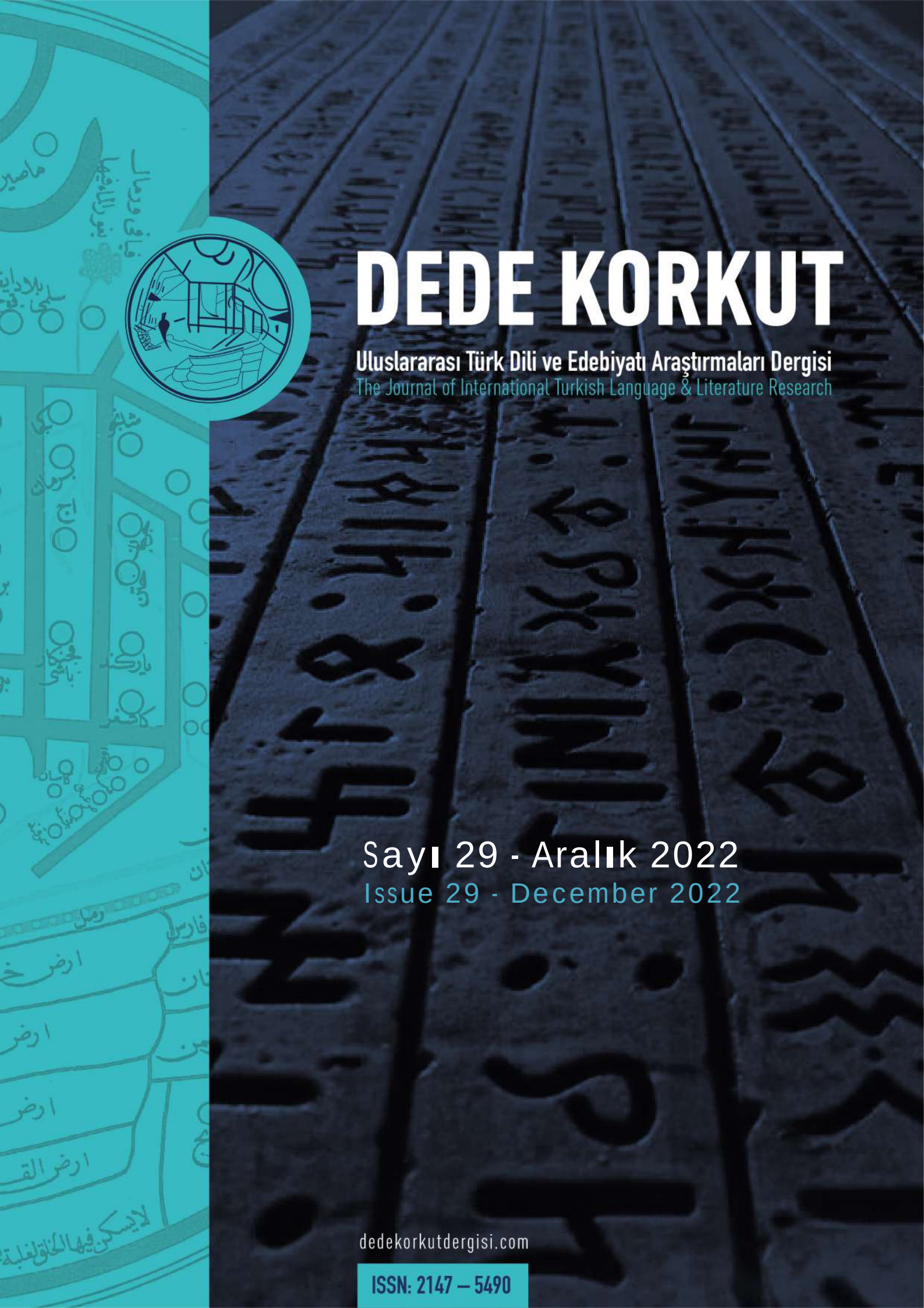


DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı 29 - Aralık 2022

Issue 29 - December 2022

dedekorkutdergisi.com

ISSN: 2147 – 5490



DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı 29 • Aralık 2022

Issue 29 • December 2022

Samsun- Türkiye/ Turkey

ISSN: 2147 – 5490

DEDE KORKUT
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
ISSN: 2147 – 5490 **Kuruluş Tarihi:** 2012
Sayı 29/ Aralık **2022** ***Issue*** *29/ December 2022*

Editör/ ***Editor*****:**
Doç. Dr. Nuh Doğan (Ondokuzmayıs Üniversitesi, Türkiye)

Editör Yardımcıları/ ***Vice-Editors*****:**
Doç. Dr. Turan GÜLER (Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Ahmet DAĞLI (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Betül GÜVENDİ **(**Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)

YAYIN KURULU/*Executive Board*

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hanifi VURAL (Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Erhan AYDIN (İnönü Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. İrfan MORİNA (Priştine Üniversitesi, Kosova)
Prof. Dr. Oktay Ahmet Ayberk (Kiril ve Metodiy Üniversitesi-Makedonya)
Prof. Dr. Minehanım NURİYEVA-TEKELİ (Bakü Mühendislik Üniversitesi, Azerbaycan)
Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU (Michigan Devlet Üniversitesi, ABD)
Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Lindita Latifi (XHANARİ) (Tiran Üniversitesi, Arnavutluk)
Doç. Dr. Galibe HACIYEVA (Nahçıvan Devlet Üniversitesi, Nahçıvan)
Doç. Dr. Yusuf Ziya SÜMBÜLLÜ (Erzurum Teknik Üniversitesi, Türkiye)

BİLİM VE DANIŞMA KURULU/*Board of Advisory*

Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Azmi BİLGİN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Bahir SELÇUK (Fırat üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ÖLMEZ (Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nurullah ÇETİN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Salih Okumuş (Priştine Üniversitesi, Kosova)
Dr. Nazım MURADOV (Lefke Avrupa Üniversitesi, Kıbrıs)
Doç. Dr. Ergin JABLE (Priştine Üniversitesi, Kosova)

HAKEM KURULU/*Referees*

Prof. Dr. Abdurrazık REFIYEV,
Prof. Dr. Adnan İNCE
Prof. Kubilay AKTULUM
Prof. Dr. Ahmet NAHMEDOV
Prof. Dr. Alemdar YALÇIN
Prof. Dr. Ali YAKICI
Prof. Dr. İrfan MORİNA
Prof. Dr. Ali DUYMAZ
Prof. Dr. Ayşe Emel KEFELİ,
Prof. Dr. Ahmet KARADOĞAN
Prof. Dr. Celal DEMİR
Prof. Dr. Enver MEHMEDİ
Prof. Dr. Ercan ALKAYA
Prof. Dr. Erdoğan BOZ
Prof. Dr. Hatice ŞİRİN
Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR OĞUZ
Prof. Dr. Fazıl GÖKÇEK
Prof. Dr. Gayratcan OSMAN
Prof. Dr. Günay KARAAĞAÇ
Prof. Dr. İbrahim TAŞ
Prof. Dr. İslam ZHEMENEY
Prof. Dr. İsmail GÜLEÇ
Prof. Dr. İsmet EMRE
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA
Prof. Dr. Leyla KARAHAN
Prof. Dr. Marcel Edal
Prof. Dr. Mehmet ÖLMEZ
Prof. Dr. Mehmet Fatih KIRIŞÇIOĞLU

Prof. Dr. Melek ERDEM
Prof. Dr. Mesut ŞEN,
Prof. Dr. Muharrem DAYANÇ
Prof. Dr. Muharrem KAYA
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ
Prof. Dr. Mustafa APAYDIN
Prof. Dr. Müzeyyen BUTTANRI
Prof. Dr. Namık AÇIKGÖZ
Prof. Dr. Oktay AHMED
Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA
Prof. Dr. S. Dilek YALÇIN
Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU
Prof. Dr. Rahim TARIM
Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU
Prof. Dr. Şahin KÖKTÜRK
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM
Prof. Dr. Şaban SAĞLIK
Prof. Dr. Ülkü ELİUZ
Prof. Dr. Yunus AYATA
Prof. Dr. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI
Prof. Dr. Bülent ÖZKAN
Prof. Dr. Muna YÜCEOL ÖZEZEN
Prof. Dr. Salih OKUMUŞ
Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA
Prof. Dr. Hakan ÖZDEMİR
Prof. Dr. Yunus KAPLAN
Prof. Dr. Adem İŞCAN
Prof. Dr. Gülsüm KİLLİ
Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI
Doç. Dr. Aktan Müge ERCAN YILMAZ,
Doç. Dr. Ayfer YILMAZ
Doç. Dr. Aysun SUNGURHAN
Doç. Dr. Dilek ERGÖNENÇ AKBABA
Doç. Dr. Elza ISMAILOVA
Doç. Dr. Fatih USLUER
Doç. Dr. Mehmet EROL
Doç. Dr. Mustafa KURT
Doç. Dr. Mustafa Levent Yener
Doç. Dr. Nermin YAZICI
Doç. Dr. Nezir TEMÜR
Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU
Doç. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ
Doç. Dr. Salim KÜÇÜK
Doç. Dr. Şahmurat ARIK
Doç. Dr. Ümit Özgür DEMİRCİ
Doç. Dr. Yusuf Ziya SÜMBÜLLÜ
Doç. Dr. Mehmet YASTI
Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR
Doç. Dr. İlknur Tatar KIRILMIŞ
Doç. Dr. Sami BASKIN,
Doç. Dr. Salim PİLAV
Doç. Dr. Osman Ünlü
Dr. Ahmet DAĞLI,
Dr. Erdoğan KUL
Dr. Ferda ZAMBAK
Dr. Gülten BULDUKER
Dr. Hasan AKTAŞ
Dr. M. Kayahan ÖZGÜL
Dr. Salih DEMİRBİLEK
Dr. Savaş YELOK
Dr. Turan GÜLER
Dr. Yılmaz ÖZKAY
Dr. Ömer SARAÇ
Dr. Zübeyde ŞENDERİN
Dr. Zivar HUSEYNLI.

YABANCI DİL DANIŞMANLARI/ ***Foreign Language Editors***

Doç. Dr. Emrah EKMEKÇİ (İngilizce/ English)
Prof. Dr. Juliboy Eltazarov (Özbek Türkçesi/ Uzbek)
Prof. Dr. Minaxanım Nuriyeva Tekeli (Azeri Türkçesi/Azeri)
Arai AMIN (Rusça/ Russian)
Abdulkadir Koç (Kazak Türkçesi)
Türkizat Beşir (Uygur Türkçesi)
Agamyrat Agayev (Türkmen Türkçesi)

YÖNETİM MERKEZİ ve POSTA ADRESİ/ ***Management Center and Post Address***

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Kurupelit Kampüsü Atakum/ Samsun

YAYIN TÜRÜ/ ***Type of publication***

Uluslararası Hakemli Süreli (yılda en az 3 sayı) Yayındır.

İLETİŞİM BİLGİLERİ/ ***Correspondence Address***

E-Posta: dergi@dedekorkutdergisi.com / editor@dedekorkutdergisi.com *Web*: dedekorkutdergisi.com

DEDE KORKUT DERGİSİ; **SOBİAD**, **Index Copernicus**, **TEİ** (Türk Eğitim İndeksi), **ESJI** (Eurasian Scientific Journal Index), **ResearchBib** (Academic Resource Index), **Arastirmax** (Scientific Publication Index), **SIS** (Scientific Indexing Services) **ASOS** (Social Science Index), **Journal Factor, CiteFactor** ve **MLA** tarafından taranmaktadır.

Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 29. Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Yasemin Mumcu	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Selçuk Çıkla	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Salim Küçük	Ordu Üniversitesi
Prof. Dr. Namık Açıkgöz	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Demirci	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Tıraşçı	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Güneş	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Aylin Koç Giannopoulos	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus Kaplan	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Doç. Ertan Besli	Sinop Üniversitesi
Doç. Ergün Acar	Sinop Üniversitesi
Doç. Dr. Salih Demirbilek	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Özlem Nemutlu	Celal Bayar Üniversitesi
Doç. Dr. Nilüfer İlhan	Yozgat Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Kuzubaş	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. İlknur Tatar Kırılmış	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Hatem Türk	Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih Arslan	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Bilgin Güngör	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Mediha Mangır	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Semih Yeşilbağ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sami Baskın	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Samet Kılıç	Ordu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halef Nas	Harran Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fadime Tikbaş Apak	Adıyaman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Betül Öztoprak	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Dağlı	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Haluk Öner	Bartın Üniversitesi
Dr. Mustafa Dere	Ordu Üniversitesi
Dr. Hayriye Durkaya	Ordu Üniversitesi
Dr. Fikri Kula	Aksaray Üniversitesi
Dr. Hakan Çelikten	Harran Üniversitesi
Dr. Bihter Gürışık Köksal	Marmara Üniversitesi

İÇİNDEKİLER / Contents

DEDE KORKUT
Sayı 29/ Aralık 2022
Issue 29/ December 2022

Araştırma Makaleleri/ *Resarch Article*

Yıldız Yenen Avcı
Ömer Seyfettin'in Eserlerinde "Vicdan" Kavramı Üzerine Bir İnceleme……1-13
An Analysis on the Concept of "Conscience" in Ömer Seyfettin's Works

Osman Kufacı
Divan Şiirinde Gâşiye-dâr/Gâşiye ber-Dûş (Haşa Tutucu, At Uşağı) ……..……..…14-32
Gâşiye-dâr/Gâşiye ber-dûş (Saddlecloth Holder, Horse Servant) in Divan Poetry

Mehmet Oğuzhan Kuşoğlu
Codex Cumanicus'ta Geçen "büsre-/büsüre-" ve "yöpsin-/yöpsen-" Fiilleri Üzerine……..……..33-51
On The Verbs "büsre-/büsüre-" and "yöpsin-/yöpsen-" Seen in Codex Cumanicus

Meltem Gül & Cahit Sarıdağ
Derleme Sözlüğü'nde Meyve Adlandırmaları (Yer, Eşya, Nesne, Doğa, Bitki Adlarından Oluşan Adlandırmalar, İnsana Ait Unsurlardan Kaynaklanan Adlandırmalar ve Benzetmeye Dayalı Adlandırmalar)……...…….……...…….52-88
Fruit Nominations In The Derleme Sözlüğü (Namings Consisting Of Place, Things, Object, Nature, Plant Names, Namings Originating From Human Elements And Names Based On Simulation)

İlknur Tatar Kırılmış
Osmanlı Sivil Hayatına Bir Bakış: Bursa'ya Seyahat……..…….89-99
An Overwiev of Ottoman Civil Life: Travel to Bursa

Ergün Acar
Sinop'ta Halk Hekimliği ve Halk Dilinde Sağlık Deyişleri……..…..……100-176
Folk Medicine and Health Sayings In Folk Language In Sinop

Esra Soy
Oğuz Günah Keçisi Olarak Oğuz Atay'ın Anti-Kahramanı: "Beyaz Mantolu Adam" …...…….177-195
Günah Keçisi Olarak Oğuz Atay'ın Anti-Kahramanı: "Beyaz Mantolu Adam"

Bahar Yaman
Anatole France'ın Thais Romanı İle Mantıku't-Tayr'daki
"Şeyh San'an" Hikâyesinin Muhtevası Üzerine Bir Karşılaştırma..……196-207
A Comparison On The Content Of Anatole France's Novel Thais And The Story Of "Sheyh San'an" In Mantiku't-Tayr

Fatih Koca
Salâlar ile İstiklâl'e……208-216
To İstiklâl with Salas

Buket Gönül
Recâî-zâde Ahmed Cevdet Dîvânçesi'ndeki Deyimler Üzerine……217-232
On Idioms in Recaî-zâde Ahmed Cevdet's Divanche

Ali Karahan
"Her Yerde Kendim": Türlerarası İlişkiler Bağlamında
Sait Faik Abasıyanık'ın Şiir ve Hikâyeleri ……...233-246
"Everywhere Myself": Poems and Stories of Sait Faik Abasıyanık in the Context of Inter-Genre Relations

Tolga Öntürk
Bihiştî Ramazan'ın Mollâ Câmî'nin Muammâ-i Sagîr Adlı Risalesine Yazdığı
Şerh: Şerh-i Manzûme-i Muammâ……247-267
Commentary Written by Bihiştî Ramazan on Mollâ Câmî's Mu'ammâ-i Sagîr: Şerh-i Manzûme-i Mu'ammâ

Esra Kaan Çelikten
Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Kadar Gelen Dinî Terminoloji……268-288
Religious Terminology From Old Turkish to Turkey Turkish

Mehmet Güneş
Coğrafyalar ve Kişiler Değişir, Yazgılar Benzeşir: Federico Garcia Lorca'nın
Kanlı Düğün ve Turan Oflazoğlu'nun Keziban Tiyatrolarında Bitmeyen Kan Davaları.....289-297
Geographies And Persons Differ, But Fates Are Similar: Unending Blood Feuds in Federico GarciaLorca's Blood Wedding And Turan Oflazoglu's Keziban

Burcu Sıbıç & Zuhal Kültüral
Osmanlı Türkçesi Döneminde Yazılmış Yemek Kitaplarında Türk Mutfak Kültürüyle
İlgili Bazı Terimler Üzerine Değerlendirmeler……299-312
Evaluations on Some Terms Related to Turkish Culinary Culture in Cookbooks Written in the Ottoman Turkish Period

Nilüfer İlhan

Bilinçdışının Labirentinde Dolaşan Bir Flanözün Romanı: Kozmik Komedya....…....…….……313-323
The Novel of a Flanous Wandering in the Labyrinth of the Unconscious: Cosmic Comedy

Songül Erdoğan

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme: Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği
Desen ve Terminolojisinden Örnekler....……..…….…….324-327
Örcün Barışta, Hatice (2001), Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği Desen ve Terminolojisinden Örnekler, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları (X+196 s.) ISNB: 975-17-2620-4.

DEDE KORKUT

MAKALELER/ Articles

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut497

Araştırma Makalesi/ Research Article

Ömer Seyfettin'in Eserlerinde "Vicdan" Kavramı Üzerine Bir İnceleme

An Analysis on the Concept of "Conscience" in Ömer Seyfettin's Works

Yıldız Yenen Avcı*

Öz

Ömer Seyfettin, Türk hikâye geleneğinin oluşmasında ve bu türün gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuş yazarlarımızdandır. Bu çalışmada Ömer Seyfettin'in eserleri vicdan kavramı bakımından ele alınmıştır. Çalışma betimsel araştırma modelindedir. Veriler, yazarın çocukluk yıllarını anlattığı hikâyelerinden elde edilmiştir. Başından geçen olayları kahraman bakış açısı ve birinci kişi ağzıyla aktaran Ömer Seyfettin *İlk Cinayet*'te 3-4, *Kaşağı*'da 5-7 ve *Falaka*'da 7-8 yaşlarındadır. İncelenen eserlerde "vicdan" kavramının yazarın hayatı ve kişiliği üzerinden yansıtıldığı ve daha çok vicdan azabı yönünden ele alındığı tespit edilmiştir. Ömer Seyfettin'in güçlü bir vicdana sahip olmakla beraber sebep olduğu üzücü olayların benliğinde yarattığı psikolojik yıkımı üzerinden bir türlü atamadığı; suçluluk duygusundan dolayı hayatı boyunca huzursuzluk ve üzüntü içinde yaşadığı görülmektedir. İncelenen eserler, vicdan kavramının çok önemli bir kişisel yargı erki olduğunu göstermesi, vicdan farkındalığını oluşturması ve vicdan muhasebesini kahramanlar aracılığıyla yansıtması bakımından önem arz etse de bir değer olarak çocuklara vicdan eğitiminin verilmesi yönünden tam anlamıyla uygun materyaller değildir. Yani Ömer Seyfettin'in *Kaşağı, İlk Cinayet* ve *Falaka* adlı hikâyeleri birer hatırat olarak dikkate değer edebî zenginlikte, fakat vicdan eğitimi yönünden eleştirilecek niteliktedir. Yazarın vicdan azabından kurtulmak için hiçbir çaba içine girmemesi, tüm hayatı boyunca kendini üzüntü ve huzursuzlukla cezalandırması, sadece Ömer Seyfettin'in değil, aynı zamanda kurmaca dünyanın kahramanlarıyla bütünleşen okuyucunun omuzlarında da birer vicdan yükü olarak kendini hissettirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Seyfettin, hikâyeler, "vicdan" kavramı, vicdan azabı, vicdan eğitimi.

Abstract

Ömer Seyfettin is one of our authors who has contributed significantly to the formation and development of the Turkish story tradition. In this study, the works of Ömer Seyfettin are discussed in terms of the concept of conscience. The study is in a descriptive research model. The data were obtained from the stories of written by the author in his childhood years. Ömer Seyfettin, who narrates the events he has experienced with a heroic point of view and first person, is 3-4 years old in İlk Cinayet (The First Murder), 5-7 years old in Kaşağı (The Currycomb) and 7-8 years old in Falaka (The Bastinado). It has been determined that the concept of "conscience" is reflected on the life and personality of the author in the examined works and is mostly handled in terms of remorse. Ömer Seyfettin who narrates the events of his life with the heroic point of view and the first person has a strong conscience, that he has never been able to overcome the psychological destruction he had created in his personality by the sad events he experienced and caused in his childhood days; It is possible to say that he lived in distress and sadness throughout his life due to the guilt he experienced. Although the examined works are important in terms of showing that the concept of conscience is a very important power of personal judgment, creating awareness of conscience and reflecting conscience accounting through heroes, they are not completely appropriate materials in terms of giving conscience education to children as a value. In other words, Ömer Seyfettin's stories named Kaşağı (The Currycomb), İlk Cinayet (The First Murder) and Falaka (The Bastinado) have a remarkable literary richness as a memory but can be criticized in terms of conscience education. The fact that the writer does not make any effort to get rid of his guilty conscience and punishes himself with sorrow and restlessness throughout his life makes itself felt as a burden of conscience not only on Ömer Seyfettin but also on the shoulders of the reader who is integrated with the heroes of the fictional world.

Keywords: Ömer Seyfettin, stories, the concept of "conscience", remorse, conscience education.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* MEB, Türkçe Öğretmeni BİLSEM, Aydın/ Türkiye
Elmek: y_yenen@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-8697-5375

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 12.09.2022
Kabul Tarihi: 26.09.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Not *Note*
Bu çalışma, 28-29 Ağustos 2020 tarihinde gerçekleşen 1. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

Atıf/*Citation:*
Yenen Avcı, Y. (2022). Ömer Seyfettin'in Eserlerinde "Vicdan" Kavramı Üzerine Bir İnceleme. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s.1-13.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.1-13

Giriş

Türkçe Sözlük'te "Kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan güç, duyunç" (Dil Derneği, 1999: 1403) olarak geçen vicdan kavramı semavi dinlere göre kişiye tanrı tarafından verilen iyiyi ve doğruyu bulma yeteneğidir. Zihinlerde yer alan iyi veya kötünün tanımlanmasında dinin etkisi büyüktür; çünkü dinin emir ve yasaklar şeklinde oluşan normatif yapısı kişi ve toplumları ahlaklı olmaya yönlendirir (Zengin ve İçöz Arslan, 2018: 332-337).

Vicdan, her insanda var olduğu düşünülen doğru ya da yanlışın ilkelerini veya iyi ya da kötünün kavranışını sağlayan bir tür "ahlaki bilinç"tir (İmamoğlu, 2010: 129). Kimi zaman içsel ses veya doğuştan getirilen bir meleke kimi zaman da tecrübe ile elde edilen ahlaki bir yetkinlik olarak tanımlanan vicdan kavramı değerlerin kazandırılması ve davranışa dönüştürülmesi konusunda kişiye rehberlik eder. İyi ve güzel işler yapılması durumunda iç huzuru sağlar, ahlaki anlamda kötü işler yapılması durumunda ise kişiye suçluluk yaptırımında bulunur (Zengin ve İçöz Arslan, 2018: 332-337).

Vicdanda duygu unsurunun kuvveti ile ilgili olarak Freud, en çok suçluluk duygusu duyanların en iyi ahlaka sahip insanlar olduğu yaklaşımını savunur. İyi bir davranışın sebebi kuvvetli bir vicdan değil, fakat güçlü vicdan iyi davranışın neticesidir. Bu anlayışa göre suçluluk duygusu ile kötü davranış birbiriyle ters orantılıdır (İmamoğlu, 2010: 135). Yaptırımı güçlü bir hissiyat olan vicdan, şuurlu benlik anlayışına sahip bireylerde kötüden uzaklaşma, iyiye yönelme şeklinde yol alırken önceden yapılan kötülüklerin farkına varılmasına, pişmanlıkla birlikte hatanın itirafına ve telafi yollarının aranmasına teşvik eder.

Vicdanın verdiği suçluluk hissiyle sonuçlarına katlanmak pahasına yapılan kötülük itiraf edilir; çünkü içsel mahkemede birey korkunç huzursuzluk hâlini yaşar. Bireyin rahatlamasını ve iç huzura kavuşmasını sağlayan bu dünyevi mahkeme, vicdan duygusunun körelmediği bireylerde kurulur (Bilgiz, 2007: 122). Ahlaki bir yargı mercii olan vicdanın doğru bir rehber olabilmesi için eğitilmesi ve terbiye edilmesi gerekmektedir. Bireyin gelişimi ile paralellik gösteren vicdan terbiyesinin gerçekleşebilmesi için aile, okul ve toplumun işe koşulduğu bilinçli bir eğitim modeli uygulanmalıdır (Zengin ve İçöz Arslan, 2018:332-337). İnsan, vicdan ve aklını dengeli kullandığı ölçüde iyiyi kötüden ayırt edebilecek yetkinliğe sahiptir. İyilik fıtratı ve vicdan yetisinin temelleri çocukluk dönemiyle başlar ve gelişir. Çocuğun yetiştirildiği aile ve içinde bulunduğu sosyal hayat karakterinin oluşmasında rol oynar.

Araştırmalara göre, bireylerin suç işleme sebeplerinin altında geçmişte yaşadığı olayların etkisi bulunmaktadır. Bu bakımdan aile eğitiminin vicdan gelişimi için önem arz ettiği düşünülmektedir. Ahlâkî kötülükleri açıklama noktasında sadece vicdan duygusunun yeterli olmadığı, bu tür kötülüklerin temelinde sosyolojik, psikolojik, fiziksel olarak birçok gerekçenin olduğu varsayılmaktadır. Belirtilen nedenlere bağlı olarak fıtratı bozulan ve vicdanı körelen bireylerin acıma ve merhamet duygularını kaybettiği, aklını da bilinçli kullanmamasıyla beraber ahlâkî kötülüğün artarak devam ettiği görülmektedir (Yücekaya, 2019: 106-107). Varlığını sürdürebilmek için özünde bencillik bulunan insanoğlu doğasındaki içgüdülerinin de sevkiyle zevki ve rahatı için

tabiata, insana ve topluma zarar verebilecek bir varlıktır. Ama aynı zamanda en yüksek evrensel ve insani değerleri canı pahasına koruyabilecek bir mana zenginliğine sahiptir. İnsanın bu zenginliğin farkına varabilmesi için kendi değerlerini bilmesi, kendi iç dinamiklerinin farkına varması gerekmektedir. Kişinin ıslah edici bir rol ile kendine ve diğer varlıklara iyilik ve adaletle yaklaşması kendisinde mevcut olan bazı yetilerin gelişmesiyle mümkündür. Vicdan bu yetilerin en önemlilerinden biridir. Çünkü vicdan ahlaki hayatın yapıcı unsurudur ve içsel bir ahlaki şuur olarak her zaman hak ve adaletten yana tavır sergiler (İmamoğlu, 2010:128). "Birey dünyaya fiziksel, zihinsel ve duyuşsal anlamda bir eğilime sahip olarak gelse de gelişmeye, dolayısıyla eğitilmeye muhtaçtır ve bu ihtiyaç hayat boyu devam eden bir süreçtir. (Zengin ve İçöz Arslan, 2018: 337)"

Vicdan kavramı; ister doğuştan getirilen isterse sonradan kazanılan bir yeti olsun, sonuç itibariyle varlığı yadsınamaz bir duygudur. Genel olarak "iyiyi kötüden ayırabilme şuuru" olarak tanımlanan bu kavram belirli bir bilişsel düzeye erişildiği ilk andan itibaren insanoğlunun ayrılmaz soyut bir parçası olur. Kişisel tutum ve inançlar, yaşam deneyimleri, toplumsal değer yargıları, benimsenen dinin temayülleri vicdanın şekillenmesi konusunda belirleyici rol oynar.

Huzurlu bir vicdan için; bireyin doğruyu yanlıştan ayırabilmesi, iyiliğe yakın ve kötülükten uzak durması; yaptığı hatalardan pişmanlık duyarak yapılan yanlışlığı kalbin mahkemesinde sorgulaması, bunu önce kendisine sonra da ilgili kişiye itiraf ederek gergin ruh hâlinden kurtulmaya çalışması, akabinde hatanın telafisi konusunda çözümler üretmesi son derece önemlidir.

Aile, okul ve çevrenin yanı sıra bireyin düşünsel, duygusal, psikolojik gelişimini destekleyen kaynaklardan biri de edebî eserlerdir. Yazarlar bu metinleri oluştururken kimi zaman kurgusal dünyadan kimi zaman da hayatın gerçeklerinden ilham alırlar. Gerçekleri edebiyata yansıtılması aşamasında sanatçıların yaşadığı, fakat unutamadığı olaylardan da yararlandığı görülmektedir.

Türk hikâyeciliğinin öncü isimlerinden olan Ömer Seyfettin de üzerinde etki yaratan olayları okuyucusuyla paylaşmıştır. Ömer Seyfettin'in Türk dili ve tarihi üzerine yaptığı çalışmalar, düşünceleriyle kendinden sonrakilere yön veren bir kültür insanı olması onun çok sevilmesinde etkili olmuş; kısa ömrüne sıkıştırdığı yüzlerce hikâyesi gönüllerde ayrı bir yer edinmesini sağlamıştır. Ömer Seyfettin bir edebî tür olan hikâyenin tanınmasında ve sevilmesinde, Türk edebiyatında hikâye geleneğinin oluşmasında önemli rol oynayan simlerden biridir.

Hikâyelerinde çocuk kahramanlarına yer vermesi, samimi üslubu, kimi zaman iğneleyici kimi zaman da esprili tavrı, toplum içinde gezinen dikkatli bir sosyolog edasıyla ilginç konu ve olayları eserin dokusunda işlemesi onu ölümünden yıllar sonra bile araştırmaların odağı hâline getirmiş ve getirmeye de devam edecektir. Türk milliyetçiliği (Görgün, 2018; Aktaş, 2019), Türk tarihi (Şişmanoğlu Şimşek, 2014), dil devrimi (Öksüz, 1995; Geçgel, 2012; Kuş, 2013) ve millî edebiyat (Akyüz, 1995; Kolcu, 2007) konularında ilk adımları başlatan yazarın etkili kimliği üzerine birçok araştırma yapılmış; bazı çalışmalarda ise [Aydemir (1989) Ustaoğlu, (2006) Üçer, (2007), Kurt (2009), Albez (2009), Türcan Yüksel (2008), Aydoğan (2010), Yenen Avcı (2013), Kanter (2015), Argunşah (2017), Karabulut (2017), Bulduker (2018), Tulgar (2019) ve Hasdedeoğlu (2020)] eserleri çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Literatürde Ömer Seyfettin'in eserlerinde vicdan kavramına ve kötülükler karşısında vicdanın etkisine

yönelik herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Araştırma; yazarın hayatından izler taşıyan ve ana kahramanı kendisi olan eserlerinde vicdan kavramını çok yönlü ele alması bakımından önem arz etmektedir.

Amaç

Bu çalışmanın amacı, Ömer Seyfettin'in eserlerinde vicdan kavramını incelemektir. Bu amaca bağlı olarak aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Ömer Seyfettin'in eserlerinde vicdan kavramı hangi yönleriyle ele alınmaktadır?

2. Ömer Seyfettin nasıl bir vicdan algısına sahiptir?

3. Ömer Seyfettin'in incelenen eserleri çocuklara vicdan eğitiminin verilmesi bakımından uygun özelliklere sahip midir?

Yöntem

Ömer Seyfettin'in eserlerini vicdan kavramı yönünden incelemeyi amaçlayan bu çalışma betimsel araştırma modelindedir. Eserler yazarın çocukluk günlerini konu edinen *Kaşağı*, *İlk Cinayet* ve *Falaka* adlı eserleriyle sınırlıdır.

Vicdan kavramının irdelenmesine yönelik toplam 14 soru sorulmuştur: 1.Vicdan azabına neden olan olay ne zaman yaşanmıştır?, 2. Olay nerede geçmiştir?, 3. Olayı gerçekleştiren kişiler kimlerdir?, 4. Olayı tetikleyen unsurlar nelerdir?, 5. Olayın gelişim aşamaları nelerdir?, 6. Talihsiz olay öncesi yazarı uyaran kişiler kimlerdir?, 7. Olay anında yazar hangi ruhsal ve bilişsel durum içindedir?, 8. Vicdan azabının nedenleri nelerdir?, 9. Yazar, vicdan azabını hangi varlıklara yönelik hissetmiştir?, 10. Vicdanını sızlatan olayı hatırlatan uyarıcılar nelerdir?, 11. Yazar vicdan azabından kurtulmaya yönelik çaba göstermiş midir?, 12. Vicdan azabının benlikte yarattığı ruhsal etki nedir?, 13. Vicdan azabı zaman içinde nasıl bir gelişim göstermiştir?, 14. Yazar vicdanını yaralayan olayı kimlerle paylaşmıştır?

Bulgular

Araştırmaya yönelik bulgular tablolarda gösterilmiş, elde edilen veriler açıklama ve yorumlarla desteklenmiştir:

Tablo 1: Vicdan Azabına Neden Olan Olayın Geçtiği Zaman

Eserler	Olayın zamanı
Kaşağı	Çocukluk döneminde (5-7 yaşlarında)
İlk Cinayet	Çocukluk döneminde (3-4 yaşlarında)
Falaka	Çocukluk döneminde (7-8 yaşlarında/ilkokul yıllarında)

Başından geçen olayları kahraman bakış açısı ve birinci kişi ağzıyla okuyucuya aktaran Ömer Seyfettin, *İlk Cinayet* adlı eserde 3-4 yaşlarında olduğunu belirtir. Alangu'ya (2003: 15-16) göre *Kaşağı*'da geçen olayın yaşandığı dönemde 5-7 yaşlarında; *Falaka*'da anlatılan olayın yaşandığı süreçte ise 7-8 yaşlarındadır. Yazarın olayları yaşadığı 2-7 yaş aralığı Piaget'nin bilişsel gelişim kuramına göre işlem öncesi dönem olarak bilinmektedir. Bu gelişim süresinde en öne çıkan özellik çocuğun benmerkezli olmasıdır. Benmerkezlilik, bencillik değil, olayları başkalarının bakış açısından görememe ya da başkasının duygularını ve gereksinimlerini fark etme konusunda

yetersiz olmadır (Dönmezer, 1997: 79). Mantıksal düşünmenin önündeki engellerden biri olan benmerkezcilik bu dönemde çocuğun bütün davranışlarında ortaya çıkar. Çocuk kendi düşünceleri konusunda düşünmez, bu düşüncelere zıt bir durumla karşılaştığında bile düşüncelerini sorgulama konusunda motive olmaz. Ayrıca onun düşüncesi kendine göre mantıklı ve doğrudur (Wadsworth, 2015: 66). Henüz bilişsel bir olgunluğa ulaşamamış küçük Ömer'in içinde bulunduğu gelişim sürecinin doğal sonucu olarak empati kuramaması, olayların doğruluğunu sorgulayamaması onun sonradan pişmanlık duyacağı eylemleri gerçekleştirmesine neden olmuştur.

Tablo 2: Olayın Geçtiği Yer

Eserler	Olayın geçtiği yer
Kaşağı	Çocukluğunu geçirdiği çiftlik evi
İlk Cinayet	Güverte
Falaka	Okul

Tablo 2'de görüldüğü gibi olaylar, *Kaşağı*'da çocukluğunu geçirdiği çiftlik evinde, *İlk Cinayet*'te güvertede, *Falaka* adlı eserde ise okulda geçmektedir.

Kaşağı:

"Evimiz, iç çitin büyük kestane ağaçları arkasında kaybolmuş gibiydi." (Ömer Seyfettin, 1975: 48)

İlk Cinayet:

"Ben ilk defa kendimi Şirket vapurunda hatırlıyorum." (Ömer Seyfettin, 1975: 5)

Falaka'da olayın geçtiği yer şu cümlelerle anlatılır: "Mektep biraz daha ileride, alçak duvarlı, oldukça geniş bir avlunun ortasında idi. Tek katlı, etrafında yükselen büyük kestane ağaçlarının birbirine karışmış koyu gölgeleri, bütün çatısını kaplardı." (Ömer Seyfettin, 2003: 47)

Tablo 3: Olayı Tetikleyen Unsurlar

Eserler	Olayı tetikleyen unsurlar
Kaşağı	Babasından korkmasından dolayı yalan söylemesi
İlk Cinayet	İlgi odağı olmak istemesi, yeterli bilince sahip olmaması ve ölüm olgusunu bilmemesi
Falaka	**Öğretmeninin disiplin yöntemi olarak öğrencilere falakayı uygulaması**

Tablo 3'te görüldüğü gibi olayı tetikleyen unsurlar *Kaşağı*'da kahramanın, babasından korkmasından dolayı yalan söylemesi; *İlk Cinayet*'te ilgi odağı olmak istemesi, yeterli bilince sahip olmaması ve ölüm olgusunu bilmemesi; *Falaka*'da ise öğretmeninin disiplin yöntemi olarak öğrencilere falakayı uygulamasıdır. *İlk Cinayet* hikâyesi için bir diğer tahmini unsur ise kıskançlık olarak düşünülmüştür; çünkü ilk cinayet ifadesi aynı zamanda insanoğlunun ilk öldürme hadisesi olan Habil ile Kabil meselesini de akla getirmektedir. Bilindiği gibi Hz. Adem'in oğullarından Kabil kardeşi Habil'i kıskandığı için öldürmüştür.

Eserde yazarın beyaz renkte kıyafet giyindiği, kuşun da beyaz renkte olduğu anlatılıyor. Annenin kuşu çocuğun elinden alıp öpmesi, kanatlarını uzun uzun okşaması, diğer kadınların kuşa olan ilgisi, annenin yanındaki sarı saçla kadınla

konuşmaya devam edip çocukla ilgilenmemesi yazarın kuşu kıskanmış olabileceği tezini güçlendiriyor. Ayrıca *Kıskançlık* adlı hikâyede beyaz renkli maymunun kıskançlığına yenik düşüp intihar ettiği de belirtiliyor. Tüm bunlara karşın yazarın: "Ben ki hâlâ kıskançlık nedir bilmem. Bu maymunun deliliğini hatırlayınca garip bir elem duyarım." (Ömer Seyfettin, 2010: 85) cümlesi ise bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Tablo 4: Olayı Gerçekleştiren Kişiler

Eserler	Olayı gerçekleştiren kişiler
Kaşağı	Yazar
İlk Cinayet	Yazar
Falaka	Yazar ve sınıf arkadaşları

Tablo 4'te yer aldığı üzere olayı gerçekleştiren kişiler, *Kaşağı* ve *İlk Cinayet*'te yazarın kendisi, *Falaka*'da ise yazarın yanı sıra sınıf arkadaşlarıdır.

Kaşağı'da: "Zavallı anneciğim benim iftira atabileceğimi hiç aklına getirmiyordu." (Ömer Seyfettin, 1975: 54) sözlerinden kardeşine iftira ettiği belirtilmektedir.

Falaka'da mektepte bulunan kırk öğrencinin haşarılık yapma konusunda hocaya karşı güçlerini birleştirdikleri görülür:

"İyice hatırlıyorum; kırk çocuk, hepimiz müttefik… Aramızdan müzevir çıkmıyor, Hoca Efendiye karşı tek bir vücut gibi hareket ediyorduk. Bir gün bahçede söz birliği ettik. İçerde hepimiz birden esnemeye başladık. Hoca Efendi de esnemeye başladı. Zavallı ihtiyar uyuyuverdi. O zaman kalktık, rahlenin üzerindeki enfiye kutusunu aldık, hepimiz çektik. Bütün mektebin içinde bir hapşırmadır gitti. Hoca Efendi gürültüden uyanınca işi anladı. Enfiyesini kimin çaldığını sordu. Bir ağızdan ahenkle:

"Bilmiyoruz, bilmiyoruz!" dedik." (Ömer Seyfettin, 2003: 49)

Tablo 5: Olayın Gelişim Aşamaları

Eserler	Olayın gelişim aşamaları
Kaşağı	Başarısızlık, öfke ve yalana başvurma
İlk Cinayet	Dikkat çekme isteği- saldırganlık eğilimi ve boğma olayı
Falaka	Falakaya yatırılma, kabahatin cezasız kalması, hocaya karşı saygısızlık, dalga geçmeyi eğlenceye dönüştürme, hocaya sözünde durma konusunda baskı yaparak hocayı eşeği falakaya yatırmaya mecbur bırakma, hocanın kovulmasına neden olma

Yazarın vicdanını sızlatan olayın gelişim aşamaları *Kaşağı*'da "başarısızlık, öfke ve yalana başvurma", *İlk Cinayet*'te "dikkat çekme isteği- saldırganlık eğilimi ve boğma olayı", *Falaka*'da ise "falakaya yatırılma, kabahatin cezasız kalması, hocaya karşı saygısızlık, dalga geçmeyi eğlenceye dönüştürme, hocaya sözünde durma konusunda baskı yaparak hocayı eşeği falakaya yatırmaya mecbur bırakma, hocanın kovulmasına neden olma" şeklindedir. Yazarın yaşadığı olumsuz durumların (başarısızlık, dikkat çekme isteği, falakaya yatırılma) ana olaya kaynaklık ettiği görülmektedir.

Tablo 6: Olay Öncesi Yazarı Uyaran Kişiler

Eserler	Olay öncesi yazarı uyaran kişiler
Kaşağı	Dadaruh
İlk Cinayet	Annesi
Falaka	Hocası

Tablo 6'da belirtildiği üzere yazarı uyaran kişiler *Kaşağı*'da Dadaruh, *İlk Cinayet*'te annesi, *Falaka*'da ise hocasıdır. *Kaşağı*'da adı geçen Dadaruh evin seyisidir. Tımarlama için küçük Ömer'in biraz daha büyümesi gerektiğini kendisine söylese de yazar aklına koyduğunu yapmaya kararlıdır:

Tablo 7: Olay Anında Yazarın İçinde Bulunduğu Ruhsal ve Bilişsel Durum

Eserler	Olay anında yazarın içinde bulunduğu ruhsal ve bilişsel durum
Kaşağı	Korku ve çaresizlik
İlk Cinayet	Bilinçsizlik içinde olma ve ölüm olgusunu bilmeme
Falaka	Yaramazlıklarını kontrol edememe

Olay anında yazar korku ve çaresizlik *(Kaşağı)*; bilinçsizlik içinde olma, ölüm olgusunu bilmeme *(İlk Cinayet)* ve yaramazlıklarını kontrol edememe *(Falaka)* durumundadır. Tahir Alangu, küçük Ömer'in haylaz bir çocuk olduğunu ve ailesinin kendisini kontrol edememesinden dolayı okul değiştirmek zorunda kaldığını şu sözlerle anlatır:

"Annesi Fatma Hanım, önce Gönen'de, sonra da bu kasabadaki okulda, Ömer'in okumaktan çok, haylazlaşmaya yöneldiğini görünce, 1892 yılında, onu alıp İstanbul'a getiriyor. Annesiyle birlikte dedesinin Kocamustafapaşa'daki konağında yaşaya Ömer Seyfettin, Aksaray'daki bir özel okulda ilk öğrenimini bitiriyor… 1897 yılı nisan ayı başlarında 'Türk-Yunan Savaşı'na katılmak üzere İstanbul'dan geçen Ömer Şevki Bey, o günlerde savaşa giden subay çocukları için 'Eyüpsultan Askeri Rüştiyesi'nde açılan özel bölüme, on üç yaşındaki ve artık anasının zapt edemediği Ömer Seyfettin'i yatılı olarak yerleştiriyor." (Ömer Seyfettin, 2003: 16)

Tablo 8: Vicdan Azabının Nedenleri

Eserler	Vicdan azabının nedenleri
Kaşağı	Kardeşinin ölümüne sebep olduğunu düşünmesi
İlk Cinayet	Kuşu öldürmesi
Falaka	Öğretmeninin kovulmasına neden olması

Tablo 8'de görüldüğü gibi vicdan azabının nedenleri yazarın kardeşinin ölümüne sebep olduğunu düşünmesi *(Kaşağı)*; kuşu öldürmesi *(İlk Cinayet)*, öğretmeninin kovulmasına neden olması *(Falaka)*'dır.

Tablo 9: Yazarın Vicdan Azabını Yönelttiği Varlıklar

Eserler	Yazar, vicdan azabını yönelttiği varlıklar

Kaşağı	Çocuk (kardeş)
İlk Cinayet	Hayvan (kuş)
Falaka	Yetişkin (öğretmen)

Tablo 9'da belirtildiği gibi yazar kardeşine *(Kaşağı)*, kuşa *(İlk Cinayet)* ve hocasına *(Falaka)* yönelik vicdan azabı duymuştur. Bu durum yazarın her varlığa (çocuk, hayvan, yetişkin) değer verdiğini ve onlara karşı kendini sorumlu hissettiğini göstermektedir.

Tablo 10: Vicdanını Sızlatan Olayı Hatırlatan Uyarıcılar

Eserler	**Vicdanını sızlatan olayı hatırlatan uyarıcılar**
Kaşağı	Belirtilmemiş
İlk Cinayet	Şirket gemisinin güvertesi
Falaka	Hapşıran insan

Tablo 10'da görüldüğü gibi yazarın vicdanını sızlatan olayı hatırlatan uyarıcılar şirket gemisinin güvertesi *(İlk Cinayet)* ve hapşıran insanlardır *(Falaka)*. *Kaşağı*'da uyarıcılar açıkça belirtilmemiştir. Bu durum uyarıcıların birden fazla olması ile de ilişkilendirilebilir. Örneğin yazarın kardeş, difteri sözcüğünü duyması veya kardeşini hatırlaması, at veya kaşağı görmesi, iftira sözcüğü yazarı çocukluk günlerine götürebilecek etmenlerdendir.

Tablo 11: Yazarın Vicdan Azabından Kurtulmaya Yönelik Gösterdiği Çabalar

Eserler	**Yazarın vicdan azabından kurtulmaya yönelik çaba gösterme durumu**
Kaşağı	Kardeşinin hastalığının ağırlaşmasından sonra babasına doğruları söylemek istemişse de bu amacını gerçekleştirememiştir.
İlk Cinayet	Hiçbir şey yapmamıştır.
Falaka	Hiçbir şey yapmamıştır.

"Tablo 11'de belirtildiği üzere yazar vicdan azabından kurtulmak için herhangi bir çaba göstermemiştir. Yalnızca *Kaşağı*'da gerçekleri itiraf etmek istemiş; fakat bu konuda geç kalmıştır; çünkü kardeşi ağırlaşan hastalıktan dolayı sabaha çıkamamıştır. Olayların üzerinden uzun yıllar geçmesine rağmen yazarın kendini teskin etmek ve vicdanını rahatlatmak için herhangi bir uğraşı içine girmediği görülmektedir. Örneğin kovulan öğretmenini bulup ondan özür diyebilir ya da kendi imkânlarıyla ona destek olabilirdi. Birkaç kuşu alıp özgürlüğüne kavuşturabilir veya aynı güvertede kuşlara yem atabilirdi. Kardeş sevgisini yüceltmek için de yine anılarından yararlanarak güzel bir olayla onu yâd edebilirdi.

Tablo 12: Vicdan Azabının Benlikte Yarattığı Ruhsal Etki

Eserler	**Vicdan azabının benlikte yarattığı ruhsal etki**
Kaşağı	Üzüntü ve huzursuzluk
İlk Cinayet	Üzüntü ve huzursuzluk
Falaka	Üzüntü ve huzursuzluk

Tablo 12'de belirtildiği üzere incelenen üç eserde yazar vicdan azabından dolayı üzüntü ve huzursuzluk içindedir.

Kaşağı'da vicdan azabının yazarın bilinçaltını kuşattığı ve birer kâbusa dönüştüğü görülür:

"O gece hiç uyuyamadım. Dalar dalmaz, Hasan'ın görüntüsü gözümün önüne geliyor, «Yalancı, yalancı!» diye karşımda ağlıyordu." (Ömer Seyfettin, 1975: 55)

İlk Cinayet'te yazarın içinde bulunduğu hüzün ve içsel sıkıntı şu sözlerle anlatılır: "Şimdi Şirket gemilerinin güvertelerinde otururken ne vakit bir martı görsem, birdenbire sevincim yok olur. Bir çocuk çığlığıyla ağlamak isterim. Yüreğimin içinde derin bir sızı büyür, göğsüm acıtır.

«Ah insafsız!» diye beni azarlayan anneciğimin o sürüp gelen suçlamasını duyar gibi olurum." (Ömer Seyfettin, 1975: 11)

Falaka'da vicdan azabını bıraktığı etki: "Kalbimde belirsiz bir acı sızlar. Benim sebebime hocalıktan kovulan, ihtimal aç kalan bu ak sakallı, fakir ihtiyarın zavallı hayali karşıma dikilir." (Ömer Seyfettin, 2003: 55) cümleleriyle anlatılır.

Tablo 13: Vicdan Azabının Benlikte Yarattığı Ruhsal Etkinin Gelişim Süreci

Eserler	Vicdan azabının benlikte yarattığı ruhsal etkinin gelişim süreci
Kaşağı	Vicdan azabı zamanla artmıştır.
İlk Cinayet	Vicdan azabı zamanla artmıştır.
Falaka	Vicdan azabı zamanla artmıştır.

Tablo 13'te belirtildiği gibi incelenen üç eserde vicdan azabının zamanla azalmadığı, tersine arttığı görülmektedir. Bu durum yazarın kendini bir türlü affetmediğini ve çok yüksek bir vicdana sahip olduğunu göstermektedir.

Kaşağı'da masum kardeşini suçlayan yazarın vicdan yükünü vücudu yakan bir zehre benzettiği anlatılır.

"Ben içimdeki zehir gibi acıyı boşaltmak için acele ediyordum. Yazık ki, zavallı suçsuz kardeşim o gece ölmüştü." (Ömer Seyfettin, 1975: 56)

Falaka'da vicdan azabının gittikçe ağırlaştığı belirtilmektedir.

"Zaman geçtikçe, hafifleyecek yerde, daha ziyade ağırlaşan bir vicdan azabı duyarım." (Ömer Seyfettin, 2003: 55)

İlk Cinayet'te olayın üzerinden yıllar geçmesine rağmen yazar hâlâ içinin kanadığını söyler:

"Ne vakit, nerede, nasıl sustuğumu bugün hatırlayamıyorum. Sanki sürekli ağlıyorum. Kendimi bilir bilmez işlediğim bu cinayetin üzerinden işte otuz yılı aşkın bir zaman geçti." (Ömer Seyfettin, 1975: 11)

Tablo 14: Yazarın Vicdanını Yaralayan Olayı Paylaştığı Kişiler

Eserler	Kişiler
Kaşağı	Okuyucu
İlk Cinayet	Okuyucu
Falaka	Okuyucu

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.1-13

İncelenen eserlerde yazarın benliğini kemiren olayları kimseyle paylaşmadığı, yalnız kendi içinde yaşadığı ve yazıya döküp okuyucuya itiraf ettiği görülür. Tahir Alangu (Seyfettin, 2003: 28) yazarın kendi hayatında yaşadığı çatışmaları eserlerinde yer vermesinin bir teknik olduğunu belirterek yazarın bundaki gayesinin olayı bir daha yaşayıp eleştirmek, yargılamak; bu suretle onların verdiği ağır baskıdan kurtulmak ve hayatını sürdürmek olduğunu ifade eder.

Sonuç

Vicdan eğitimi her ne kadar ailede başlayıp sosyal çevreyle şekillense de onun gelişimini etkileyen ve destekleyen alanlardan biri şüphesiz eğitimdir; çünkü çocuklar eğitim ortamlarında bir yandan düşünsel ihtiyaçlarını karşılarken bir yandan da kişilik gelişimlerini destekleyen duygusal, sosyal ve düşünsel gereksinimlerini tamamlamaya çalışırlar. Eğitimsel amaç ve kazanımların gerçekleştirilmesinde başvurulan temel kaynaklardan biri edebî metinlerdir. Yazarların kaleminden çıkan ürünler derste işlenilen konunun başlıca materyali olurlar. Çocuklar için yazmamış olmasına rağmen kitapları en çok basılan ve okul kütüphanelerinde raflardaki yerini alan yazarlarımızdan biri Ömer Seyfettin'dir. Bu çalışmada Ömer Seyfettin'in üç hikâyesi "vicdan" kavramı bakımından ele alınmıştır. İncelenen eserlerde vicdan kavramının genel olarak vicdan azabı yönünden öne çıktığı görülmektedir. Yazar vicdanını yaralayan olayları çocukluk (*İlk Cinayet* adlı eserde 3-4 yaşlarında, *Kaşağı*'da 5-7 yaşlarında, *Falaka*'da ise 7-8 yaşlarındadır.) günlerinde yaşamıştır.

Olaylar, *Kaşağı*'da çocukluğunu geçirdiği çiftlik evinde, *İlk Cinayet*'te güvertede, *Falaka* adlı eserde ise okulda geçmektedir. Olayı tetikleyen unsurlar *Kaşağı*'da kahramanın, babasından korkmasından dolayı yalan söylemesi; *İlk Cinayet*'te ilgi odağı olmak istemesi, yeterli bilince sahip olmaması ve ölüm olgusunu bilmemesi; *Falaka*'da ise öğretmeninin disiplin yöntemi olarak öğrencilere falakayı uygulamasıdır. Olayı gerçekleştiren kişiler, *Kaşağı* ve *İlk Cinayet*'te yazarın kendisi, *Falaka*'da ise yazar ve sınıf arkadaşlarıdır.

Yazarın vicdanını sızlatan olayın gelişim aşamaları *Kaşağı*'da "başarısızlık, öfke ve yalana başvurma", *İlk Cinayet*'te "dikkat çekme isteği- saldırganlık eğilimi ve boğma olayı", *Falaka*'da ise "falakaya yatırılma, kabahatin cezasız kalması, hocaya karşı saygısızlık, dalga geçmeyi eğlenceye dönüştürme, hocaya sözünde durma konusunda baskı yaparak hocayı eşeği falakaya yatırmaya mecbur bırakma, hocanın kovulmasına neden olma" şeklindedir. Yazarın yaşadığı olumsuz duyguların (başarısızlık, dikkat çekme isteği, falakaya yatırılma) ana olaya kaynaklık ettiği görülmektedir. Yazarı uyaran kişiler *Kaşağı*'da Dadaruh, *İlk Cinayet*'te annesi, *Falaka*'da ise hocasıdır. *Kaşağı*'da adı geçen Dadaruh evin seyisidir. Olay anında yazar korku ve çaresizlik *(Kaşağı)*; bilinçsizlik içinde olma, ölüm olgusunu bilmeme *(İlk Cinayet)* ve yaramazlıklarını kontrol edememe (Falaka) durumu içindedir.

İncelenen eserlerde vicdan azabının nedenleri olarak yazarın kardeşinin ölümüne sebep olduğunu düşünmesi *(Kaşağı)*; kuşu öldürmesi *(İlk Cinayet)*, öğretmeninin kovulmasına neden olması (Falaka) yer alır. Yazar kardeşine *(Kaşağı)*, kuşa *(İlk Cinayet)* ve hocasına *(Falaka)* yönelik vicdan azabı duymuştur. Bu durum yazarın her varlığa (çocuk, hayvan, yetişkin) karşı kendini sorumlu hissettiğini göstermektedir. Günümüzde basın ve yayın organlarının kamuoyuyla paylaştığı cinayetleri, çocuk ve

kadınlara yapılan istismarları, hayvanlara uygulanan işkenceleri, maganda kurşunlarını, akıl almaz vahşetleri düşündüğümüzde yazarın bilinçsizce yaptığı bu olaylardan yıllar sonra bile sızı duyması onun çocuksu bir vicdana sahip olduğunu göstermektedir.

Akın'a göre (2015: 1563) "vicdanın *çocuksu*luğundan kasıt, *bozulmamış* ve *kararmamış* olmasıdır." Yazarın vicdanını sızlatan olayı hatırlatan uyarıcılar şirket gemisinin güvertesi ve hapşıran insanlardır. *Kaşağı*'da uyarıcılar açıkça belirtilmemiştir. Bu durum uyarıcıların birden fazla olması ile de ilişkilendirilebilir. Örneğin yazarın "kardeş, difteri sözcüğünü duyması veya kardeşini hatırlaması, at veya kaşağı görmesi, iftira" sözcüğü yazarı çocukluk günlerine götürebilecek etkenler olarak düşünülebilir.

Yazar vicdan azabından kurtulmak için yalnızca *Kaşağı*'da çaba göstermiştir. Kardeşinin hastalıktan dolayı sabaha çıkmaması bu çabasını da boşa çıkarmış ve yazarın ömür boyu suçluluk duymasına neden olmuştur. İncelenen üç eserde yazarın vicdan azabından dolayı üzüntü ve huzursuzluk içinde olduğu; vicdan azabının zamanla azalmadığı, tersine arttığı; yazarın benliğini kemiren olayları kimseyle paylaşmadığı, yalnız kendi içinde yaşadığı ve yazıya döküp okuyucuya itiraf ettiği görülür.

Sonuç olarak denilebilir ki, incelenen eserlerde "vicdan" kavramının yazarın hayatı ve kişiliği üzerinden yansıtıldığı ve daha çok vicdan azabı yönünden ele alındığı tespit edilmiştir. Ömer Seyfettin'in güçlü bir vicdana sahip olduğunu, çocukluk günlerinde yaşadığı ve sebep olduğu üzücü olayların benliğinde yarattığı psikolojik yıkımı üzerinden bir türlü atamadığını; yaşadığı suçluluk duygusundan dolayı hayatı boyunca huzursuzluk ve üzüntü içinde yaşadığını söylemek mümkündür.

İncelenen eserler, vicdan kavramının çok önemli bir kişisel yargı erki olduğunu göstermesi, vicdan farkındalığını oluşturması ve vicdan muhasebesini kahramanlar aracılığıyla yansıtması bakımından önem arz etse de bir değer olarak çocuklara vicdan eğitiminin verilmesi yönünden tam anlamıyla uygun materyaller değildir. Yani Ömer Seyfettin'in *Kaşağı, İlk Cinayet* ve *Falaka* adlı hikâyeleri bir hatırat olarak dikkate değer bir edebî zenginlikte, fakat eğitim aracı olarak eleştirilecek niteliktedir.

Yazarın vicdan azabından kurtulmak için hiçbir çaba içine girmemesi, tüm hayatı boyunca kendini üzüntü ve huzursuzlukla cezalandırması, sadece Ömer Seyfettin'in değil, aynı zamanda kurmaca dünyanın kahramanlarıyla bütünleşen okuyucunun omuzlarında da birer vicdan yükü olarak kendini hissettirmektedir. Araştırmaya yönelik bu tespitler incelenen eserlerin eğitim boyutunu tartışmalı hâle getirmektedir. Çünkü öğrenciler tarafından okunacak kitapların aşırı düzeyde üzüntü içermemesi ve onları duygusal yönden incitmemesi gerekmektedir. Özellikle kurmaca gerçeklik ile doğal gerçekliğin ayırımını yapmakta zorlanan ve kendini okuduğu kitabın etkisinden uzun süre alamayan bireylerde duygusal hassasiyetin hissedilmesi muhtemeldir.

Sonuç olarak Ömer Seyfettin, fikirleriyle öncülük eden bir düşünür olmakla birlikte aynı zamanda kalemi güçlü bir yazardır. Onun entelektüel donanımı ve değerlerine bağlılığı eserlerine ayrı bir nitelik katsa da Ömer Seyfettin'in asıl hedef kitlesi çocuklar değil, yetişkinlerdir. Bu bakımdan onun hikâyelerini çocuklara tavsiye etmeden önce çocuğa görelik ilkeleri yönünden incelemekte fayda vardır. Aksi takdirde Türk hikâyeciliğinin ölümsüz örneklerini vermiş olan yazarın çocukların gelişim düzeylerini dikkate almamış bir isim olarak anılması ve haksız eleştirilere maruz kalması kaçınılmaz olacaktır.

Kaynakça

Akın, C. (2015). Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Vicdan. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi,* 4(4), s. 1561-1567.

Aktaş, A. (2019). *Ömer Seyfettin'in Hikâyelerinde Türk Kimliği ve Milliyetçi Söylem* (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. (Tez No. 553850)

Akyüz, K. (1995). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Alangu, T. (1968). *Ömer Seyfettin- Ülkücü Bir Yazarın Romanı*. İstanbul: May Yayınları.

Albez, C. (2009). *Türk Millî Eğitiminin Genel Amaçları Bağlamında Ömer Seyfettin'in Eserlerindeki Çocuk İmgesi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum. (Tez No. 235816)

Aydemir, C. (1989). *Ömer Seyfettin ve Hikâyelerinde Eğitim Değerleri* (Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir. (Tez No. 372458)

Aydoğan, B. (2010). *II. Kademe Türkçe Öğretiminde Ömer Seyfettin Öykülerinin İşlenmesi (Ant Öyküsüne İlişkin Eğitsel Bir Bakış)* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. (Tez No. 258004)

Bilgiz, M. (2007). *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Bulduker, G. (2012). Ömer Seyfettin'in "Bahar ve Kelebekler" ile "Aşk Dalgası" Adlı İki Hikâyesinde Eski ve Yeni Değerler Algısı. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic.* Volume 7/1, p. 439-446, Turkey.

Dil Derneği (1999). *Türkçe Sözlük*. 2. Cilt. Ankara: Kurtuluş Basımevi.

Dönmezer, İ. (1997). *Eğitim Psikolojisi*. İzmir: E. Ü. Basımevi.

Geçgel, H. (2012). Yeni Bir Nesir Dili Kurulmasında Ömer Seyfettin'in Görüş Ve Önerileri. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2(1), s. 118-130.

Görgün, M. (2018). Ömer Seyfettin'in Seçilmiş Eserlerinde Milliyetçilik Yansımaları. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 6(1), s. 126-137.

Hasdedeoğlu, M. O. (2020). Ömer Seyfettin Hikâyelerinde Taassup ve Batıl İnanç. *Turkish Studies -Language*, 15(1), 149-171.

İmamoğlu, A. (2010). Vicdan Kavramının Psiko - Sosyal Tahlili. *Akademik İncelemeler Dergisi,* 5(1), s. 127-144.

Kanter, M. F. (2015). Ömer Seyfettin Hikâyelerinde Değer Aktarımı Bağlamında Kadınlar. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4(4), s. 1607-1615.

Karabulut, R. (2017). Ömer Seyfettin'in Hikâyelerinde Kadınlar Dünyası. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi,* 2(2), s. 64-90.

Kolcu, A. İ. (2007). *Milli Edebiyat II-Nesir*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi.

Kurt, Ö. (2009). *Hüseyin Rahmi Gürpınar ve Ömer Seyfettin'in Romanlarında, Öykülerinde ve Tiyatro Eserlerinde Azınlıklar ve Yabancılar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul. (Tez No. 262593)

Kuş, B. (2013). Millî Lisan Anlayışının Ömer Seyfettin'in Hikâyelerindeki Yansımaları. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 49, s. 9-16.

Öksüz, Y. Z. (1995). *Türkçenin Sadeleşme Tarihi Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*. Ankara: TDK Yayınları.

Ömer Seyfettin (1975). *Forsa*. Haz. Erdal Öz. İstanbul: Cem Yayınevi.

Ömer Seyfettin (2003). *Perili Köşk*. Haz. Tahir Alangu. İstanbul: Dünya Yayıncılık.

Ömer Seyfettin (2010). *Yüksek Ökçeler*. Haz. Pürlen Kaleli. İstanbul: Çağrı yayınları.

Şişmanoğlu Şimşek, Ş. (2014). İmparatorluğun "En Uzun On Yılı"nı Yazmak: Ömer Seyfettin Hikâyelerinde Farklı "On Temmuz"lar. *Turkish Studies*, 9(12), s. 665-683.

Tulgar, Y. (2019). *Ömer Seyfettin'in Hikâyelerindeki Halk Bilimsel Unsurların Tespiti ve İncelenmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul. (Tez No. 551109)

Türcan Yüksel, G. (2008*). 9-11 Yaş Grubu Çocukları İçin Ömer Seyfettin'in Öyküleriyle İlgili Bir Değerlendirme* (Yüksek Lisans Tezi). Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu. (Tez No. 219944)

Ustaoğlu, P. (2006). *Ömer Seyfettin'in Hikâyelerinde Çocuğa Görelik Açısından Olumluluklar ve Olumsuzluklar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun. (Tez No. 190644)

Üçer, A. (2007). *"Ömer Seyfettin'den Seçme Hikâyeler" Adlı Eser Üzerinde Sentaks Çalışması* (Yüksel Lisans Tezi). Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.

Wadsworth, B. J. (2015). *Piaget'nin Duyuşsal ve Bilişsel Gelişim Kuramı*. (Çev. Prof. Dr. Ziya Selçuk). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Yenen Avcı, Y. (2013). *Millî Edebiyat Dönemi Romanlarının (1911 – 1923) İnsani Değerler ve Türkçe Eğitimine Katkıları Bakımından İncelenmesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ. (Tez No. 349359)

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yücekaya, Z. (2019). İbn Sina'da Kötülük Çeşitleri ve Ahlaki Kötülüğün Vicdan Açısından Değerlendirilmesi (Yüksek Lisans Tezi). *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Denizli. (Tez No. 571772)

Zengin, M. ve İçöz Arslan, E. (2018). Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri**.** *AUID*, 6(10), s. 323-345.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut501

Araştırma Makalesi/ Resarch Article

Divan Şiirinde Gâşiye-dâr/Gâşiye ber-Dûş (Haşa Tutucu, At Uşağı)

Gâşiye-dâr/Gâşiye ber-dûş (Saddlecloth Holder, Horse Servant) in Divan Poetry

Osman Kufacı*

Öz

Osmanlı devrinde neşredilen sözlüklerde gâşiye kelimesine umumiyetle örtü, at eyerinin altındaki süslenmiş örtü manası verilmiştir. Bu kelime Türkçede haşa karşılığında kullanılmaktadır. Arapça "gâşiye"ye Farsça ekler getirilmek suretiyle türetilen gâşiye-dâr ve gâşiye ber-dûş ibareleri "haşa tutucu, at seyisi, at uşağı, hizmetçi, tabi" anlamlarındadır. *Ferheng-i Câmi´-i Fârsî Be-Türkî (İstanbulî)* adlı sözlükteki ifadelere göre gâşiye ber-dûş kelime grubunun "gâşiye ber-dûş keşîden" birleşik fiiline dayandığı söylenebilir. Altın ve sırmalı iplik ile süslenen gâşiye, altından mamul olduğu izlenimi verirdi. Resmi törenlerde hükümdarın atının önünde gaşiyeyi taşıyan rikâbdarlar, onu yukarıya kaldırıp sağa sola çevirmişlerdir. Eyyûbî, Memlükler ve Selçuklu gibi devletler gâşiyeyi hükümranlık simgesi olarak görmüşlerdir. Osmanlılarda ilmiye sınıfı mensuplarının, bazı devlet erkânının, mevleviyet rütbesine erişmiş kadıların gâşiyeli ata bindikleri bilinmektedir. Gâşiyeli ata binmek zenginlik ve azamet göstergesidir. Gâşiyenin törenlerde padişahın atının önünde taşınması onun saltanatını sembolize etmektedir. Tarihte bazı hükümdarlar savaşta mağlup oldukları ya da üstünlüğünü kabul ettikleri hükümdarın atının haşasını omuzunda götürmüşlerdir. Bu davranış hükümdarın başkasının hâkimiyetini kabul etmesi anlamına gelmektedir. Bu makalede, divan şairlerinin gâşiye-dâr ve gâşiye ber-dûş ibareleriyle oluşturdukları imgeler incelenmiştir. Bu kavramlar bağlamında okunan 261 divandan elde edilen bulgular çeşitli başlıklar altında irdelenerek divan şairlerinin bu kavrama yaklaşımı tespit edilmiştir. Çalışma ile divan şiiri estetiği ve işlevsel sözlük çalışmalarına katkı sunmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Divan şiiri, gâşiye-dâr (haşa tutucu), gâşiye ber-dûş (at uşağı, tabi).

Abstract

In the glossaries published during the Ottoman period, the word "gâşiye" was typically associated with meanings of cloth, and the type of embellished cloth below the horse saddle. In Modern Turkish, this word corresponds to "haşa". The expressions "gâşiye-dâr" and "gâşiye ber-dûş" derived through the addition of Farsi affixes carry the meanings of "saddlecloth holder, horse groom, horse servant, maid, subordinate". According to the expressions in the *Ferheng-i Cami-i Farsi Be-Turki (Istanbul)* dictionary, it can be said that the gâşiye ber-dûş word group is based on the combined verb "gâşiye ber-dûş keşîden". The gâşiye decorated with gold and glazed thread would give the impression that it was made of gold. During the official ceremonies, the rikabdars, who carried the gâşiye in front of the monarch's horse, lifted it up and turned it to the right and left. States such as the Ayyubids, Mamluks and Seljuks saw gâşiye as a symbol of rulership. In the Ottomans, it is known that the members of the scholar class, certain state officials and kadis who reached the rank of mevleviyeh rode horses with gâşiye. Riding horses with gâşiye was regarded as a sign of wealth and grandness. Gâşiye carried in front of the Sultan's horse in ceremonies symbolized his sultanate. Certain rulers in history carried on their shoulder the saddlecloth of rulers whom they were defeated against in war or acknowledged as superior. This act meant the ruler had acknowledged the rulership of another. In the present article, the imageries constructed by divan poets using the expressions gâşiye-dâr and gâşiye ber-dûş were examined. The findings obtained from 261 divans read within the context of these concepts were examined under various headings and the approach of divan poets towards this concept was identified. With the present study, it was aimed to contribute to future studies on divan poetry aesthetics and functional glossaries.

Keywords: Divan poetry, gâşiye-dâr (saddlecloth holder), gâşiye ber-dûş (horse servant, subordinate).

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Doç. Dr.
Sinop Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Sinop/Türkiye
Elmek: osmankufaci@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-8505-6518

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 22.09.2022
Kabul Tarihi: 29.10.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Atıf/*Citation:*
Kufacı, O. (2022). Divan Şiirinde Gâşiye-dâr/Gâşiye ber-Dûş (Haşa Tutucu, At Uşağı). *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 14-32.

Giriş

Osmanlı döneminde yayımlanan sözlüklerde gâşiye kelimesine genel olarak; örtü, perde, örten şey, şeref, at takımından haşa, at eyerinin altına serilen sırmalı ve şeritli örtü, kalbi kaplayan ince zar, kıyamet, cehennem ateşi, bir insana kâbus gibi çöken dilenciler, toplulukla ziyaretlere gelen dostlar, felaket [1] gibi anlamlar aktarılmıştır. Gâşiye Türkçede haşa, Arapçada ise kıyamet anlamındadır. *Ahterî-i Kebîr*'de "asılda setr ediciye" gâşiye denildiği nakledilir. İnsanları setrettiği için kıyamet, eyeri bürüyüp setrettiği için eyer örtüsü olarak adlandırılmıştır. Karında meydana gelen hastalığa da gâşiye (Ahterî Mustafa Efendi, 2009: 251) denilmiştir. Türkiye'de yayımlanmış *Arapça-Türkçe Sözlük*'te (Mutçalı, 1995: 626) kelimenin "kalp dış zarı; felaket, afet; baygınlık; uyuşma; hizmetkârlar, maiyet" anlamları bulunur. Ayrıca bu sözlükte el-gâşiye ibaresi için "kıyamet" karşılığı yer alır. Konumuzla ilgili olarak Mutçalı'nın naklettiği "hizmetkârlar, maiyet" anlamı dikkat çekmektedir. Kur'an-ı Kerim'in 88. suresi "gâşiye" adını taşımaktadır.

Arapça gâşiye ve Farsça -daşten fiilinin geniş zaman gövdesi -dâr eklenerek teşkil edilmiş birleşik sıfat olan "gâşiye-dâr" lafzı için Osmanlı dönemi sözlüklerinde "gâşiye tutan, haşa tutan, seyis, at uşağı" [2] anlamları vardır. Aşağıda zikredilen sözlükler içerisinde sadece *A Turkish And English Lexicon*'da (Redhouse, 1996: 1334) ve *Lügat-i Nâcî* (Muallim Nâcî, 1904: 547) gâşiye ber-dûş ibaresini sözlüklerine almışlardır. Bu kelime grubunu *A Turkish And English Lexicon* "at bakıcısı, seyis, çok mütevazı bir hizmetçi"; *Lügat-i Nâcî ise* "seyis, at uşağı" olarak anlamlandırmıştır. Mütercim Asım Efendi (2009), *Burhân-ı Katı*'da "gâşiye ber-dûş" maddesinde "muti ve münkâddan kinayedir." der. İsrafil Babacan Sebk-i Hindî üzerine makalesinde de ibarenin "muti, söz dinleyen" (2009: 44) anlamlarında olduğu kanaatindedir. *Ferheng-i Câmi´-i Fârsî Be-Türkî (İstanbulî)* (Sâlehpoor, 1991: 705) adlı sözlükte "gâşiye ber-dûş keşîden" kelime grubunun kinaye olarak "itaat etmek, tabi olmak"; "gâşiye ber-dûş" için ise "tabi, peyrev" manaları kaydedilir. Aynı sözlükte "gâşiye-dâr" kelimesi 1. "Ulu bir kimsenin atının yapığını çeken kimse." 2. "Seyis, hizmetçi, uşak.", 3. "Peyrev, tabi" olarak izah edilmektedir.

Eski dönemlerde atın üzerindeki eyer örtüsü olan gâşiye altın ve sırmalı iplik ile süslenmiştir. Bu hâliyle görünüşü altından imal edildiği hissini uyandırmıştır. Rikâbdarlar, tören günlerinde sultanın atının önü sıra gâşiyeyi taşımışlardır. Sultanın atının önünde yürüyen rikâbdarın gâşiyeyi yukarıya kaldırdığı ve sağa sola çevirdiği rivayet edilir. Tuğrul Bey'in yardımıyla esirlikten kurtulan Abbasi Halifesi Kâim-Biemrillâh'ın Bağdat'a dönüşü sırasında Tuğrul Bey, sultanın atının dizginini tutup omzuna gâşiyesini (eyeri örtüsünü) alarak Halife'ye saraya kadar eşlik etmiştir (Merçil, 1996: 398). I. İzzeddîn Keykâvûs 1214 tarihinde Trabzon Rum İmparatorluğu toprağı

[1] Kelimenin tanımında şu sözlüklerden yararlanılmıştır: *Kamus-ı Türkî*'de (Şemseddin Sâmî, 1900: 960), *Lehce-i Osmânî*'de (Ahmet Vefik Paşa, 1308: 1247), *Lügat-i Nâcî* (Muallim Nâcî, 1904: 547), *Kâmûs-ı Osmanî* (Mehmed Salâhi, 1322: 162), *Lügat-i Remzî*'de (Remzî, 1305/II: 3), *Resimli Kamus-ı Osmanî* (Ali Seydi Bey, 1909-1912: 708), *Türkçe Lügat*'ta (Toven, 1924: 490), *Mükemmel Osmanlı Lügati*'nde (Alî Nazîmâ ve Reşâd (Faik), 1901: 528), *Lügat-ı Cûdî*'de (İbrahim Cûdî Efendi, 1913: 688), *A Turkish And English Lexicon*'da (Redhouse, 1996: 1334).

[2] Bir önceki dipnotta künyesi verilen sözlükler arasında *Lügat-i Nâcî* (Muallim Nâcî 1904: 547), *Kâmûs-ı Osmanî* (Mehmed Salâhi,1322: 162), *A Turkish And English Lexicon*'da (Redhouse 1996: 1334), *Mükemmel Osmanlı Lügati* (Alî Nazîmâ ve Reşâd (Faik) 1901: 528) ve *Lügat-ı Cûdî*'de (İbrahim Cûdî Efendi 1913: 688) gâşiye-dâra dair tanımlama yapılmıştır.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.14-32

olan Sinop'u fetheder. Trabzon Rum İmparatoru Kir Aleksi, Anadolu Selçuklu Hükümdarı'nın atının gâşiyesini omzuna alarak hükümdarın önü sıra yürür. Bu durum Kir Aleksi'nin Anadolu Selçuklu Hükümdarı'nın egemenliğini tanıdığını bildirmektedir (Şahin vd., 2018: 709).

Gâşiye, sahibinin zenginliğini ve haşmetini göstermiştir. Saltanat alametlerinden biri olan gâşiye Selçuklular ve Memlükler devrinde padişahlara mahsustur. Sultanların hükümranlığını simgelemek üzere merasimlerde padişahın atının önünde taşınmıştır (Pakalın, 1993/I: 649). Eyyûbî, Memlükler, Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devleti zamanlarında gâşiye hükümdarlık alameti olarak görülmüştür. Gazneliler Devleti'nde ilmiye sınıfına dâhil olan kimseler gâşiyeli atlara binmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde de ilmiye sınıfı mensuplarının ve devlet erkânının gâşiye kullandıkları görülmektedir. Mevleviyet payesi elde etmiş kadıların atlarının eyerinin örtüsü gâşiye (haşa) olarak tesmiye edilmiştir. Yüksek rütbeli bazı devlet erkânının 19. yüzyılda gâşiyeli ata binmesi kanun gereğidir (Merçil, 1996: 399).

Bu makale, gâşiye-dâr (haşa tutucu), gâşiye ber-dûş (omuzunda haşa), gâşiye-keş (haşa çeken) ve bu manaları muhtevi ibarelerle ilgili şiirlerin incelenmesini içermektedir. Makale sınırları içerisinde kalmak için XIII. yüzyıldan 1, XIV yüzyıldan 3, XV. yüzyıldan 26, XVI. yüzyıldan 62, XVII. yüzyıldan 51, XVIII. yüzyıldan 59, XIX. yüzyıldan 54, XX. yüzyıldan 5 divan olmak üzere 261 eserde ilgili mefhuma ilişkin okumalar gerçekleştirildi. Neticede XIV yüzyıldan 1, XV. yüzyıldan 1, XVI. yüzyıldan 10, XVII. yüzyıldan 7, XVIII. yüzyıldan 9, XIX. yüzyıldan 5 divan olmak üzere 33 eserde söz konusu mefhumla karşılaşılmıştır. 18 şiirde yer vermesiyle Yahyâ Nazîm (öl. 1727) şairler içerisinde bu mefhumu en fazla kullanan şair olmuştur. Okumalar sonucunda tasnif edilen beyitlerin çoğunluğunda herhangi bir unsurun gâşiye-dâr/ gâşiye ber-dûş vb. olarak hayal edildiği görülmüştür. Gâşiye-dâr/ gâşiye ber-dûş vb. olarak hayal edilen hususlar; *Dinî ve Tasavvufi Kavramlar*, *Melekler*, *Şairin Kendini Övmesi Bağlamındaki Kavramlar*, *Şahıslar*, *Tabiat*, *Yücelik Bildiren Kavramlar* başlıkları altında ele alınmıştır.

1. Gâşiye-dâr (At Uşağı) Olarak Hayal Edilen Hususlar

1.1. Dinî ve Tasavvufi Kavramlar

1.1.1. ´Akl-ı Küll

Sehmî (öl. 1062/1651-52), talebesi olduğu Çivi-zâde Mehmet Efendi (öl. 1587) övgüsündeki beyitte onu gaip otağının padişahı olarak nitelemiştir. Çivi-zâde Mehmet Efendi'nin tabiatını ata benzetmiştir. Bu tabiat atı saba (gibi) süratlidir. Böyle bir atın uşağı (ancak) "Allah'ın kudretinden ilk önce ortaya çıkan akıl. Arş-ı azam, Cebrail, Hz. Muhammed'in nuru" (Cebecioğlu 2004: 45) şeklinde tanımlanan akl-ı küll olabilir. Çivi-zâde Mehmet Efendi'nin tabiatı atının haşasını tutanın/uşağının akl-ı kül olarak tasavvur edilmesinde Osmanlı Devleti'nin şeyhülislamı (1582-1587) olması amildir:

´Akl-ı küll şâh-ı serâ-perde-i gayb iken olur
Eşheb-i tab´-ı sabâ sür´atüne gâşiye-dâr[3]

Sehmî (Dirican, 2007: 109)

[3] Makalemizde imla birliği sağlayabilmek için gâşiye-dâr ve gâşiye ber-dûş imlasını tercih ettik. Beyitlerin diliçi çevirilerinde bahsi geçen ibareleri "at uşağı, at seyisi" olarak çevirmeyi uygun gördük. Ancak bu ibarelerin "tabi olmak, hizmetinde olmak, kulluk etmek" manaları da akılda tutulmalıdır.

"Akl-ı kül, (sen) gaip otağının padişahı iken saba süratli tabiatının atına at uşağı olur."

1.1.2. Af ve Şefaat

Bazı kaynaklarda (Müslim, "Îmân", 302; Buhârî, "Tevhîd", 24) mahşer gününde Hz. Peygamber'in affetme ve şefaat etme yetkisine sahip olacağı bildirilmiştir (Yavuz, 2010: 412). Bu inanç, "af ve şefaat"in Hz. Muhammed'in mahşerde iki omuzda haşa taşıyan/at uşağı olacağı imgesiyle okuyucuya ifşa edilmiştir:

Ol şehin mahşerde iki gâşiye ber-dûşıdır
Muttasıl ´afv ü şefâ´at der-yesâr ü der-yemîn

Yahyâ Nazîm (Çakır, 2018: 419)

"Solda af ve sağda şefaat daima o padişahın mahşerde iki at uşağıdır."

1.1.3. Fetih, Tevfîk (Allah'ın Yardımı), Zafer

Kara Fazlî (öl. 1564), Sultan Süleyman'ın (öl. 1556) şehzadesi Şehzade Mustafa'nın (öl. 1553) oğlu Şehzade Mehmet'in (öl. 1553) doğumunu tebrik için bir şiir kaleme alır. Şair, şiirdeki şu beyitte Şehzade Mehmet için iki dilekte bulunur. Bunlardan ilki Şehzade'nin gençliğe erişip talih atına binmesidir; ikincisi ise onun atının önünde at uşağının daima fetih ve zafer olmasıdır:

Nev-cüvân olup semend-i devlete olsun süvâr
Gâşiye-dârı önünce dâyimâ feth ü zafer

Kara Fazlî (Özkat, 2005: 181)

"(Şehzade Mehmet) genç olup talih atına binsin. Önünde atının uşağı daima fetih ve zafer olsun."

19. yüzyıl şairlerinden Eşref Paşa (öl. ?), Başkomutan Mehmet Rüşdî Paşa (öl. 1882) övgüsünde "ıydiye" kasidesi nazmeder. Şair, ilmi ve fikirleri bakımından Paşa'nın üstünlüğünü belirtmeye çalışır. Paşa'nın ilmini koruyan Allah'tır. Soyut bir kavram olan re'yi/fikri, ata teşbih ederek somutlaştırmaktadır. "Zaferin ve Allah'ın yardımı"nın, Paşa'nın düşüncelerine yardım etmesi, Paşa'nın fikir atının seyisinin "Allah'ın yardımı ve zafer"in olması imgesiyle izhar etmektedir. Bu tarz bir imgenin teşkil etmesindeki amaç Paşa'nın yüceliğini açığa çıkarmaktır:

Hâris-i dânişine hıfz-ı ilâhî yâver
Fâris-i re'yine tevfîk ü zafer gâşiye-dâr

Eşref Paşa (Tanrıbuyurdu, 2006: 94)

"(Başkomutan Mehmet Rüşdî Paşa'nın) ilminin saklanması için Allah'ın koruması yardımcıdır. Görüşünün atlısına Allah'ın yardımı ve zafer at uşağıdır."

Yahyâ Nazîm, padişah övgüsündeki bentte ona çeşitli dualar etmektedir. Şairin temennilerinden biri "Allah'ın yardım eli ve zafer"in padişahın at uşağı olmasıdır. Bu tabirin kullanılması padişahın yüceliğini ön plana çıkarmaya yöneliktir:

´Avn-i Hak pâdişehim eblak-ı reh-vârın ola
Dest-i tevfîk ü zafer gâşiye ber-dârın ola

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.14-32

Nusret ü[4] fethin iki peyk-i sebük-bârın ola
İns ü cân yerde melek gökde senâ-kârın ola
Kande ´azm eyler isen ´avn-i Hudâ yârin ola
Hazret-i Hızr-ı nebî kâfile-sâlârın ola

Yahyâ Nazîm (Çakır, 2018: 1109)

"Padişahım! Allah'ın yardımı, rahvan atın olsun. Allah'ın yardım eli ve zafer senin at uşağın olsun. Allah'ın yardımı ve fetihlerin iki hızlı habercindir. İnsan ve can yerde, melekler gökte övgücün olsun. Her ne ile uğraşırsan Allah'ın yardımı dostun olsun. Hızır Peygamber rehberin olsun."

1.1.4. İnsan

17. yüzyıl şairlerinden Yârî (öl. ?), kaside nazım şekli ile yazdığı şiirde çeşitli öğütler verir. Aşağıdaki beyitte de bu tavrını sürdürür. Rıza kelimesinin *Kubbealtı Lugatı*'nda geçen anlamlarından bazıları şunlardır: 1. "Hoşnut ve memnun olma durumu, hoşnutluk, memnunluk" 2. "Râzı olma, kalben hoş görüp kabul etme, kolaylıkla benimseme, karşı koymama" (Ayverdi, 2020: 1026). Cüneyd-i Bağdadî (öl. 909), rızayı insanın iradesini ortadan kaldırması olarak açıklamaktadır. Tasavvufta rıza 1. Allah'ın kulunun her yaptığından memnun olması 2. Kulun Allah'ın kendisi için takdir ettiği her şeyi memnuniyetle karşılaması şeklinde iki türlü tarif edilir (Uludağ, 1999: 436). Sufiler, rıza pazarı sözüyle seyr ü sülukta ortaya çıkan her şeyin Allah Teâla'nın iradesi ve rızasıyla meydana geldiğini haber verirler (Cebecioğlu, 2004: 517). Rıza mefhumu tasavvuf literatüründe de ıstılahî bir mana kazanmıştır. Mutasavvıflar, kendi lisanlarınca, rıza mefhumuna dair çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Şair, muhataba eğer insani vasıflara sahipse rıza atının haşa tutucusu/seyisi olmasını tavsiye eder. Yârî, okuyucularından Allah'ın takdir ettiklerinden şikâyet etmemelerini, bilakis Allah'ın iradesine teslimiyet içerisinde olmalarını ister. Beyitte gâşiye-dârî (at seyisliği mesleği) ibaresi "Bir şeye hizmet etme"nin timsalidir:

Hem gâşiye-dârî-i rızâ ol
Hem semt-i rızâda bul vefâyı

Yârî (Karayazı, 2012: 494)

"(Eğer insansan) hem rıza (atı)nın seyisliğini yap hem rıza semtinde vefayı bul."

1.2. Melekler
1.2.1. Cebrail

Bilindiği üzere Miraç gecesinde Hz. Peygamber önce Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksa'ya Burak adlı binitiyle yolculuk etmiştir. Daha sonra Refref'le Allah'ın huzuruna varmıştır. Miraç yolculuğunda Cebrail, Hz. Peygamber'e Sidretü'l-müntehâ'ya kadar eşlik etmiştir. Miraç hadisesinin konu edildiği beyitte Cebrail nâmûs-ı ekber (en büyük hayâ sahibi) ve Hz. Peygamber'in atının uşağı olarak vasıflandırılmıştır. Cebrail'in bu şekilde betimlenmesi Hz. Peygamber'e Miraç gecesi refakat etmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Hz.

[4] Alıntılanan metinde "Nusret-i fethin" ibaresi anlamca daha uygun olduğu için "Nusret ü fethin" olarak imla edilmiştir.

Peygamber'in yüceliği büyük meleklerden Cebrail ile okuyucunun dikkatine sunulmaktadır:

Şeb-i Mi´râc'da nâmûs-ı ekber gâşiye-dârun
Sezâdur fahr iderse bu refâkat yâ Resûlallah

Aşkî Mustafa (Bıyık-Yapa, 2007: 37)

"Miraç gecesinde en büyük hayâ sahibi (Cebrail) senin atının uşağıdır. Ey Peygamber, bu yol arkadaşlığından dolayı (Cebrail) övünürse uygundur."

1.2.2. Melek/Melekler

Yahyâ Nazîm, Hacı Selim Giray Han övgüsünde kaleme aldığı bentte onun yüceliğini çeşitli imgelerle okuyucularla paylaşır. Bunlardan birinde onun atının önünde felek haberci ve melek ise haşa tutucu olmuştur. Şair, ortaya koyduğu imgede Hz. Peygamber'in yüceliğine temas etmiştir:

Ey serîr-i kereme hân-ı mürüvvet-kirdâr
Şeref-i dûde-i Cengîz şeh-i pâk-tebâr
Pîş-i rahşında felek peyk ü melek gâşiye-dâr
Ey feres-rân-ı zafer tevsen-i tevfîk-süvâr
Kande ´azm eyler isen ´avn-i Hudâ yârin ola
Hazret-i Hızr-ı nebî kâfile-sâlârın ola

Yahyâ Nazîm (Çakır, 2018: 1109)

"Ey cömertlik tahtına cömert davranışlı Han. Cengiz soylu! Atının önünde felek haberci ve melek haşa tutar. Ey zafer ve Allah'ın yardımı atına binen! Her ne ile uğraşırsan Allah'ın yardımı dostun olsun. Hızır Peygamber rehberin olsun."

Hz. Peygamber övgüsündeki bentte melekler onun at uşağı olarak görülmüştür. Hz. Peygamber'i ululamak için böyle bir imgeyi tesis edilmiştir:

Şeh-i ´arş-âsitânsın kurb-ı Hak cây-ı karârındır
Ebû Bekr ü ´Ömer ´Osmân u Haydar çâr-yârındır
Ümem râyât-ı şer´inde sipâh-ı bî-şümârındır
Melekler gâşiye-dârın felekler reh-güzârındır
Senin-çündür bu mevcûdât saddak yâ Resûlallâh

Yahyâ Nazîm (Çakır, 2018: 1097)

"Eşiği arş olan padişahsın, Allah'ın yakınlığı senin durduğun makamdır. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali senin dört dostundur. Ümmetler senin şeriatının bayraklarında sayısız askerindir. Melekler at uşağın, felekler yolundur. Ey Allah'ın Resulü bu varlıklar senin içindir, (senin peygamberliğini) tasdik ederler."

1.2.3. Mikâil

Aşkî Mustafa (öl. 1871-1877) Hz. Peygamber'i, iki melek ve diğer peygamberler aracılığıyla methetmektedir. Şair, tüm peygamberlerin onu övdüğü ve ona çavuş oldukları imgesini dile getirmektedir. Cebrail ve Mikail'in Hz. Peygamber'in atının haşasını tutması/seyisi olması, Hz. Peygamber'in yüceliğini aşikâr etmektedir:

Gâşiye-dârun olup Cibrîl ü Mîkâ'il senün
Cümle mürsel alkış etmiş çâvuşân olmış sana

Aşkî Mustafa (Bıyık-Yapa, 2007: 180)

"Cebrail ve Mikail senin atının uşağı olup tüm peygamberler övüp sana çavuş olmuşlar."

1.3. Şairin Kendini Övme Bağlamındaki Kavramlar

Kimi şairler kendileri ile gâşiye-dâr arasında çeşitli bakımlardan ilgi kurmuşlardır. "Senün" redifli gazeldeki beyitte Nâbî (öl. 1712), sevgiliyi güzellik padişahı olarak tahayyül etmiş ve kendini de güzellik padişahının at uşağı olarak değerlendirmiştir. Gül ile sevgili, yeşil yaprak ile de kendisi arasında ilgi kuran şair, sevgili ile ilişkisini daha iyi resmedebilmek için leff ü neşr sanatını tercih etmiştir:

Mâbeyn-i gülde reste olan berg-i sebzveş
Sen şâh-ı hüsn gâşiye-dârun benüm senün

Nâbî (Bilkan, 1997/II: 796)

"Sen güzellik padişahısın, güller içinde kurtulmuş/ayrılmış olan yeşil yaprak gibi senin at uşağın benim."

1.3.1. Fikir

Sabrî Mehmed Şerîf (öl. 1645), "Kasîde berây-ı ´Alî Rızâyî Çelebi hemşîre-zâde-i Yahyâ Efendi" başlıklı şiirde yer alan beytinde kendini hüner atının usta at binicisi olarak tasvir eder. Mana ışığı ile hızlı giden fikrinin de at uşağı olduğunu tasarlamaktadır. Başka bir deyişle şair okuyuculara mananın ışığı ile hızlı giden fikrinin kendisine hizmet ettiğini anlatmaktadır:

Şeh-süvâr-ı hünerem gâşiye ber-dûşum olan
Pertev-i ma´nî ile fikr-i sebük-bârumdur

Sabrî Mehmed Şerîf (Çeçen, 2010: 200)

"Hünerin usta at binicisiyim. At uşağım, mananın ışığı ile hızlı giden fikrimdir."

1.3.2. Kâsıd-ı Şi´r-i Ter (Taze Şiir Habercisi)

17. yüzyıl şairlerinden Vahyî (öl. 1718), gazelindeki mahlas beytinde hem muhatabını hem de kendini övmektedir. Şair; midhatı (övgü) bir rehe (yol); şi´r-i teri (taze şiir), kâsıda (haberci) teşbih ettikten sonra taze şiir habercisini methedilen şahsa at uşağı edeceğini ilan etmektedir:

Reh-i midhatde biz ol şâh-süvâra Vahyî
Kâsıd-ı şi´r-i teri gâşiye ber-dûş iderüz

Vahyî (Taş, 2004: 408)

"Ey Vahyî! Biz o usta at binicisine övgü yolunda taze şiir habercisini at uşağı ederiz."

1.4. Şahıslar
1.4.1. Devlet Büyükleri
1.4.1.1. Beyler

Taşlıcalı Yahya Bey (öl. 1582) sevgilinin nazlı oluşunu at imgesiyle okuyucuya sunmaktadır. Beyitte bahse konu sevgili naz atına bindiğinde beyler at uşağı olmaktadır. Başka bir deyişle beyler sevgilinin emrine amade olmaktadırlar:

Süvâr olsa semend-i nâza ol yâr
Önince begler olur gâşiye-dâr

Taşlıcalı Yahyâ Bey (Bozyiğit, 2021: 402)

"O sevgili, naz atına binse önü sıra beyler at uşağı olur."

1.4.1.2. Efâhim-i Vükelâ (Büyük Vekiller)

Eşref Paşa (öl. 1894) Mustafa Reşit Paşa'ya (öl. 1858), süvari ya da piyade olarak, refakat eden topluluğun en büyük vekillerden oluştuğunu öne sürmektedir. Bu topluluk paşanın atının haşasını tutmakla/at seyisliğini yapmakla mükelleftir. Efâhim-i vükelânın (En büyük vekillerin) paşanın mevkibinde (maiyetinde) gâşiye-dâr (at seyisi) olması onun büyüklüğünü gözler önüne sermektedir:

Efâhim-i vükelâ mevkibinde[5] gâşiye-dâr
E'âzim-i vüzerâ bâb-ı satvetinde gulâm

Eşref Paşa (Tanrıbuyurdu, 2006: 52)

"En büyük vekiller senin maiyetinde at uşağıdır. Büyük vezirler, kudretinin kapısında köledir."

1.4.1.3. Hâkân-ı Feth (Fetihler Yapan Hükümdar)

Alıntılanan beyitte Sultan Süleyman'a zafer ülkesinin padişahı olarak seslenilir. Fetih bir hükümdara benzetilir. Bu fetih hükümdarı her vakit Sultan Süleyman'ın at uşağıdır yani onun hizmetindedir. Kanuni Sultan Süleyman'ın ululuğunu ortaya çıkarmak için bu ifadeler sarf edilmiştir:

Sen şu şehsin kim olupdur iy şeh-i milk-i zafer
Gâşiye-dârun önünce her zemân hâkân-ı feth

Kara Fazlî (Özkat, 2005: 152)

"Ey zafer ülkesinin padişahı! Sen öyle bir padişahsın ki fetih hükümdarı her vakit senin at uşağındır."

Padişahın yüceliğini okuyucuya göstermek isteyen Zâtî (öl. 1546) zafer sultanının bahse konu padişahın haşa tutucusu/at seyisi olduğunu belirtir. Beyitte "gâşiye-dâr olmak" kelime grubu "hizmetkârlığa ve emrinde olmaya" karşılık gelmektedir:

Gâşiye-dârun olup önünce sultân-ı zafer
Hem-´inânun pâdşâhâ nusret-i hâkân-ı feth

[5] Alıntı yapılan metinde geçen "mevkeb" yerine anlamca daha uygun olan "mevkib" kelimesi tercih edilmiştir.

Zâtî (Kurtoğlu, 2017: 128)

"Ey padişah! Zafer sultanı senin at seyisin oldu. Senin arkadaşın, fetih elde eden hakana (zaferler kazandıran) Allah'ın yardımıdır."

1.4.1.4. Hayl-i Tâcdârân (Padişahlar)

III. Ahmed (öl. 1736) övgüsündeki bir başka beyitte padişahın haşmet ve iclâl ile talih atına binmesi söz konusu edilmektedir. Hükümdar, talih atına bindiğinde padişahlar onun at seyisi olacaktır. Zira haşmet ve iclâl sahibi III. Ahmed karşısında padişahlar ancak onun at seyisi mesabesindedir. Gâşiye-ber-dûş ibaresi "hizmetkârlığa ve kulluğa" işaret etmektedir:

Haşmet ü iclâl ile bindükçe rahş-ı devlete
Gâşiye-ber-dûşı hayl-i tâcdârân olmada

Arpaemîni-zâde Sâmî (Kutlar, 2004: 122)

"(III. Ahmed), Heybet ve büyüklük ile talih atına bindikçe padişah zümresi at seyisi olmaktadır."

1.4.1.5. Padişahlar

Kara Fazlî'ye (öl. 1563) göre Şehzade Mustafa'nın (öl. 1553) talih atına binmesi durumunda tüm padişahlar onun atının önünde at uşağı olmak için can verecektir. Can vermek deyiminin "ölmek" ve "Bir şeyi, hayatını onun uğruna feda edecek kadar çok istemek." (Aksoy 2016: 678) anlamı beyte uygun düşmektedir. Tüm padişahlar, Şehzade Mustafa'nın hizmetini görmek için canlarından vazgeçecektir:

Binsen semend-i devlete cânlar virür kamu
Şehler önünce gâşiye-dâr olmaga şehâ

Kara Fazlî (Özkat, 2005: 190)

"Ey padişah! Talih atına binsen tüm padişahlar senin önünde at uşağın olmak için canını verir. "

Kara Fazlî'nin imge dünyasında, Şehzade Mustafa saadet atına bindiğinde binlerce padişah onun atının önünde at uşağı olacaktır. Binlerce padişahın şehzadenin atının önünde haşa tutması/at uşağı olması imgesi onun büyüklüğüne dikkat çekmektedir:

Olsun önünce gâşiye-dârun hezâr şâh
Sen bin sa´âdet atına iy şâh-ı kâm-kâr

Kara Fazlî (Özkat, 2005: 200)

"Ey bahtiyar padişah! Sen saadet atına bin, binlerce padişah önünde at uşağın olsun."

1.4.1.6. Sanâdîd-i Ricâl (İleri Gelen Devlet Adamları)

Damat İbrahim Paşa'nın (öl. 1730) Kethüdası Muhammed için yazılan beyitte onun heybetle yavaş yürüyen atın terbiyecisi olduğu hayal edilmektedir. Böylesi bir ata sahip Kethüda Muhammed'in atının seyisi ileri gelen devlet adamları olsa layıktır.

Gâşiye-dâr (At seyisi/Haşa tutucusu) ibaresi kethüdanın büyüklüğünün delili sayılabilir:

Râ'iz-i edhem-i âheste-rev-i haşmet kim
Gâşiye-dârı sanâdîd-i ricâl olsa mahal

Arpaemîni-zâde Sâmî (Kutlar, 2004: 242)

"Heybetle yavaş yürüyen atın terbiyecisidir onun seyisi ileri gelen devlet adamları olsa yeridir."

1.4.2. Şairler

1.4.2.1 Şu´arâ (Şairler)

Fahriye beyti olarak addedilebilecek aşağıdaki beyitte şair şiir sanatını ulaşılamayacak bir seviyeye çıkardığını dillendirmektedir. Bundan dolayı şairlerden pek çoğu onun at uşağı derecesindedir. At uşağı, hizmetkârlığı simgelemektedir:

´Âlî yine bir pâyeye irgüre ki nazmı
Oldı şu´arâdan niceler gâşiye-dârı

Gelibolulu Mustafa Âlî (Aksoyak, 2018: 1186)

"Alî, şiir sanatını öyle bir dereceye ulaştırdı ki şairlerin pek çoğu onun at uşağı oldu."

1.4.2.2. Zahîr-i Fâryâbî

Gül kelimesine *renkli* manası katan Farsça *gûn (renk)* son ekinin ilavesiyle oluşan gülgûn kelimesi "gül rengi, pembe" anlamını muhtevidir. Aynı zamanda al renkli bir cins ata da isim olan Gülgûn, *Hüsrev ü Şirin* adlı hikâyede Hüsrev'in, Şirin'e armağan ettiği atın adıdır (Canım 2016: 490). Fahriye kabilinden söylediği şu beyitte Diyarbakırlı Hâmî Ahmed (öl. 1747), şiirini Hüsrev'e, kalemini Gülgûn adlı ata, at seyisini de İranlı ünlü şair Zahîr-i Fâryâbî'ye (öl. 1201) benzeterek kendini üstün görmektedir:

Olıcak gülgûn-ı kilke Husrev-i nazmum süvâr
Gâşiye ber-dûş olur pîş-i[6] rikâbumda zahîr

Hâmî Ahmed (Yılmaz, 2011: 58)

"Nazım Hüsrev'im kalemin Gülgun adlı atına binince Zahîr-i Fâryâbî, üzengimin önünde haşamı tutar."

Gelibolulu Mustafa Âlî (öl. 1600), İranlı ünlü şair Zahîr-i Fâryâbî'nin kendi döneminde yaşamış olsaydı (ancak) kendine at uşağı olacağını ve üzengisini öpeceğini ileri sürerek fahriye yapmaktadır:

Zahîr'ün olsa zuhûrı eger zemânunda
Olurdı gâşiye-dârun iderdi bûs-ı rikâb

Gelibolulu Mustafa Âlî (Aksoyak, 2018: 267)

"Zahîr-i Fâryâbî'nin ortaya çıkışı senin zamanında olsaydı at uşağın olup üzengini öperdi."

[6] pîş-i: kilk. Naşir metni kurarken kilk kelimesini tercih etmiştir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.14-32

1.4.3. Efsanevî Şahsiyetler

1.4.3.1. Âsaf bin Berhiyâ

Musahip Mustafa Paşa (öl. 1686) aşağıdaki beyitte şeh-süvâr (usta at binicisi) olarak nitelendirilir. Âsaf bin Berhiyâ (öl. ?), peygamber ve haşmetli bir hükümdar olan Hz. Süleyman'ın tüm hususlarda kendisine çok güvendiği veziri ve teyzesinin oğludur. İslam ve Yahudi kaynaklarında kendisi ile ilgili çeşitli rivayetler mevcuttur. İsm-i azamı bilen Âsaf keramet sahibidir. Âsaf'ın efsanevileşmiş kişiliği divan şairlerinin ilgisini çekmiş, vezirlerin övgüsü gerçekleştirirken memduh, Âsaf'a teşbih edilmiştir. Böylece vezirlerin ileri görüşlülüğüne, kudretine, mükemmel bir devlet adamı oluşuna vurgu yapılmıştır (Canım 2016: 241-243). Paşa, ikbal (büyük makam) atına binmesi hâlinde Âsaf onun atının yanı sıra atının örtüsünü tutsa yakışacaktır. Hz. Süleyman'ın ünlü veziri ve keramet sahibi Âsaf'ın paşanın emri altında olduğu ima edilmiştir:

O şeh-süvâr ki binse semend-i ikbâle
Revâdur Âsaf olursa yanınca gâşiye-dâr

Nâbî (Bilkan, 1997/I: 65)

"O usta at binicisi ikbal atına bindiğinde Âsaf (atının) yanı sıra at uşağı olsa yeridir."

1.4.3.2. Behmen ve Hüsrev

Arpaemîni-zâde Sâmî (öl. 1734) III. Ahmed'i methettiği beytinde onun büyüklüğünden dem vurmaktadır. III. Ahmed öyle bir büyüklüğe sahiptir ki atına bindiğinde Şehname'de adı zikredilen büyük kahramanlardan Hüsrev ve İsfendiyar'ın oğlu Behmen onun atının haşasını tutacaktır/atının seyisi olacaktır. Hüsrev ve Behmen gibi İranlı kahramanların hükümdarın atının haşasını tutacak olması padişahın ululuğuna delalet etmektedir:

Behmen ü Husrev olur gâşiye-ber-dûşânı
Olsa şevketle süvâr-ı feres-i şûh-nijâd

Arpaemîni-zâde Sâmî (Kutlar, 2004: 111)

"(III. Ahmed), şuh soylu ata büyüklük ile binse at seyisi Behmen ve Hüsrev olur."

1.4.3.3. Dârâ

16. yüzyılın ve tüm edebiyatımızın büyük şairlerinden Bâkî (öl. 1600), Sultan III. Mehmet'in (öl. 1603) tahta çıkışını tebrik için bir kaside telif eder. Bu kasidedeki beyitte hükümdarın hizmetlisi olarak Şehname kahramanlarından Dârâ'nın at seyisi ve İskender'in üzengi tutucu olduğu imgesi geçmektedir. Şair, bu iki kudretli padişah ile Sultan III. Mehmet'in yüceliğini öne çıkarmak istemiştir:

Dârâ revâ ki gâşiyesin ala dûşına
Lâyık budur ki ola Sikender rikâb-dâr

Bâkî (Küçük, 1994: 26)

"Dârâ, (Sultan Mehmet'in) atının örtüsünü omuzuna alması uygundur. İskender'in (Sultan Mehmet'in) üzengisini tutması layıktır."

Sultan I. Mahmud Han (öl. 1754) Ferîdûn şanlı ve Dârâb maiyetlidir. Ayrıca onun atının üzengisinde at uşağı; İran ülkesinde on dört yıl tahta kalan; divan şiirinde ihtişam, debdebe ve kudreti sembolize eden Dârâ olacaktır. Beyitte dolaylı olarak meşhur İran hükümdarı Dârâ'nın Sultan I. Mahmud Han'ın hizmetçisi olacağı sezdirilmektedir:

Hân Mahmûd-ı Ferîdûn fer-i Dârâb-haşem
Ki rikâbında olur gâyişedârı Dârâ

Feyzî Halîl Paşazâde (Eker, 2009: 112)

"Ferîdûn şanlı ve Dârâb maiyetli Han Mahmut'un üzengisinde at uşağı Dârâ olur."

1.4.3.4. Hûşeng

Haşmet'e (öl. 1768) göre III. Mustafa (öl.1774) saltanat meydanının Düldül atına binmiştir. Malum olduğu üzere Hz. Ali'nin atının adı Düldül'dür. Hükümdarın bindiği talih atının haşasını Şehname'de adı geçen kahramanlardan Hûşeng'in omzunda taşıması layıktır. Şair bu ifade ile Hûşeng'in padişaha hizmetkâr olmasının uygun olacağını ön plana çıkarmaktadır:

Sen ol düldül-süvâr-ı arsagâh-ı saltanatsın kim
Sezâdır gâşiye ber-dûş-ı ikbâlin ola Hûşeng

Haşmet (Aksoyak vd., 2018: 39)

"Sen öyle saltanat meydanının Düldül adlı atına binensin ki Hûşeng'in senin talih atının at uşağı olması yeridir."

1.4.3.5. Zâloğlu Rüstem

Aşağıdaki beyitte Şehname kahramanlarından Keyhüsrev'in Bağdat Valisi Ali Rıza Paşa'nın meclisinde buhurdan gezdireceği hayali yer almaktadır. Zâloğlu Rüstem ise savaşta paşanın atının haşasını omuzunda taşıyacaktır. Bu sözler Bağdat Valisi Ali Rıza Paşa'nın büyüklüğünün altını çizmektedir:

Bezmde micmere-gerdânın olur Keyhüsrev
Rezmde gâşiye ber-dûşun olur Rüstem-i Zâl

Osman Nevres (Kaya, 2020: 95)

"Keyhüsrev mecliste senin buhurdanlığını gezdiren kişi olur. Zâloğlu Rüstem ise savaşta atının haşasını omuzunda taşıyan/at uşağın olur."

Yine Osman Nevres (öl. 1876) tarafından söylenen aşağıdaki beyitte Bağdat Valisi Ali Rıza Paşa'nın savaştaki kahramanlığı konu edilmektedir. Zâloğlu Rüstem'in savaşta paşayı kahramanlık yaparken görmesi durumunda paşanın atının haşasını omuzunda taşıyan/at uşağı olacağı kanaatindedir:

Rûz-ı rezm öyle şecâ´atle seni görse idi
Tâ-ebed gâşiye ber-dûşun olurdu Rüstem

Osman Nevres (Kaya, 2020: 112)

"Rüstem, savaş günü seni öyle kahramanlıkla görse idi sonsuza kadar senin atının haşasını omuzunda taşıyan/at uşağın olurdu."

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.14-32

1.4.4. Tarihi Şahsiyetler

1.4.4.1. İbnü'r-Rûmî, Lebîd b. Rebîa, Selmân-ı Fârisî

Gelibolulu Mustafa Âlî, Osman Paşa'nın kendine ilgi göstermesi hâlinde İbnü'r-Rûmî, Lebîd b. Rebîa ve Selmân-ı Fârisî'nin atının haşasını tutacağını ifade etmiştir. Beyitteki gâşiye-dâr (haşa tutan/at seyisi) kavramına "hizmet eden" manası verilebilir:

Ragbet it gâşiye-dâr olsun ana ´urbânun
İbni Rûmî vü Lebîd'i ´Acem'ün Selmân'ı

Gelibolulu Mustafa Âlî (Aksoyak, 2018: 245)

"(Sen Alî'ye) alaka göster, bedevilerin İbnü'r-Rûmî'si, Lebîd b. Rebîa ve Acem'in Selmân-ı Fârisî'si (Alî'ye) at uşağı olsun."

1.4.4.2. İbrahim bin Edhem

Sultan İbrahim övgüsündeki şiirde onun atına yüzlerce Edhem'in at uşağı olmasından bahsedilmiştir. Beyitte söz edilen Edhem, İbrahim bin Edhem ve Halil de Halilullah lakabıyla tanınan Hz. İbrahim olmalıdır. Övülen padişahın adıyla uyumlu olması bakımından bu isimler bilhassa seçilmiştir. Edhem kelimesinin at anlamı rahş (at) ile iham-ı tenasüp meydana getirmiştir:

Semiyy-i Halîl-ahter-i burc-ı hikmet
Ki rahşınadur gâşiye-keş yüz Edhem

Fuzûlî (Akyüz vd., 1990: 94)

"Atına yüzlerce Edhem'in at uşağı olduğu (Sultan İbrahim) hikmet burcunun Halil yıldızıyla adaştır."

Hz. Peygamber övgüsündeki beyitte İbrahim bin Edhem'in Hz. Muhammed'in atının uşağı olsa buna şaşılmayacağı açıklanmıştır. Nitekim şairin tasavvuruna göre İbrahim bin Edhem, Hz. Peygamber'in atının üzengisini öpmenin şerefiyle mutludur. Edhem kelimesinin anlamlarından biri attır, rikâb ve gâşiye ber-dûş ile ilgilidir:

Olsa ne ´aceb eşhebine gâşiye ber-dûş
Hurrem şeref-i bûs-ı rikâbın ile Edhem

Yahyâ Nazîm (Çakır, 2018: 392)

"Edhem, senin atının uşağı olsa buna şaşılır mı? O, senin üzengini öpmenin şerefiyle mutludur."

1.4.4.3. Kadı Şüreyh

Kasîde Berây-ı La´lî-zâde Mehmed Efendi başlıklı şiirdeki beyitte ´Allâme La´lî-zâde Mehmed Efendi (öl. 1746); Kûfe kadısı olup tabiîn döneminin önde gelen fakihleri içerisinde yer alan Kadı Şüreyh (öl. 699?) ve sufi, kelam ve fıkıh âlimi Aynülkudât el-Hemedânî (öl. 1131) vasıtasıyla methedilmektedir. Kadı Şüreyh'in, La´lî-zâde Mehmed Efendi'nin fazilet atının haşasını tutacak olması imgesi yüceliği vurgulamak içindir:

Kâzî Şüreyh gâşiye-dâr-ı fazîleti
´Aynü'l-kuzât-ı dânişe hem-rikâb olur

Yahyâ Nazîm (Çakır, 2018: 267)

"Kadı Şüreyh, onun fazilet atının at uşağıdır. Âlim Aynülkudât el-Hemedânî ile denk olur."

1.4.4.4. Sadeddin-i Taftazani ve Seyyid Şerif Cürcani

Yahyâ Nazîm, Ârif Efendi adında bir âlimi övmektedir. Çok farklı yönleri olan âlim Sadeddin-i Taftazani (öl. 1390) ve fıkıh, kelam ve Arap dili konularında bilgin Seyyid Şerif Cürcani (öl. 1413) koşarak Ârif Efendi'nin atının at uşağı olacaktır. Şair, dolaylı olarak Sadeddin-i Taftazani ve Seyyid Şerif Cürcani'nin Ârif Efendi'nin hizmetkârı olacağını iddia etmektedir:

´Allâme-i devrân ki ola Sa´d ile Seyyid
Pûyân u devân gâşiye ber-dûş-ı semendi[7]

Yahyâ Nazîm (Çakır, 2018: 608)

"(Ârif Efendi), zamanın en büyük âlimi ki Sadeddin-i Taftazani ve Seyyid Şerif Cürcani koşarak onun atının at uşağı olur."

1.5. Tabiat

1.5.1. Felek

Davud Paşa için yazılan kasidedeki beyitte felek, gâşiye-dâr; mihr (güneş) ve meh (ay), rikâb (üzengi); ikbâl (talih), râyiz (at terbiyecisi) olmuştur. Şair bu duruma şaşılmaması gerektiğini düşünmektedir ve bu hususu açıkça dile getirmektedir. Câzib'in (öl. ?) sarf ettiği ifadelerden okuyucunun aklına Davud Paşa'nın yüce bir kişiliğe sahip olduğu gelmektedir:

Felek-i gâşiye-dârın dahı ol mihr ü mehi
N'ola kim râyiz-i ikbâline olmuşsa rikâb

Câzib (Yılmaz 2010: 524)

"At uşağı feleğin güneş ve ayı onun talihi (atının) terbiyecisine üzengi olmuşsa buna şaşılır mı?"

Kaydedilen beyit Mevlevîliği sistemleştirip tarikat hâline getiren Sultan Veled'in mübalağalı övgüsüne ayrılmıştır. Sultan Veled'in zamanın padişahı olması dileği felek fağfurunun at uşağı olması hayaliyle sınırlandırılmıştır:

Lâlâ-yı Bahâ-i Veled olsun şeh-i devrân
Fâgfûr-ı felek tâ kim ola gâşiye ber-dûş

Sâkıb Dede (Arı 2003: 356)

"Felek fağfuru at uşağı oluncaya kadar Sultan Veled zamanın padişahı olsun."

1.5.2. Hilâl-i ´Iyd (Bayram Hilali)

Hz. Peygamber gökte hilal görülünce oruca başlanılması ve yine hilalle birlikte bayram edilmesini buyurmuştur. 16. yüzyıl şairlerinden Celîlî (öl. 1569-70) bayram hilali ile ilgili şairane bir yorum geliştirmektedir. Ona göre gökte beliren bayram hilali değildir, gökyüzünün at uşağı zaman atının hızlı at binicisine altın üzengi uzatmaktadır. Hilal ile altın üzengi teşbihi rengi ve şekli dolayısıyla yapılmış olmalıdır. Beyitte at uşağının kim ya da ne olduğu tespit edilememektedir:

[7] Alınan metinde "kemendi" kelimesi anlamca daha uygun olduğu için "semendi" şeklinde yazılmıştır.

Hilâl-i ´ıyd sanman kim sipihrün gâşiye-dârı
Rikâb-ı zer sunar çâpük-süvâr-ı rahş-ı eyyâma

Celîlî (Kazan-Nas 2018: 401)

"(Gökte görünenin) bayram hilali olduğunu sanmayın. (Gökte görünen) gökyüzünün at uşağıdır, zaman atının hızlı at binicisine altın üzengi uzatır."

1.5.3 Keyvân (Zühal)

Şarkıda yer alan dörtlükteki memduhun iclâli (yüceliği) bir ata teşbih edilmektedir. Yücelik atının gâşiyesini (eyerinin örtüsünü) Keyvân (Zühal) gezegeni çekmektedir/taşımaktadır. Gulüv derecesinde mübalağa yapılan dörtlükte Zühal gezegeni padişahın maiyeti olarak değerlendirilmiştir:

Şevketin yıldızı ger doğsa kalır hîre güneş
Bâb-ı ihsânının ednâ kulu sultân-ı Habeş
Rahş-ı iclâline Keyvân-ı felek gâşiye-keş
Yaşa durdukça cihân sen dahi dur pâdişehim

Osman Nevres (Kaya 2020: 570)

"Senin büyüklüğünün yıldızı doğsa güneş fersiz kalır. Senin ihsanının kapısının en basit kulu Habeş sultanıdır. Yüceliğinin atına gökteki Zühal gezegeni at uşağıdır. Yaşa, cihan durdukça sen de dur, padişahım!"

1.5.4. Mâh (Ay)

Sehî Bey (öl. 1548/49), Kanuni Sultan Süleyman'ın talih atına bindiğinde gökyüzündeki ayın onun önü sıra at uşağı olup yürüdüğünü ileri sürmüştür. "Gün gibi" ibaresinin mâh (ay) ile tenasüp oluşturması dikkat çekicidir. Şairin aşağıdaki imgeyi düzenlemesinde ay ve güneşin padişahın hizmetinde olduğu düşüncesini okuyucunun zihnine yerleştirmek istemesi etkili olmuştur:

Sen devlet atına olıcak gün gibi süvâr
Önünce mâh gâşiye-dârun olup gider

Sehî Bey (Yılmaz 2010: 178)

"Sen talih atına apaçık binince ay senin önün sıra at uşağın olup gider."

1.5.5. Sa´d-ı Ekber (Zühre)

Naat türündeki müsemmenin ilk beytinde Hz. Peygamber'in Hakk'ın dostu olduğu ifade edilmektedir. Beyitte Hz. Peygamber'in cömertlik sahibi varlığını, ahlak güzelliği yaptığı ve Zühre'yi güzel baht atının haşasını omuzunda taşıyıcı yaptığı hayale yer verilmiştir:

Hüsn-i hulk itmiş habîb-i Hak vücûd-ı ekremün
Sa´d-ı ekber gâşiye ber-dûş-ı baht-ı hurremün

Sâkıb Dede (Arı 2003: 578)

"Hakkın dostu (Hz. Peygamber), cömertlik sahibi varlığını, ahlak güzelliği yapmış. Zühre'yi güzel baht atının haşasını omuzunda taşıyan etmiş."

1.5.6. Sabâ (Sabah Rüzgârı)

Şeyhülislam Yahyâ (öl. 1644), gül bahçesinde altın sarısıyla süslü yaprakların havada üşüşmesi manzarasını resmetmektedir. Şair, sabah rüzgârının, sonbaharın emrinde/hizmetinde olduğu düşüncesini okuyuculara aktarmak için sabah rüzgârının sonbahar (atının) at uşağı olduğu hayaline başvurmuştur:

Berg-i zer-i pür-nakş-ıla gülşende vezândur
Gûyâ ki sabâ gâşiye ber-dûş-ı hazândur

Şeyhülislam Yahyâ (Ertem, 1995: 66)

"Altın sarısıyla bezenmiş yapraklar ile gül bahçesinde esmektedir. Sanki sabah rüzgârı sonbaharın at uşağıdır."

Tâcî-zâde Ca´fer Çelebi (öl. 1515), at seyisi bağlamında oldukça farklı bir imge yapmaktadır. Şair, sevgilinin saçını, atın üzerine serilen haşa; aşığın ahını bir haberci; sabah rüzgârını da at seyisi olarak yorumlamaktadır. Bu teşbihlerin tasarlanmasında sabah rüzgârının sevgilinin saçını havaya kaldırması etkili olmuştur:

Götürüp gâşiye-i zülfüni dûşında sabâ
Peyk-i âhum gibi ol dahi hevâdârun ola

Tâcî-zâde Ca´fer Çelebi (Erünsal, 1983: 200)

"Saba rüzgârı, omuzunda senin saçının haşasını götürüp ah habercim gibi o da aşığın olur."

1.6. Yücelik Bildiren Kavramlar

1.6.1. Câh, Celâl, İzzet, İkbâl (Makam, Yücelik, Büyüklük, Baht Açıklığı)

Ebû Sa´îd Efendi'nin fetva makamına geçmesi dolayısıyla sunulan kasidedeki beyitte onun yüceliği at ve at seyisi çerçevesinde tasvir edilir ve ona dua edilir. İzz (yücelik) ve devlet (talih) Ebû Sa´îd Efendi'nin atıdır. Mahşer gününe kadar bu ata câh (makam) ve celâlin (ululuk) at seyisi olması temenni edilmektedir. Aslında gâşiye ber-dûş (at seyisi) tabiri ile câh ve celâlin Ebû Sa´îd Efendi'nin emrinde/maiyetinde olması istenmektedir:

Zîr-rânunda olup eblak-ı ´izz ü devlet
Hasre dek gâşiye ber-dûşun ola câh u celâl

Sehmî (Dirican, 2007: 93)

"Yücelik ve talih atı altında olup mahşere kadar makam ve ululuk at seyisin olsun."

Zâtî, Sultan Bayezid'in (öl. 1512) at biniciliğini ele almaktadır. Padişaha *ey çâpük-süvâr* (hızlı at binicisi) olarak seslenen şair, onun talih atına bindiğini tasavvur etmektedir. Böyle bir durumda Allah'ın emriyle izzet (yücelik), padişahın atının haşasını tutuculuk/seyislik görevini üstlenecektir:

Devlet atına süvâr oldukda ey çâpük-süvâr
Hak önünce gâşiye-dârun idüpdür ´izzeti

Zâtî (Kurtoğlu, 2017: 67)

"Ey hızlı at binicisi! Talih atına bindiğinde Allah önün sıra saygınlığı haşa tutucun etmiştir."

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.14-32

Kanuni Sultan Süleyman övgüsündeki şiirde padişahın önü sıra giden at uşağının izzet (saygınlık) ve ikbâl (talih) olduğu söylenerek somutlama yapılmaktadır. İzzet ve ikbâlin padişahın atının haşasını tuttuğu zikredilmek suretiyle okuyucu onun yüceliğini düşünmeye sevk edilir:

Gâşiye-dârı önince ´izzet ü ikbâldür
Hem-cinân ü hem-rikâb-ı pâdşâ-yı saltanat

Zâtî (Kurtoğlu, 2017: 117)

"(Padişahın) önünde at uşağı saygınlık ve talihtir. Saltanat sahibi padişah, yücelik ile aynı cenneti paylaşmakta ve talih ile arkadaştır."

Ubeydî (öl. 1573), celâl (büyüklük) mefhumunu muhatabın övgüsünü gerçekleştirirken kişileştirmektedir. Şair, yüceliğin muhatabın tabiatı atının feyizlerini görmesi durumunda onun atının önünde at uşağı olacağını iddia etmektedir. Beyitte "gâşiye-dâr olurdı" kelime grubu "emrinde olurdu" şeklinde anlamlandırılabilir:

Vâridâtın görse tab´ı şehsüvârınun eger
Gâşiye-dârı olurdı atı önince celâl

Ubeydî (Arslan, 2013: 216)

"Tabiatının usta at binicisinin feyizlerini görse celal (büyüklük), (onun atının) önünde at uşağı olurdu."

Sonuç

Hz. Peygamber, Şeyhülislam, padişah ve paşaların övgüsünde söylenen beyitlerde dinî ve tasavvufi kavramlar arasında yer alan *akl-ı kül, af ve şefaat, fetih, tevfik, zafer* haşa tutucu olarak kurgulanmışlardır. Hz. Peygamber övgüsünde kaleme alınan şiirlerde ise onun haşa tutucusunun *Cebrail, melek/melekler Mikail, İbrahim bin Edhem, Sa´d-ı Ekber (Zühre)* gâşiye-dâr olarak hayal edilmiştir. Gâşiye-dâr olarak tasavvur edilenler içerisinde nicelik bakımından Cebrail öne çıkmaktadır.

Sabrî Mehmed Şerîf ve Vahyî, memduhlarını överken "fikir"i ve "Kâsıd-ı Şi´r-i Ter"i (Taze Şiir Habercisi) haşa tutucu olarak tahayyül ederek fahriye sayılabilecek beyitler meydana getirmişlerdir.

Bazı şairler muhataplarının atının haşa tutucusu olarak beyleri, efâhim-i vükelâyı (büyük vekiller), hâkân-ı fethi (fetihler yapan hükümdar), hayl-i tâcdârânı (padişahlar), padişahlar, sanâdîd-i ricâli (ileri gelen devlet adamları) görerek onları yüceltmişlerdir.

Gelibolulu Mustafa Âlî ve Diyarbakırlı Hâmî Ahmed Zahîr-i Fâryâbî'nin kendilerini haşa tutucusu mesabesinde görürler. Gelibolulu Mustafa Âlî, şiir sanatını öyle bir dereceye ulaştırdığı için şu´arâdan niceleri (şairlerden pek çokları) kendisinin at uşağı olması imgesine yer verir. Kimi şairler kaside sundukları şahısların haşa tutucusu olarak Âsaf, Behmen, Hüsrev, Dârâ, Hûşeng ve Rüstem'i düşünmüşlerdir.

İbnü'r-Rûmî, Lebîd b. Rebîa, Selmân-ı Fârisî, İbrahim bin Edhem, Kadı Şüreyh, Sadeddin-i Taftazani ve Seyyid Şerif Cürcani gibi tarihî şahsiyetler de memduhların haşa tutucusu olarak şiire konu edilmişlerdir. Divan şairleri, tabiat unsurlarından feleği, hilâl-i ´ıydı (bayram hilali), Keyvân'ı (Zühal), mâhı (ay), Sa´d-ı Ekber'i (Zühre),

sabâyı (sabah rüzgârı) haşa tutucusu olarak göstermişlerdir. Övülen şahıslar bağlamında yücelik bildiren câh, celâl, izzet, ikbâl (makam, yücelik, büyüklük, baht açıklığı), celâl (büyüklük) kavramlarının haşa tutucusu olduğu şeklindeki imgeler oluşturulmuştur.

Ele alınan şiirlerde gâşiye-dâr olmak ve gâşiye ber-dûş ibarelerinin haşa tutucu, at seyisi, at uşağı" yanı sıra "hizmetinde olma/hizmetini görme, emrinde olma, kulluk etme, tabi olma" anlamlarını da ihtiva ettiği göz önünde tutulmalıdır. Zikredilen ibarelerin önceleri beden dili ifadeleri iken sonraları deyimleştiğini söylemek mümkündür. Nitekim çalışmanın giriş kısmında verilen tarihi olaylar bu görüşü desteklemektedir.

Kaynakça

Ahmet Vefik Paşa (1876). *Lehçe-i Osmânî*. İstanbul: Tab´hâne-i Âmire.

Aksoy, Ö. A. (2016). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 2 Deyimler Sözlüğü*. İnkılâp Yay.

Aksoyak, İ. H. (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*. (Erişim: 12.06.2022), (https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0)

Aksoyak, İ. H. ve Arslan, M. (2018). *Haşmet Dîvânı*. (Erişim: 12.06.2022), (https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57256,hasmet-divanipdf.pdf?0)

Akyüz, K. vd. (1990). *Fuzûlî Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.

Alî Nazîmâ - Reşâd (F.) (1901). *Mükemmel Osmanlı Lügati*. İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası.

Ali Seydi (1909-1912). *Resimli Kâmûs-ı Osmanî*. İstanbul: Matbaa ve Kütüphane-i Cihan.

Arı, A. (2003). *Mevlevîlikte Bir Hânedân Kurucusu Sâkıb Dede ve Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yay.

Arslan, Ö. (2013). *Ubeydî Dîvânı (Metin ve İnceleme)* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Ayverdi, İ. (2020). *Kubbealtı Lugatı, Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı İktisadi İşletmesi.

Babacan, İ. (2009). Sebk-i Hindi Şiirinde Yeni-Orjinal Yapı ve Terkipler. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 3, s. 29-46.

Bıyık-Yapa, M. (2007). *Aşkî Mustafa Dîvânı Edisyon Kritik* (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Bilkan, A. F. (1997). *Nâbî Dîvânı I-II*. İstanbul: MEB Yay.

Bozyiğit, E. (2021). *Taşlıcalı Yahyâ Bey Divanı (İnceleme - Tenkitli Metin - Nesre Çeviri - Sözlük)* (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yay.

Canım, R. (2016). *Divan Edebiyatının Kaynakları*. İstanbul: Akıl Fikir Yay.

Çakır, M. S. (2018). *Yahyâ Nazîm Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin)* (Doktora Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.

Çeçen, M. K. (2010). *Sabrî Mehmed Şerîf Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni Ve Tahlili* (Doktora Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

Dirican, E. (2007). *Sehmî Divanı İnceleme, Metin, Dizin* (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Eker, R. (2009). *Feyzî Halil Paşazâde Divânı* (Yüksek Lisans Tezi). Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Ertem, R. (1995). *Şeyhülislâm Yahya Divanı*. Ankara: Akçağ Yay.
Erünsal, E. İ. (1983). *The Life and Works Of Tâcî- zâde Ca´fer Çelebi, with A Critical Edition of His Dîvân*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay.
Hüseyin Remzî (1888). *Lügat-i Remzî*. C I-II, İstanbul: Matbaa-i Hüseyin Remzî.
İbrahim Cûdî Efendi (1913). *Lügat-ı Cûdî*. Trabzon: Kitabhane-i Hamdi.
Karayazı, N. (2012). *17. Yüzyıl Şâiri Ahmed Yârî ve Dîvân'ı (İnceleme-Metin)* (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
Kaya, B. A. (2020). *Osman Nevres Dîvânı*. (Erişim: 12.06.2022), (https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/76247,osman-nevres-divanipdf.pdf?0)
Kazan-Nas, Ş. (2018). *Celîlî Divanı (İnceleme-Metin)*. Konya: Palet Yay.
Kurtoğlu, O. (2017). *Zâtî dîvâni (Gazeller Dışındaki Şiirler)*. (Erişim: 12.06.2022), (https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56164,zati-divanipdf.pdf?0)
Kutlar, F. S. (2004). *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî, Dîvân*. Ankara: Kalkan Matbaası.
Küçük, S. (1994). *Bâkî Dîvânı (Tenkitli Basım)*. Ankara: TDK Yay.
Özkat, M. (2005). *Kara Fazlî'nn Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin)* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
Mehmed Salâhî (1905). *Kâmûs-ı Osmanî*. C. I-IV. Mahmud Bey Matbaası.
Muallim Nâcî (1322/1904). *Lügat-ı Nâcî*. İstanbul: Asır Matbaası.
Mütercim Asım Efendi (2009). *Burhân-ı Katı*. (Haz. Mürsel Öztürk, Derya Örs). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, C. I. Ankara: MEB Yay.
Sâlehpoor, C. (1991). *Ferheng-i Câmi´-i Fârsî Be-Türkî (İstanbulî)*. C. II. Tebriz: Lale Yay.
Sir James W. Redhouse (1996). *A Turkish And English Lexicon*. Beirut: Librairie Du Liban.
Şahin, M. ve Tunç, Z. (2018). Türkiye Selçuklularının Sinop'un Fethinde Gâşiye'yi Hâkimiyet Âlameti Olarak Kullanmaları ve Fetih İçin Gönderilen Fütüvvetnâme. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17 (2), 701-710.
Şemseddin Sâmî (1900). *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: İkdam Matbaası.
Tanrıbuyurdu, G. (2006). *Eşref Paşa Dîvânı (İnceleme, Transkripsiyonlu Metin, Nesre Çeviri)* (Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
Taş, H. (2004). *Vahyî Divanı ve İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
Toven, M. B. (1924). *Yeni Türkçe Lügat*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası.
Uludağ, S. (1999). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yay.
Yavuz, Y. Ş. (2010). Şefaat. *DİA*. C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.-412-415.
Yılmaz, K. H. (2011). *Hâmî Ahmed (Diyarbekrî) Divanı İnceleme-Metin* (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
Yılmaz, M. (2010). *Sehî Bey Dîvânı (İnceleme-Metin)* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
Yılmaz, S. (2010). *Câzib Divanı İnceleme, Metin* (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut502

Araştırma Makalesi/ Research Article

Codex Cumanicus'ta Geçen "büsre-/büsüre-" ve "yöpsin-/yöpsen-" Fiilleri Üzerine

On The Verbs "büsre-/büsüre-" and "yöpsin-/yöpsen-" Seen in Codex Cumanicus

Mehmet Oğuzhan Kuşoğlu*

Öz

Türk tarihinde çok önemli rol oynamış boylardan biri de Kuman-Kıpçaklardır. Yüzyıllar boyu çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olan bu kavim, fethettikleri ve yurt edindikleri ülkelerdeki topluluklar ile yoğun bir münasebet içerisinde bulunmuşlardır. Bu bazen salt kültürel boyutta kendisini göstermiş bazen de din ve inanç hususunda meydana gelmiştir. Kuman-Kıpçak Türkleri bulundukları coğrafyada geçerli olan dinî sistemlere girdikleri için konuştukları dile ait malzemelerde de yeni kabul edilen dine ait kelimelerin yer alması da kaçınılmaz olmuştur. Özellikle Doğu Avrupa'ya yerleşen Gregoryen Kıpçakların Hıristiyanlığı benimsemesi dolayısıyla, söz konusu dini aldıkları Ermenilerin dilinden birtakım sözcükler Kıpçak Türkçesine girmiştir. Yine aynı coğrafyada, bilhassa Karadeniz'in kuzeyinde ve İdil-Ural havzasında yerleşenlerin ise Katolik Hıristiyanlarla kurulan komşuluk ve ticaret ilişkisi dolayısıyla din ve kültür tesiri altında kaldıkları görülmüştür. Türkçenin Latin harfli en eski metni olan Codex Cumanicus'un kısmen misyonerlik kısmen de ticaret niyetiyle kaleme alındığı genel olarak kabul edilmektedir. Bu eserin ağırlıklı dualardan oluşan Almanca bölümünde, farklı telaffuzlarıyla yer alan iki fiil ("büsre-/büsüre-" ve "yöpsin-/yöpsin-") dikkatimizi çekmiştir. Bu çalışmada söz konusu fiiller hakkında kökenbilimi açısından değerlendirmeler yapılmıştır. Öncelikle yazmanın elimizde mevcut olan tek nüshasında kelimelerin nasıl yazıldığı ve eseri inceleyen araştırmacıların bunları nasıl okuduklarından bahsedilmiştir. Etimoloji (kökenbilimi) incelemesinin öncesinde ise, nüshada var olan yazım problemleri dikkate alınarak fiillerin muhtemel fonetik ve morfolojik seyirleri üzerine tahminler yürütülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Codex Cumanicus, Kuman Türkleri, Hıristiyanlık, "büsre-/büsüre-", "yöpsin-/yöpsen-".

Abstract

One of the tribes that played a very important role in Turkish history is Cuman-Kipchaks. This tribe spreading over a very wide geography for centuries, had intense relations with the communities in the countries they conquered and settled in. This sometimes showed itself only in the cultural dimension, and sometimes it occurred in terms of religion and belief. Since Cuman/Kipchak Turks entered the religious systems that were valid in their geography, it was inevitable that the newly accepted religious words should be included in the materials of the language they spoke. Especially since the Gregorian Kipchaks settling in Eastern Europe adopted Christianity, some words from the language of the Armenians, from whom they took the religion in question, entered the Kipchak Turkish. Again, it was seen that those who settled in the same geography, especially in the north of the Black Sea and in the Idil-Ural basin, were under the influence of religion and culture due to the neighborhood and trade relations established with the Catholic Christians. It is generally accepted that Codex Cumanicus, which is the oldest text in Turkish with Latin letters, was written partly for missionary purposes and partly for commercial purposes. In the German part of this text, which consists of prayers, two verbs with different pronunciations ("büsre-/büşure-" and "yöpsin-/yöpsin-") caught our attention. In this study, evaluations were made about the verbs in question in terms of etymology. First of all, how the words were written in the only copy of the manuscript that we have and how the researchers who examined the work read them were mentioned. Before the etymology analysis, predictions were made on the possible phonetic and morphological courses of the verbs, taking into account the spelling problems in the copy.

Keywords: Codex Cumanicus, Cuman Turks, Christianity, "büsre-/büsüre-", "yöpsin-/yöpsen-".

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Dr. Öğr. Üyesi
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kat: 3, Oda Numarası: 321, Süleymanpaşa/ Tekirdağ
Elmek: mokusoglu@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8658-1456

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 10.10.2022
Kabul Tarihi: 01.11.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Atıf/*Citation:*
Kuşoğlu, M.O. (2022). Codex Cumanicus'ta Geçen "büsre-/büsüre-" ve "yöpsin-/yöpsen-" Fiilleri Üzerine. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s.33-51.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 33-51

Giriş

Kuman-Kıpçak Türkleri çeşitli milletlerin kaynaklarında farklı adlar altında gözlemlediğimiz eski bir Türk kavmidir. İslam kaynaklarının "Kıpçak (Kıfşak, Khıfşakh)" ismiyle anmayı tercih ettikleri bu kavmin Bizans ve Latin kaynaklarında "Kumanos, Kumanoi, Cumanus, Komani", Rus kaynaklarında "Polovets", Macar kaynaklarında "Kun", Ermeni kaynaklarında "Khartes", Alman ve diğer batılı milletlerin eserlerinde ise "Falben, Falones, Valani, Valwen, Pallidi" (Kafesoğlu, 1983: 175) gibi adlarla zikredilmiş olduğunu bilmekteyiz. Rus, Alman, Ermeni ve diğer batılı kaynaklarda geçen bu farklı isimlerle bu Türk kavminin sarışınlığının (sarı, sarımsı, açık sarı, saman sarısı) vurgulanmaya çalışıldığını anlıyoruz. Nitekim 1055-1056 yıllarına ait olan bir Rus kroniğinde Kumanların Türkmen, Peçenek ve Tork (Uz) kavimleriyle aynı cinsten oldukları, ayrıca ten ve saç rengi gibi ayırt edici fiziksel özellikleri yazılmıştır. Gerek Müslüman gerekse de Hıristiyan milletlerin eserleri, Kumanların beyaz tenli ve kumral saçlı oldukları hususunda hemfikirdirler (Kafesoğlu, 1983: 175). Tarihte ve dahi günümüzde nüfusunun büyük bölümü İslamiyet'i benimsemiş olup zamanımıza Altın Orda ve Memluk devletleri bünyesinde işlenmiş çok sayıda Arap harfli yazma eser bırakan Kuman-Kıpçak Türklerinin bir bölümü de Hıristiyanlığın muhtelif mezheplerini kabul etmişlerdir. Üzerinde çalıştığımız konu (Codex Cumanicus) icabı, yazımızda Müslüman Kıpçak Türklerinin tarihi hakkında yoğun bilgiler verilmeyip Hıristiyanlığı benimseyen unsurlar ve onların serüveni üzerinde durulacaktır.

Kuman-Kıpçak Türklerinin varlığını özellikle 11. yüzyıldan itibaren Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlarda, İdil-Ural havzasında, Kafkaslarda ve Doğu Avrupa'da müşahede etmemize rağmen, onların öncüsü olarak kabul edilebilecek birtakım unsurların, bazı araştırmacılara göre M.Ö. IV yüzyıla kadar uzanabildiğini öğreniyoruz. Örneğin, "Gürcistan Tarihi" adlı kitap, Büyük İskender'in Kür nehri boyunca yerleştiği sırada, o bölgede adı "İptidaî Türkler" (Bunturki) ve Kıpçak olarak geçen kavimleri gördüğü bilgisini paylaşmaktadır (Brosset, 2003: 16). Buna ilave olarak, yine Gürcistan'da, M.S. 12. yüzyılın başlarında Hıristiyan Kıpçak Türklerinin varlığını, bilhassa Kral IV. David'in ordusunun ağırlık merkezini oluşturan unsurlardan birisi olarak tespit edebilmekteyiz (Kurat, 2019: 83-84, Kırzıoğlu, 1992: 112). Atrak ismindeki Kıpçak başbuğunun kızının Gürcü kralı IV. David ile evlenmesiyle birlikte Kuman-Gürcü münasebetlerinin olumlu anlamda gelişmeye başladığını anlıyoruz. O kadar ki, Gürcüler, Kuman askeri birliklerine dayanarak bir başka Türk unsuru olan Selçuklulara karşı birlikte mücadele içerisine girmişlerdir (Kurat, 2019: 84). Kayınpederi Atrak'ın liderliğindeki Kıpçaklar sayesinde Abhazya ile Selçuklu egemenliğindeki Kartel'i ele geçiren David'in, aynı zamanda Kıpçakların eskiden Orta Asya'da Oğuzlar ile olan rekabetlerinden ve ilaveten yeni edindikleri Hıristiyanlık inancının getirdiği duygu durumundan başarıyla istifade ettiğini öğreniyoruz (Kırzıoğlu, 1992: 117). Gürcistan'a gelip yerleşen bu Kıpçak unsurlarının yerleşimleri Bagratlı IV. David zamanı ile sınırlı kalmamış, Kraliçe Tamar (Tamara) devrinde de devam etmiş, David'in getirip Yukarı Kür ve Çoruk boylarına yerleştirdikleri için "Eski Kıpçaklar", Tamara'nın getirip Khıram çayı ile Orta Kür boylarına iskân ettiklerine ise "Yeni Kıpçaklar" adları verilmiştir (Kırzıoğlu, 1992: 122).

Kafkaslardaki Hıristiyan Kıpçak Türklerinin varlığını ortaya koyan delillerden biri de şüphesiz Ermenilerin millî mezhebi olan Gregoryenliği benimsemiş olan insanlardır. 11. yüzyılda Kars'ta bulunan Ani merkezli Bagratid (Bagratlı) krallığının Alparslan ve Melikşah'ın akınları sonucunda kesin olarak 1080 yılında Selçuklu egemenliğine girmesi (Gündüz, 2001: 515) ile birlikte, Ermenilerle aynı mezhebi benimseyen bölgedeki Kıpçaklar, Kafkasları aşarak önce Kırım'a ardından da bugünkü Ukrayna ve Polonya topraklarına yerleşmiş ve orada kendi kiliselerini kurmuşlardır. Literatürde "Ermeni Kıpçakçası" (Tekin-Ölmez, 1999: 46) adı verilen bu kilise metinlerini oluşturanların soy bakımından Ermeni mi yoksa Kıpçak Türkü mü olduğu konusu halen tartışmalıdır. Talat Tekin ve Mehmet Ölmez'e göre, Ermeni soyundan gelen bu insanlar, özellikle Kırım'a yerleştikten sonra orada yaşayan Kıpçaklarla kurdukları sıkı ilişki neticesinde bu Türk kökenli insanların dilini hem konuşma hem de kiliselerinde bir ibadet dili olarak benimsemiş ve işletmişlerdir (Tekin, Ölmez, 1999: 46). Aleksandr Garkavets, Yaşar Kalafat ve Erdoğan Altınkaynak ise bu insanların Türk asıllı oldukları görüşündedirler (Altınkaynak, 2006: 10-11). Kalafat, onların büyük ölçekte Oğuz olduğunu savunurken, Garkavets ve Altınkaynak'a göre bu bölgelere göç eden Gregoryen Hıristiyanlar aslen Kıpçak'tır. Bu araştırmacılara göre Kıpçak Türkleri Gregoryen Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra Ermenilerle karışmışlardır, halen Lübnan'da yaşayan Ermenilerin ana dilleri Türkçedir, bilhassa Anadolu Türk kültürü ile yakınlıklar, mimaride ve taş işçiliğindeki kültürel kodlar, âşıklık geleneğinin hem de "Aşuh" adıyla var olması gibi realiteler onların Türk soylu olduğuna kanıttır (Altınkaynak, 2006: 10). Gerçekten de, yukarıda bahsedilen kültürel ve dilsel verilerin haricinde, tarihteki "Ermeni" ve "Rum" adlarının yalnızca bir etnonim (kavim adı) değil, aynı zamanda Hıristiyanlıktaki millî kilise gerçekliğine uygun olarak bir cemaat adı olması ve içerisinde o kiliseye intisap eden her türlü ırka mensup insanları barındırması, bu ikinci ihtimal üzerinde düşünmemizi sağlamaktadır. Nitekim günümüzde ana dili Ermenice olan insanların yüzyıllar boyunca kendi milletlerini tarif ederken "Hay" (հայ), konuştukları dil için "Hayeren" (հայ ե ր ե ն) (Ermenice), köken olarak bağlı oldukları ülkeyi (Ermenistan) tarif ederken ise "Hayastan" (հայ աս տան) dediklerini biliyoruz (Karaca, 2001: 58). "Ermeni" etnonimine kaynak olan "Armenya" ise esas itibariyle yer adı (toponim) olup anlamı "yukarı, el, yukarı ülke"dir (Kırzıoğlu, 1992: 222). Ancak 1850'lerden sonra "Ermeni" cemaat adının siyasi saiklerle bir ulus adına doğru dönüştürülüp Gregoryen kimliğinin de Hay/Hayk etnik kimliği ile birleştirildiğini görüyoruz (Altınkaynak, 2006: 9). Ukrayna ve Polonya topraklarındaki kiliselerde yazılan Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi metinleri, 16. ve 17. yüzyıllara ait olup bu metinler Nadejda Chirli tarafından çalışılarak kitap haline getirilmiştir (Chirli, 2005).

Hıristiyan Kuman-Kıpçak Türkleri dendiği zaman aklımıza yalnızca Kafkasya coğrafyası gelmemektedir. Balkanlar dâhil olmak üzere Doğu Avrupa'nın birçok alanında da yoğun olarak yaşamış olan bu topluluğun Sibirya'ya kadar uzanan ve İslam kaynaklarında Deşt-i Kıpçak (Kıpçak Bozkırı) adıyla anılan coğrafyada uzun yüzyıllar hüküm sürdüğü bilinen bir gerçektir. Ancak Avrupa'daki Kumanların, özellikle Moldova'daki unsurların 1223 Kalka savaşından sonra o dönemde "Cumania" adı verilen bölgede Hıristiyanlığı kabul ederek kendileri için piskoposluk kurmalarıyla (Kafesoğlu, 1983: 183) başlayan sürecin, onların zamanla asimilasyonunu hızlandırdığı anlaşılmaktadır. Romanya, Moldova, Macaristan Kumanlarının yüzyıllar içerisinde tamamen Hıristiyanlaşması sonucu bu kitleler kendi dillerini unutmuş,

geriye yalnızca bazı kişi ve yer adları kalmıştır. Örneğin, 1330'larda meydana geldiği düşünülen ilk Romen devletinin de Kuman-Kıpçak unsuruna dayanan bir başbuğ ailesi tarafından kurulması, kurucusunun Tok-demir oğlu ***Basar-aba*** olması ve bu Basar-aba kişi adının sonradan Romanya'nın kuzeyindeki ***Besarabya*** bölgesinin adına temel oluşturması (Kafesoğlu, 1983: 183-184) dikkat çekici bir ayrıntıdır. Yine 15.-16. yüzyıllardaki Romen devlet büyüklerine ait Akbaş, Akkuş, Bozdoğan, Bilik, Berendey, Barak, Bars, Beğbars, Buğa, Belçir, Kara, Kızıl, Kazan, Şişman, Temirtaş, Tok, Ötemiş gibi adların varlığı da bu görüşü desteklemektedir (Kafesoğlu, 1983: 184). Günümüzde Kuzey Makedonya'nın önemli şehirlerinden biri olan Kumanova da bu hususta hatırımıza gelen önemli yer adları arasındadır.

Codex Cumanicus

Doğu Avrupa'da yerleşmiş olan Kuman Türklerinin hatırı sayılır bir kesiminin Hıristiyanlığı benimsemesi sürecini hızlandıran faktörlerden birisi de kendilerinin batı komşuları olan Katolik mezhebinden milletlerin misyonerlik faaliyetleri olmuştur. Bu hususta bilhassa Alman ve İtalyan rahipler başı çekmiştir. "Kuman Kitabı" (Argunşah-Güner, 2015: 21) anlamına gelen tarihî Kuman Türkçesi metni "Codex Cumanicus"un iki bölümden meydana gelmiştir. Bunlardan birincisi İtalyan bölümü adını taşımış ve yazılış amacı itibariyle de ticaret faaliyetlerinin yaygınlaşması amacını gütmüş olup, ikincisi Alman bölümü ise Kuman Türkleri arasında Hıristiyanlığı yaymak amacıyla yazılmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Codex Cumanicus, İtalyan ve Alman bölümü olmak üzere iki defterden ibaret olan, yazılış yeri ve tarihi tam olarak bilinmeyen, elimizdeki tek nüshası ise İtalya'nın Venedik kentindeki San Marco (Saint Marcus) kütüphanesinde *Bibliothecae Divi Marci-Bibliothecue Nazionale di S. Marco-Bibliothecae ad templum Divi Marci Venetiarum, Venezia, Mss. Latini, Fondo antico, Collocazione 1597, Codex DXLIX/No 549*'da bulunan (Argunşah-Güner, 2015: 21), XI. VII. 1303 tarihli olan bir yazmadır. İtalyan bölümünün başında eserin yazılış tarihi (Argunşah-Güner, 2015: 22) olarak verilen bugünün, yazmanın kaleme alınma tarihi olup olmadığı konusunda tartışmalar mevcuttur. Geza Kuun, Konstandin Jireçek, Willy Bang 1303 tarihini telif tarihi olarak kabul etmiş, ancak sayıca daha kalabalık bir bilim insanı kitlesi, bu tarihin telif değil istinsah tarihi olduğunu düşünerek farklı tarihler vermişlerdir. Aleksandr Samoyloviç 1294, S. S. E. Malov 1295-1296, Gyöffy György ve Annamarie von Gabain 1330'dan sonra, Davoud Monchi-Zadeh 1325, Dagmar Drüll 1292-1295, Louis Ligeti 1292-1294, Bazin 1293-1295, Gabain 1303-1362 yıllarını (Argunşah-Güner, 2015: 22) eserin vücuda getirildiği tarih olarak vermişlerdir. Vladimir Drimba, eserin 1294'te yazılmaya başladığı, eldeki nüshanın ise 1324-1325 yılları arasında Kırım'ın Solhat şehri yakınlarındaki Saint-Jean Manastırı'nda istinsah edildiği görüşünü dile getirmiştir. (Argunşah-Güner, 2015: 22). Drimba'ya göre adı geçen manastırın varlığını tespit eden Rasovsky'nin fikrince de Codex'in başında bulunan tarih, telif değil, kopya tarihidir (Argunşah-Güner, 2015: 22). Codex Cumanicus'u, gerek yazım gerekse de dilbilgisi yönünden titiz bir biçimde inceleyen ve eserin tamamını günümüz Türkçesine tercüme edip, her iki bölümün (codex) sözlüklü dizinini hazırlayan Mustafa Argunşah ve Galip Güner, "birinci codex"te yer alan takvimdeki Latince, Farsça ve Kumanca ay isimlerinden hareketle, bilhassa Farsça sütunda yer alan aslında Arabî ayları takip etmiş, hicri tarihleri miladi tarihlerle karşılaştırmak suretiyle bazı

tespitlerde bulunmuşlardır. Buna göre, Codex Cumanicus 1291, 1292 veya 1293 yıllarının birinde yazılmış olabilir (Argunşah-Güner, 2015: 24).

Eserin yazıldığı yer konusu da henüz açıklığa kavuşmuş değildir. Genellikle Kırım ve civarındaki şehirler ile Volga nehri kıyısındaki Saray şehri tahminler içerisinde öne çıkmaktadır. İtalyanca codex, Kırım'ın Solhat şehrinde yazılmış olmalıdır, çünkü Kırım bir deniz memleketi olup Cenevizli (İtalyan) tüccarların yoğun olarak kullandıkları bir bölgedir. Özellikle Solhat şehri, 13.-14. yüzyıllarda çok önemli bir ticaret merkezi olup ayrıca büyük bir İtalyan kolonisini barındırmış olması (Argunşah-Güner, 2015: 25) açısından da önem arz etmektedir. İtalyanca codex'in Latince ve Kumanca unsurlarla birlikte Farsça ifadeleri de barındırması ise, Kefe şehrinin deniz yoluyla Trabzon şehriyle, Trabzon'un ise kara yoluyla Tebriz'le olan bağlantısı ve yoğun ticari ilişkileri olmalıdır. Cenevizlilerin 13. yüzyıl sonlarında İran'a hâkim olan İlhanlı Devleti ile olan ticareti de bilinen bir gerçektir (Argunşah-Güner, 2015: 24-25). Bu durumda, eserin İtalyanca bölümünün İtalyan kolonilerinin yoğun olarak bulunduğu Karadeniz'in kuzeyindeki bölgelerde ve bilhassa Kırım yarımadası yakınlarında, Almanca bölümünün ise tamamen dinî amaçlarla Alman misyonerlik faaliyetlerinin yürütüldüğü Kıpçak şehirlerinin birinde yazılmış olması akla gelebilir. (Argunşah-Güner, 2015: 25). Zira Cenevizli İtalyan ticaret erbabının hem İran'daki İlhanlı Devleti ile hem de Altınordu Devleti ile var olan güçlü ticari ilişkilerin daha iyi olması açısından Farsça ve Kuman-Kıpçak Türkçesi kelimelerinin öğrenilmesi önemli bir ihtiyaç olarak görmesi doğal görünmektedir. Alman bölümü ise, daha ziyade Hıristiyanlığa ait temel duaları, vaaz ve ilahileri içerdiğinden ötürü Kıpçaklar arasında Hıristiyanlığı yaymayı amaçlayan bir misyonerlik metni olarak değerlendirilebilir (Argunşah-Güner, 2015: 25-26).

Codex Cumanicus'un Dili

Codex Cumanicus'un dil özellikleri hakkında ülkemizde yapılan araştırmalar, eserin ana hatlarıyla günümüz Kıpçak grubu Türk yazı dilleriyle büyük benzerlikler taşıdığını gözler önüne sermektedir. Hem ses, hem de şekil bilgisi itibariyle, ayrıca söz varlığı açısından yazmanın dilinin bilhassa Karadeniz'in kuzeyindeki Kırım Tatar, Kazan Tatar, Başkurt, Karay (Karayim) Türkçeleri ile Kafkaslarda mevcut olan Kumuk ve Karaçay-Balkar Türkçeleri ile olan benzerliği çoğu kez gündeme gelmiştir. Bu benzerlikleri gündeme getiren araştırmalar arasında Annamarie von Gabain'in "Codex Cumanicus'un Dili" adlı kitap bölümünü, (Gabain, 1988) Ufuk Tavkul'un "Codex Cumanicus ve Karaçay-Malkar Türkçesi" (Tavkul, 2003) adlı makale çalışmaları, Çetin Pekacar, Ahmet Turan Türk ve M. Emin Yıldızlı'nın hazırladığı "Codex Cumanicus ve Kumuk Türkçesinin Söz Varlığı-Fiiller" (Pekacar, Türk, Yıldızlı, 2014) adlı bildirisi ile Saadet Çağatay'ın "Türk Lehçelerinden Örnekler" (Çağatay, 1950) adlı kitabını hatırlamak önem arz etmektedir. Türkiye'de Codex Cumanicus'un sınırlı da olsa ilk neşrini yapan Saadet Çağatay, yukarıda adını zikrettiğimiz kitabının ikinci cildinde Codex Cumanicus'un dili ile günümüzde en çok hangi yazı dillerinin benzeştiği hususunda bilgiler vermiştir:

*"Kuzey Kafkasya'da diğer iki kardeş kabile Balkarlar ve Kumuklarla yan yana otururlar. Dilleri birbirinden ayrılamayacak kadar yakındır ve **Yeni Kumanca** olarak adlandırılan Kırım Tatarcası, Karayımca ile Kıpçak dil grubunun Karadeniz-Hazer (Ponto-Kaspi) bölümüne girmektedir. **Yeni Kumanca**, bugün Ural grubuna giren Kazan, Batı-Sibirya lehçeleri ile birlikte, XIII. yüzyıl sonlarında yazıldığı tahmin edilen ve Doğu Türkçesine pek*

yakın olan Ana Kıpçak yazı dilini temsil eden Codex Cumanicus adlı eserin dilinin devamı olarak kabul edilmektedir" (Çağatay, 1972: 114).

Yukarıda söz konusu edilen modern Türk yazı dilleri ile Codex Cumanicus'un yakınlığı, yazmayı her yönüyle ele alıp neşreden Argunşah ve Güner'in de kaydettiği noktalardan birisi olmuştur:

"Eserin dili metinde "Tatarça" ve "Tatar Til" olarak gösterilmiştir. Kıpçak kelimesi kitapta yer adı olarak geçmektedir. Latince sözlerde ise dilin adı Komanca (Kumanca) olarak belirtilmiştir. Bilindiği gibi, Kuman adı bir dönem Kıpçak adı yerine kullanılmış, daha sonra Kıpçak kullanımı yaygınlaşmıştır. Kitabın dilini değerlendirenler, eski Kıpçak İmparatorluğu topraklarında konuşulan Türk lehçeleriyle bugünkü Kazan Tatar Türkçesi, Kırım Tatar Türkçesi, Nogay Türkçesi, Karaçay Türkçesi, Kumuk Türkçesi ve Karayim Türkçesi arasında benzerlikler kurmuşlardır" (Argunşah-Güner, 2015: 26).

Prof. Dr. Mustafa Argunşah ve Doç. Dr. Galip Güner, yukarıda eserin dili ile tespitlerini paylaşmaktan başka, aynı zamanda yazmanın tamamını Türkiye Türkçesine aktaran araştırmacılar olarak, hazırladıkları kitap çalışmasında yazım özelliklerinden de ayrıntılı olarak bahsetmişlerdir (Argunşah-Güner, 2015: 37-58). Özellikle, yıllar öncesinde Saadet Çağatay'ın da kitabında paylaştığı "Ave porta paradisi" (Çağatay, 1950: 107) bölümünün orijinal ilk sayfasında gördüğümüz birtakım yazım (imla) problemleri gerçekten, konuyu araştıranlar açısından büyük bir problem teşkil etmekteydi. Her ne kadar Codex Cumanicus'un Latin harfleriyle kaleme alınmış olmasının Arap harfli Orta Türkçe metinlerin çözümlenmesine yardımcı olacağı (Argunşah-Güner, 2015: s.26-27) kesin olmakla birlikte her sorunu çözebilecek sihirli bir anahtar olduğu düşüncesinin yanlışlığı (Argunşah-Güner, 2015: 26-27), eseri neşredenlerin de tespit ettiği bir gerçektir. Zira eserin yazımında mutlaka her ses için sadece bir harf kullanılmamış olması, bazı kelimelerde bir ses için birden fazla harfin yazılması (Argunşah-Güner, 2015: 27), kanaatimizce Arap harfli metinlerdeki fonetik tespitleri aratmayacak derecede zorluk barındırmaktadır. Birçok kalemin ortak ürünü olduğu düşünülen Codex Cumanicus'un bu özelliği, ilaveten söz konusu muhtelif yazıcıların 13.-14. yüzyıllarda Latin harfli Türkçe metin örneklerine tabiatıyla rast gelmemiş olmaları, bir de bu yazıcıların Türkçeyi çok iyi bilmedikleri de göz önünde bulundurulursa, farklı duyulan seslerin farklı harflerle yazıya geçirilmesi (Argunşah-Güner, 2015: 37) kaçınılmaz olmuştur.

Codex Cumanicus'ta Yer Alan "büsre-/büsüre-" ve "yöpsin-/yöpsen-" Fiilleri Üzerine Tespitler

Araştırmamıza konu olan ve söz konusu yazma eserde muhtelif yazımlar ile geçen, yakın anlamlı iki fiil hakkında bilgiler vermeden önce, bu iki fiile ait tespit, farklı okuma ve tercümelerden bahsetmek faydalı olacaktır.

Esere ait küçük bir bölümü Türkiye'de ilk olarak neşreden Saadet Çağatay'ın "Türk Lehçeleri Örnekleri" kitabında Kıpçak Hıristiyan metinleri-Codex Cumanicus" adlı (Çağatay, 1950: 103-128) bölümde yer alan Almanca codex'e ait ilahiler dikkatimizi çekmiştir. "Ave Porta Paradisi" (Cennetin kapısına selam) adını taşıyan bölüme ait örnekleri incelediğimizde bazı kelimelerin karşımıza ilk defa çıktığını ve tarihî metinlerde onların izine rastlamadığımızı görüp, bazı kelimelerin ise belki o dönemdeki Latin alfabesinin de Türkçe sesleri tam olarak karşılayamamasını göz

önünde bulundurarak yanlış yazılmış olabileceğini tespit ettik. Ayrıca yukarıda da bahsettiğimiz üzere, Codex Cumanicus'u kaleme alan muhtelif yazarların Türkçeyi yeterince bilmemesi de bu kelimelerin izini sürmeye bizi teşvik etti. Bu çalışmamıza konu olan ***"büsre-/büsüre-"*** ve ***"yöpsin-/yöpsen-"*** fiilleri işte bu dikkat çekici kelimelerden sadece ikisidir. Bu iki kelimenin nasıl tahlil edileceği, ilaveten onların hangi isim ya da fiil köklerinden türemiş oldukları sorusunu cevaplamak bizim için bir vazife olmuştur. Bu iki fiil karşımıza şu dörtlüklerle çıkmıştır:

Ave sen ḳız canıngnı[1]
Almayıpsen[2] bolmaçı
Ḥan[3] ***busrep*** seni sevdi[4], kim
Barçadan-tur[5] haybatli[6] (Çağatay, 1950: 109)

Ave arı tınnıng[7] övi
Ḳayda beymiz Hrıstos[8] ḳondı
Yarlılarġa[9] andan baḫmış
Yarılġamaḳġa[10] ***yöpsinmiş*** (Çağatay, 1950: 106).

Çağatay, yazmada "busrep" şeklinde geçen kelimeyi, ***"busre-"*** adında bir fiilden getirmiş ve dipnotta bu fiilin anlamını "razı ol-", "muvafakat et-", "tasvip et-" olarak paylaşmıştır. Yine benzer şekilde, metinde ***"yöpsinmiş"*** olarak yazılmış olan kelimenin kökünü de ***yöpsin-*** fiili olarak dipnotta göstermiştir. Bu "yöpsin-" fiili de tıpkı "busre-" gibi "muvafakat et-" anlamına gelmektedir (Çağatay, 1950: 106).

Kaare Grönbech'in "Kuman Lehçesi Sözlüğü"nde ise, yazmada "busre-" (Argunşah-Güner, 2015: 1052) olarak yazılan ve bu haliyle Türkçenin kalınlık-incelik uyumuna aykırılık teşkil eden fiilin ***"büsre-"*** ve ***"büsüre-"*** (Grönbech, 1992: s. 44) olarak okunduğunu görmekteyiz. Codex Cumanicus'un bütün söz varlığını ele alan bu kapsamlı sözlük çalışmasında, fiilin ***"büsre-"*** şeklinin anlamının "izin vermek, tasvip etmek, razı olmak, müsaade etmek, kabul etmek" olduğunu ve bunun metinde üç ayrı yerde geçtiğini, "teşekkür etmek" anlamına gelen ***"büsüre-"*** (Grönbech, 1992: 44) eyleminin de bir yerde karşımıza çıktığını anlıyoruz. Bu çalışmada, metinde ***"yöpsin-"*** ve ***"yöpsen-"*** olarak iki farklı okunuşla karşımıza çıkan fiilin de anlamı "tasvip etmek, kabul etmek, razı olmak", ayrıca "yapılmasını buyurmak" olarak verilmiştir (Grönbech, 1992: 233-234). Söz konusu fiilin ikinci anlamı olarak belirtilen "yapılmasını buyurmak" ifadesi ise, yukarıda örneğini sunduğumuz dörtlüğün son satırı olan "yarılgamakga yöpsinmiş" cümlesinin karşılığıdır ve "Acısını istiyordu (buyuruyordu) diye tercüme edilmiştir (Grönbech, 1992: 234).

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Codex Cumanicus'un tamamını Türkiye Türkçesine aktaran, onun dil ve yazım özelliklerini inceleyip her iki codex'in de sözlüklü dizinini, ayrıca tıpkıbasımını bizlerle paylaşan Prof. Dr. Mustafa Argunşah-

[1] canıngnı: Argunşah ve Güner'de "canıŋnı" (2015: 379).
[2] almayıpsen: Argunşah ve Güner'de "almayıp-sėn" (2015: 379).
[3] ḥan: Argunşah ve Güner'de "çın ḥan" (2015: 379).
[4] seni sevdi: Argunşah ve Güner'de "sėni sėvdi" (2015: 379).
[5] barçadan-tur: Argunşah ve Güner'de "barçadantır" (2015: 379).
[6] haybatli: Argunşah ve Güner'de "haybatlı" (2015: 379).
[7] arı tınnıng: Argunşah ve Güner'de "Arı Tınnıŋ" (2015: 377).
[8] beymiz Hrıstos: Argunşah ve Güner'de "Bėyimiz Kristus" (2015: 377).
[9] yarlılarġa: Argunşah ve Güner'de "yarlılarga" (2015: 377).
[10] yarılġamaḳġa: Argunşah ve Güner'de "yarılgamakga" (2015: 377).

Doç. Dr. Galip Güner olmuştur. Hazırladıkları kitap çalışmasında yazarlar, Almanca Codex'te yer alan her iki fiilin anlamlarını ve geçtikleri yerleri vermenin yanı sıra codex'in belli bölümlerinde verilen kelime listesindeki Latince karşılıkları da kanıt olarak okuyucuya sunmuşlardır. Gerçekten de pek düzensiz hazırlanmış olduğu görülen orijinal yazmanın ikinci bölümünün (Almanca codex) ağırlıklı olarak manzum ve mensur dinî metinlerden, birtakım gramer bilgilerinden, 47 adet bilmeceden ve bunlara ek olarak kelime listelerinden ibaret bir bölüm olduğu bilinmektedir. Grönbech'de olduğu gibi bu çalışmada da ***"büsre-"*** fiili "onaylamak, kabul etmek, tasvip etmek" anlamı ile ve ***"büsüre-"*** ise "teşekkür etmek" anlamı ile verilmiştir (Argunşah-Güner, 2015: 677). Almanca codex'te üç yerde geçtiğinden daha önce bahsettiğimiz ***"büsre-"*** şekline ilk olarak, 66a numaralı varakta b sütunu 23, 24 ve 27. satırlarda tesadüf ediyoruz. Fiilimiz burada, ilkin sıfat-fiil eki "-gen" ile eşitlik hal eki "+çe"nin eklenmesiyle oluşan ***"büsregençe"*** (<büsre-gen+çe) şeklinde, ardından da görülen geçmiş zaman teklik 3. şahıs çekimiyle ***"büsredi"*** (<büsre-di) olarak karşımıza çıkmaktadır. "büsregençe"nin "secundum beneplacitum tuum", "büsredi"nin ise "acceptauit" olarak verilen gotik harfli Latince karşılıkları, yazmanın tıpkıbasımında adı geçen varakta açıkça görülebilmekte olup (Argunşah-Güner, 2015: 1044) hazırlanan kitap çalışmasının dizininde (Argunşah-Güner, 2015: 677) de paylaşılmıştır. Bizi bu fiilin peşine düşüren "Han busrep seni sevdi" (Çağatay, 1950, s. 109) dizesi ise yazmada "Çın han busrep seni sevdi" şeklinde 70a numaralı varak 4. satırda göz önünde durmaktadır (Argunşah-Güner, 2015: 1052). Yapılan dikkatli okuma sonucu "çın" sözü de tercümede yerini almış, ayrıca kelime yine "ü"lü şekilde ve fiil tabanına zarf-fiil eki "p"nin eklenmesiyle meydana gelen ***"büsrep"*** şeklinde sunulmuştur (Argunşah-Güner, 2015: 379). ***"büsüre-"*** şeklinin ise "teşekkür etmek" anlamına geldiğini yine eserin tıpkıbasımı bizlere bildirmektedir. Söz konusu varyant, nüshamızın 81a numaralı varak, 30. satırında Latince tercümesiyle birlikte ("regracior") "u" harfini içererek ***"busura-"*** (Argunşah-Güner, 2015: 1074) şekliyle görünmektedir. "yöpsin-" fiili ise, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, "yöpsen-" varyantıyla birlikte yazmada yer almıştır. Bunlardan sadece bir yerde geçen (66a numaralı varak 25b-26b satır numaralı) ***"yöpsen-"***, tıpkı "büsregençe"de olduğu gibi sıfat-fiil eki "-gen" ile eşitlik eki "+çe"nin eklenmesiyle ***"yöpsengençe"*** (<yöpsen-gen+çe) örneği ile ve onun hemen altında (Argunşah-Güner, 2015: 373, 1055) verilmiştir. Onun Latince tercümesi ise yazmada "sin quod tu approbas" (Argunşah-Güner, 2015: 1044) ifadesiyle takdim edilmiştir. Bununla birlikte, iki farklı yerde ve Grönbech'den de hatırlayacağımız üzere farklı anlamlarla nüshada yer alan ***"yöpsin-"*** ise yalnızca "Ave porta paradisi" adlı Kumanca dualardan ibaret olan bölümde bulunduğu için (69a numaralı varak 20 satır numaralı ve 70b numaralı varak 11 satır numaralı) (Argunşah-Güner, 2015: 1050, 1053) Latince tercümesi nüshada yer almamıştır. Yukarıda adını zikrettiğimiz "Yarılgamakga yöpsinmiş" mısraıyla biten 69a'daki kıtada geçen ***"yöpsin-"***in anlamı Çağatay'da olduğu gibi "muvafakat et-" şeklinde değil, Grönbech'deki gibi "buyurmak, emretmek" (Argunşah-Güner, 2015: 896) diye tercüme edilmiştir. Burada "yöpsin-" fiili öğrenilen geçmiş zaman 3. teklik şahıs çekimindedir: ***yöpsinmiş***<yöpsin-miş. Kelimenin "kabul etmek, onaylamak, tasvip etmek" (Argunşah-Güner, 2015: 381) "tasvip etmek, tensip etmek" (Çağatay, 1950: 111) anlamlarını haiz olduğu örnek ise 70b'de yer alan ilahide gözükmektedir, "yöpsin-" fiil tabanı "i" yardımcı ünlüsü ile "-p" zarf-fiil ekine bağlanmıştır: ***yöpsinip***<yöpsin-i-p. Söz konusu ilahi budur:

Ave saa kim tözliking[11]
Yöpsinip yaratkanıng[12]
Biriktiriptur[13] oğluna[14]
Birikgenni berdi[15] saa (Çağatay, 1950: 111)

"büsre-/büsüre-" ve "yöpsin-/yöpsen-" Fiillerinin Etimolojisi

Codex Cumanicus'ta varlığını tespit edip hakkında araştırma yapmaya başladığımız ve birbirine anlamca da yakınlık arz eden "büsre-/büsüre-" ve "yöpsin-/yöpsen-" fiillerinin, kanaatimizce en ilgi çekici tarafı, onların fiil halleriyle, iki örnek hariç her hangi bir tarihî ve çağdaş lehçede karşımıza çıkmamış olmasıdır. "yöpsin-/yöpsen-" fiilinin Ermeni harfli Gregoryen Kıpçak Türkçesi metinlerde "yöpsün-" biçiminde geçmesi, "büsre-/büsüre-" nin ise Modern Kıpçak Grubu Türk lehçelerinden yalnızca Karaçay-Malkar Türkçesinde ("büsüre-" [teşekkür etmek] anlamında) yer alması ilgi çekicidir. Bu fiillerin Orhun, Uygur, Karahanlı, Harezm, Çağatay, Eski Anadolu Türkçesi, Osmanlı Türkçesi gibi diğer tarihî yazı dillerimizde de mevcut olmaması merakımızı daha da arttırmaktadır.

"büsre-/büsüre-"

Tarihî ve çağdaş lehçelerimize ait sözlükleri incelediğimizde, Codex Cumanicus'ta "u" harfi ile ***"busre-/busura-"*** biçiminde yazılan ve eseri inceleyen araştırmacılar tarafından ***"büsre-/büsüre-"*** okunuşuyla yorumlanan bu fiile Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü (Tavkul, 2000: 133) dışında hiçbir yerde rastlamadığımızı belirtmek durumundayız. Tarihî Kıpçak Türkçesi metinlerinde de tesadüf etmediğimiz bu fiilin ne şekilde türediği ile ilgili olarak, bize yalnızca bazı çıkarımlarda bulunmak kalmaktadır. İlk olarak, Kıpçak Türkçesi metinlerinde "bus", "büs" hecesi ile başlayan bir fiil kökünün mevcut olmadığını, buna mukabil "nefes, soluk" anlamına gelen ***"bus"*** (Toparlı, Vural, Karaatlı, 2003: 38; Argunşah-Güner, 2015: 675) isminin Codex Cumanicus'taki varlığını tespit ediyoruz. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki, bu "bus" isim kökünün ihtiva ettiği anlam açısından "uygun bulmak", "tasvip etmek" ve ayrıca bir diğer anlamı da "teşekkür etmek" olan fiilimizle hiçbir semantik bağı bulunmamaktadır. Yine Karahanlı dönemlerinde ***"bus-"*** (Clauson, 1972: 371) fiili mevcut olmakla birlikte onun anlamının "pusu kurmak, gizlenmek" olduğu açıktır ve söz konusu fiille anlam ilgisi kurmak zor görünmektedir. Keza aynı devirde, Divanu Lugati't-Türk'de "dayak atmak, dövmek" anlamına gelen bir ***"bös-"*** (Clauson, 1972: 371) fiiline de rastlıyoruz. Ancak bu fiilin de yazımıza konu olan fiillerle bir semantik yakınlığının olduğunu söylemek çetindir. Son olarak "hiddetlenmek" anlamında kullanılan ***"buş-"*** (Clauson, 1972: 377) fiilini nazara alıyoruz ancak yine bu fiilin de ***"büsre-/büsüre-"*** ile bir ilgisi olduğunu düşünüp ispatlamak pek mümkün görünmüyor.

Codex Cumanicus ve Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü dışında tarihî ve çağdaş lehçelerimize ait sözlüklerde izine rastlamadığımız ***"büsre-/büsüre-"*** fiili, Codex Cumanicus hakkında çalışan araştırmacılar tarafından Moğolca bir alıntı kelime olarak değerlendirilmiştir (Poppe, 1962: 335, Çiçek, 2015: 82, Güner, 2017: 14). Gerçekten de

[11] tözliking: Argunşah ve Güner'de "tözlikiŋ" (2015: 381).
[12] yaratkanıng: Argunşah ve Güner'de "yaratkanıŋ" (2015: 381).
[13] birikiptur: Argunşah ve Güner'de "birikiptir" (2015: 381).
[14] oğluna: Argunşah ve Güner'de "ogluŋa" (2015: 381).
[15] berdi: Argunşah ve Güner'de "bėrdi" (2015: 381).

Moğolca'da ***"bisire-"*** şeklinde geçen fiilin anlamları "inanmak, güvenmek, saygı göstermek, tapmak; pek sevip saymak, tapınmak; saygı duymak, itibar etmek" (Lessing, 2003: 170) olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, Moğol dilinde ***"bisire-"*** fiilinden ***"bisirel"*** (itikat, inanç, güven, itimat; saygı, hürmet, bağlılık, sadakat) ve ***"bisireltü/bisireltey"*** (dindar, sofu, inançlı, inanan, mutaassıp) isimlerinin de türemiş olduğunu belirtelim. Bu fiilin Moğolca'da faktitif çatılı hali ***"bisiregül-"*** ise "saydırmak, saygı duyma veya tapınmasına sebep olmak; tapındırmak, saygı uyandırmak; güven telkin etmek, inandırmak" manasını karşılamaktadır. Tarihî Moğolca kaynaklarda da bu fiili takip edebilmekteyiz. *Moğolların Gizli Tarihi* adlı eserde ***"buśiregü"*** (duygulanmış olmak, şükür duymak) (Haenisch, 1939'dan aktaran: Çiçek, 2015: 82) biçiminde örneğini gördüğümüz fiilimiz, modern Moğol lehçelerinden Kalmukça ve Ordosça'da da kullanılmaktadır (Çiçek, 2015: 82). Altın Orda Devleti sınırları dâhilinde yaşayan Kıpçak Türklerinin Moğol-Türk İmparatorluğu bakiyesi olan bu ülkede çok sayıda Moğolca kelime kullanması doğaldır. Özellikle yönetim ve askerlikle ilgili terimler söz konusu olduğunda Moğolca'nın etkisi yoğun olarak hissedilmektedir (Güner, 2017: 10). Bu fiilin, gerek yukarıda paylaştığımız bilgiler ışığında gerekse de Eski Türkçe dönemi metinlerinde de yer almaması sebebiyle Moğolca ödünçleme olduğu kanaati bizce de kesindir. Ancak bununla birlikte, fiilimizin içerdiği anlam da göz önünde bulundurulduğunda, Uygur ve Karahanlı Türkçesi metinlerinde tesadüf ettiğimiz ***"bütür-"*** fiilinin varlığı da üzerinde konuşulması gereken bir detay olarak önümüzde durmaktadır.

Eski Türkçe döneminden itibaren kullanılan ve Karahanlı Türkçesi metinlerinde "bir şeye inanmak, ikrar etmek" anlamını kazanan ***"büt-"*** (Arat, 2006: 1135) fiili ve ondan "-ür-" faktitif ekiyle türeyen ***"bütür-"*** (sağaltmak, sağlam hale getirmek, alacağını tanıklamak, ispat etmek) (Arat, 2006: 1135) fiilleri içerdikleri anlam itibariyle Almanca codex'te yer alan fiillerimizle semantik bir yakınlık arz etmektedir.

Uygur ve Karahanlı Türkçesi dönemlerinde mevcut olup dört farklı anlam ihtiva eden ***"büt-"*** fiilinin anlamlarından ikisi, "inanmak" ve "kesinlik kazanmak"tır:

"1. İnanmak, iman etmek (верить, веровать): Qul täŋrikä ***bütti***. (раб уверовал в [единого] бога) "Kul Tanrıya inandı". Körsä anı bilgä kişi sözkä ***bütär***. (если это увидит мудрый человек, он поверит и словам) "Onu bilge insan görse, söze inanır". ***Bütär men*** saŋa çın ınanur özüm. (уверовал я в тебя, я истинно верю) "Ben sana gerçekten inanıyorum". 2. Tasdik edilmek, kesinlik kazanmak (быть установленным, подтверждаться): Anıŋ alımı ***bütti***." (его долг подтвердился) "Onun başkasından olan alacağı kesinlik kazandı". (Nadelyayev, Nasilov, Tenişev, Şçerbak, 1969: 133-134).

"büt-" fiilinden türeyen ***"bütür-"*** ise, faktitif çatıya sahip bir fiil olması nedeniyle "inandırmak" ve "ispat etmek" anlamlarını kazanmaktadır:

"1. İnandırmak, inanmaya zorlamak (заставлять верить, уверять): Bir ök bil tilin ög ***bütürgil*** köŋül. (знай только одно: восхваляй [бога] словами, верь [в него] сердцем) "Onu bir tek bil, onu öv ve gönülden inan" 2. İspat etmek, izah etmek, teyit etmek (подтверждать, выяснять, свидетельсвовать): Anıŋ üzä alımın ***bütürdi***. (он подтвердил долг за ним) "Ondan alacağı olduğuna dair iddiasını ispatladı". (Nadelyayev, Nasilov, Tenişev, Şçerbak, 1969: 135).

Özetleyecek olursak, ***"büsre-/büsüre-"*** fiili, hem şekil hem de anlam bilgisi bakımından, önceki araştırmacıların da belirtiği gibi Codex Cumanicus ve Kıpçak Türkçesi için Moğolca bir alıntı olarak durmaktadır. Ancak, yukarıda da ayrıntılı olarak bahsettiğimiz Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesi metinlerinde geçen aynı anlamları haiz ***"bütür-"*** fiilinin daha önceki dönemlerde Türkçeden Moğolcaya geçen bir verinti olma ihtimali de vardır. Yani, Eski Türkçe ***"bütür-"*** fiilinin Moğolcaya geçerek o dilde ***"büsüre-/bisire-"*** telaffuzuyla yer aldıktan sonra Moğolca unsurların fazla olduğu Kıpçak Türkçesine "s" li telaffuzuyla girmiş olması akla gelebilir. Önceden Türkçe bir ödünçleme olarak başka bir dilde, bilhassa Moğolcada kullanılan bir kelimenin, özellikle Moğolların bütün Asya'ya hâkim oldukları 13. yüzyıldan itibaren Türkçeye Moğolcadaki telaffuzu ile yeniden girmesi, gözlemlenen bir hadisedir. Örnek verecek olursak, Eski Türkçe ***"uluş"*** (memleket, devlet, ülke) (Caferoğlu, 2011: 265) kelimesi Moğolca'ya geçmiş ve "ulus" (ulus, halk, millet; devlet, ülke, şehir; hanedan) (Lessing, 2003: 1346) söyleyişiyle yer almış, sonraki dönemlerde ise Türkçe'ye bu sefer Moğolca "ulus" telaffuzuyla yeniden dâhil olduğu bilinmektedir.

Yazmada "teşekkür etmek" anlamında tek yerde geçtiğini gördüğümüz ***"büsüre-"*** varyantı için ise şunları söyleyebiliriz: Yukarıda semantik yolculuğunu takip ettiğimiz örneklerden ("büt-" ve bütür-) "hareketle, Codex Cumanicus'ta rastladığımız her iki telaffuza sahip fiilimizin asıl birinci anlamı bizce "onay vermek", "kabul etmek", "tasvip etmek" olmalıdır. "teşekkür etmek" anlamı sonradan kazanılmış bir anlam olarak görünmektedir. Diğer bir ifadeyle, adı geçen fiilin, başka bir anlama geçiş şeklinde adlandırabileceğimiz bir şekilde eskiden yansıtmış olduğu kavramdan büsbütün ayrı, yeni bir kavramı yansıtan bir duruma gelmiş (Aksan, 1987: 121) olduğu anlaşılmaktadır. Her dilde karşılaşılan bu durumda, kimi zaman toplum hayatındaki değişimler, kimi zaman da doğrudan ruhsal etkiler ya da başka nedenler sebebiyle kelime anlam değişmesine uğrayabilmektedir (Aksan, 1987: 121). Daha önce bahsettiğimiz üzere, "büsre-/büsüre-"fiiline bir tek çağdaş Türk yazı dillerinden Karaçay-Malkar Türkçesinde rast gelmekteyiz. Yalnızca ***"büsüre-"*** söyleyişi ile karşımıza çıkan bu fiil de iki anlamı ihtiva etmektedir: 1. "Beğenmek, hoşuna gitmek, 2. Memnun olmak, minnetdar kalmak (Tavkul, 2000: 133). Dikkat edilecek olursa, Karaçay-Malkar Türklerinin bu fiili, Codex Cumanicus'taki anlamlarını aşağı yukarı muhafaza etmek suretiyle yaşattıklarını söyleyebiliriz. Bu lehçede kelimenin yine aynı Codex Cumanicus'taki gibi "s"li şekillerle günümüzde yaşıyor olması da üzerinde düşünmeye değer başka bir konudur. Bu lehçemizde yalnızca "büsüre-" fiili yer almamakta, ayrıca "minnet, şükran, teşekkür" anlamlarına gelecek tarzda bu fiilden "-v" fiilden isim yapma ekiyle türemiş ***"büsürev"*** ismi de mevcuttur (Tavkul, 2000: 133). Durum, bununla da sınırlı olmayıp, söz konusu lehçede "minnetdar kalmak" manasında kullanılan "büsürev et-" ve "umursamamak, boş vermek" anlamını veren "büsürevsüz et-" fiilleri de mevcuttur (Tavkul, 2000: 133). Günümüzde ağırlıklı olarak Kuzey Kafkasya'da, Rusya Federasyonuna bağlı Karaçay-Çerkes ve Kabardey-Balkarya cumhuriyetlerinde yaşamlarını sürdüren bu Kıpçak boyunun konuştuğu dilin Dağıstan'daki Kumuklar, Kırım ve Kazan Tatarları gibi Codex Cumanicus'un diline en yakın lehçelerden biri olduğundan daha önce bahsedilmişti. Bu fiilin ve hatta ondan türeyen ismin Karaçay-Malkar Türklerinin söz varlığında bulunması doğal olarak şaşırtıcı değildir.

yöpsin-/yöpsen-

Codex Cumanicus'ta geçen bu fiilin, "muvafakat etmek", "tasvip etmek", "tensip etmek", "kabul etmek", "razı olmak", "uygun bulmak", "buyurmak", "emretmek" gibi anlamlara geldiğinden yukarıda ayrıntılı olarak bahsedilmiştir. Şimdi üzerinde durulması icap eden asıl mesele, bu fiilin nasıl meydana geldiğini araştırmak, bu fiil tabanını oluşturan kök ve ekler hakkında birtakım bilgi ve görüşleri paylaşmaktan ibaret olacaktır. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu fiilin Codex Cumanicus hariç yalnızca Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi metinlerinde geçtiğini bilmekteyiz. Bu metinlerde ***"yöpsün-"*** söyleyişi ile yer alan fiilin anlamı "kabul etmek, onaylamak, kabul edilebilir saymak, razı olmak, tasvip etmek"tir (Ünal, 2016: 237, Chirli, 2005: 212). Algış Bitigi'nde buna ilave olarak bir de ***"yöpsünövlü"*** (tasvip eden, kabul eden, razı olan) türemiş ismi mevcuttur (Chirli, 2005: 213). Kelimenin kökeni üzerinde araştırma yapanların birçoğu, tıpkı anlamdaşı "büsre-/büsüre" gibi bu fiilin de Moğolca bir alıntı olduğu yönünde fikir beyan etmişlerdir (Poppe, 1962: 340, Çiçek, 2015: 88, Güner, 2017: 14). Bu fikrin temel sebebi, Moğolca ***"cöb"*** köküne yine Moğolca "-şıya/-şiye-" (<-sıya-/-siye-) ekinin eklenmesi sonucu ortaya çıkan ***"cöbşiye-"*** fiilinin varlığıdır. Hakikaten Moğolca'da ***"cöb"*** (doğru, gerçek, sağ, sağlam, hak; sağ veya doğru taraf; doğruca) isim kökü ve ondan türeyen isim ve fiillerin adedi fazla ve kullanım sahası oldukça geniştir. Bunlar ***"cöbdeki"*** (sağ el), ***"cöbçi-"*** (saygısızlık etmek), ***"cöbken"*** (yalnız, tek), ***"cöble-"*** (danışmak, düşünmek, görüşmek, tartmak, gözden geçirmek, irdelemek, tartışmak, değerlendirmek), ***"cöblel"*** (kurultay, konsey, meclis), ***"cöbleldü-"*** (danışmak, görüşmek, tartışmak), ***"cöblelgen"*** (görüşme, tartışma, müzakere; övme, tavsiye, bon servis, öğüt), ***"cöbleltü"*** (topluluk, meclis, kurultay, birlik), ***"cöbsi-"*** (danışmak, akıl almak; tartışmak), ***"cöbsiye-"*** (onaylamak, uygun bulmak, doğrulamak), ***"cöbsiyel"*** (onay, rıza, muvafakat; memnuniyet), ***"cöbsiyemür"*** (uysal, yumuşak başlı, uzlaşmacı; taraftar, bağlı, yandaş), ***"cöbsiyere-"*** (onaylamak, doğrulamak, doğru bulmak, izin vermek; kuşatmak, çevirmek). ***"cöbsiyerel"*** (izin, onay, doğrulama, tasdik), ***"cöbsiyereltey"*** (onaylı, onayı ile), ***"cöbsilgen"*** (tartışma, görüşme, müzakere) kelimeleridir. (Lessing, 2003: 1657-1658). Görüldüğü üzere ***"cöb"*** ismi oldukça doğurgan bir isim kökü olup, türetilen her kelime, bir konunun doğruluğunu tespit etme ve sıkıntıları giderip işleri yoluna koymak adına gösterilen gayreti bize anlatmaktadır. ***"cöb"*** ismi de, tıpkı Türkçe "sağ", Farsça "rast", İngilizce "right" örneklerinden de hatırlanacağı gibi hem "doğru, gerçek" hem de "sağ taraf" anlamlarını içermekte, ***"cöbsiye-"*** de içerdiği anlam itibariyle (onaylamak, doğru bulmak) Codex Cumanicus'taki ***"yöpsin-"*** ile yüzde yüz örtüşmektedir. Nikolaus Poppe'den başka, Martti Räsänen de ***"yöp"*** isminin Moğolca bir alıntı kelime olduğunu ve ***"ǯöb"*** den geldiğini belirtmiştir (Räsänen, 1969: 128/a, Çiçek, 2015: 88). ***"yöp"*** ismi, Altın Orda sahasına ait Temir Kutluk Yarlığı'nda geçmektedir. "Erse ötülin yöp körüp Muhammed" ifadesinde gördüğümüz kelime, bu sahaya ait yarlık ve bitikleri inceleyen Melek Özyetgin tarafından da Moğolca kökenli olduğu belirtilerek okuyucuya sunulmuştur, kelimenin anlamı ise "uygun"dur (Özyetgin, 1996: 106, 137, 242).

Yukarıda verilen bilgilere göre, ***"yöpsin-"*** fiilinin hem kelimenin kökü olan ***"yöp/cöb"*** isminin hem de ondan türeyen ***"cöbsiye-"*** fiilinin Eski ve Yeni Moğol dilindeki varlığı ve kullanım sıklığı nedeniyle Moğolca bir ödünçleme olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte, birazdan bahsedeceğimiz Eski Türkçe ***"yöp/yüp"*** isminin ve Türkçenin birçok tarihî ve çağdaş lehçesinde bulunan ***"+san-***

/+sen-" ve ***"+sın-/+sin-"*** eklerinin mevcudiyeti, bu fiilin de tıpkı "büsre-/büsüre-" fiilinde anlattığımız gibi önce Türkçeden Moğolcaya, sonra yeniden Moğolcadan Türkçeye geçmiş olma olasılığını düşündürmektedir.

Türkçede bir fiil tabanının son hecesi eğer *"sın/sin"* veya *"san/sen"* diye bitiyorsa isimden fiil türeten bir *"+sı-/+si-"* ve onunla benzer işleve sahip *"+sa-/+se-"* eki ile onun üzerine getirilen ve dönüşlü çatılı fiiller meydana getiren fiilden fiil yapma eki "-n-" gelmiş demektir. Böylelikle "+san-/+sen-" ve "+sın-/+sin-" ekleri ortaya çıkmış olur. Zeynep Korkmaz'a göre "+sa-/+se-" ile "+sı-/+si-" görevdeş sayılabilecek bir ek olup bu özelliği dolayısıyla ünlü daralması sonucunda +sa-/+se->+sı-/+si- haline gelmiş olduğu söylenebilir. (Korkmaz, 2014: 180). Her iki ekin de işlevleri iki türlüdür: 1. Adlardan istek ve ihtiyaç bildiren fiiller türetme, 2. Sıfatlardan "gibi görmek, gibi saymak" anlamında fiiller türetme (Korkmaz, 2014: 180). Modern Türkiye Türkçesinde bu eklerden teşekkül etmiş *garipse-*, *umursa-*, *mühimse-*, *büyükse-*, *hafifse-*, *tiksin-* gibi (Korkmaz, 2014: 180) birtakım fiillerin varlığı nedeniyle tarihî lehçelerimizden bazı örneklerin verilmesi de gereklidir.

Eski Türkçe döneminden itibaren var olan her iki ekten "+sa-/+se-" arzulama, istek duyma bildirmektedir: *käksäk* "kindar, kinli" (käk "kin"; -k fiilden isim yapma eki ile) (Gabain, 2003: 50). Bu ekle bağlı olarak bir de "-gsa-/-gse-" eki bulunmaktadır ki bunun da doğal olarak fiilden isim türeten "-g" ekine "+sa-/+se-" eklenmesi sonucu ortaya çıktığı açıktır. Şu örnekleri sıralamak mümkündür: *barıgsa-* "gitmeyi arzu etmek", *öpügsä-* "öpmeyi arzu etmek", *körügsä-* "görmeyi arzu etmek" (Gabain, 2003: 59). Yine "+sı-/+si-" eki de seyrek olmakla birlikte bu dönemde kullanılmıştır: *ärksin-* "hâkimiyeti altına almak" (ärk "güç") (Gabain, 2003: 50). Bu örnekte de görüldüğü üzere, "+sı-/+si-" ekinin ardından hemen "-n-" dönüşlülük eki gelmiştir ve bu kaynaşma sonucunda "+sı-n-/+si-n-" eki ortaya çıkmıştır. Ayrıca yine Eski Türkçe döneminde, "-gsa-/-gse-"yi de hatırlatacak biçimde ve aynı mantıkla, fiilden isim türeten "-m" ekine bu sefer "+sı-n-/+si-n-" birleşik ekinin eklendiğini ve "-msın-/-msin-" ek birleşiminin ortaya çıktığı da bilinmektedir: *kılımsın-* "yapar gibi yapmak, *bägimsin-* "beylenmek", *atakımsın-* "ün sahibi gibi davranmak" (Gabain, 2003: 59).

Karahanlı Türkçesi döneminde de her iki eke dair örneklerimiz mevcuttur: *alıgsa-* "almak istemek", *barıgsa-* "varmak istemek, gitmek istemek", *berigse-* "vermek istemek, verir gibi olmak, *biligse-* "bilgili olmak istemek", *keligse-* "gelmek istemek", *kirigse-* "girmek istemek", *körügse-* "görmek istemek", *ölügse-* "ölmek istemek", *satıgsa-* "satmak istemek", *turugsa-* "durmak istemek", *aşsa-* "yemek yemek istemek", *bağırsa-* "canı ciğer istemek", *balıksa-* "canı balık yemek istemek", *egirse-* "ilaca ihtiyaç duymak", *erükse-* "canı erik istemek, etse- "canı et istemek", *evse-* "evi özlemek", *kapsa-* "kaplamak istemek", *kökse-* "göğe çıkmak istemek", *tatıgsa-* "canı tatlı istemek", *ulugsa-* "bir şeyin büyüğünü istemek", kurugsı- "kurumaya yüz tutmak", *suvsı-* "sulu olmak, sulanmak", *yagsı-* "yağ tadını almak, yağın tadını almak", *barımsın-* "gidiyormuş gibi görünmek", *bilemsin-* "biler görünmek", *kelimsin-* "gelir gibi görünmek", külümsin- "güler gibi görünmek", *tarımsın-* "eker gibi görünmek", *yemsin-* "yiyor gibi görünmek", ersin- "erkekleşmek", *evsin-* "evi benimsemek, kendi evi saymak", *yersin-* "bir yeri yurt edinmek" (Hacıeminoğlu, 1996: 160-161).

Tarihî Kıpçak Türkçesi metinlerinde de var olan örneklerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: *az+sa-* "azımsamak", *bavur+sa-k* "aziz", *ér+se-k* "erkeğe düşkün, fahişe", *körüv+se-* "görmek istemek", *kutkaruv+sa-* "kurtulmayı istemek", *su+sa-/suv+sa-*

/suw+sa- "susamak", *tabuv+sa-* "bulmak istemek", *yırak+sa-* "uzak bulmak, uzak olduğunu düşünmek", *agır+sın-* "zorsunmak", *ahmak+sın-* "ahmak saymak", *'akıl+sın-* "kendini akıllı saymak", *az+sın-* "azımsamak", *béy+sin-* "küçümsemek", *cahil+sin-* "cahil saymak", *érk+sin-* "bir şeyin sahibi olmak", *gafil+sin-* "gafil saymak, aymaz kabul etmek", *hayuf+sun-* "acımak, merhamet etmek, hayıflanmak", *oglan+sın-* "çocuklanmak, çocuk gibi davranmak", *öküş+sin-* "çoğumsamak", *teke+sin-* "erkek keçi, teke gibi davranmak" (Güner, 2013: 164-165), *yapsa- (<yapıg-sa-?)* "tahta eklemek", *umsun-<umug+sun-* "ümit etmek" (Karamanlıoğlu, 1994: 47-48).

Bahis konusu fiilin sonunda var olan "+sa-n-/+se-n-" ekinin hem günümüz Türkiye Türkçesindeki hem de çeşitli tarihî lehçelerde de görülen misallerini de hatıra getirdikten sonra, doğal olarak şu tahliller çıkmış oluyor: ***yöpsin-*** <yöp+si-n-, ***yöpsen-*** <yöp+se-n-. Annamarie von Gabain'e göre de bu fiil Moğolca kökenli "iyi" anlamına gelen "jöb" kelimesinin Türkçe karşılığı olan "yöp" sözüne "+san-/+sen-" ve "+sın/+sin-" ekleri getirilmek suretiyle oluşturulmuştur (Gabain, 1988: 84). Bu durumda geriye "yöp" isminin varlığını tespit etmek kalıyor.

Daha önce bahsettiğimiz üzere, tarihî metinlerimizde ***"yöp"*** kelimesine ait örnekler bir hayli azdır. Bunlardan birinin Temir Kutluk Yarlığı'nda yer aldığından söz edilmişti. Bir diğeri örnek ise yine tarihî Kıpçak Türkçesi metinlerinden Et-Tuhfetü'z-Zekiyye Fi'l-Lugati't-Türkiyye'de "gerçek" anlamı ile (Atalay, 1945: 288) kaydedilmiştir. Ayrıca, Ebu Hayyan Lugati olarak da bilinen Kitabü'l-İdrak li-Lisani'l-Etrak'da "iyi" anlamıyla verilmiştir (Ünal, 2016: 237). Bununla birlikte, bir de ***"yüp"*** söyleyişine sahip olan bir söz vardır ki, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde "büsbütün, tamamiyle, olduğu gibi kâmilen" (Caferoğlu, 1993: 199) manası ile karşımıza çıkmaktadır. Çağdaş Türk yazı dillerinde, bilhassa büyük bir dikkatle incelediğimiz Kıpçak grubu Türk lehçelerinin sözlüklerinde de ister "y"li isterse "c/j"li telaffuzlarla olsun bahsi geçen anlamları haiz "yöp" ve benzeri herhangi bir kelimeye rastlamadığımızı belirtmekte fayda vardır. İlginçtir, Kıpçak grubu lehçelerimizde tesadüf etmediğimiz "yöp" ismine "c" ve "ç"li şekilleri ile Sibirya grubu yazı dillerinden Altayca ve Hakasça'da denk gelmekteyiz. Bahis konusu isim kökü, Altayca'da ***"cöp"*** (antlaşma) Hakasça'da ise ***"çöp"*** (rıza, mutabakat; ikna, inandırma; öğüt, nasihat; tam, uygun) olarak geçmektedir (Ünal, 2016: 237).

Sözü edilmesi gereken bir başka husus ise Kıpçak Türkçesi Sözlüğü'nde (Toparlı, Vural, Karaatlı, 2003: 328) az önce adını zikrettiğimiz Et-Tuhfetü'z-Zekiyye Fi'l-Lugati't-Türkiyye'de (Atalay, 1945: 288) "yöp" sözünün ***"yön"*** kelimesi ile anlamdaş olarak verilmesidir. Bu durumda da, ***"yön/yün/cön/jön"*** gibi söyleyişlerini bildiğimiz bu ismin çağdaş Türk lehçelerindeki anlamlarının birisinin de "hakiki, gerçek, uygun, düzenli" gibi kavramlar olduğunu hatırlatmakta fayda vardır diye düşünmekteyiz. Örneğin Kazan Tatar Türkçesinde "gerekli düzen" anlamına gelen "yün" (Öner, 2015: 596) kelimesi, Başkurt Türkçesinde aynı telaffuz ile "gerekli düzen", "uygun ve yerinde iş, fayda" (Özşahin, 2017: 748) kavramlarına karşılık gelmektedir. Kazak Türkçesinde "jön" şeklinde geçen kelimenin bir anlamı da "doğru, haklı" olup bundan türeyen şu fiillerin de "yöp" ve ondan türeyen "yöpsin-/yöpsen-" ile olan semantik ilgisi de daha iyi anlaşılmaktadır: *jön körüw* "onaylamak, uygun görmek", *jön siltew* "yol göstermek", *jönde-* "tamir etmek, ayarlamak", "düzenlemek", *jöndel-* "tamir edilmek, onarılmak" (Koç, Bayniyazov, Başkapan, 2021: 317). Kırgız

Türkçesinde de "cön" kelimesinin bir anlamı yine "kaideye uygun, doğru", "normal"dir (Yudahin, 1998: 227). Yine, "yön" ile bağlantılı olarak Türkiye Türkçesi ağızlarında geçen *"yöntem"* kelimesinin bir anlamının da "uygun" olduğundan da belirtmek lazımdır (Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü XI, 1993: 4307).

Bütün bu örneklerden hareketle ***"yöpsin-/yöpsen-"*** fiilinin anlamının, geldiği isim kökü olan "yöp" ile bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu "yöp"ün Kıpçakça Et-Tuhfetü'z-Zekiyye'deki "gerçek" anlamına gelen sıfat olduğunu düşündüğümüzde, ardından gelen "+sa-/+se-" ve "+sı/+si-" eklerinin ise yukarıda da belirtildiği üzere, eklendiği sıfatlara "gibi gelmek, gibi saymak" anlamlarını yüklediğini dikkate aldığımız takdirde Codex Cumanicus'taki bu fiilin ihtiva ettiği anlam yerli yerine oturmuş oluyor. Yani, "gerçek gibi saymak", "gerçek gibi görmek" tarzında bir ifadeye benzer şekilde "doğru bulmak", "uygun görmek", "kabul etmek", "tasvip etmek", "onaylamak" ve ondan hareketle "buyurmak", "emretmek" fiillerini semantik açıdan karşıladığı görülmektedir. Sonuç itibariyle, Kıpçak Türkçesi döneminde meydana getirildiğini düşündüğümüz, Codex Cumanicus'ta geçen "yöpsin-" fiilinin oluşumu için şu üç ihtimalden söz edebiliriz:

1. Kelimenin kökü olan Kıpçakça "yöp" ismi Moğolca "cöb" den gelmektedir. Ayrıca, yine Moğolcada mevcut olan "cöbsiye-" fiili de lehçemize girmiş, fakat daha sonra Moğolca "-sıya-/-siye-" yerine onunla türdeş olan Türkçe "+sın-/+sin-" eki getirilmek suretiyle kelime Türkçeleşmiş olabilir. Daha önce de sözünü ettiğimiz üzere, Annamarie von Gabain'e göre, "yöp" ismine "+sın/+sin-" ve "+san-/+sen-" ekleri getirilerek kelime Kıpçak Türkçesinde "yöpsin-/yöpsen-" telaffuzlarıyla yerini almıştır (Gabain, 1988: 84). Ancak Gabain, Moğolcasını "jöb" olarak verdiği "yöp" sözünün köken itibariyle hangi dile ait olduğunu belirtmemiş, yalnızca karşılaştırma yapmıştır (Gabain, 1988: 84). Selda Karaşlar'ın yayımlanmamış doktora tez çalışmasında da, "iyi" anlamına gelen *"yöp"* isim köküne Kıpçak Türkçesi döneminde addan eylem türeten *"+sin-"* eki getirilerek geçişli eylem yapıldığı anlatılmıştır (Karaşlar, 2012: 280).
2. Fiilimizin kökü olan "yöp" ismi ve ondan türeyen "yöpsin-" fiili, daha eski dönemlerde Türkçeden Moğolcaya geçmiş olup Moğol dilinde kelimenin isim hali "cöb", ondan türeyen fiil ise (cöbsiye-) Türkçe "+sın-/+sin-" e karşılık gelen "-şıya-/-şiye-" (<-sıya/-siye-) ekinin gelmesiyle meydana getirilmiş olabilir.
3. Tarihî Türkçe metinlerde "yöp" ve "yüp" telaffuzlarıyla geçen isim ile Moğolca "jöb/cöb" ortak isim kökleri olarak düşünülebilir. Her ikisi de Altay dili olan Türkçe ve Moğolcada söyleyişleri farklı da olsa ortak isim ve fiil kökleri ile ortak eklerin varlığı bilinmektedir. Söz gelimi Türkler "temür" ismine meslek adı yapan "+çi" ekini ekleyerek "temürçi" (demirci) ismini meydana getirmişken Moğollar da yine aynı isme "+çi(n)" ekini getirerek "temürçi(n) > tömörç" (nalbant, demirci) meslek adını türetmişlerdir (Lessing, 2003: 1235). Benzer biçimde Türkler "yöp" ve "yüp" isminden "+sın-/+sin-" ve "+san-/+sen-" ekleri getirerek "yöpsin-/yöpsen-" fiilini, Moğollar da "jöb/cöb" ismine bahsi geçen ekin muadili olan "-sıya-/-siye-" ekini eklemek suretiyle "cöbsiye-" fiilini türetmiş olabilirler.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 33-51

Bunun haricinde, metnimizde bir de ikileme halinde karşımıza çıkan bir "yöp" mevcuttur. Codex Cumanicus'un yine Almanca bölümünde ***"yöp yöp"*** (Grönbech, 1992: 233; Argunşah-Güner, 2015: 895; Toparlı, Vural, Karaatlı, 2003: 328) şeklinde iki farklı yerde geçen bu ikilemenin içerdiği anlam ise "yavaş yavaş" olmaktadır. Bu durumda, eski metinlerimizde "yavaş" anlamını veren bir "yöp" sözcüğünün olmamasını da hesaba katacak olursak, "yöp yöp" ikilemesini "yavaş yavaş" yani "aslına uygun bir biçimde, olması gerektiği gibi", "yavaş/aheste ama düzenli zaman aralıklarıyla" gibi tercüme etmek mümkün görünmektedir.

"yöpsin-/yöpsen-" fiillerinin yanı sıra, bu sefer Codex Cumanicus'un birinci bölümü olan İtalyanca codex'te, "üpsün-" ve "üüksün-" şeklinde geçen ve anlamları "hatırlamak" olan bir başka kelime daha mevcuttur. Grönbech'den (Grönbech, 1992: 210) farklı olarak, Argunşah ve Güner'de bu iki farklı telaffuzlu aynı anlama gelen fiil, Almanca codex'te var olup incelemiş olduğumuz "yöpsin-/yöpsen-" ile bağlantılı olarak gösterilmiştir (Argunşah-Güner, 2015: 593-594). Bu varyantlardan "üpsün-" İtalyanca codex'in üç ayrı yerinde (24a/4, 24a/5, 24a/6) "üüksün-" ise iki ayrı yerinde (24a/17 ve 24a/16) geçmektedir (Argunşah-Güner, 2015: 593-594, 960). Grönbech'in ise "üpsün-" ve "üksün-" diye okuduğu bu fiiller ile ilgili yaptığı yorum şu şekildedir: "*Ögsün üpsün (belki "üksün" yerine, önceleri "üvksün" okunuyordu) (ögsün-, övsün-, daha sonraları öksün- ve üvsün-) hatırlamak.* (Grönbech, 1992: 210-211). Annamarie von Gabain, "hatırlamak, anmak" anlamlarını verdiği "üksün-" ve "üpsün-" fiillerini Eski Türkçe "ög" (düşünce, akıl) sözüyle ilişkilendirmekte ve kelimenin etimolojisini de ***"*ög+si-n-"*** olarak paylaşmaktadır (Gabain, 1988: 84). Bu durumda bizce de "hatırlamak" anlamını haiz ***"ögsin-"*** fiilinin Codex Cumanicus'taki "üüksün-" telaffuzlu aynı anlama gelen fiilin kökenini oluşturduğu açıktır. "ög" isminin de Türkçe "ö-" (düşünmek) fiilinden geldiği bilinmektedir. Aynı anlama gelen "üpsin-" fiili ise kanaatimizce "yöpsin-" fiilinin telaffuzunun etkisiyle analoji yoluyla oluşmuş bir söyleyişten ibaret olarak görünmektedir.

Sonuç

Türkçenin Latin harfleriyle yazılan ilk metni olup Doğu Avrupa'da yaşayan Kuman-Kıpçak Türklerine ait dil malzemesini bizlere sunan yegâne eser Codex Cumanicus'tur. İtalyan ve Alman yazarlar tarafından kaleme alınan tek nüshalı bu yazma eserde iki fiil öbeği dikkatimizi çekmiştir. Dikkatimizi celp edip bizi bu konuyu araştırmaya iten sebep, bahis konusu fiillerin (büsre-/büsüre- ve yöpsin-/yöpsen-) mevcut telaffuzları ile tarihî ve çağdaş Türk yazı dillerinde tek tük yer alması olmuştur. Bu durumda, bize düşen görev, bu fiillerin geçmişte izlemiş olduğu varsayılan her türlü fonetik, morfolojik ve semantik hareketi gündeme getirmek, benzerleri ile karşılaştırmak suretiyle süreci yorumlayıp konuya ilgi duyan araştırmacılara naçizane bir fikir verebilmek olmuştur. Her iki anlamdaş fiilin kökeni ile ilgili görüşlerini paylaşan araştırmacıların birçoğu bu fiillerin Moğolca ödünçlemeler olduğu fikrinde birleşmişlerdir. Bu düşüncelerin temelinde, her iki fiilin tarihî ve çağdaş lehçelerimizde gerçekten çok az kullanılması, buna mukabil Moğol dilinin eski ve yeni metinlerinde sıklıkla yer alması ile Codex Cumanicus'un yazıldığı sahanın Altın Orda Moğol-Türk İmparatorluğu sınırları içinde bulunması olmuştur diyebiliriz. Bu sahada yaşayan halkın büyük çoğunluğu Kıpçak Türkü olmakla birlikle, başta yönetim ve askerlikle ilgili olmak üzere birçok Moğolca isim ve fiilin Kıpçak

Türkçesine geçtiği bilinen bir gerçektir. Bundan dolayı Codex Cumanicus'un da içinde bulunduğu Kıpçakça eserlerdeki Moğolca ödünçlemelerin yoğunluğu sebebiyle başta Poppe olmak üzere çok sayıda bilim insanı metindeki Moğolca unsurlar üzerinde çalışmalar yürütmüşlerdir. Bize göre de bu görüşler muteber olmakla birlikte, ***"büsre-/büsüre-"*** fiilinin ses ve anlam bakımından Türkçe benzerinin Eski Türkçe metinlerde geçen ***"bütür-"*** fiili olması, ayrıca ***"yöpsin-/yöpsen-"*** fiilinin kökü olan ***"yöp/yüp"*** ismi ile ***"+sın-/+sin-"*** ve ***"+san-/+sen-"*** isimden fiil yapma eklerinin sınırlı da olsa Türkçenin farklı dönemlerinde var olması, bu Kıpçakça fiillerin Moğolcadan alıntı bile olsa, daha önceki dönemlerde Türkçeden Moğolcaya geçen verintiler olabilme ihtimalini düşündürmektedir.

Bundan hareketle, daha önce de bahsettiğimiz üzere, "büsre-/büsüre-" fiiline anlam itibariyle yakın olan ***"bütür-"*** kelimesinin Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesinde "sağaltmak, sağlam hale getirmek, alacağını tanıklamak, ispat etmek, inandırmak, inanmaya zorlamak, ispat etmek, izah etmek, teyit etmek" gibi anlamları içermesi, bu fiilin Türkçe kökenli olma olasılığını gündemde tutmaktadır.

Yine benzer biçimde, "yöpsin-/yöpsen-" fiilinin isim kökü olan Moğolca "cöb" ile Türkçe "yöp" ve "yüp" sözcüklerinin yakın anlamlı olması (iyi, doğru, gerçek, sağlam, tamamen, büsbütün) ile birlikte, Moğolca "-sıya-/-siye-" ekinin yanı sıra Türkçede "+sın-/+sin-" ve "+san-/+sen-" eklerinin varlığı dolayısıyla Türkçe "yöpsin-" ve "yöpsen-" biçimlerinin Moğolcaya "cöbsiye-" olarak geçme ihtimali de mevcuttur.

Bununla birlikte, benzer ek ve köklere sahip her iki Altay dilinde de akrabalığa dayanan ortak kök ve gövdelerin var olduğu da bilinen bir gerçektir. Yani her iki dilde de söz konusu fiillerin o dile ait birtakım kurallar dâhilinde türetilmesi de bir olasılıktır. Yine de Türkçe ve Moğolca birçok ortak kelimenin varlığının akrabalık eseri mi yoksa bir dilden diğerine ödünçleme sonucunda mı meydana geldiği hususundaki tartışmalar bilindiği üzere güncelliğini korumaktadır. Karşılaşılan bu gibi durumlarda yapılması gereken, ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi Türkçenin fonetik, morfolojik ve sentaktik birtakım hususiyetlerini göz önünde bulundurup, komşu ve akraba dillerin sözlükleri de incelenerek problemli kelimelere dair olasılıkları gündeme getirmekten ibaret olacaktır.

Kaynakça

Akalın, M. (1988). *Tarihî Türk Şiveleri*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü: 73, Seri: IV-Sayı: A. 21, Ankara.

Aksan, D. (1987). *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları: 357.

Altınkaynak, E. (2006). Gregoryan Kıpçak Dil Yadigârları. İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık.

Arat, R. R. (2006). *Yusuf Has Hacib Kutadgu Bilig*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Argunşah, M. &Güner, G. (2015). *Codex Cumanicus*. Ankara: Kesit Yayınları.

Atalay, B. (1945). *Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lugat-it-Türkiyye*. İstanbul: T.D.K. C. II. 21.

Atalay, B. (1999). *Divanü Lûgat-it Türk*. (4. Baskı). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Caferoğlu, A. (2011). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 260.

Chirli, N. (2205). *Algış Bitigi-Ermeni Kıpçakça Dualar Kitabı*. Haarlem, Netherlands: Türkistan ve Azerbaycan Aratırma Merkezi.

Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University. XLVIII.

Çağatay, S. (1950). *Türk Lehçeleri Örnekleri-VIII. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla Kadar Yazı Dili*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayımları No: 62, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Çağatay, S. (1972). *Türk Lehçeleri Örnekleri II*. Ankara: Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları: 214, Ankara Üniversitesi Basımevi.

Çiçek, S. E. (2015). "Kıpçak Sözlüklerindeki Moğolca Unsurlar". *Belleten*. 63-1, s. 49-98.

Doerfer, G. (1975). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen (TMEN)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Gmbh.

Ersoy, F. (2012). *Türk-Moğol Dil İlişkisi ve Çuvaşça*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Gabain, A. von (2003). *Eski Türkçenin Grameri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gabain, A. Von (1988). Codex Cumanicus'un Dili. *Tarihî Türk Şiveleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 73, Seri: IV-Sayı: A. 21, s. 67-109.

Grönbech, K. (1992). *Kuman Lehçesi Sözlüğü (Codex Cumanicus'un Türkçe Sözlük Dizini)* (Çeviren: Kemal Aytaç). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 911.

Gündüz, T. (2001). Kars. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, s. 515-518.

Güner, G. (2013). *Kıpçak Türkçesi Grameri*. Ankara: Kesit Yayınları.

Güner, G. (2017). "Codex Cumanicus'ta Moğolca Alıntı Kelimeler Üzerine Yeni Bir Yaklaşım". *Gazi Türkiyat*, Bahar, 2017/20: 9-24.

Haenisch, E. (1939). *Manghol un Niuca Tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi), Die Geheime Geschichte der Mongolen*. Leipzig: Teil II: Wörterbuch.

Kafesoğlu, İ. (1983). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Karaca, B. (2001). *Doğu Ermenice-Türkçe Sözlük*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Karamanlıoğlu, A.F. (1994). *Kıpçak Türkçesi Grameri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 579, İnceleyen: Prof. Dr. Zeynep Korkmaz.

Karaşlar, M. S. (2012). *Codex Cumanicus'ta Eylem*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Dili Doktora Programı, İstanbul.

Kâşgarlı Mahmûd Divânu Lûgati't-Türk. (2005). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kırzıoğlu, F. (1992). *Yukarı-Kür ve Çoruk Boylarında Kıpçaklar*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları: VII. Dizi-Sayı: 121.

Koç, K., Bayniyazov, A.,& Başkapan, V. (2021). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları 1395/1.

Korkmaz, Z. (2014). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kurat, A.N. (2019). *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları: IV/A-1.1 Dizi-Sayı: 35.

Lessing, F. D. (2003). *Moğolca-Türkçe Sözlük*. Çeviren: Günay Karaağaç. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları: 829/2.

Nadelyayev, V.M., Nasilov, D.M., Tenişev, E.R., & Şçerbak, A.M. (1969). *Drevnetyurkskiy Slovar'*, Leningrad.

Öner, M. (2015). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları 963.

Özşahin, M. (2017). *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları 1224.

Özyetgin, M. (1996). *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelemesi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 658.

Özyetgin, M. (2001). *Ebu Hayyan-Kitabü'l-İdrak li Lisani'l-Etrak-Fiil: Karşılaştırmalı Bir Gramer ve Sözlük Denemesi*. Ankara: Köksav.

Pekacar, Ç. (2011). *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Pekacar, Ç., Türk, A. T., & Yıldızlı, M. E. (2014). Codex Cumanicus ve Kumuk Türkçesinin Söz Varlığı: Fiiller, *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Bildiri Kitabı II*, Yayına hazırlayanlar: Prof. Dr. Mustafa Özkan, Doç. Dr. Enfel Doğan, s. 293-307.

Poppe, N. (1962). Die Mongolische Lehnwörter im Komanischen. *Németh Armağanı*. Hazırlıyanlar: János Eckmann, Agâh Sırrı Levend, Mecdut Mansuroğlu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 331-340.

Räsänen, M. (1969). *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.

Sevortyan, Ye. (1997). *Etimologiçeskiy Slovar' Tyurkskih Yazıkov*. Moskva.

Tarama Sözlüğü. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 212.

Tavkul, U. (2000). Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 770.

Tavkul, U. (2003). Codex Cumanicus ve Karaçay-Malkar Türkçesi. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* (15), Bahar 2003, s. 45-81.

Tekin, T., & Ölmez, M. (1999). *Türk Dilleri Giriş*. İstanbul: Simurg.

Toparlı, R. & Vural, H., & Karaatlı, R. (2003). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. (1993). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Sayı: 211/8, Ankara Üniversitesi Basımevi.

Ünal, O. (2016). *Klasik Moğolca Söz Varlığında Türkçe Kökenli Kelimeler ve Türkçe-Moğolca Ses Denklikleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul.

Yudahin, K.K. (1998). *Kırgız Sözlüğü*. (Çeviren: Abdullah Taymas). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 121.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut503

Araştırma Makalesi/ Research Article

Derleme Sözlüğü'nde Meyve Adlandırmaları

(Yer, Eşya, Nesne, Doğa, Bitki Adlarından Oluşan Adlandırmalar, İnsana Ait Unsurlardan Kaynaklanan Adlandırmalar ve Benzetmeye Dayalı Adlandırmalar)

Fruit Nominations In The Derleme Sözlüğü (Namings Consisting Of Place, Things, Object, Nature, Plant Names, Namings Originating From Human Elements And Names Based On Simulation)

Meltem Gül*
Cahit Sağırdağ*

Öz

Anadolu ağızlarının zengin söz varlığını içeren Derleme Sözlüğü'nde meyve adları geniş yer tutmaktadır. Sözlükte yer alan meyve adları, Anadolu halkı tarafından isimlendirilirken bizlere meyvelerin şekli, rengi, tadı ve yetiştiği yöre hakkında bazı bilgiler vermektedir. Anadolu halkı bu meyveleri adlandırırken de kişi, yer, eşya, nesne, doğa, bitki ve benzetmeye dayalı bazı belirli ölçütler kullanmıştır. *"antalya muşmulası, antep karası"* gibi meyve adları yetiştiği yöre ile adlandırılmıştır. Bununla birlikte meyveler, benzetmeye dayalı bir şekilde de adlandırılmıştır. Söz konusu benzetmeler, iki şekilde yapılmıştır. Birincisinde *"ak kadın parmağı, alabacak"* gibi meyve adları, insan organına benzetilerek yapılmıştır. İkincisinde *"alatavşan üzümü, tilki kuyruğu, öküz gözü"* gibi meyve adları, çeşitli hayvanların ismine ve organına benzetilerek yapılmıştır. *"ahmedbey, bahar, güven"* vb. (kişi ismiyle), *"nineelması"* (akraba ismiyle), *"kuman elması, boşnak eriği"* (etnik köken ismiyle) insana ait unsurlardan kaynaklanan meyve adları da Derleme Sözlüğü'nde görülmektedir. Sözlükte ayrıca *"sandık elması"* (eşya ismiyle), *"taşayvası"* (doğada var olan nesne ismiyle), *"karanfil elması"* (bitki ismiyle) oluşan meyve adları görülmektedir. Böylelikle Anadolu'daki halkın meyveleri isimlendirirken meyvelerin yetiştiği yöreyi, insana ait unsurları, eşyayı, nesneyi, doğayı ve bitkiyi esas aldığı, bunun dışında insanların ve hayvanların bazı organlarına meyveleri benzeterek adlandırma yaptıkları çalışma sonucunda görülmüştür. Çalışmanın birinci bölümünde yer adlarından kaynaklanan meyve adlandırmalarına, ikinci bölümünde insana ait unsurlarla ilgili meyve adlandırmalarına, üçüncü bölümünde benzetmeye dayalı meyve adlandırmalarına, dördüncü bölümünde ise eşya, nesne, doğa ve bitki ismiyle oluşan meyve adlandırmalarına yer verilmiştir. Yer, kişi, insana ait unsurlar, eşya, nesne, doğa, bitki ve benzetme ile ilgili tüm meyve adları tespit edilip hangi yörede kullanıldığı da meyve adlarının yanında il ve ilçe olarak verilmiştir. Çalışmada meyve adlandırmalarının nasıl oluştuğunu açıklayarak Türkçenin söz varlığının zenginliğini ortaya koyma ve bazı eserlerde var olan fakat Derleme Sözlüğü'nde var olmayan meyve adlarını tespit ederek Derleme Sözlüğü çalışmalarına katkı sağlama amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Derleme Sözlüğü, Meyve, Meyve Adlandırmaları.

Abstract

In the Derleme Sözlüğü, which includes the rich vocabulary of Anatolian dialects, fruit names also have a large place. While the fruit names in the dictionary are named by the Anatolian people, they give us some information about the shape, color, taste of the fruits and the region where they are grown. While naming these fruits, the Anatolian people used certain criteria such as person, place, object, nature, plant and based on analogy. Fruit names such as *"antalya muşmulası, antep karası"* are named after the region where it grows. However, fruits are also named on analogy. These comparisons were made in two ways. In the first, fruit names such as *"ak kadın parmağı, alabacak"* are made by analogy with the human organ. In the second one, fruit names such as *"alatavşan üzümü, tilki kuyruğu, öküz gözü"* were made by analogy with the names and organs of various animals. *"ahmedbey, bahar, güven"* etc. (with the name of the person), the names of fruits originating from human elements such as *"nineelması"* (with the name of a relative), *"kuman elması, boşnak eriği"* (with the name of ethnic origin) are also seen in the Derleme Sözlüğü. The dictionary also includes fruit names consisting of *"sandık elması"* (with the name of the item), "taşayvası" (with the name of the object that exists in nature), and *"karanfil elması"* (with the name of the plant). Thus, it has been seen as a result of the study that the people in Anatolia, while naming the fruits, based the region where the fruits are grown, human elements, goods, objects, nature and plants, and other than that, they named some organs of people and animals by analogy with fruits. In the first part of the study, fruit nomenclature originating from place names, fruit nomenclature related to human elements in the second part, fruit nomenclature based on analogy in the third part, and fruit nomenclature formed by the names of goods, objects, nature and plants in the fourth part are included. All fruit names related to place, person, human elements, goods, objects, nature, plants, and analogy have been determined and the region in which they are used is given as province and district besides the fruit names. In the study, it is aimed to reveal the richness of Turkish vocabulary by explaining how fruit nomenclature is formed and to contribute to Derleme Sözlüğü studies by identifying fruit names that exist in some works but do not exist in Derleme Sözlüğü.

Keywords: Derleme Sözlüğü, Fruit, Fruit Nomenclature.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Doç. Dr.
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Van/Türkiye
Elmek: gulmltm@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-3522-5635

* Doktora Öğrencisi
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Van/Türkiye
Elmek: sagirdagcahit@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7408-3916

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 10.10.2022
Kabul Tarihi: 01.11.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Atıf/*Citation:*
Gül, M.& Sağırdağ, C. (2022). Derleme Sözlüğü'nde Meyve Adlandırmaları (Yer, Eşya, Nesne, Doğa, Bitki Adlarından Oluşan Adlandırmalar, İnsana Ait Unsurlardan Kaynaklanan Adlandırmalar ve Benzetmeye Dayalı Adlandırmalar). *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 52-88.

Giriş

Türk Dil Kurumu tarafından 1939-1949 yılları arasında *"Türkiye'de Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi"* ismiyle yayınlanan Derleme Sözlüğü, dilden anlayan uzman kişiler tarafından yapılmadığı için ve derlenmiş olan sözlerin ağızlardaki çeşitli söyleniş biçimleri ve anlam ayrılıkları yeterince yansıtılmadığı için yeni bir derleme faaliyetine ihtiyaç duyulmuştur. Bu yeni derleme faaliyetiyle birlikte Türk Dil Kurumu, önceki derlemelerin aksine bu kez büyük çapta taşradaki gönüllü aydınlarla, Türkçe ve edebiyat öğretmenlerinin yardımlarına başvurmuş ve bu yolla sekiz yılda 450.000 fişlik diyalektolojik malzeme toplamıştır (Korkmaz, 1977: 145,146). Toplanan diyalektolojik malzemeler arasında pek çok meyve adı da yer almaktadır. Özellikle üzüm, armut, kavun, elma, erik, karpuz, kiraz, dut, incir, böğürtlen, kayısı gibi meyve adları Derleme Sözlüğü'nde çok fazla bulunmakta ve Anadolu ağızlarında farklı şekillerde adlandırılmaktadır. Bu meyve adlandırmaları bazen meyvelerin bulunduğu yöre ismiyle *"amasya, antalya muşmulası, antep karası, şam üzümü"* vb.), bazen kişi ismiyle *"bahar, evin, gülnar, tuncer, melike"* vb.), bazen de benzetmeye dayalı bir şekilde yapılmaktadır. Bu benzetmeler çoğunlukla insan, hayvan ve başka varlıkların benzerlik ilişkileri üzerine oluşmaktadır. Parmak, göz, burun, bacak, yürek vb. organlar genellikle meyvelerin şekilsel özelliklerine benzetilmektedir. Tavşan, at, bıldırcın, tavuk, çakal, dana, deve, tilki, eşek, keçi, kırlangıç, horoz, it (köpek), karga, kedi, koyun, kurbağa, kuzgun, kuzu, manda, oğlak, öküz, aygır gibi hayvanlar da benzetmeye dayalı adlandırmalarda kullanılmaktadır. Turhan Baytop da *"Türkçe Bitki Adları Sözlüğü"* çalışmasında hayvan adlarının meyve ve bitki isimlendirmelerinde çok kullanıldığını dile getirmektedir:

> *"Ayı (Ayı çiğdemi, Ayı çileği, Ayıeli, Ayı elması, Ayı eriği, Ayı fındığı, Ayı gülü, Ayıkulağı, Ayı mantarı, Ayıpençesi, Ayı soğanı, Ayı üzümü gibi), Domuz (Domuz ağırşağı, Domuz ayrığı, Domuz baklası, Domuz dikeni, Domuz elması, Domuz eriği, Domuz lâhanası, Domuz pıtrağı, Domuz turpu gibi), Deve (Deveçökerten, Deve dikeni, Deve gengeli, Deve kulağı, Develangır, Develik, Deveşaplağı, Devetabanı, Devetopalağı gibi), Eşek (Eşek dikeni, Eşek gevreği, Eşek gülü, Eşek hıyarı, Eşek kangalı, Eşek marulu, Eşek turpu, Eşek yoncası gibi), İt (köpek) (İtboğan, İtburnu, İtcumurdu, İt hıyarı, İt kabağı, İt kişnişi, İtsineği, İt üzümü gibi), Kurt (Kurt baklası, Kurtboğan, Kurt böğürtleni, Kurtkulağı, Kurtpençesi, Kurt soğanı), Kuş (Kuş alıcı, Kuşburnu, Kuşdili, Kuş elması, Kuş otu, Kuş övezi, Kuş üzümü, Kuş yemi, Kuş yüreği), Tavşan (Tavşancıl otu, Tavşan elması, Tavşan kirazı, Tavşankulağı, Tavşanmemesi, Tavşantopuğu) ve Yılan (Yılanbıçağı, Yılancık, Yılan cücüğü, Yılan çiçeği, Yılan darısı, Yılan dikeni, Yılandili, Yılanekmeği, Yılan gülü, Yılan otu, Yılan burçağı, Yılanyastığı)"* (2007: 9).

Meyve adlandırmalarında hayvan adlarından çok fazla yararlanıldığı yukarıda verilen meyve adlarından görülmektedir. Fakat adlandırmada bazı hayvan adları kültür içerisinde önemli bir yere sahip olurken, bazıları ise gerek hayvanın diğer hayvanlar içerisindeki yaşayış şekli, gerekse dinî inançtaki yeri münasebetiyle kültürümüzde yer bulamamışlardır. "Domuz" bir hayvan adı olarak dilde "hınzır" kelimesiyle karşılanırken; *"domuzhınzır"* şeklinde bitki ismi olarak da kullanılmıştır (Uçar, 2013: 16). Aynı durum Derleme Sözlüğü'ndeki meyve adlarında da görülmektedir. Sözlükte *"ayıeriği, ayı mamuğu, çakal armudu, eşek inciri, giyik elması, it eriği, itinciri, yonuz eriği"* gibi meyve adlandırmaları yabanî meyve olarak anlamlandırılmaktadır. Bu adlandırmalarda kullanılan hayvanların, yabanî ortamlarda yaşamasından da kaynaklanmaktadır. Sözlükte insanların içinde yaşamaya uyum sağlayan at, tavuk, deve, horoz, inek, kedi, tosun gibi hayvanlar ise *"at memesi, cibilli*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

tavuk, devedabanı, horozbudağı, inek memesi, kedidudu, tosunburnu" şeklinde meyve adı olarak isimlendirilmiş ve yabanî meyve olarak anlamlandırılmamıştır. Saim Sakaoğlu'nun Konya yöresindeki meyve adları ile ilgili çalışmasında da bu benzetmelerin bazıları yer almaktadır: *"öküz göbeği, tavşanbaşı, kuş kirazı, tilki kuyruğu"* (2012: 2061-2072). Antalya'nın Akseki yöresindeki bazı bitki adlarının veriliş sebepleri üzerine çalışma yapan Ahmet Duran da benzer adlandırmalara rastlamış, araştırmasında tespit etmiş olduğu 47 bitki adının 22'sinin bitki özelliğinden, 12'sinin hayvan adlarından, 6'sının yetişme ortamından, 4'ünün kullanım alanından, 2'sinin olgunlaşma döneminden ve bir tanesinin de Lâtin kökenli kelimeden kaynaklandığını belirtmiştir (1998: 229).

Bitkilerin bir parçası olan meyvelerin, ad oluşumu da bitki adlarının oluşumuna benzemektedir. M. Fatih Alkayış *"Türkiye Türkçesinde Bitki Adları"* adlı doktora tezinde bitki adlarının oluşumunu, kişi adlarıyla kurulan bitki adları, hayvan adlarıyla kurulan bitki adları (hayvan adı + bitki adıyla kurulanlar, hayvan adı + organ adıyla kurulanlar, sadece hayvan adıyla kurulanlar), organ adıyla kurulan bitki adları (birinci kelimesi organ bildiren bitki adları, ikinci kelimesi organ bildiren bitki adları, her iki kelimesi organ bildiren bitki adları) şeklinde bir sınıflandırma yapmıştır (2007: 8). Derleme Sözlüğü'nde geçen meyve adlarının oluşumu bu sınıflandırmadaki oluşuma benzemektedir. *"burnukızıl"* meyve adının birinci sözcüğünde organ adı yer almaktadır. *"aydın göz"* meyve adının ikinci sözcüğünde organ adı görülmektedir. *"danagöz"* kelimesinde ise hayvan adı + organ adıyla meyve adı oluşturmaktadır. Bu nedenle bitkilerin çeşitli nesnelerden hareketle benzetme yönü kullanılarak adlandırılmaları, birden fazla kelimenin ad karşılığı olarak kullanılmasını ortaya çıkarmıştır: hanımeli, güveyfeneri, gözlük otu vb. (Uçar, 2013: 2673). Buna benzer adlandırmalar, *"hanımbudu, hatunparmağı, gülburnu"* gibi meyve adlandırmalarında görülmektedir. Ayrıca bitkiler Derleme Sözlüğün'de de *"arpa armudu, çam kirazı, fesliğan üzümü, gül armudu, karanfil elması"* meyve adlandırması şeklinde görülmektedir.

Benzetmeye dayalı adlandırmaların dışında yer adları da Türk dilinin zenginliklerindendir. Bunların içerisinde meyve isimleri de yer adı olarak kullanılmış ve Türkçenin söz varlığına zenginlik katmıştır. Örneğin; kavun, karpuz, elma, armut, ayva, nar, çilek, kiraz, vişne, incir, erik, üzüm, turunç, zerdali, dut, muz, hurma gibi meyve adlarının Türkiye'deki köy adlarında kullanıldığı görülmektedir (Başkan, 1970: 243). Doğan Aksan, *"Anadolu Yer Adları Üzerine En Yeni Araştırmalar"* adlı çalışmasında elma (70), fındık (34), ayva (30), incir (21) gibi meyvelerle oluşmuş köy adları tespit etmiştir (1973-1974: 189). Hasan Eren ise yer adlarıyla ilgili beyaz ve siyah gibi Arapça ve Farsça kökenli renk adlarının aksine Anadolu'daki halkın Türkçe olan ak ve kara sözcüklerini benimsediğini ve yer adlarına bu renkleri verdiklerini belirtmektedir (2018: 19). Bu kullanım Derleme Sözlüğü'ndeki *"aşıkara"* gibi yer adlarından kaynaklanan meyve adlarında görülmektedir.

Derleme Sözlüğün'de ayrıca akraba ismiyle oluşan (nineelması), etnik köken ismiyle oluşan (boşnak eriği), cinsiyet ismiyle oluşan (karakız, erkek üzümü), dinî inançla ilgili oluşan (peygamber üzümü), araç-gereç ismiyle oluşan (yayarmudu, baston), çalgı ismiyle oluşan (aş davul, davulgu), gıda ismiyle oluşan (aksirke, bal erik), giysi ismiyle oluşan (ketengömleği), kap-kacak ismiyle oluşan (bardak eriği),

kesici-delici-batıcı aletlerden oluşan (delibalta, orakeriği), ev eşyalarıyla oluşan (askı düleği, sandık elması) gibi farklı konularda meyve adlandırmaları yer almaktadır.

Meyve adlarının oluşumunda aktarmaların da önemli bir yeri vardır. Bu konu ile ilgili Doğan Aksan'ın görüşlerinden yararlanan Yasemin Yıldız, *"Bitki Adlarının Oluşumunda Aktarmaların Etkisi"* adlı çalışmasında aktarma türlerini; insandan doğaya aktarma, doğadan insana aktarma, doğadaki nesneler arasında aktarma, somutlaştırma, duyular arasında aktarma (2021: 117-123) şeklinde sınıflandırmıştır. Bu aktarmalardan bazıları Derleme Sözlüğü'ndeki meyve adlandırmalarında görülmektedir. *"at memesi, bıldırcınbudu, danagözü, devegözü, dilkikuyruğu, taşayvası, kumarmudu, kumeriği, bostangüzeli, dağalması, dağ üzümü"* gibi meyve adları doğadaki nesneler arasında aktarma yapılarak oluşmuştur.

Farklı isimlendirmeler sadece meyve çeşitlerinde olmamakta, ayrıca meyvenin kendi ismi de tarihi Türk lehçelerinde ve çağdaş Türk lehçelerinde farklı şekillerde adlandırılmaktadır. Tarihi Türk lehçelerinden Eski Türkçede *yimiş* kelimesi ile ifade edilmekte, Uygur metinlerinde ise meyve kavramı için *yimiş* ve *tüş* kelimeleri birlikte kullanılmaktadır. Çağdaş Türk lehçelerinde; Azeri Türkçesinde *meyvə*, Türkmen Türkçesinde *mîve*, Kırgız Türkçesinde *mömö*, Kazak Türkçesinde *mıyva*, Özbek Türkçesinde *mevä* şeklinde yer almaktadır (aktaran: Kültüral, 2006: 351). Türk dilinde kullanılan meyve kelimesi ise Türkçeye Farsçadan *mīve* olarak geçmiş, günümüzde meyve şeklini almıştır. Günümüz Türkçesinde meyve yanında yemiş olarak da yaygın kullanıldığı görülmektedir. Meyvenin kelime anlamı ise günümüzde Güncel Türkçe Sözlükte, *"bitkilerde çiçeğin döllenmesinden sonra yumurtalığın gelişmesiyle oluşan tohumları taşıyan, genellikle yenebilen organ, yemiş"* https://sozluk.gov.tr (Erişim: 28.02.2022) şeklinde geçmektedir.

İncelemede meyve adları; yer adlarından kaynaklanan meyve adlandırmaları, insana ait unsurlarla ilgili meyve adlandırmaları, benzetmeye dayalı meyve adlandırmaları, eşya, nesne, doğa ve bitki ismiyle oluşan meyve adlandırmaları biçiminde tasnif edilip Derleme Sözlüğü'nde tespit edilmeye çalışıldı. Sözlükte bulunan meyvelerin; *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü* (Caferoğlu, 1968), *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı* (Tietze, 2002-2020), *Dede Korkut* (Ergin, 2009), *Divanu Lûgat-it Türk* (Atalay, 2013), *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (Eyuboğlu, 2017), *Çağdaş Türkçenin Etimoloji Sözlüğü* https://www.nisanyansozluk.com/ (Erişim: 28. 02. 2022), *Güncel Türkçe Sözlük* https://sozluk.gov.tr (Erişim: 28.02. 2022), *Kutadgu Bilig* (Arat, 1979), *Abuşka Lûgatı* (Atalay, 1970), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirtenth-Century Turkish* (Clauson, 1972), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Devellioğlu, 2013) gibi eserlerde de var olup olmadığı araştırılmıştır. Var olan meyve adları anlamları ile birlikte yazılırken, sözlükte bulunmayan meyve adları ise (-) şeklinde işaretlenmiştir. Çalışmanın amacı Anadolu ağızlarındaki meyve adlandırmalarının nasıl meydana geldiğini açıklayarak Türkçenin zengin söz varlığını ortaya çıkarmak ve yukarıda bahsedilen eserlerde var olan fakat Derleme Sözlüğü'nde bulunmayan meyve adlarını tespit ederek Derleme Sözlüğü çalışmalarına katkı sağlamaktır.

1. Yer Adlarından Kaynaklanan Meyve Adlandırmaları

Meyveler, bir yandan *"kabakçı"*, *"badem gözlü"*, *"elma yanaklı"* türündeki yakıştırmalarla, insanı tasvir eden isimler olurken, bir yandan da yer ismi olmaktadır. Kazakistan'ın eski başkenti Almatı, *"elmalık"* anlamına gelir. Almatı'ya coğrafya kitaplarında eskiden Alma Ata denirdi; Alma Ata bu şehrin isminin Rusça'daki

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

şeklidir; gerçek adı, Kazak Türkçesiyle elma bahçesidir çünkü Orta Asya elmanın ana vatanıdır. (Naskali, 2008: 1). Bununla birlikte Türkler, yerleştikleri yerlerin coğrafi özelliğine, yerin ve çevresinin bitki örtüsüne, yerleşim biriminin konumuna ve ürettikleri ürünlere göre adlar seçmişlerdir (aktaran: Yakupoğlu 2008: 421). Derleme Sözlüğü'nde de yetiştiği yörenin adını almış meyve adlandırmaları vardır: *"amasya, antalya muşmulası, antep karası, şam üzümü"* vb. Bu adlandırmalarda bazen ses değişiklikleri, yer değiştirme, ses düşmesi vb. ses olayları da görülür: *"anakara üzümü"* (Ankara), *"gilebolu"* (Gelibolu, Çanakkale), *"ahlak, aḫlet, alfat, alhat"* (Ahlat, Bitlis). Koz (ceviz) adı ise çoğunlukla Kastamonu ve çevresindeki köylerde Kozlu-dere, Kozlu-köy, Kozlu-sekü, Kozlu-viran, Kozluca, Kozluca-depe, İman Kozcuğazı, Kozcuz, Bel-koz şeklinde yer adları olarak kullanılmıştır. (Yakupoğlu, 2008: 436-438). İstanbul'un Beykoz, Kozyatağı gibi semtleri de isimlerini bu meyveden almışlardır. (Naskali, 2008: 1).

1.1. Yetiştiği Yöreye Göre, İl, İlçe, Köy ve Semt İsminden Kaynaklanan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde Türkiye'nin Adıyaman, Ankara, Antep, Antalya, Amasya (il isminden kaynaklanan meyve adları), ayaş (Ankara ilçesi), belen (Hatay ilçesi), güzeloğlan (Sivas ilçesine bağlı köy) gibi yer adları yanında *şam üzümü* gibi yurt dışı yer adlarından kaynaklanan meyve adları da bulunmaktadır.

adıyaman: 1. Şeftali. (Dişli *Bolvadin -Af.; Çaltı, Yakaköy *Gelendost, Sağırköy, Sücüllü *Yalvaç -Isp.; -Brs.; -Ks.; -Sn. köyleri; *İskilip, *Osmancık, Hacıhamza -Çr.; *Merzifon köyleri, Varay, Ziyere -Ama.; *Zile -To.; Karaözü *Gemerek -Sv.; -Krş.), 2. Badem. (-İz.; -Ezc.; -Ky ve köyleri), (DS, c. I, s. 67). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ahlet, aḫlet: Yaban armudu. (Uluşiran *Şiran, Tekke, Haşara -Gm.; Genek *Yatağan -Mğ.), (DS, c. I, s. 132). ahlat: Yaban armudu. (TDES, s. 15). ahlat: Yaban armudu. (ÇTES), AL (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-).

ahlet: Yaban armudu. (Dereçine *Sultandağı -Af.), (DS, c. VI, s. 4412). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ala ayaş: Siyahlı beyazlı ve iri taneli bir çeşit üzüm. (Hasanoğlan -Ank.), (DS, c. I, 171). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alfat: Ahlat. (*Soma -Mn.), (DS, c. VI, s. 4417). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alfat, (alhat): Yabanî armut. (Gölcük *Tefenni -Brd.; Çandarlı *Bergama -İz.; Pelitköy, Karaağaç *Burhaniye -Ba.; *Mustafakemalpaşa -Brs.; *Kandıra -Kc.), alhat: (*Edremit yörük köyleri -Ba.; Künderen -Kü.; Bozan -Es.; Akçakavak *Düzce -Bo.; Çayırdere *Silivri -İst.), (DS, c. I, s. 212). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alvar eriği: Yaş ve kuru olarak yenen, kırmızı, yuvarlak erik. (İlyas *Keçiborlu -Isp.; Çamaklıdere *Korkuteli -Ant.), (DS, c. I, s. 234). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

amasiya, (amasya): Uzun zaman taze kalan bir çeşit üzüm. (*Arapkir -Ml.), amasya: (*Ağın *Keban -El.), (DS, c. I, s. 237). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

anakara üzümü: Şarapçılıkta kullanılan iri taneli, ince kabuklu bir çeşit üzüm. (Dereköy -To.), (DS, c. I, s. 249). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

antalya muşmulası: Yeni dünya, malta eriği. (-Isp.), (DS, c. I, s. 280). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

antep karası: Bir çeşit kırmızı üzüm. (*Kilis -Gaz.), (DS, c. I, s. 280). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

aşı karaköy, (aşıkara): Bir çeşit kara üzüm. (-Dz.), aşıkara: (*Sarayköy köyleri -Dz.), (DS, c. I, s. 354). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ayaş: Kimi siyah, kimi beyaz iri taneli üzüm. (Hasanoğlan -Ank.), (DS, c. I, s. 408). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

azezi, (azazi): Taneleri sivri uçlu bir çeşit üzüm. (Hartlap *Afşin, Bertiz -Mr.; Bahçe -Ada.; Zencidere -Ky.), azazi: (*Sarıyer -İst.), (DS, c. I, s. 437). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

belen: Kokulu, iri beyaz taneli bir çeşit üzüm. (Demirci -Kn.), (DS, c. I, s. 612). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

besni üzümü: Bir çeşit çekirdeksiz, çok tatlı, yuvarlak taneli üzüm. (-Ml.), (DS, c. I, s. 640). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

beylerce: Büyük, beyaz yuvarlak taneli ve kokulu bir çeşit üzüm. (*Eşme -Uş.; -Isp.; *Sarayköy köyleri -Dz.), (DS, c. I, s. 648). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

beyolu: Bir çeşit beyaz üzüm. (Genek *Yatağan, -Mğ.), (DS, c. I, s. 648). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

birgi: Ufak taneli siyah üzüm. (Görece -İz.), (DS, c. I, s. 701). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

borarmut: Pişmiş armut. (*Çarşamba -Sm.), (DS, c. I, s. 137). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

bozdığan armudu, (bozdoğan, bozdurğan): Yazın olan iri, sarı ve iyi cins bir armut. (-Gm.), bozdoğan: (Çayağzı *Şavşat -Ar.), bozdurğan: (Argıthanı -Kn.), (DS, c. I,

s. 750). bozdoğan, buzdığan: İyi bir cins armut. (TETL, c. I, s. 378). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

cincife üzümü: Kırmızı, küçük taneli, şarap yapmakta kullanılan bir çeşit üzüm. (Dereköy -To.), (DS, c. II, s. 976). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

damaskene: Bir çeşit erik. (Küçükisa *Zile -To.), (DS, c. II, s. 1350). damaskene: Bir çeşit erik. (TETL, c. I, s. 555). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

darende: Kendisi ve çekirdeği uzun ve tatlı, çok kokulu iyi cins bir kayısı çeşidi. (-Nğ.), (DS, c. II, s. 1369). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

derende: Koyu kırmızı renkli az sulu bir üzüm çeşidi. (*Ağın *Keban -El.), (DS, c. II, s. 1433). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

dımışkı: İri taneli, beyaz, tatlı üzüm. (Mastat, Bardas *Karaman -Kn.), (DS, c. II, s. 1461). dımışki: Bir tür üzüm. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

dombay eriği: Kabuğu mor, içi sarı renkli, güzel kokulu, iri bir çeşit erik. (*Düzce -Bo.), (DS, c. II, s. 1552). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ergān üzümü: Küçük siyah taneli, erken olgunlaşan bir çeşit üzüm. (-Ezc.), (DS, c. III, s. 1767). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

erkenet: Bir üzüm çeşidi. (Uğurlu *Ermenek -Kn.), (DS, c. III, s. 1774). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

esebalı, (esebee): Bir çeşit üzüm. (-Mr.; -Ky.; Dindebol *Ermenek -Kn.), esebee: (*Silifke -İç.), (DS, c. III, s. 1778). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gilebolu: Ufak salkımlı bir çeşit yabanî kiraz. (-Ky.), (DS, c. III, s. 2076). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gömeç: Bir çeşit erik. (Sofular *Eğridir -Isp.), (DS, c. III, s. 2148). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

güzeloğlan: Yuvarlak kalın kabuklu, sarı renkli bir çeşit üzüm. (Kazova -To.), (DS, c. III, s. 2243). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

haliç: Yabanî armut. (-Uş.), (DS, c. III, s. 2260). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

honaz: Erken olgunlaşan kara kiraz. (Çerçin -Brd.), (DS, c. III, s. 2401). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

istanbul üzümü: Böğürtlen. (Kesme *Divriği -Sv.), (DS, c. IV. s. 2561). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kanlıpınar: Kısa saplı, kırmızı renkli bir çeşit kiraz. (*Çarşamba -Sm.), (DS, c. IV, s. 2627). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kozak üzümü: Kalın kabuklu, iri taneli, çekirdekli siyah ya da beyaz bir üzüm çeşidi. (*Sarıcaeli -Çkl.), (DS, c. IV, s. 2946). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

melendere ayvası: Bir okka ağırlığında bir çeşit ayva. (*Düzce -Bo.), (DS, c. IV, s. 3156). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

muş: Malta eriği. (-Rz.), (DS, c. IV, s. 3224). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

mutüzümü: Çekirdeği kolay ezilen siyah ve gevrek bir çeşit üzüm. (*Bor -Ng.), (DS, c. IV, s. 3227). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

şam üzümü, (şamrazakısı): Kalın kabuklu bir çeşit üzüm. (*Bayramiç -Çkl.; -Ml.), şamrazakısı: (*Bornova -İz.), (DS, c. V, s. 3744). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

şamı tud: Kara dut. (*Antakya -Hat.), (DS, c. V, s. 3743). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tokat: Bir çeşit uzun, iri taneli üzüm. (*Güdül ve köyleri -Ank.), (DS, c. VI, s. 4768). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

torasaninciri: Patlıcan incirinden küçük, morumsu renkte, tatlı bir çeşit incir. (-Tr.), (DS, c. V, s. 3970). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tut: Dut ağacı ve meyvesi. (*Iğdır -Kr.), (DS, c. VI, s. 4777). dut, tut: Dut, dut ağacı. (TETL, c. I, s. 665). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

tut: Dut, (-Sm.; -Ml.; -Gaz.; Erçene *Afşin, Yusufhacılı, -Mr.; Hacılyas *Koyulhisar -Sv.; *Akşehir -Kn.; Hüdede *Silifke -İç.), (DS, c. V, s. 3999). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

1.2. Doğada Var Olan Mekân İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmalar

Doğada var olan *yayla, bostan, dağ, orman* gibi mekân isimleri Derleme Sözlüğü'nde yer almaktadır.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

alt yaylası kiraz: Beyaz renkli bir kiraz. (-Bo.), (DS, c. I, s. 233). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

bostan güzeli: Küçük, yuvarlak, kokulu bir çeşit kavun. (Sücüllü *Yalvaç -Isp.; *Tefenni -Brd.; İshaklı *Çivril -Dz.), (DS, c. I, s. 742). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

dagerigi, (dāeri): Dağ eriği, yabanî erik. (*Bergama -İz.), dāeri: (Hasanoğlan -Ank.), (DS, c. II, s. 1321). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

dağalması: 1. Dağ elması, yabanî elma. (*Antakya -Hat.; *Fethiye ve köyleri -Mğ.) 2. Adaçayı ve fındık büyüklüğündeki meyvesi. (*Bodrum -Mğ.), (DS, c. II, s. 1321). dağ elması: Yabani elma. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

dağ armıdı: Yabanî armut. (*Bor -Nğ.), (DS, c. II, s. 1323). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

dağ üzümü: Pekmezi yapılan siyah bir çeşit üzüm. (Moran -Dz.), (DS, c. II, s. 1326). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

götlek ormanı: Böğürtlen. (*Karamanlı, *Tefenni -Brd.), (DS, c. III, s. 2165). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2. İnsana Ait Unsurlarla İlgili Meyve Adlandırmaları

Çalışmanın bu bölümünde M. Fatih Alkayış'ın *Türkiye Türkçesinde Bitki Adları* (2007), adlı doktora tezindeki sınıflandırmadan yararlanılmıştır.

Derleme Sözlüğü'nde *bahar, gökçe, alidede, nineelması, arab elması, boşnak eriği, analı kızlı, erkek üzüm, peygamber üzümü, davulcu, doğum* gibi insana ait unsurlarla ilgili meyve adlandırmaları görülmektedir.

2.1. Kişi Adlarından Kaynaklanan Meyve Adları

Derleme Sözlüğü'nde bazı meyveler,*"bahar, gökçe, melike, salman, sergen, tuncer"* gibi şahıs isimleri ile adlandırılmaktadır. Erdoğan Boz, *"Türkiye Türkçesinde Kişi Adı Olarak Meyve Adları"* adlı çalışmasında meyve adı olarak kişi adları üzerinde durmuştur. Bazı meyve adlarının kişi adı olarak kullanılmasında bu çalışmadan yararlanılmıştır.

ahmedbey: Bir çeşit tatlı üzüm. (-Çr.), (DS, c. I, s. 132). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alaca: Ben düşmüş üzüm, erken olgunlaşan bir çeşit üzüm. (*Sivrihisar -Es.; *Kilis, Lohan -Gaz.; *Bünyan -Ky.; -Nş; *Bor -Nğ. ve çevresi; Doğanbey *Beyşehir -Kn.), (DS, c. I, s. 175). alaca: Ağaçta olgunlaşan ilk meyve, meyvelere genellikle üzüme düşen ben. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alidede: Güz armudu, küçük ve bir tarafı kırmızı armut. (Uçhisar -Nş.), (DS, c. I, s. 222). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

aloğlu: Şarap yapmakta kullanılan kokulu, kehribar renginde bir çeşit üzüm. (Yeşilöz *Güdül -Ank.), (DS, c. VI, s. 4418). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

altınbaş: 1. Kabuğu sarı benekli, çok tatlı bir çeşit kavun. (*Kırkağaç -Mn.; -Ba.; -İst.; İsmetiye -Brs.; -Ed.) 2. Sarı, kalın kabuklu bir çeşit lezzetli üzüm. (*Zara -Ama.), (DS, c. I, s. 231). altınbaş: Genellikle Ege bölgesinde yetişen, yuvarlak, kalınca kabuklu güzel bir tür kavun. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

bahar: Zeytin çekirdeği ve ceviz büyüklüğündeki kavun. (*Susurluk -Ba.; *Mustafa Kemal Paşa -Brs.; *Osmaneli -Bil.), (DS, c. I, s. 487). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

bekiroğlu: İri uzun taneli, sarı renkte bir üzüm. (-To. köyleri), (DS, c. I, s. 602). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

berge (berke): 1. Kayısı, zerdali. (-Ama.; *Şarkışla, Savrun *Divriği -Sv.), berke: (-Ezm.) 2. Şeftali. (-Sv.), (DS, c. I, s. 633). berge: Kayısı, zerdali, şeftali. (TETL, c. I, s. 318). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

boduroğlu: İri taneli üzüm. (-To.), (DS, c. I, s. 722). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

böke: Büyüyememiş kavun. (*Aksaray -Nğ.), (DS, c. I, s. 767). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

cilek, (çileyh): Yabanî çilek. (Başhöyük *Kadınhanı -Kn.), çileyh: (Uluşiran, Şiran -Gm.), (DS, c. II, s. 965). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

çekin: Meşe ağaçlarında olan bir çeşit meyve. (Evlili, Keşlik -Kn.), (DS, c. II, s. 1113). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

çulluoğlu: Bir çeşit üzüm. (-Hat.), (DS, c. II, s. 1303). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

emirali: Kışa kadar saklanabilen, sarı renkli bir çeşit üzüm. (-Nğ.), (DS, c. III, s. 1736). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

erik: Kayısı. (-Vn.), (DS, c. VI, s. 4999). erik: Gülgillerden, beyaz çiçekli bir ağaç, bu ağacın kabuğu ince, çeşitli renklerde, mayhoş veya tatlı, eti sulu, tek ve sert çekirdekli yemişi. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

evin: Ardıç meyvesi. (İğneciler *Mudurnu -Bo.), (DS, c. III, s. 1807). ävin: Yemiş, hububat tanesi, tohum. (EUTS, s. 78). evin: tohum, tane, tahıl tanesi. (TDES, s. 250). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-).

fadine: Kışlık kavun. (*Kandıra -Kc.), (DS, c. III, s. 1831). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gilyaz: Kiraz. (*Bulanık -Mş.), (DS, c. III, s. 2078). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gülnar: Kiraz. (Evreşe *Gelibolu -Çkl.), (DS, c. VI, s. 4515). gülnar: Nar çiçeği. (ÇTES). AL (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

güven: Yabanî vişne. (Şabanözü *Polatlı -Ank.), (DS, c. III, s. 2240). güven: Yaban vişnesi. (TDES, s. 306). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-).

göğem, (göğem eriği, göğ erik): bir çeşit yabanî, ekşi erik. (*Eğridir -Isp.; *Emet -Kü.; Keskin, Tokat -Es.; İğneciler *Mudurnu -Bo.; -Sm; Uluşiran *Şiran -Gm.; Yukarıkale *Koyulhisar -Sv.), göğem eriği: (Bağıllı *Şarkîkaraağaç -Isp.; Eğrigöz *Emet -Kü.; Karkıncık *Artova -To.), göğ erik: (*Bor -Ng.; *Ermenek -Kn.), (DS, c. III, s. 2128). göğem, gövem, güvem: Bir çeşit dağ eriği. (TETL, c. II, s. 168). göğem: Bir çeşit yabanî, ekşi erik. (ÇTES). AL (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

gökçe: Bir çeşit armut. (*Mudanya -Brs.), (DS, c. III, s. 2135). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gövem: Sonbaharda yetişen bir çeşit siyah üzüm. (-Sv.), (DS, c. III, s. 2168). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

hejir: İncir. (Şenoba *Uludere -Hak.), (DS, c. III, s. 2329). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kösehalil: Çok tatlı, yuvarlak taneli bir çeşit beyaz üzüm. (*Antakya ve çevresi -Hat.), (DS, c. IV, s. 2973). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

melike, (meliki): Kırmızı renkli, güzel kokulu bir çeşit üzüm. (-Mğ.), meliki: (Bodrum -Mğ.), (DS, c. IV, s. 3158). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

mestan: Çok küçük kavun. (İbradı *Akseki -Ant.), (DS, c. VI, s. 4595). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

narınç: Pembe, yuvarlak taneli, tatlı bir üzüm çeşidi. (Moran -Dz.), (DS, c. IV, s. 3240). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

örük: Erik. (Hacıahmet *Düzce -Bo.; Karabüzey *Araç -Ks.; -Sm.), (DS, c. V, s. 3354). örük: erik. (AL, s. 97). ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

pinar: Nar ağacı ve meyvesi. (*Honaz -Dz.), (DS, c. V, s. 3456). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

salman: Bir çeşit üzüm. (Ovacık *Tavas -Dz.), (DS, c. VI, s. 4669). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sergen: Kırmızı, şırası az bir çeşit üzüm. (*Ağın -El.), (DS, c. V, s. 3590). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sergenlik üzüm: Tavana asılarak kış için saklanan üzüm. (*Merzifon -Ama.), (DS, c. V, s. 3590). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tuncer: İncir. (-Ml.), (DS, c. V, s. 3994). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

yusufcuk: Mandalina. (-Sm.; -Ant.), (DS, c. VI, s. 4324). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

yusufu: Limon. (Bulgurlu *Ereğli -Kn.), (DS, c. VI, s. 4324). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2.2. Akraba İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde *dede, nine, ana, baba* gibi akrabalık bildiren sözcükler meyve adlarında kullanılmaktadır.

alidede: Güz armudu, küçük ve bir tarafı kırmızı armut. (Uçhisar -Nş.), (DS, c. I, s. 222). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

nineelması: Temmuzda olgunlaşan, yuvarlak ve kepekli bir çeşit elma. (*Bafra -Sm.), (DS, c. IV, s. 3253). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

analı kızlı: Salkımında irili ufaklı taneleri bulunan bir çeşit üzüm. (*Sivrihisar -Es.), (DS, c. I, s. 251). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

anası ölük: İçi geçmiş, yumuşamış kavun, karpuz. (-Sm.), (DS, c. I, s. 253). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

baba inciri: Olgunlaşmadan düşen erkek incir. (-Sm.), (DS, c. I, s. 450). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gelin güveyi elması: Tatlı, kırmızı elma. (-Ng.), (DS, c. III, s. 1980). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2.3. Etnik Köken İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

Derleme Sözlüğü'nde *Arap, Acem, Boşnak, Bulgar, Kureyş, Rum* gibi etnik köken isimleri meyve adlandırmalarında görülmektedir.

acamlar alması: Kırmızı renkli bir çeşit elma. (Uğurlu *Ermenek -Kn.), (DS, c. I, s. 37). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

acemi: Çekirdeği tatlı kayısı. (*Kilis -Gaz.), (DS, c. I, s. 44). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

arab elması: İrice, koyu kırmızı, mayhoş, kiraz mevsiminde yetişen bir çeşit elma. (*Bafra -Sm.), (DS, c. I, s. 292). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

areb kozu: Kabuklu taze ceviz. (Kerkük), (DS, c. I, s. 308). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

boşnak eriği: Elle kolayca bölünebilen ve çekirdeği ayrılan, oval, morumsu bir erik çeşidi. (*Düzce -Bo.), (DS, c. I, s. 742). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

karabulgar: Küçük salkımlı bir cins üzüm. (Gedelek *Orhangazi -Brs.), (DS, c. IV, s. 2639). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kuman elması: Ekşimsi bir çeşit elma. (Haçavera *Maçka -Tr.), (DS, c. IV, s. 3000). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kureyş: Geç olgunlaşan, yuvarlak taneli bir çeşit üzüm. (Gündüzbey -Ml.), (DS, c. IV, s. 3008). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

urumu: Ak yuvarlak üzüm. (*Kilis -Gaz.), (DS, c. VI, s. 4044). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2.4. Cinsiyet İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Kadın, kız, hanım, hatun, er, erkek gibi cinsiyet bildiren sözcükler Derleme Sözlüğü'nde meyve adı şeklinde yer almaktadır.

güzeloğlan: Yuvarlak kalın kabuklu, sarı renkli bir çeşit üzüm. (Kazova -To.), (DS, c. III, s. 2243). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ak kadın barmağı: Büyük salkımlı, uzun taneli bir çeşit beyaz üzüm. (Yassıviran *Senirkent -Isp.), (DS, c. I, s. 155). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

analı kızlı: Salkımında irili ufaklı taneleri bulunan bir çeşit üzüm. (*Sivrihisar -Es.), (DS, c. I, s. 251). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

er erik: Can eriği. (*Görele -Gr.), (DS, c. III, s. 1766). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

erkek üzüm: Şırası az çıkan kalın kabuklu üzüm. (Koyunbaba *Kalecik -Ank.; *Beyşehir -Kn.), (DS, c. III, s. 1774). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gadın budu: Biçimi uzun olan karpuz türü. (*Ağın *Keban -El.), (DS, c. III, s. 1890). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

hanımbudu: Kavun, karpuz. (-Brs. ve çevresi.), (DS, c. III, s. 2274). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

hatınbarnağı: Uzun taneli beyaz üzüm. (*Afşin -Mr.), (DS, c. III, s. 2306). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

hatunparmağı, (hatunmemesi): Uzun, beyaz bir çeşit üzüm. (*Ağın *Keban -El.; *Siverek -Ur.; -Ky.), (DS, c. III, s. 2307). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kadınparmağı, (kadınbarmak): 1. Beyaz ya da siyah, uzun, ince kabuklu bir çeşit üzüm. (*Atabey -Isp.; -Dz.; *Demirci -Mn.; *Sarıcaeli -Çkl.; *Mudurnu -Bo.; -Isp.; *Vezirköprü -Sm.; *Güdül, *Ayaş -Ank.; -Kn.), kadınbarmak: 2. İnce, uzun, sulu, yumuşak armut. (-Sn.), (DS, c. IV, s. 2591). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

karakız: Sert kabuklu bir çeşit üzüm. (Sille -Kn.), (DS, c. IV, s. 2648). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2.5. Dinî İnançla İlgili Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde *peygamber, melek, cevşen, hacı* gibi dinî inançla ilgili meyve adlandırmaları yapılmıştır. Örnekleri verilen bu isimler, meyve adlandırmalarında olumlu bir şekilde adlandırılmıştır. Fakat İslam tarihinde ismi olumsuz şekilde anılan Ebu Cehil gibi isimlerin meyve adlandırmasına da olumsuz bir şekilde eklendiği görülmektedir. Nitekim Derleme Sözlüğünde *ebucahil* küçük kavun ve karpuz için kullanılmış, Armenag K. Bedevian'ın *Resimli Çokdilli Bitki Adları Sözlüğü'*nde ise *Abu cehl karpuzu* şeklinde bir adlandırma yapılmış ve acı elma anlamında olumsuz bir şekilde yer almıştır (Bedevian, 2021:179).

peygamber üzümü: Bağcılarca beğenilen iri taneli bir çeşit üzüm. (Dereköy -To.), (DS, c. V, s. 3440). peygamber üzümü: Bir tür tatlı, iri üzüm. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alamelek, (alamelik): Bir yanı kırmızı bir yanı sarı, iri taneli kiraz. (Ersis *Yusufeli, Çayağzı *Şavşat, *Ardanuç -Ar.), alamelik: (*Ardanuç ve köyleri, *Yusufeli -Ar.), (DS, c. I, s. 193). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

cinci armudu: Kışın olgunlaşan sarı renkli ve dayanıklı bir çeşit armut. (-Gm.), (DS, c. II, s. 976). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ebece, (ebece, ebicahal, ebucahil): Küçük kavun ve karpuz. (*Honaz -Dz.; Afşar *Alaşehir -Mn; *Mucur -Krş.; *Fethiye ve köyleri.), (DS, c. III, s. 1651). AL (-),

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Çevşen: Yaprağı yaprak sarmak için elverişli bir çeşit üzüm. (-Ng.), (DS, c. II, s. 1155). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

hacıbalbal: Bir çeşit tatlı üzüm. (Bulgurlu *Üsküdar -İst.), (DS, c. III, s. 2248). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2.6. İnsan Hayatının Evreleri İle İlgili Oluşan Meyve Adlandırmaları

İnsanoğlunun doğum ve ölüm gibi hayat evreleri Derleme Sözlüğü'nde meyve adı olarak kullanılmaktadır.

anası ölük: İçi geçmiş, yumuşamış kavun, karpuz. (-Sm.), (DS, c. I, s. 253). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

doğum, (dugum): Frenk üzümü. (Karaçay aşireti, Başhöyük *Kadınhanı -Kn.), (DS, c. II, s. 1539). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2.7. Meslek İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde *çoban, davulcu, değirmenci, ebe* vb. mesleklere göre meyve isimleri oluşmuştur.

al pehlivan: Bir çeşit kırmızı üzüm. (Erenköy, Yakacık -İst.), (DS, c. I, s. 229). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Çoban elması: Ufak boylu ağacın, mısır büyüklüğündeki kırmızı meyvesi. (-Sv.), (DS, c. II, s. 1254). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Davulcu: Böğürtlen. (-Ba. ve çevresi), (DS, c. II, s. 1382). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Değirmenci, (değirmenci üzümü): Siyah bir üzüm çeşidi. (-Ky.), (DS, c. II, s. 1401). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Ebe: Ham eriklerin arasından daha önce olgunlaşıp, yenebilen ekşi erik. (Peşman, *Daday -Ks.), (DS, c. III, s. 1650). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Ebembulguru: Bük üzümü. (*Reşadiye ve köyleri -To.), (DS, c. III, s. 1654). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2.8. Evlilik İle İlgili Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde evlilik ile ilgili meyve adlandırmalarında *gelin* sözcüğü kullanılmaktadır.

gelinarmutu: Allı ve küçük bir çeşit armut. (DS, c. III, s. 1979). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gelinbarmağı, (genlin bannağı): Parmak ucu biçiminde üzüm. (-Çr.; Dereköy -To.; Bayadı -Or.; Karaözü *Gemerek -Sv.), genlinbannağı: (*Zile -To.), (DS, c. III, s. 1979). gelinparmağı: uzun taneli bir tür üzüm. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gelinbarmağı: Bir çeşit erik. (Aşudu *Darende -Ml.) 2. İri bir çeşit üzüm. (*Bolvadin -Af.; Dallıca *Nazilli -Ay.; *Lapseki -Çkl.; -To.; Peşerek, Uşhum *Yusufeli -Ar.; *Koyulhisar -Sv.; Bektaşlı *Boğazlıyan -Yz.), (DS, c. III, s. 1981). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gelin elması: Kırmızı, büyük bir çeşit elma. (Haçavera *Maçka -Tr.; -Gm.), (DS, c. III, s. 1980). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2.9. İnsanın Fiziki Yapısıyla Oluşan Meyve Adlandırmaları

Bu adlandırmalarda insanın dış görünüşündeki *kel, köse, sakal, göbek* gibi fiziki unsurları görülmektedir.

göbek elması: Bir çeşit elma. (-Gm.), (DS, c. III, s. 2114). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kel: Olmamış, ham meyve. (-Vn.), (DS, c. IV, s. 2752). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kösehalil: Çok tatlı, yuvarlak taneli bir çeşit beyaz üzüm. (*Antakya ve çevresi -Hat.), (DS, c. IV, s. 2973). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sakalçürüten: Bir çeşit sulu şeftali. (-Sm.), (DS, c. V, s. 3519). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sakalıslayan: Çok tatlı bir çeşit sulu armut. (Keşanuz -Ank.), (DS, c. V, s. 3519). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sakaloynatmaz: Top çekirdekli, güzel kokulu bir çeşit kavun. (Sorun –Yz.), (DS, c. V, s. 3519). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sarıgöbek elması: Sarımsı yeşil sonbahar elması. (-Gm.), (DS, c. V, s. 3547). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2.10. İnsanın Özelliklerine Göre Meyve Adlandırmaları

Bu adlandırmalar; *deli, hor, nazik, tiryaki* gibi insana ait özellikler ile yapılmaktadır.

delierik: Çakal eriği. (*Çavuşlu göçmenleri -İst.), (DS, c. II, s. 1411). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

delikiraz: Bir çeşit kiraz. (Zencidere -Ky.), (DS, c. II, s. 1412). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

hor elması: Çok kokulu bir çeşit elma. (-Gm.), (DS, c.III, s. 2411). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

nazikelması: Yazın yetişen kırmızı renkli bir çeşit elma. (-Gm.), (DS, c. IV, s. 3243). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tiryaki: Oval taneli bir çeşit üzüm, razakı üzümü. (-Bil. ve çevresi), (DS, c. V, s. 3942). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

2.11. Unvan İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde *bey, emir, sultan* gibi unvan bildiren isimler meyve adlandırmalarında görülmektedir.

ahmedbey: Bir çeşit tatlı üzüm. (-Çr.), (DS, c. I, s. 132). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

emirali: Kışa kadar saklanabilen, sarı renkli bir çeşit üzüm. (-Nğ.), (DS, c. III, s. 1736). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sultandimlik: Kırmızımtırak, yemelik, tadı güzel bir çeşit üzüm. (Moran -Dz.), (DS, c. V, s. 3693). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

3. Benzetmeye Dayalı Meyve Adlandırmaları

Bütün diller anlatıma güç katabilmek için benzetmelere başvurmuştur. Bu benzetmeler ya doğrudan doğruya niteliği anlatılmak istenen nesnenin bir başka nesneye benzetilmesiyle ya da çeşitli aktarmalarla yapılmıştır (Aksan, 1998: 77). Derleme Sözlüğü'nde ise her iki şekilde de meyve adlandırmaları oluşmaktadır. Bu benzetmeler çoğunlukla insan ve hayvanların benzerlik ilişkileri üzerine kurulmaktadır. Benzetilen unsurlar genellikle şunlardır: parmak, göz, yanak, burun, bacak, yürek vb. Üzüm benzetmeleri ise üzüm tanelerinin salkımdaki duruşuna göre bir ana-kız; üzüm sapının taneden kopmasına göre pehlivan; üzüm tanesinin kabuk kalınlığına göre gömlek şeklinde adlandırılmaktadır (Kartalcık, 2008: 675).

3.1. Meyvelerin İnsanın Organına Benzetilmesi

Bu benzetmeler çoğunlukla insanın organları, vücut bölümleri ile ilgilidir. Bunların arasında göz, yanak, bel, burun, boğaz, bacak, el, parmak gibi insanın çeşitli organları ve vücut bölümleri meyve adlandırmalarında kullanılmaktadır. Meyvelere isim verilirken insan organlarının ve vücut bölümlerinin şekilsel özelliklerine benzeyen meyvelere yer verilmektedir. Örneğin uzun taneli beyaz üzüme *"ak kadın parmağı"* benekli üzüme *"benli belerce"* gibi adlandırmalar yapılmaktadır. Bu tür benzetmelerin içinde en çok parmak organı kullanılmaktadır. Parmağa benzetilen meyveler ise daha çok havuç ile üzüm olmaktadır.

ak kadın barmağı: büyük salkımlı, uzun taneli bir çeşit beyaz üzüm. (Yassıviran *Senirkent -Isp.), (DS, c. I, s. 155). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alabacak: Şeftali. (Körküler *Yalvaç -Isp.), (DS, c. I, s. 171). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alagöz: Küçük taneli, ekşice bir üzüm. (*Erciş -Vn.), (DS, c. I, s. 187). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alagöz: Bir çeşit kara üzüm. (Dereçine *Sultandağı -Af.), (DS, c. VI, s. 4415). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alyanak: 1. İnce kabuklu, tatlı ve kırmızı renkli bir çeşit kiraz. (-Isp.) 2. Kırmızı kabuklu bir çeşit üzüm. (*Köyceğiz, Yerkesik -Mğ.) 3. Bir yanı kırmızı renkli elma. (-Ed.), (DS, c. I, s. 235). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

alyanak: Bir çeşit şeftali. (Yeşilyurt *Güdül -Ank.), (DS, c. VI, s. 4419). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

arap daşağı: Tam olgunlaşmamış siyah incir. (*Taşova -Ama.), (DS, c. I, s. 298). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

aydın göz: Siyah, iri taneli, erken olan bir çeşit üzüm. (Akçaşar *Eğridir -Isp.; Kısıklı *Üsküdar -İst.), (DS, c. I, s. 412). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

belbağlıyan: Beyaz renkli bir çeşit üzüm. (-Ml.), (DS, c. I, s. 606). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

benli belerce (beŋli beylerce): Beyaz renkte, kırmızı benekli bir çeşit üzüm. (Moran -Dz.), beŋli beylerce: (Kemaliye *Alaşehir -Mn.), (DS, c. I, s. 629). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

benli üzümü: Tanelerinin üzerinde benler bulunan bir çeşit üzüm. (Dereköy, Taşova -To.), (DS, c. I, s. 629). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

burnukızıl (burnuğızıl): 1. Bir çeşit erik. (Karataş *Sarayköy -Dz.; *Ereğli, Devrek -Zn.; -Nğ.; Nayha -Ank.; *Ermenek -Kn.), burnuğızıl: (*Bor -Nğ.) 2. Kızılcık. (-Çr.), (DS, c. I, 801). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

boğaz alan: 1. Sulu olamayan bir çeşit ayva, ham ayva. 2. Bir çeşit armut. (-Isp.; Hamzabali *Bozdoğan -Ay.; -Sm.), (DS, c. I, s. 727). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

dilburan: Çok tatlı, dili yakan bir çeşit kavun. (Darıveren *Acıpayam -Dz.), (DS, c. II, s. 1491). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

eldaş, (eldaş üzümü): Bir çeşit üzüm. (Çepni *Gemerek -Sv.; -Ky.), eldaş üzümü: (Zencidere -Ky.), (DS, c. III, s. 1707). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

elleme: Taze incir. (*Bafra -Sm.; *Ünye *Fatsa -Or.; -Tr.), (DS, c. III, s. 1721). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gadın budu: Biçimi uzun olan karpuz türü. (*Ağın *Keban -El.), (DS, c. III, s. 1890). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gelinbarmağı, (genlin bannağı): Parmak ucu biçiminde üzüm. (-Çr.; Dereköy -To.; Bayadı -Or.; Karaözü *Gemerek -Sv.), genlinbannağı: (*Zile -To.), (DS, c. III, s. 1979). gelinparmağı: uzun taneli bir tür üzüm. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gelinbarmağı: Bir çeşit erik. (Aşudu *Darende -Ml.) 2. İri bir çeşit üzüm. (*Bolvadin -Af.; Dallıca *Nazilli -Ay.; *Lapseki -Çkl.; -To.; Peşerek, Uşhum *Yusufeli -Ar.; *Koyulhisar -Sv.; Bektaşlı *Boğazlıyan -Yz.), (DS, c. III, s. 1981). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

hanımbudu: Kavun, karpuz. (-Brs. ve çevresi.), (DS, c. III, s. 2274). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

hatınbarnağı: Uzun taneli beyaz üzüm. (*Afşin -Mr.), (DS, c. III, s. 2306). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

hatunparmağı, (hatunmemesi): Uzun, beyaz bir çeşit üzüm. (*Ağın *Keban -El.; *Siverek -Ur.; -Ky.), (DS, c. III, s. 2307). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kadınparmağı, (kadınbarmak): 1. Beyaz ya da siyah, uzun, ince kabuklu bir çeşit üzüm. (*Atabey -Isp.; -Dz.; *Demirci -Mn.; *Sarıcaeli -Çkl.; *Mudurnu -Bo.; -Isp.; *Vezirköprü -Sm.; *Güdül, *Ayaş -Ank.; -Kn.), kadınbarmak: 2. İnce, uzun, sulu, yumuşak armut. (-Sn.), (DS, c. IV, s. 2591). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kınalıparmak: Havuç. (*Beyşehir, *Seydişehir -Kn.), (DS, c. VI, s. 4554). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kısabacak kiraz: Sapları kısa bir çeşit kiraz. (Zencidere -Ky.), (DS, c. IV, s. 2840). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kızılburun: Pembemsi yeşil renkli, güzel kokulu bir çeşit erik. (*Düzce -Bo.), (DS, c. IV, s. 284). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sarıparmak: Havuç. (-Kn.), (DS, c. V, s. 3548). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

3.2. Hayvan İsimlerinin ve Organlarının Benzetilmesi

Bu benzetmeler çeşitli hayvanların ismi ve organı ile ilişkiler kurularak oluşturulmaktadır. Bunlar arasında tavşan, at, bıldırcın, tavuk, çakal, dana, deve, tilki, eşek, keçi, kırlangıç, horoz, it (köpek), karga, kedi, koyun, kurbağa, kuzgun, kuzu, manda, oğlak, öküz, aygır gibi hayvanlar meyveye benzetilmektedir.

alatavşan üzümü: Sarı renkli ve çilli bir çeşit üzüm. (Ekşe *Çal -Dz.), (DS, c. I, s. 201). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

at memegi, (at memesi): İri, uzun taneli, beyaz bir çeşit üzüm. (-Hat.), at memesi: (Erkinis *Yusufeli -Ar.), (DS, c. I, s. 372). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ayı boğan: Yenmesi zor, boğaz tıkayan bir çeşit armut. (-Brs.; *Düzce -Bo.), (DS, c. I, s. 416). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ayeriği, (ayıeriği): Yaban eriği. (Dereçine *Sultandağı -Af.), (DS, c. VI, s. 4435). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

aygır incir: Erkek incir. (*Mudanya -Brs.), (DS, c. I, s. 414). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ayı fıstığı: Gürgen meyvesi. (Çamlıbel, Dodurga *Artova -To.), (DS, c. I, s. 416). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ayu mamuğu: Yabanî can eriği. (*Arapkir -Ml.), (DS, c. I, s. 432). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

bıldırcınbudu: Bir armut çeşidi. (-Sm.; Erkilet, Çayır *Zile -To.; -Gm.), (DS, c. I, s. 664). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

cibilli tavuk: Taneleri iyice gelişmemiş üzüm salkımı. (Darıveren *Acıpayam -Dz.), (DS, c. II, s. 955). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

çakal armudu: Yabanî armut. (*Marmaris -Mğ.; *Kaş -Ant.), (DS, c. II, s. 1041). çakal armudu: Yabanî armut, ahlat. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

çağala, (çakıldak, çakal): Olmamış meyve. (*Beşikdüzü, *Vakfıkebir -Tr.; Dişli *Bolvadin -Af.), çakal: (*Soma ve çevresi -Mn.), (DS, c. II, s. 1034). çağala, çağla: Olgunlaşmadan yenilebilen meyve. (TETL, c. I, s. 462). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

çakıldak, (çakal): Olgunlaşmamış meyve. (*Beşikdüzü, *Vakfıkebir -Tr.), çakal: (*Soma ve çevresi -Mn.), (DS, c. VI, s. 4477). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

danagöz, (danagözü): bir çeşit ekşi, kara, sulu üzüm. (*Dinar -Af.; *Sarayköy köyleri -Dz.; *Safranbolu -Zn.), danagözü: (*Gönen -Isp.; Ekse *Çal -Dz.), (DS, c. II,

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

s. 1356). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

danamemesi: Bir çeşit kara üzüm. (Uşhum *Yusufeli -Ar.), (DS, c. II, s. 1356). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

davşan elması, (davşan yimişi): Tavşanların yediği küçük elma. (Hasanoğlan -Ank.), davşan yimişi: (Hasanoğlan -Ank.), (DS, c. II, s. 1382). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

devedabanı: İri, yassı bir çeşit üzüm. (Hasanoğlan -Ank.), (DS, c. II, s. 1440). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

devegözü: İri, yuvarlak taneli, kabuğu kalın ve sert siyah üzüm. (Sücüllü *Yalvaç, *Keçiborlu, Bağıllı *Eğridir -Isp.; Moran, Oğuz *Acıpayam -Dz.; Deresağ *Mudurnu -Bo.; -Gaz.; Argıthanı *Hadım -Kn.), 2. Kalın kabuklu, büyük taneli, sulu, beyaz üzüm. (-Isp.; *Kilis -Gaz.; *Hadım -Kn.), (DS, c. II, s. 1441). devegözü: İri ve siyah taneli bir tür üzüm. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

devetabanı: İncir. (-Dy.), (DS, c. II, s. 1442). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

dilkiboğan: Kırmızı renkli, susuz ve kekeremsi tadı olan bir üzüm çeşidi. (*Ağın, *Keban -El.), (DS, c. II, s. 1495). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

dilkiguyruğu: Salkımları tilki kuyruğu biçiminde uzun, beyaz ve sık taneli bir çeşit üzüm. (*Bor -Ng.), (DS, c. II, s. 1495). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

eşek alması, (eşek elması): Yazın yetişen lezzetsiz bir çeşit elma. (*Antakya -Hat.), eşek elması: (-Gm.), (DS, c. III, s. 1789). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

eşek eriği: Uçları sivri ve uzun bir çeşit yeşil erik. (*Suşehri -Sv.), (DS, c. III, s. 1789). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

eşek inciri: Meyvesi yenmeyen, yabanî incir. (Çomaklıdede *Korkuteli -Ant.), (DS, c. III, s. 1789). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

eşek memesi: İri taneli, oval bir çeşit siyah üzüm. (Oğuz *Acıpayam -Dz.), (DS, c. III, s. 1789). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

geçimemesi: Çavuş üzümü. (*Erciş -Vn.), (DS, c. III, s. 1962). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

geyicek, (geyik elması): Yabanî elma. (Yukarıkale *Koyulhisar -Sv.; Sarıvadi, Dindebol, *Ermenek -Kn.; *Anamur -İç.), geyik elması: (Pazarova *Bucak -Brd.; -Dz.;

Pınarbaşı *Karaman -Kn.), (DS, c. III, s. 2015). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gırlangeç: Küçük ve güzel kokulu süs kavunu. (Kırcaklı *Nazilli -Ay.), (DS, c. III, s. 2059). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

giyik elması: Bir çeşit yabanî elma. (Bağıllı *Eğridir -Isp.), (DS, c. III, s. 2086). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

horizüre: Keklik yumurtası büyüklüğünde bir çeşit üzüm. (*Afşin -Mr.), (DS, c. III, s. 2411). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

horozbudağı: Siyah renkli, kalın kabuklu, büyük çekirdekli bir üzüm. (Sarıca -Çkl.), (DS, c. III, s. 2412). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

horozyüreği, (horozkarası, horuzkarası, horuzyüreği): Sivri ve uzun bir çeşit üzüm. (-Gaz.; Hartlap -Mr.), horozkarası: (-Ur.), horuzkarası: (*Kilis -Gaz.), horuzyüreği: (-Gaz.; -Mr.), (DS, c. III, s. 2412). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

inek memesi, (inek emceği): İri taneli, siyah bir çeşit üzüm. (Salda *Yeşilova -Brd.; Darıveren *Acıpayam, Moran -Dz.), (DS, c. IV, s. 2542). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

iteriği: Yabanî erik. (*Kilis -Gaz.; -Mr.), (DS, c. IV, s. 2569). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

itinciri: Yabanî incir. (*Arapkir -Ml.), (DS, c. IV, s. 2570). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

itüzümü, (itiüzümü): 1. Böğürtlen. (*İskilip -Çr.; -Sm.; *Niksar, Hayati *Erbaa -To.; Uluşiran *Şiran -Gm.; Cenciğe -Ezc.; -Kr. ve köyleri; -Ml. ve çevresi; *Antakya ve köyleri -Hat.; *Koyulhisar, *Gürün -Sv.; Bahçeli *Bor -Ng.), itiüzümü: (Hacılyas *Koyulhisar -Sv.) 2. Çekirdeği çok ve iri, suyu az bir çeşit üzüm. (-Ng.) 3. Şırası bol bir çeşit üzüm. (*Bor -Ng.) 4. Ahududu. (Sarıhamzalı *Sorgun -Yz.), (DS, c. IV, s. 2571). İt üzümü: Yabani üzüm. (EUTS, s. 101). it üzümü: böğürtlen. (GTS). it üzümü: yabanî üzüm. (EDPT, s. 288). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

karaca: Küçük taneli, kokulu, pekmez yapmaya elverişli bir cinsi üzüm. (-Isp.), (DS, c. IV, s. 2639). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kargadüleği: Ebucehil karpuzu, acıhıyar. (Bağıllı *Gelendost -Isp.; -Brd, *Kurşunlu -Çkr.; *Vezirköprü -Sm.), (DS, c. IV, s. 2659). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kargayürek, (karğayüreği): Kara ve uzunca bir çeşit üzüm. (-Sm.), karğayüreği: (*Vezirköprü -Sm.), (DS, c. IV, s. 2660). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

keçi emceği: Siyah renkli bir çeşit incir. (*Siverek -Ur.), (DS, c. IV, s. 2717). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

keçimemesi: Uzunca, ak, sert kabuklu bir çeşit üzüm. (-Kr. ve köyleri.), (DS, c. VI, s. 4544). keçimemesi: sert kabuklu, iri taneli, uzunca, beyaz veya kırmızımsı bir tür üzüm. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kedibaş: Bir cins elma. (*Akyazı -Sk.), (DS, c. IV, s. 2718). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kedidudu: Böğürtlen. (Sücüllü *Yalvaç -Isp.), (DS, c. IV, s. 2719). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

koyun gözü: İri ve yassı taneli bir çeşit kara üzüm. (*Erciş -Vn.), (DS, c. IV, s. 2945). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kurbağa gözü: Küçük beyaz taneli bir çeşit üzüm. (Keşanuz -Ank.), (DS, c. IV, s. 3006). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kuş böyreği: Mor renkli, iri taneli gevrek bir çeşit üzüm. (*Atabey -Isp.), (DS, c. IV, s. 3015). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kuşgözü: Kuşüzümü. (*Havza -Sm.), (DS, c. IV, s. 3016). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kuş kirazı: Yaban kirazı. (Ergân -Ezc.), (DS, c. IV, s. 3016). kuş kirazı: Gülgillerden, yaprak açmadan önce beyaz çiçek veren, kaplamacılıkta kullanılan yabanî ağaç, 2. Bu ağacın reçel ve likör yapılan meyvesi. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kuşnarı: Çekirdeksiz tatlı nar. (*Halfeti -Ur.), (DS, c. IV, s. 3017). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kuzgun armudu: Sert, yumurta biçiminde, sarı renkli bir çeşit armut. (*Cide -Ks.), (DS, c. IV, s. 3022). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kuzuböpreği: Sert taneli, siyah, yuvarlak bir çeşit üzüm. (-Kn.), (DS, c. IV, s. 3023). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

manda eriği: İri, mor renkli, içi sarı, güzel kokulu ve yumuşak bir çeşit erik. (*Düzce -Bo.), (DS, c. IV, s. 3120). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

mercan üzümü: Tanesi ve çekirdeği küçük, beyaz üzüm. (*Vezirköprü -Sm.), (DS, c. IV, s. 3167). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

oğlakkarası: Kara üzüm. (-Ur.), (DS, c. V, s. 3269). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

öküzgöbeği: Oval bir çeşit armut. (Pınarlıbelen *Bodrum, *Fethiye -Mğ.), (DS, c. VI, s. 4625). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

öküzgözü: 1. Bir çeşit erik. (-Ezc.) 2. Siyah ve iri taneli bir çeşit üzüm. (-Tr.; *Çermik -El.), (DS, c. V, s. 3330). öküzgözü: Kaliteli, kendine özgü kokusu olan, şarap üretilen, orta kalın kabuklu, siyah renkli bir tür üzüm. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tavşanbaşı: 1. Bir çeşit elma. (-Nğ.) 2. Bir çeşit büyük armut. (*Güdül, *Ayaş -Ank.) 3. Bir çeşit ayva. (-Isp.), (DS, c. V, s. 3850). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tilkikuyruğu: İri salkımlı, geç olgunlaşan bir çeşit ak üzüm. (Darıveren *Acıpayam -Dz.; *Bor -Nğ.; Namrun *Tarsus -İç.), (DS, c. VI, s. 4764). tilkikuyruğu: Uzun salkımlı bir çeşit üzüm. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tilkikuyruğu: Uzun salkımlı bir çeşit ak üzüm. (*Gönen -Isp.; Eymir *Bozdoğan -Ay.; Kemaliye *Alaşehir -Mn.; Kepez -Çkl.; Koyunbaba, *Kalecik -Ank.; *Bahçeli, Bor -Nğ.; *Hadım -Kn.), (DS, c. V, s. 3934). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tosunburnu: Bir çeşit elma. (-Gm.), (DS, c. V, s. 3975). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tülkükuyruğu: Bir çeşit üzüm. (*Iğdır -Kr.), (DS, c. VI, s . 4779). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ulunkuş: Bir çeşit dağ armudu. (Kılıçlar -Ank.), (DS, c. VI, s. 4037). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

yonuz eriği, yonuz erī: 1. Ekşi yaban eriği. (-Çr.; *Afşin -Mr.; *Güdül -Ank.; Turan -Ky.; *Bor -Nğ.; Gaziler *Hadım, *Eğriler, *Beyşehir -Kn.; *Osmaniye -Ada. *Mersin köyleri -İç.) 2. Malta eriği. (*Elbistan -Mr.), (DS, c. VI, s. 4297). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4. Eşya, Nesne, Doğa ve Bitki İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Çalışmanın bu bölümünde M. Fatih Alkayış'ın *Türkiye Türkçesinde Bitki Adları* (2007), adlı doktora tezindeki sınıflandırmadan yararlanılmıştır.

4.1. Araç-Gereç İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde yay, baston, tekne gibi araç-gereç ismiyle oluşan meyve adları bulunmaktadır.

yayarmudu: Erken olgunlaşan bir çeşit armut. (*Ağın -El.), (DS, c. VI, s. 4211). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

baston: Bostan, hıyar, kavun, karpuz. (*Kilis -Gaz.; -Mr.), (DS, c. I, s. 549). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

teknegöt: Yassı, büyük, çok sulu bir çeşit armut. (*Düzce -Bo.), (DS, c. V, s. 3868). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.2. Aydınlatma Araçlarıyla Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde fener sözcüğü aydınlatma aracıyla oluşan meyve adıdır.

fenerit üzümü: Kırmızı renkli, ince kabuklu, şaraplık bir çeşit üzüm. (Dereköy -To.), (DS, c. III, s. 1843). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.3. Çalgı İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Dut, ceviz, erik, armut, kiraz, kayısı, zerdali, şeftali, iğde ve zeytin gibi meyvelerin ağaçlarından çalgı aletleri yapılmıştır (İyigün, 2006: 438-444). Bunun yanında çalgı ismiyle oluşan meyve adları da Derleme Sözlüğü'nde yer almaktadır.

aş davul: Bir çeşit ekşi elma. (-Çr.), (DS, c. I, s. 352). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

davulgu: Kocayemiş ağacı ve meyvesi. (Kıratlı *Dikili -İz.; *Susurluk ve çevresi, *Balya -Ba.; Çarpılar *Bayramiç -Çkl.; Köristan *İznik, Kayan -Brs.; -Ed.), (DS, c. II, s. 1382). davulgu, davulga: Kocayemiş ağacı ve meyvesi. (TETL, c. I, s.569). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

4.4. Ev Eşyalarıyla Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde askı, sandık gibi ev eşyaları meyve adlandırmalarında görülmektedir.

asgılık: Kışa saklanacak yaz meyvesi. (-Brd.), (DS, c. I, s. 342). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

askı düleği: Sarı renkli, üzerinde kara çizgiler bulunan bir çeşit kavun. (Çıtak *Çivril -Dz.), (DS, c. I, 344). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sandık elması: Bir çeşit yaz elması. (-Gm.), (DS, c. V, s. 3538). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.5. Gıda İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde sirke, şeker, bal, et gibi gıda ismiyle oluşan meyve adlandırmaları yer almaktadır.

aksirke: Bir çeşit üzüm. (Şarli -Tr.), (DS, c. I, s. 161). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

akşekeri: sarı renkli, tatlı bir çeşit armut. (Bahçeli *Bor -Ng.), (DS, c. I, s. 162). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

balerik: Al, tatlı bir çeşit erik. (Dereçine *Sultandağı -Af.), (DS, c. VI, s. 4444). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

balbal: Beyaz ve yuvarlak taneli bir çeşit üzüm. (Akyaka -Brd.; Tavşancıl *Gebze -Kc.), (DS, c. I, s. 500). balbal: Beyaz ve yuvarlak taneli bir çeşit üzüm. (TETL, c. I, s. 270). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

balcan incir: Patlıcan inciri, sap tarafı sivri, ağız tarafı geniş, mor renkli ve çatlak kabuklu bir çeşit incir. (*Ünye -Or.), (DS, c. I, s. 501). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

bal erik: Kırmızı, tatlı erik. (Dişli *Bolvadin -Af.; *Darende -Ml.), (DS, c. I, s. 503). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ballı: Koyu pembe renkli, ince kabuklu, çekirdeği orta büyüklükte, kısa saplı ve çok tatlı bir çeşit kiraz. (-Isp.; -Kn.), (DS, c. I, s. 509). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ballıboynuz: Bakla şeklinde ve kahve renkli, yenilebilen, tatlı bir çeşit meyve. (Karahisar *Tavas -Dz.), (DS, c. I, s. 509). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ballıca: Bir çeşit armut. (*Safranbolu -Zn.; *Boyabat -Sn.), (DS, c. I, s. 509). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ballıdarı (ballıbadan, ballışıka, ballışıpa, ballışıga): İncir. (-Bo.; -Sv.; Sulutaş -Kn.), ballıbadan: (-Bo.), ballışıka: (*Mustafa Kemal Paşa -Brs.), ballışapa: (-Ks.), ballışıga: (-İz.), (DS, c. I, s. 510). ballıdarı: İncir. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ballıkara: Bir çeşit kara incir. (*Bodrum -Mğ.), (DS, c. I, s. 510). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

bal üzümü: Kokulu ve yuvarlak taneli bir çeşit beyaz üzüm. (*Kırıkhan *Hassa -Hat.), (DS, c. I, s. 512). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

et elması: Yazın yetişen, yeşil renkli bir çeşit elma. (-Gm.), (DS, c. III, s. 1797). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

eterik: Çok tatlı ve kırmızı renkli bir çeşit erik. (Çeltek *Yeşilova -Brd.), (DS, c. III, s. 1798). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

et üzümü: Dolgun, sulu üzüm. (-Ank.), (DS, c. III, s. 1800). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

karasirke: Siyah, yuvarlak, ekşi bir çeşit üzüm. (-Tr.), (DS, c. IV, s. 2653). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

şekeri: Çok tatlı, ufak bir çeşit armut. (*Bor -Ng.), (DS, c. V, s. 3759). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.6. Giysi İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Gömlek sözcüğü Derleme Sözlüğü'nde giysi ismiyle oluşan meyve adı olarak görülmektedir.

ketengömleği: İnce kabuklu, tatlı bir çeşit incir. (*Beykoz -İst.), (DS, c. IV, s. 2774). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tergömlek, (tergönek, tergöynek): 1. İnce kabuklu, al ya da sarı renkli bir çeşit elma. (*İskilip -Çr.; *Güdül -Ank.) 2. İnce kabuklu pembe bir çeşit üzüm. (Görece -İz.; -Bil.), tergönek: (*Sandıklı -Af.; Irlamas *Turgutlu -Mn.), tergöynek: (*Bolvadin -Af.; -Isp.), (DS, c. V, s. 3893). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

telgömlek: Büyük bir çeşit armut. (*Bafra -Sm.), (DS, c. V, s. 3872). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tergöynek, (tergömlek): İnce, sarı, kaygan kabuklu elma. (-Çr.), tergömlek: (-Çr.; *Güdül -Ank.) (DS, c.VI, s. 4755). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.7. Kap-Kacak İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde bardak ve küp gibi kap-kacak ismiyle oluşan meyve adlandırmaları bulunmaktadır.

bardacık, (badacık, bağdacık, bardacık eriği, bardacık, bardağ erik, bardağı, bardak, bardakçı, bardakçı inciri, bardak eriği, bardegiz: 1. Taze incir. (*Eşme ve köyleri -Uş.; *Çivril -Dz.; *Nazilli -Ay.; Çamaltı *Menemen, Tepeköy *Torbalı -İz.; *Alaşehir -Mn.; -Brs.; -Ank.; Yerkesik -Mğ.; -Ed.), badacık: (-Ay.), bağdacık: (Bereketli *Tavas -Dz.; -İz.), bardaçık: (Yeniköy -Brs.), bardağı: (*Halfeti -Ur.), bardakcı: (Hamzabali *Bozdoğan -Ay.), bardakçı: (-Ay.), bardakçı inciri: (*Sarayköy -Dz.), bardegiz: (-İz.), (DS, c. I, s. 527). bardacık: Taze incir, erik. (TETL, c. I, s. 280). bardacık: Bir tür küçük ve tatlı yaş incir. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

balbardağı, (bal armıdı, bal armudu, balaşlama, balbardak): Erken olgunlaşan, yeşil renkli, çok sulu ve tatlı bir çeşit armut. (Zana -Ama.; -Çr.), bal armıdı: (*Bor -Ng.), bal armudu: (-Gm.; *Ağın, *Keban -El.), balaşlama: (*Şebinkarahisar -Gr.), balbardak: (-Ama. köyleri), (DS, c. I, s. 500). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Küp armudu, (köpen): Kışın küpe konularak olgunlaştırılan, ahlata benzer iri armut. (*Maçka -Tr.), köpen: (Ayva, *Yapraklı -Çkr.), (DS, c. IV, s. 3041). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Tulukarmudu: Yazın yetişen, sarı renkli bir armut. (-Gm.), (DS, c. V, s. 3990). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.8. Kesici-Delici-Batıcı Aletlerden Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde balta ve orak gibi kesici aletlerden oluşan meyve adları görülmektedir.

delibalta: Uzun, sulu ve çok tatlı pekmezi yapılan bir çeşit armut. (-Rz.), (DS, c. II, s. 1410). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Orakeriği: Mürdüm eriği. (*Kandıra -Kc.), (DS, c. V, s. 3288). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.9. Metal-Maden İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde kükürt, demir, altın, bor, tel gibi metal ve maden ismiyle oluşan meyve adlandırmaları görülmektedir.

kükürt: Dibekte dövülmüş yaban armudu, ahlat. (*Bozkır -Kn.), (DS, c. IV, s. 3027). kükür: Dibekte dövülmüş yaban armudu. (TDES, s. 457). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-).

demirelma: Yazın yetişen çok ekşi, yeşil renkli bir çeşit yaz alması. (-Sm.; -Gm.), (DS, c. II, s. 1417). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

altınbaş: 1. Kabuğu sarı benekli, çok tatlı bir çeşit kavun. (*Kırkağaç -Mn.; -Ba.; -İst.; İsmetiye -Brs.; -Ed.) 2. Sarı, kalın kabuklu bir çeşit lezzetli üzüm. (*Zara -Ama.), (DS, c. I, s. 231). altınbaş: Genellikle Ege bölgesinde yetişen, yuvarlak, kalınca kabuklu güzel bir tür kavun. (GTS). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

borarmut: Pişmiş armut. (*Çarşamba -Sm.), (DS, c. I, s. 137). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

telgömlek: Büyük bir çeşit armut. (*Bafra -Sm.), (DS, c. V, s. 3872). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

telgövnek, (telgören): 1. İnce kabuklu, sarımsı bir çeşit üzüm. (*Bozdoğan -Ay.), telgören: (-Ur.) 2. Kabuğu dilim biçiminde çizgili olan bir çeşit kavun. (Şabanözü *Polatlı -Ank.), (DS, c. V, s. 3872). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.10. Oyuncak İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde top sözcüğünden oyuncak ismiyle oluşan meyve adları bulunmaktadır.

top: İlek de denilen erkek incir. (*Bozdoğan -Ay.), (DS, c. V, s. 3963). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

topbaş üzümü: İri taneli, şıra yapılan ak üzüm. (Dereköy -To.), (DS, c. V, s. 3965). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

topoç: Karpuz. (Çarık aşireti *Kula -Mn.), (DS, c. V, s. 3966). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

top üzüm: Yuvarlak, kalın kabuklu, çok tatlı, şıra ve pestil yapılan bir çeşit üzüm. (-Ml.), (DS, c. V, s. 3968). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.11. Doğada Var Olan Nesne İsimleriyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde taş ve kum gibi doğada var olan nesne isimleriyle oluşan meyve adları bulunmaktadır.

daş kiraz: Bir çeşit kiraz. (*Çarşamba -Sm.), (DS, c. II, s. 1376). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

taşayvası: Taşa vurularak sulandırılan büyük bir çeşit ayva. (*Düzce -Bo.), (DS, c. V, s. 3841). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

taşot: Yabanıl elma. (-Zn. ve çevresi), (DS, c. V, s. 3843). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kumarmudu: Sarı renkli bir yaz armudu. (-Gm.), (DS, c. IV, s. 3000). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kumeriği: Yaban eriği. (-Sm.), (DS, c. IV, s. 3000). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.12. Gökyüzü İle İlgili Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde arş, ay, bulut, gök gibi gökyüzü ile ilgili oluşan meyve adları görülmektedir.

arşın üzüm: Beyaz, uzun, bir çeşit üzüm. (Moran -Dz.), (DS, c. I, s. 333). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

ay eriği: Yemeye elverişli olmayan çok ekşi ya da çok acı bir erik çeşidi. (İncesu *Dinar -Af.), (DS, c. I, s. 416). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

bulutu, (buluti üzüm, bulut üzümü): Özel bir rengi olan, iri taneli üzüm. (İsgöbü -Ky.), buluti üzüm: (Zencidere -Ky.), bulut üzümü: (-Çr.; *Merzifon -Ama.; Derekö-To.), (DS, c. I, s. 791). buludu, buluti, bulutu: Kızıla çalan eflatun üzüm. (TETL, c. I, s. 394). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

göğem, (göğem eriği, göğ erik): bir çeşit yabanî, ekşi erik. (*Eğridir -Isp.; *Emet -Kü.; Keskin, Tokat -Es.; İğneciler *Mudurnu -Bo.; -Sm; Uluşiran *Şiran -Gm.; Yukarıkale *Koyulhisar -Sv.), göğem eriği: (Bağıllı *Şarkîkaraağaç -Isp.; Eğrigöz *Emet -

Kü.; Karkıncık *Artova -To.), göğ erik: (*Bor -Ng.; *Ermenek -Kn.), (DS, c. III, s. 2128). göğem, gövem, güvem: Bir çeşit dağ eriği. (TETL, c. II, s. 168). göğem: Bir çeşit yabanî, ekşi erik. (ÇTES). AL (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TDES (-).

gökçe: Bir çeşit armut. (*Mudanya -Brs.), (DS, c. III, s. 2135). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

göğsulu: Aşılı armut. (Yazır *Sungurlu -Çr.), (DS, c. III, s. 2133). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gökbirik: Bir çeşit sulu üzüm. (Görecek -İz.; Yukarıkale *Koyulhisar -Sv.), (DS, c. III, s. 2135). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gökmesili: Bir çeşit incir. (*Halfeti -Ur.), (DS, c. III, s. 2138). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

göksulu: 1. Sulu ve yeşil renkli bir çeşit armut. (Çığrı *Dinar -Af.; Uluğbey *Senirkent, *Eğridir ve köyleri -Isp.; Karaköy *Yeşilova -Brd.; *Nilüfer -Brs.; *Akyazı ve çevresi -Sk.; Peşman *Daday -Ks.; Saray -Çkr.; -Çr.; *Bafra -Sm.; *Merzifon -Ama.; -To.; *Koyulhisar -Sv.; -Krş.; -Ky.; -Kn.; Kocayatak *Serik -Ant.) 2. Yeşil renkli tatlı ve sulu bir çeşit zerdali. (Keşanuz -Ank.), (DS, c. III, s. 2139). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

4.13. Bitki İsmiyle Oluşan Meyve Adlandırmaları

Derleme Sözlüğü'nde arpa, çalı, çiçek, fesleğen ve karanfil gibi bitki ismiyle oluşan meyve adları yer almaktadır.

arpa armudu (arparmıdı): Arpa zamanı yetişen, sulu, yeşil renkli bir çeşit armut. (-Gm.; -Ng.), arparmıdı: (*Bor -Ng.), (DS, c. I, s. 330). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

arpa elması: Yazın yetişen bir çeşit elma. (-Gm.), (DS, c. I, s. 330). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

beyazdikencik üzümü: İnce kabuklu, küçük çekirdekli, sivri taneli ve geç olan üzüm. (*Sarıcaeli -Çkl.), (DS, c. I, s. 647). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

çalıboncuğu: Yabanî gül meyvesi. (-Kn.), (DS, c. II, s. 1054). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

çal kirazı: Beyaz kiraz. (-Or.), (DS, c. II, s. 1058). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

çam üzümü: Kırmızı renkli, küçük taneli şıra için kullanılan üzüm. (Dereköy -To.), (DS, c. II, s. 1066). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

çıra üzümü: Taneleri beyaz ve üstü kırmızı olan şıra yapmakta kullanılan bir çeşit üzüm. (Dereköy -To.), (DS, c. II, s. 1186). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

çiçek yemişi: İncir ağacında ilk olgunlaşan incir. (Tarhanlı *Mersin -İç.), (DS, c. II, s. 1203). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

fesliğan üzümü, (fesliken, fesliken üzümü): Fesleğen gibi kokan bir çeşit üzüm. (Hasanoğlan -Ank.), fesliken: (Keşanuz -Ank.), fesliken üzümü: (-Ba.), (DS, c. III, s. 1848). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gül armudu: Kırmızı renkli bir çeşit armut. (-Gm.), (DS, c. III, s. 2217). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gülburnu: Yabanî gül meyvesi. (*Ağın, *Keban -El.; *Bor -Ng.), (DS, c. III, s. 2217). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gülgülü: Pembe üzüm. (Uluğbey *Senirkent -Isp.; -Ur.), (DS, c. III, s. 2219). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gülüküzüm: Kırmızı renkli bir çeşit üzüm. (Karaözü *Gemerek -Sv.), (DS, c. III, s. 2220). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

gül üzüm: Gül renkli üzüm. (Hasanoğlan -Ank.; Dişli *Sorgun -Yz.; Zencidere -Ky.), (DS, c. III, s. 2221). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

güzgülü: Kış mevsimine kadar dayanan, geç olgunlaşan bir cins üzüm. (Bağıllı *Eğridir -Isp.), (DS, c. III, s. 2243). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

karanfil elması: Yazın yetişen, yeşil renkli, kokulu bir cins elma. (-Gm.), (DS, c. IV, s. 2652). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

karaçalı: Böğürtlen. (Burgaz *Mudanya -Brs.), (DS, c. IV, s. 2641). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kara yaprak: Bir çeşit elma. (Cumalıkızık -Brs.), (DS, c. IV, s. 2655). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kavak elması: Orta sertlikte, ekşimsi ya da tatlı bir çeşit elma. (*Çarşamba -Sm.), (DS, c. IV, s. 2687). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

kavak yaprağı: Bir çeşit beyaz üzüm. (-Ng.), (DS, c. IV, s. 2687). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

otarmudu: Otlar biçilirken olgunlaşan bir armut çeşidi. (*Bafra -Sm.), (DS, c. V, s. 3295). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

oteriği: Çok erken olgunlaşan, tatlı bir çeşit erik. (Çayırlık *Çerkeş -Çkr.; *Görele -Gr.), (DS, c. V, s. 3295). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sarot, (sarıot): Havuç. (Güney *Yeşilova -Brd.; Oğuz *Acıpayam, Söğüt *Çal, *Honaz -Dz.), sarıot: (Haçalar *Çal -Dz.), (DS, c. V, s. 3550). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

sarıot, (sarot): Havuç. (İsabey *Çal, *Honaz -Dz.), (DS, c. VI, s. 4674). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

tütünübulkarı: Kahverengine yakın bir çeşit üzüm. (Erkilet -Ky.), (DS, c. V, s. 4018). AL (-), ÇTES (-), DK (-), DLT (-), EDPT (-), EUTS (-), GTS (-), KB (-), OTAL (-), TETL (-), TDES (-).

Sonuç

Yapılan çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Derleme Sözlüğü'nde yer adlarından kaynaklanan meyve adlandırmaları, insana ait unsurlarla ilgili meyve adlandırmaları, benzetmeye dayalı meyve adlandırmaları, eşya, nesne, doğa ve bitki adlarından oluşan meyve adlandırmaları tespit edilmiştir. Sözlükte benzetmeye dayalı adlandırmalar 89, yer adlarından kaynaklanan adlandırmalar 54, insana ait unsurlarla ilgili meyve adlandırmaları 94, eşya, nesne, doğa ve bitki ismiyle oluşan adlandırmalar 85 kez yer almaktadır.

Yer adlarından kaynaklanan meyve adlandırmalarında Adıyaman, Amasya, Anakara (Ankara), Antalya, Antep, İstanbul, Muş, Tokat gibi yurt içi şehir isimleri yer alırken ayrıca Şam, Dımışkı (Şam) gibi yurt dışındaki şehir isimleri de yer almaktadır. Doğada var olan dağ, yayla, bostan gibi mekânlar da *"dağ üzümü, alt yaylası kiraz, bostan güzeli"* şeklinde meyve adlarında bulunmaktadır. Cilek, Erik, gibi meyve adları ise toplumumuzda hem meyve hem de şahıs ismi olarak kullanılmaktadır.

Meyve adlandırmaları insanın çeşitli organlarına ve hayvan isimlerine benzetilmiştir. En çok parmak 8 kez farklı şekilde meyve adını almıştır. Parmağa benzetilen meyveler daha çok havuç ile üzüm olmuştur. Bunun yanında göz, burun, bacak gibi organlar da meyve isimlerine benzetilmiştir. Tavşan, at, bıldırcın, tavuk, çakal, dana, deve, tilki, eşek, keçi, kırlangıç, horoz, it (köpek), karga, kedi, koyun, kurbağa, kuzgun, kuzu, manda, oğlak, öküz, aygır gibi hayvanlar da meyveye benzetilmiştir.

Çalışmada *"arpa elması, arpa armudu, çam üzümü, çiçek yemişi, fesliğan üzümü, gül armudu, gülburnu, gülgülü, gülüküzüm, gül üzüm, kavak elması, kavak yaprağı, karanfil elması, kara yaprak"* gibi bitki adlarının meyve adlandırmalarında da kullanıldığı görülmektedir.

Derleme Sözlüğü'ndeki meyve adlandırmaları Türkçenin söz varlığına da katkı sağlamıştır. Sözlükte *alidede, nineelması* (akraba ismiyle oluşan meyve adları), *arap elması, boşnak eriği, karabulgar* (etnik köken ismiyle oluşan meyve adları), *ak kadın barmağı, karakız, erkek üzümü* (cinsiyet ismiyle oluşan meyve adları), *peygamber üzümü, alamelek, hacıbalbal* (dinî inançla ilgili oluşan meyve adları), *doğum, anası ölük* (insan hayatının evreleri ile ilgili oluşan meyve adları), *çoban elması, davulcu* (meslek ismiyle oluşan meyve adları), *gelin elması, gelinarmutu* (evlilik ile ilgili meyve adları), *kel,*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

sakalçürüten, göbek elması (insanın fiziki yapısıyla oluşan meyve adları), *deli erik, hor elması, nazik elması* (insanın özelliklerine göre meyve adları), *emirali, sultandimlik* (unvan ismiyle oluşan meyve adları), *yayarmudu, bostan* (araç-gereç ismiyle oluşan meyve adları), *fenerit üzümü* (aydınlatma araçlarıyla oluşan meyve adları), *aş davul, davulgu* (çalgı ismiyle oluşan meyve adları), *askı düleği, sandık elması* (ev eşyalarıyla oluşan meyve adları), *aksirke, bal erik, et elması, şekeri* (gıda ismiyle oluşan meyve adları), *ketengömleği, tergömlek* (giysi ismiyle oluşan meyve adları), *bardak eriği, küp armudu* (kap-kacak ismiyle oluşan meyve adları), *delibalta, orakeriği* (kesici-delici-batıcı aletlerden oluşan meyve adları), *kükürt, demirelma, borarmut* (metal-maden ismiyle oluşan meyve adları), *top, topoç* (oyuncak ismiyle oluşan meyve adları), *taşayvası, kumeriği* (doğada var olan nesne isimleriyle oluşan meyve adları), *ayeriği, bulut üzümü* (gökyüzü ile ilgili oluşan meyve adları) yer almıştır. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Anadolu halkının günlük yaşantısında kullandığı sözcüklerin meyve adlarına da yansımış olduğu görülmektedir.

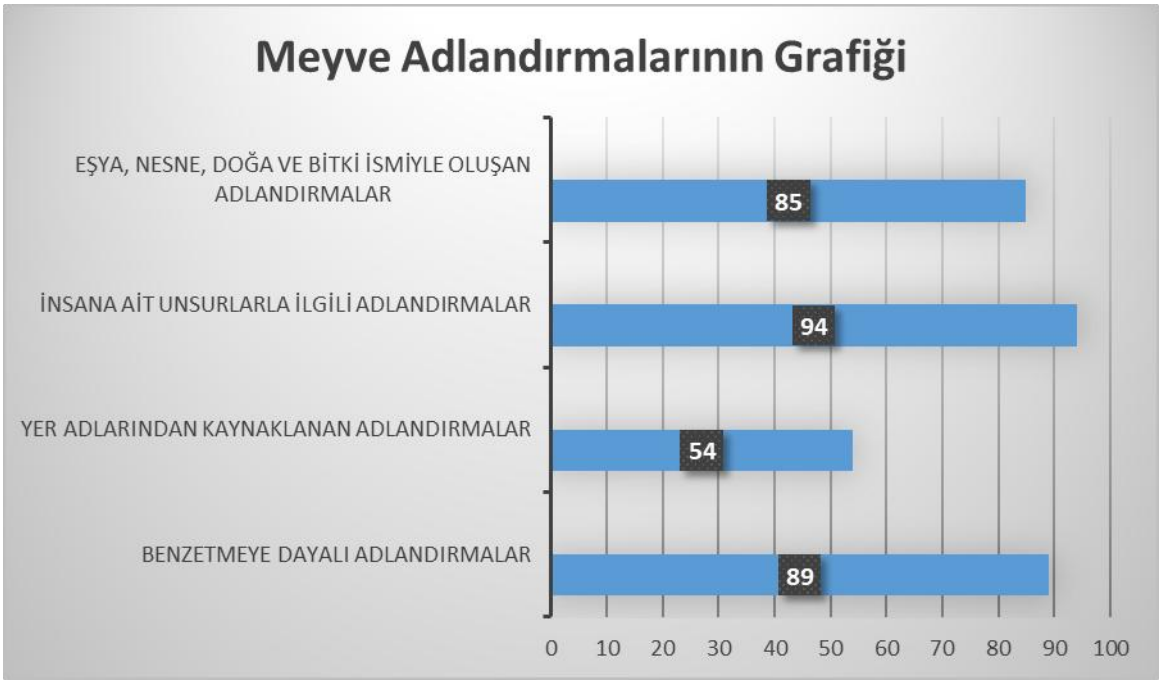
Türkçe kökenli meyve adları dışında, *"gilyaz, hejir, melike"* gibi Türkçe olmayan yabancı kökenli meyve adları da Anadolu ağızlarında yer almaktadır.

Meyve adlandırmalarının bir kısmının tamlama şeklinde oluştuğu görülmektedir. *"kanlıpınar, kınalıparmak, aydın göz, güzeloğlan, karakız"* gibi meyve adlandırmaları sıfat tamlamasından oluşmuş, *"gelin elması, baba inciri, çıra üzümü, dağ üzümü"* gibi meyve adlandırmaları ise isim tamlamasından oluşmuş meyve adlandırmalarıdır.

Çalışmada ayrıca Derleme Sözlüğü'nün yanı sıra *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü* (Caferoğlu, 1968), *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı* (Tietze, 2002-2020), *Dede Korkut* (Ergin, 2009), *Divanu Lûgat-it Türk* (Atalay, 2013), *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (Eyuboğlu, 2017), *Çağdaş Türkçenin Etimoloji Sözlüğü* https://www.nisanyansozluk.com/ (Erişim: 28. 02. 2022), *Güncel Türkçe Sözlük* https://sozluk.gov.tr (Erişim: 28.02. 2022), *Kutadgu Bilig* (Arat, 1979), *Abuşka Lûgatı* (Atalay, 1970), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirtenth-Century Turkish* (Clauson, 1972), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Devellioğlu, 2013) gibi eserler de taranıp Derleme Sözlüğü'nde bulunmayan meyve adları ile Derleme Sözlüğü'nde var olup fakat anlamı farklı olan meyve adları tespit edilmiştir. **amşuy:** Bir çeşit sarı erik (DLT, s. 23), **bazgan:** Mersin ağacının yemişi (DLT, s. 77), **şuglu:** Tilki üzümü (DLT, s. 557), **şekirtük:** Fıstık (DLT, s. 557), **zerenze:** Yaban mersini (DLT, s. 828), **enbe:** Şeftaliye benzer meyve (AL, s. 28), **kiḍizgek kağun:** Tazeliğini kaybetmiş kavun (EDPT, s.707) gibi meyve adları Derleme Sözlüğü'nde bulunmamaktadır. **aluç:** Şeftali (DLT, s. 22), **acık:** Ekşi elma (TDES, s. 6), **karamık:** Anasona benzer bir tohum (ÇTES). **karamuk:** Kırmızı renkli bir ekşi vişne. (EDPT, s. 660), **kımız:** Ekşi elma (DLT, s. 21) gibi isimler ise Derleme Sözlüğü'nde var olan ancak anlamı farklı meyve adlarıdır.

Derleme Sözlüğü'nde meyve isimleri çok olmasına rağmen yukarıda verilen örneklerdeki gibi bazı meyve adları da bulunmamaktadır. Bu meyve adlarının Derleme Sözlüğü'ne eklenmesi ve Derleme Sözlüğü'nün genişletilmesi için bu tür çalışmaların daha fazla yapılması gereklidir. Öte yandan çalışmada Derleme Sözlüğü'ne geçen meyve isimlerinin adlandırılmasındaki ölçütlerin neler olduğu gösterilmiştir. Çalışmanın sonunda ise Derleme Sözlüğü'nde en çok insana ait

unsurlarla ilgili meyve adlandırmalarının yer aldığı, en az ise yer adlarından kaynaklanan meyve adlandırmalarının olduğu görülmektedir.



Derleme Sözlüğü'nde Meyve Adlandırmalarının Sayısal Veri Tablosu			
Yer adlarından kaynaklanan meyve adları	54	Meyvelerin insan organına benzetilmesi	27
Yetiştiği yöreye göre, il, ilçe, köy, semt isminden kaynaklanan meyve adları	47	Hayvan isimlerinin ve organlarının benzetilmesi	62
Doğada var olan mekân ismiyle oluşan meyve adları	6	Eşya, nesne, doğa ve bitki ismiyle oluşan meyve adları	85
İnsana ait unsurlarla ilgili meyve adları	94	Araç-gereç ismiyle oluşan meyve adları	3
Kişi adlarından kaynaklanan meyve adları	36	Aydınlatma araçlarıyla oluşan meyve adları	1
Akraba ismiyle oluşan meyve adları	6	Çalgı ismiyle oluşan meyve adları	2
Etnik köken ismiyle oluşan meyve adları	9	Ev eşyalarıyla oluşan meyve adları	3
Cinsiyet ismiyle oluşan meyve adları	11	Gıda ismiyle oluşan meyve adları	17
Dinî inançla ilgili oluşan meyve adları	6	Giysi ismiyle oluşan meyve adları	4
İnsan hayatının evreleri ile ilgili oluşan meyve adları	2	Kap-kacak ismiyle oluşan meyve adları	4
Meslek ismiyle oluşan meyve adları	6	Kesici-delici-batıcı aletlerden oluşan meyve adları	2
Evlilik ile ilgili meyve adları	4	Metal-maden ismiyle oluşan meyve adları	6

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 52-88

İnsanın fiziki yapısıyla oluşan meyve adları	7	Oyuncak ismiyle oluşan meyve adları	4
İnsanın özelliklerine göre meyve adları	5	Doğada var olan nesne isimleriyle oluşan meyve adları	5
Unvan ismiyle oluşan meyve adları	3	Gökyüzü ile ilgili oluşan meyve adları	9
Benzetmeye dayalı meyve adları	89	Bitki ismiyle oluşan meyve adları	25

Kısaltmalar

Ada. Adana
Af. Afyon Karahisar
Ağ. Ağrı
Ama. Amasya
Ank. Ankara
Ant. Antalya
Ar. Artvin
Ay. Aydın
Ba. Balıkesir
Bil. Bilecik
Bn. Bingöl
Bo. Bolu
Brd. Burdur
Brs. Bursa
Bt. Bitlis
c. Cilt
Çkl. Çanakkale
Çkr. Çankırı
Çr. Çorum
Dy. Diyarbakır
Dz. Denizli
Ed. Edirne
El. Elazığ
Es. Eskişehir
Ezc. Erzincan
Ezm. Erzurum
Gaz. Gaziantep
Gm. Gümüşhane
Gr. Giresun
Hak. Hakkâri
Hat. Hatay
Isp. Isparta
İç. İçel
İst. İstanbul
İz. İzmir
Kc. Kocaeli
Kn. Konya
Kr. Kars
Krk. Kırklareli
Krş. Kırşehir
Ks. Kastamonu
Kü. Kütahya
Ky. Kayseri
Md. Mardin
Mğ. Muğla
Ml. Malatya
Mn. Manisa
Mr. Maraş
Mş. Muş
Nğ. Niğde
Nş. Nevşehir
Or. Ordu
Rz. Rize
s. Sayfa
Sk. Sakarya
Sm. Samsun
Sn. Sinop
Sv. Sivas
Tn. Tunceli
To. Tokat
Tr. Trabzon
Ur. Urfa
Uş. Uşak
vb. Ve benzeri
Vn. Van
Yz. Yozgat
Zn. Zonguldak

Eser Kısaltmaları

AL: Abuşka Lûgatı
ÇTES: Çağdaş Türkçenin Etimoloji Sözlüğü
EUTS: Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü
GTS: Güncel Türkçe Sözlük

DK: Dede Korkut
DLT: Divanü Lûgat-it Türk Lûgat
DS: Derleme Sözlüğü
EDPT: An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish
KB: Kutadgu Bilig
OTAL: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik
TDES: Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü
TETL: Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı

Kaynakça

Aksan, D. (1973-1974). Anadolu Yer Adları Üzerine En Yeni Araştırmalar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten.*

Aksan, D. (1998). *Türkçenin Gücü, Türk Dilinin Zenginliklerine Tanıklar.* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Atalay, B. (1970). *Abuşka Lûgatı.* Ankara: Ayyıldız Matbaası A.Ş.

Atalay, B. (2013). *Divanü Lûgat-it Türk (Dizin).* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Başkan, Ö. (1970). Köy Adları Üzerine Bir Deneme. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten.*

Baytop, T. (2007). *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Bedevian, Armenag. K. (2021). *Resimli Çokdilli Bitki Adları Sözlüğü.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Boz, E. (2004). Türkiye Türkçesinde Kişi Adı Olarak Meyve Adları. *Afyon Kocatepe* Ünivesitesi, *Sosyal Bilimler Dergisi,* (1) s. 1-13.

Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford: At the Clarendon Press.

Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Devellioğlu, F. (2013). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat.* Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Duran, A. (1998). Türkçede Bazı Bitki Adlarının Veriliş Sebepleri. *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi*, I. sayı. 555. Mart.

Eren, H. (2018). *Yer Adlarımızın Dili.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ergin, M. (2009). *Dede Korkut Kitabı-2 (İndeks-Gramer).* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Fatih Alkayış, M. (2007). *Türkiye Türkçesinde Bitki Adları.* (Doktora Tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden edinilmiştir. (Tez No. 211751)

İyigün, N. (2006). Çalgı Yapımında Meyve Ağaçları. E. G. Naskali ve D. Hermen (Ed.), *Meyve kitabı içinde* (s. 437-446). İstanbul: Kitabevi.

Kartalcık, V. (2008). Anadolu Ağızlarında Üzüm Adlandırmaları. *Turkish Studies İnternational Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3(5)

Korkmaz, Z. (1976). Anadolu Ağızları Üzerindeki Araştırmaların Bugünkü Durumu ve Karşılaştığı Sorunlar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten.*

Kültüral, Z. (2006). Meyve Kelimesi. E. G. Naskali ve D. Herkmen (Ed.), *Meyve Kitabı içinde* (s. 351-362). İstanbul: Kitabevi Yayınevi.

Naskali, E. G. (2008). Kültür Tarihimizde Meyve. *Turkish Studies İnternational Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 3(5) Fall.

Nişanyan, S. (2022). *Sözlerin Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimoloji Sözlüğü***.** (Erişim: 28.02. 2022) https://www.nisanyansozluk.com/

Rahmeti Arat R. (1979). *Kutadgu Bilig III. (İndeks).* İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Sakaoğlu, S. (2012). Bazı Meyvelere Konya ve Çevresinde Verilen Adların Çeşitliliği Üzerine. *VII. Uluslararası Türk Dili Kurultayı*, II. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Şen, S. (2008). Türkiye'de Meyvelerden Yararlanılarak Verilmiş Yer Adları. *Turkish Studies İnternational Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 3(5).

Tietze, A. (2002). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı, I-II.* İstanbul: Simurg Yayıncılık.

Tietze, A. (2020). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı, IV-X***.** Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

Türk Dil Kurumu. (2009). *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. I-VI.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türk Dil Kurumu. (2022). *Güncel Türkçe Sözlük.* (Erişim: 28.02.2022). https://sozluk.gov.tr

Uçar, İ. (2013). Kavram-Çağrışım-Kelime Bağlamında Bitki Adlarına Anlam Bilimsel Bir Yaklaşım. *Turkish Studies İnternational Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,*Volume 8(1).

Uçar, İ. (2013). Türkiye Türkçesinde Hayvan Adlarından Türetilmiş Bitki Adları. *Teke Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi.* 2(13). s. 1-19.

Yakupoğlu, C. (2008). Kastamonu ve Çevresinde Meyve İle İlgili Yer Adları. *Turkish Studies İnternational Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 3(5) Fall.

Yıldız, Y. (2021). Bitki Adlarının Oluşumunda Aktarmaların Etkisi. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi.* (4), s. 115-129.

Uçar, Y. (2009). *Türkçe Bitki Adlarının Anlam Bilimi Açısından İncelenmesi.* (Doktora Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden edinilmiştir. (Tez No. 626549)

Zeki Eyuboğlu, İ. (2017). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü.* Ankara: Say Yayınları.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut509

Araştırma Makalesi/ Research Article

Osmanlı Sivil Hayatına Bir Bakış: Bursa'ya Seyahat

An Overwiev of Ottoman Civil Life: Travel to Bursa

İlknur Tatar Kırılmış*

Öz

Mekâna dair izlenimlerin bir tür arşivi olan seyahat yazıları dönemlerine birçok yönden ışık tutar. Devirlerin mekân algısına göre şekillenen bu tür metinlerde dikkat çeken hususlardan birisi de yazarının birikimi veya hayata bakışını dolaylı yoldan göstermesidir.19.asrın son dönemlerinde bireyin gözünden dünyayı seyretme uğraşı Osmanlıda da meyvesini verir. Sıradan, İstanbul'da ikamet eden bir kişi başka bir şehre seyahatine dair izlenimlerini kaleme almaya layık görür ve yazar. Alfabe değişikliğinin ve devrinde meşhur olamamanın getirdiği olumsuzluklar başta olmak üzere pek çok sebep bu tip eserlerin görülmesini ve değerlendirilmesini uzun bir süre engeller. İbnü'l Celal Sezâî'nin 1890'da yazdığı Bursa'ya Seyahat adlı eseri döneminde tanınan bir isim olmaması sebebiyle Osmanlıca kitapların arasında bugüne kadar beklemiş bir seyahat risalesidir. Sıradan bir Osmanlı genci İbnü'l Celal, hayatında ilk defa İstanbul dışına çıkar ve Bursa'da bir haftalık ikameti süresince burada ziyaret ettiği çeşitli yerleri seyahat notu olarak kaydeder. Bursa'nın 1890'lı yıllarda Osmanlıdaki yerini sivil bir dikkatle işaret eden bu eserde tarih ve tabiat sevgisinin belirgin olması dikkat çeker. Celal Sezai'nin İstanbul'dan Bursa'ya giderken henüz vapurda not almaya başladığı bu gezinin izlenimleri yine İstanbul'a dönerken bindiği vapurda biter. Bu çalışmada, 19. yüzyılın sonlarında Bursa'daki günlük hayata dair yazılan bu eserle, sivil Osmanlı insanının mekân algısında öne çıkan ziyaret yerleri, yeme-içme, giyim, ticaret, tarih ve edebiyat zevkine odaklanılacaktır. Böylelikle döneminin halka ulaşmak isteyen edebiyat anlayışının bu mahfillerde yer almayan birisi tarafından alımlanması bu metinle örneklendirilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Seyahat yazıları, İbnü'l Celal Sezai, Bursa'ya Seyahat,19. yüzyıl Türk edebiyatı.

Abstract

Travel writings, which are a kind of archive of impressions of the place, shed light on their period in many ways. One of the remarkable points in such texts, which are shaped according to the perception of space of the eras, is that the author's knowledge or view of life can be indirectly presented to today's readers. Towards the end of the 19. century an ordinary person who resides in Istanbul finds it worthy to write down his impressions of his trip to another city. Many reasons, especially the negativities caused by the alphabet change and not being famous in its era, prevent the seeing and evaluation of such works for a long time. İbnü'l Celal Sezâî's work named Travel to Bursa, which was written in 1890 is a travel treatise that has waited until today among Ottoman books because it was not a well-known name in its period. An ordinary Ottoman youth, İbnü'l Celal, goes out of Istanbul for the first time in his life and records various places he visited during his one-week stay in Bursa as a travel note. The most striking aspect of this work, which points out Bursa's place in the Ottoman Empire in the 1890s with civil attention, is the evident love of history and nature. Celal Sezai's impressions of this trip, which he started to take notes on the ferry while going from Istanbul to Bursa, ends on the ferry he boarded on the way back to Istanbul. In this study, this work, which was written about the daily life in Bursa at the end of the 19th century, will focus on the places to visit, eating and drinking, clothing, trade, history, and literature. Thus, the reception of the literary understanding of the period that wanted to reach the public by someone who did not take part in these communities will be exemplified by this text.

Keywords: Travel writings,İbnü'l Celal Sezai, Bursa'ya Seyahat,19.century Turkish literature.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Doç. Dr.
OMÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun/Türkiye
Elmek: ilknurtatarkirilmis@gmail.com
ORCID: 0000 0003 2155 7062

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 04.11.2022
Kabul Tarihi: 29.11.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Not *Note*
Bu makale "Bir Osmanlı Gencinin Gözüy Bursa'ya Seyahat" başlığıyla XII. Uluslarara Dünya Dili Türkçe Sempozyumu'nda (21-23 Eki 2020) özeti sunulan metinden geliştirilmiştir.

Atıf/*Citation:*
Kırılmış Tatar, İ. (2022). Osmanlı Sivil Hayatına Bir Bakış: Bursa'ya Seyahat. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 89-99.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 89-99

Giriş

Mekâna dair izlenimlerin bir tür arşivi olan seyahat yazıları, kendi dönemlerine birçok yönden ışık tutması dolayısıyla farklı disiplinlerin dikkatini üzerine toplar. Devirlerin mekânla ilişkilerine göre şekillenen bu metinlerde dikkat çeken hususlardan birisi de yazarının birikimi veya hayata bakışı hakkında doğrudan bilgi verebilmesidir. Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde yer alan ülkeler ve şehirler, devrindeki görüntüleriyle tespit edilirken müellifinin de hayatı alımlama şekli dolaylı yoldan metne dâhil olur. Çelebi, eserini yazma sebebi olarak gösterdiği rüyasında olduğu gibi denizlere yönelik mütalaasını İslâm çerçevesinde yapar:

"Âlemin Yaratıcısı'nın hikmeti bu hattın Karadeniz tarafı az acıdır. Akdeniz tarafı acıdır. Boğazhisar'dan dışarısı daha acıdır. Okyanus ise daha fazla acıdır ama Kızıldeniz ki Süveyş denizidir, Allah korusun yılan zehridir. Fakat Karadeniz'in balıkları kadar bu denizin balığı lezzetli değildir. Özellikle İstanbul boğazlarında olan lezzetli balıklar sanki Musa sofrasıdır." (Dankof; Kahraman; Dağlı, 2003:12)

Alıntıda görüldüğü üzere Evliya Çelebi, seyahat ettiği yerleri İslamî literatürde yer alan benzetmeler ve örneklendirmelerle ifade etmektedir. Türk edebiyatında 19. asrın ikinci yarısından sonra seyahat türündeki eserlerde sayıca bir artış görülür (Asiltürk, 2009: 924). Buna rağmen Ahmet Mithat Efendi, Seyyah Mehmet Emin'in 1878'de İstanbul'dan Orta Asya'ya yaptığı geziyi anlatan çalışmasına yazdığı ön sözde, Osmanlı insanının başka uluslara nazaran daha az seyahat türünde yazdığını belirtir ve bu değerlendirmesini yine kendi eseri *Sayyâdâne Bir Cevelan*'da tekrarlar (Gökyay, 2018: 461). Ahmet Mithat Efendi, bahsi edilen eserinde bu şikâyetinin gerekçesini Türklerin seyahatlerini yazmaya değer bulmadıkları şeklinde yorumlar (2017: 19).

19. yüzyıl ile birlikte bireyin kendi kendisine okuma eylemi giderek zenginleşir. Bu etkileşim, birçok türde olduğu gibi gezi yazılarına da sirayet eder. Mesleği doğrudan yazmakla ilgisi olmayan farklı meslek gruplarından mühendis, asker, denizci, devlet memurları ve hatta öğrenciler gittikleri ülke ve şehirlere dair yazdıkları metinleri birer esere dönüştürürler. 19.yüzyılın ikinci yarısında Hollandalıların Ümit Burnu'na sürgün ettiği Cavalı Müslümanlar, dönemin Osmanlı padişahından bir din görevlisi ister. Bu vazife için Afrika'ya gitmek üzere görevlendirilen Hacı Ebubekir Efendi yanında öğrencisi Ömer Lütfi Efendi'yi de götürür. Öğrenci Ömer Lütfi, hocasına yardımcı olmak için gittiği bu coğrafyaya dair izlenimlerini *Ümit Burnu Seyahatnamesi* adıyla müstakil bir esere dönüştürür (Gökyay, 2018: 462). 1890'lı yılların sonlarında Afrika merkezli seyahatlerin sayısı artar ve bu durum 20.yüzyılın başında da devam eder. O yıllarda birer Osmanlı vilayeti kabul edilen Kuzey Afrika ülkelerine yönelik seyahat yazıları hacim olarak önceki yüzyıllardan bir hayli fazladır (Asiltürk, 2009:966). Seyahat türüne dair oluşturulan literatürde, Anadolu şehirlerinin Afrika veya Avrupa şehirlerine nispeten çok daha az dikkat çektiği veya yazmaya değer bulunmadığı dikkat çeker (Asiltürk, 2009).

Gezi yazılarında başka ülkeler kadar şehirlerin de dikkate alındığı görülür. Namık Kemal'in Londra'ya, Ahmet Mithat'ın birçok Avrupa şehrine, Cenap Şahabettin'in Kahire'ye, Ahmet Rasim'in Sofya'ya dair izlenimleri birer metne dönüşmüştür. Yurt dışında yer alan şehirler kadar Osmanlı sınırları içindeki bazı şehirlerin seyahat yazılarına konu olduğu görülür. 19. yüzyılın henüz başında

Keçecizâde İzzet Molla'nın Keşan'a sürgün edilmesi üzerine yazdığı *Mihnet-keşân*, adından anlaşılacağı üzere zaman zaman müellifinin üzüntülü ruh hâlini yansıtır. Keçecizâde'nin Selimiye Cami ile ilgili tasvirinde tarihe hürmet kadar içinde bulunduğu durumdan kurtulmaya çalıştığı görülür (2018:517).

Anadolu şehirlerine dair gezi yazısı yazanlardan bir diğer isim Direktör Âli Bey'dir. Müellif, 1896'da yayımlanan *Seyahat Jurnali*'nde, İstanbul'dan Hindistan'a kadar yolda gördüklerini şehirlerin adlarına ayırdığı başlıklarda bazen detaysız bazen de detaylı bir şekilde tespit eder (Kahraman, 2020:77). Direktor Âli Bey'in İzmir'e dair izlenimleri geçiş güzergâhı çerçevesinde kalırken Diyarbakır'a yönelik izlenimleri -şehrin yönetimi, giyim-kuşam, konuşulan diller ve sadece bu bölgede rastlanılan hastalıklara temas etmesi açısından- daha ayrıntılıdır (2018:533-535).

Eğitime dair imkânların zamanla çoğalmasıyla yazma uğraşısı, yüksek rütbeli kişilerin tasarrufu olmaktan çıkar ve sıradan insanların da eser meydana getirebilecekleri bir meşguliyete dönüşür. Osmanlının son yüzyılında, İstanbul'da ikamet eden halktan birisi başka bir şehirdeki seyahatine dair izlenimlerini kaleme almaya layık görür ve bunu yayınlamayı düşünür. Alfabe değişikliği ve devrinde meşhur olamamanın getirdiği olumsuzluklardan etkilenerek bugüne kadar isminden bahsedilmeyen bu tür eserlerden birisi İbnü'l Celal Sezâî'nin 1887'da yazdığı 1890'da yayınladığı *Bursa'ya Seyahat* adlı seyahat risalesidir. Bursa'ya dair çalışmalarda adı geçen İbnü'l Celal Sezai'nin kendisine dair herhangi bir açıklama bulamadık (Öcalan 2004: 37). *Bursa'ya Seyahat*'in nüshaları Milli Kütüphane, Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Koleksiyonu ve İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı kataloglarında bulunmaktadır. *Bursa'ya Seyahat*, devrinin dil özelliklerinin yanı sıra mekâna bakışında müellifinin birikimini göstermesi açısından dikkate değer bir eserdir. Osmanlı kuruluşunun yadigârları açısından kıymetli bir şehir olan Bursa'nın dönemin insanları tarafından alımlanış şeklini açıkça gösteren bu eseri, Millî Edebiyat Dönemi'nin erken müjdecisi, farklı türdeki bir eseri olarak da kabul etmek mümkündür. *Bursa'ya Seyahat* kitabında mekâna bakış, tarihi yerlerle beraber detaylandırılır fakat kaplıca gibi halka açık dinlenme mahallerinde aynı üslupta devam etmez. O dönemde Bursa'da bulunan meşhur seyir yerleri, müellifin şiirle ile olan ilgisini açığa çıkarır. İbnü'l Celal Sezai'nin bu şehre dair izlenimleri, kendisinden önce yazılan bazı seyahatnamelerle ortak özellikler gösterdiği gibi dönemin düşünce dünyasının dinamiklerini anlama açısından bir fırsat doğurmaktadır.

1.0 Bursa'ya Seyahat

Bursa'ya Seyahat, İbnü'l Celal Sezai'nin bu şehirdeki gezisine dair tuttuğu notlardan oluşan bir risaledir. Bursa'ya dair yazılan bu eserin sebeb-i telifi müellifi tarafından bizzat açıklanır:

"Şimdiye kadar hiç İstanbul'dan çıkmamış bulunduğumdan bu Bursa'ya azimeti zihnimde ol kadar 'âzâm ettim ki tasavvurun hâricindedir. Zaten bu seyâhate verilen ehemmiyet değil midir ki beni bu satırları karalatmağa mecbur etti.

Azimetimize sebeb-i aslî memuran-i vilayet-i müşârün-ileyhde bulunan ve yakın akrabamızdan olan bir zât tarafından vâki olan davettir." (1890: 7)

Genç bir delikanlı İbnü'l Celal Sezai, hayatında ilk defa İstanbul dışında, Bursa'da, bir haftalık ikameti süresince ziyaret ettiği mekânlarla bu şehrin Osmanlıdaki yerine işaret eden dikkati, dönemin tarih bilincini göstermesi açısından önemlidir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 89-99

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında oldukça pahalı bir şehir olan İstanbul'da gezmek, ulaşımın sınırlı olması dolayısıyla zorunlu ikameti gerektirir. *Bursa'ya Seyahat*'in yazarı ise bu imkâna sahip olmadığını aşağıdaki alıntıda göstermektedir:

"Bizim için Bursa'ya gitmek Boğaziçine gitmekten daha kolay idi. Mesela Boğaziçi'nde Mesar Burnu'na gidüb akşama avdet etmek o yeri en letâfetli zamanında terk etmek demek olacağından otelde veyahut başka bir yerde kalmak ise bizim için kabil olmayacağından tabiî o yerden hakkıyla istifâde edemeyerek avdete mecbur oluyorduk." (1890:6)

İbnü'l Celal Sezai, Bursa'daki akrabalarının davet etmesi üzerine İstanbul'u değil, başka bir şehri gezebilme imkânına sahip olur. 1890'lı yıllarda Bursa, bugün de olduğu gibi İstanbul'a yakın olmasından dolayı bu şehrin ilçelerinden birisi gibidir. Bu yüzden Celal Sezai'nin Bursa'ya gitmeyi önemsemesi çevresi tarafından alayla karşılanır:

"Arkadaşlarımın ikisi de vilâyet-i celilenin ekserini görmüş zevatiden olmaları hasebiyle Bursa azimeti kendilerine Kâğıthane'ye gitmek kadar ehemmiyetsiz göründüğü için adeta beni istihfâf ve istihzâ ediyorlardı." (1890: 8)

Edebiyat ve tarihe meraklı olduğu kadar eğlenmeyi de önemseyen bu zatın her gördüğü mekânı detayla kayıt etme insiyakı Osmanlının o döneminde genç bir delikanlının hayatı anlamlandırması hususunda bugünün okuruna bir pencere açmaktadır. Osmanlının imkânı kısıtlı fakat başkentinde yaşayan Celal Sezai, sahip olduğu birikimi Bursa'da gezdiği mekânlarla açıkça gösterir. Bunun yanı sıra Bursa'nın meşhur kaplıcaları, mesire yerleri, doğal güzellikleri ve şehrin yerli halkının günlük yaşantısı genç bir erkeğin gözlemleriyle kayıt altına alınır. İbnü'l Celal Sezai, bu eserini henüz on sekiz yaşındayken yazar. Bu bilgiye ise eserinin son sayfasında belirttiği "Tarih-i hayatım olan on yedi on sekiz sene içinde sabahın rûhâniyetinden en ziyade neşvedâr olduğum bir sabah-ı latif varsa o da bu sabahtır." ifadesi yoluyla ulaşılmaktadır. Müellif, 1890'dan üç yıl önce yaptığı seyahatine dair tuttuğu notlarını bir dostunun ısrarı üzerine neşretmeye karar verdiğini esere eklenen küçük ön sözde ifade eder (1890:4).

Bursa'ya Seyahat, 9 Nisan 1887, bir pazar günü " havada bir letâfet-i tabiiyye ve bahâr-ı kemâliyle arz-ı dildâr" eden bir günde başlar. Müellifin yaşamında gördüğü ikinci şehir olan Bursa'daki birçok mekân (özellikle iyi durumda olanlar) İstanbul ile mukayese edilir. Böylelikle İstanbul'a göre Bursa'nın iyi yönleri öne çıkar. Dolayısıyla bahar mevsiminin öncelikle Osmanlının başkentinde yaşanış şekli metne dâhil olur ve daha sonra Bursa'ya geçilir. Celal Sezai'nin İstanbul'dan Bursa'ya giderken henüz vapurda not almaya başladığı bu gezinin izlenimleri 16 Nisan 1887'de İstanbul'a dönerken bindiği vapurda biter.

Bursa'ya Seyahat'te yer alan bilgiler, özel bir başlıklandırmaya ihtiyaç duyulmaksızın tek parça hâlinde kronolojik olarak yazılmıştır. Eserdeki ilk bilgiler yolculuk yapılan vapurun iç düzenine dairdir:

"Gedikler vapuru Şirket-i Hayriye vapurlarının hemen bir buçuğu kadar var ise de kamaraları ve salonu pek dardı. Güvertede kamara yolcularına mahsûs ufak bir gezinti mahali vardır ki o yerde kapüdanın kumanda ettiği yerdir. Fakat dar olduğundan yolcuların gezinmesine müsait değildir. Kıç üstü dahi mevki yolcularına

tahsis olunmamışsa da kanepelerle doldurulduğundan burası dahi gezilecek genişlikte değildir." (1890: 7).

Bursa Mudanya'ya, Kadıköy iskelesinden binerek giden İbnü'l Celal Sezai, o dönemde bu seyahati beş buçuk saatte tamamlar. Bugün aynı mesafe feribotla iki saatte, deniz otobüsüyle çok daha az bir sürede tamamlanabilmektedir. Bursa iskelesine iner inmez bir kuruş geçiş parası "resm-i mürur" öderler. Sahilde bekleyen landolardan birisini kiralayarak gideceği adrese ulaşmak üzere yola çıktıklarında bugün olduğu gibi yeşildir. Bursa'ya arabayla gidilirken yolda rastlanılan Müslüman ve Hıristiyan köylerine temas edilir. Mutluluk içerisinde yazılan cümlelerde aksayan hiçbir şey göze çarpmaz:

"Esnâ-yı rahde bazı metin taş köprülerden dahi mürur olunuyordu. Yolda birkaç hristiyan çocukları râyiha-latif iki üç demet yabani, daha doğrusu hudâyî nâbit çiçeklerden attılar ki arkadaşlarımla beraber bunları Bursa'ya gidinceye kadar koklamakla kuruttuk. Bizi hediye takdimiyle hüsn-i istikbâl eden bîçâre çocuklara mürüvveten ne verilmek icâb ederse i'tâda kusur olunmadı.

Yolda Misebolu nâmında bir hristiyan köyüyle Bademlik nâmında bir İslam köyüne tesâdüf ettik. Bursa şehrine bir saat mesafede bulunan Rumeli muhâceretin Fethiye nâmındaki köyleri eşcar-ı kebere ortasında yeşillikler içünde vâki olmayla câme-i sebz-i latîfe bürünmüş bir pîr-i salhurde gibi latif ve halâvetli görünmekte idi. Esnâ-yı rahde üç adet derbende müsâdif olduk. Hele derbendin biri cevânib-i erbaası zümürrüdden çaylarla muhât bir tepe fevkında bulunduğundan her halde nazar-ı ârâ idi. Bunlardan başka birkaç köye ve mandıralara dahi tesâdüf olundu. Esnâ-yı rahde hiss olunan zevk ve meserret gayr-i kâbil-i tasavvur ve beyândır." (1890: 13)

İbnü'l Celal Sezai'nin Bursa'da ziyaret ettiği her mekân, o dönemde on sekiz yaşında olan bir insanın gözlemleri hakkında ipucu verir. Genç ziyaretçi, Bursa'nın kaplıcalarını, türbelerini, camilerini ve yeme içme yerlerini gezer. Henüz çok genç olmasından dolayı kaplıcaları misafir olduğu ailenin ısrarıyla gitmesinden dolayı sevmediği; türbe ve diğer tarihî yerleri ise kendi arzusuyla gezdiği notlarındaki üsluptan anlaşılır. Müellif, Bursa'da dolaşırken eski valilerin imar faaliyetlerine de temas eder. Bu tespitler, onun Bursa'ya gelmeden önce burasına dair bilgisinin olduğunu gösterir:

"İntizâm ve mükemmeliyetçe İstanbul sokaklarının ekserinde 'ariz ve müferreh olan Büyük Cadde'den geçmekteyiz. Oldukça ariz olan iş bu cadde übbehetlü devletlü Ahmed Vefik Paşa Hazrelerinin a'vân-ı memuriyetlerinde ahâli bî-mecbur şükrân eyleyen âsar-ı celilelerindendir. Hâne ve dükkânların birbirine mühazî bulunması dahi caddeye ayrıca bir meziyet veriyor.

Mezkûr Büyük Cadde üzerinde localarından hotel olduğu anlaşılan iki üç bina görülmüştür ki manzara-yı hâriciyeleri bu hotellerin dâhilinde muntazam olduklarına delâlet eder. Yerli ahâlinin ekseri elbise-i milliyelerini labisdirler. Lisânları dahi kıyafetleri gibi zeybekleri andırmaktadır." (1890:15)

Alıntıda görüldüğü üzere İbnü'l Celal, Ahmet Vefik Paşa'dan, devrinde yaptığı hizmetlerden dönemin gazetelerinde sıkça adı geçmesinden dolayı haberdardır. Ahmet Vefik Paşa'nın ölümü yine bu eserin basıldığı yıla denk gelir fakat müellif bu durumu eserinde işlemez (Akün, 1989: 149). Şehrin 1890'lı yıllardaki sakinleri hem giyim hem de lisanları açısından zeybekleri andırırlar.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 89-99

İbnü'l Celal'in eserini tek parça şeklinde, özel bir başlıklandırmaya ihtiyaç duymaksızın, gezisinin kronolojisine bağlı bir şekilde yazdığı belirtilmişti. Eserin yazıldığı orijinal hâliyle incelemenin okur açısından doğuracağı zorluklar dikkate alınarak ortak özellikler gösteren mekânlar araştırmacı tarafından ortak bir başlık altında incelenmiştir.

1.1. Türbeler ve Camiler

İbnü'l Celal Sezai, yirmi birinci yüzyıldaki yaşıtı olan gençlerle birlikte düşünüldüğünde, Osmanlı zamanında bir gencin gördüklerini oldukça ciddiye aldığı ve gezdiği her mekânı merakları doğrultusunda kaydettiği görülür. Zira gezdiği tarihî mekânlarda bulunan şiirleri not eder.

Bursa'da ilk gidilen türbe, misafir kaldığı eve en yakın olan Aziz Mahmut Hüdayi'nin şeyhi Pir Mehmet Muhittin Üftâde'ye aittir. Bu türbeden tek izlenim buraya asılı levhada bulunan beş beyitlik şiirdir:

"Sûret-i manzume
Bâğ-ı aşkın andelîbi Hazret-i Üftâde'dir
Dertli âşıklar tabîbi Hazret-i Üftâde'dir
Vâsıl-ı kâmil odur tevhîd-i zâta şüphesiz
Dost ilinin rehnümâsı Hazret-i Üftâde'dir
Eyleyen rûhundan istimdâd erişir matlûba
Halleden her müşkilâtı Hazret-i Üftâde'dir
Mürşid-i âli dilersen dâmen-i pâkini tut
Gösteren râh-ı Hüdâyı Hazret-i Üftâde'dir
Sıdk ile kul ol Hüdâyî eşiğinde dâimâ,
Bil hakîkat kutb-ül-aktâb Hazret-i Üftâde'dir." (1890: 16)

Mehmet Muhittin Üftade'den sonra Osmaniye meydanında bulunan Sultan Osman Gazi'nin türbesine gidilir. Bu türbeyi gördüğünde duygulanan İbnü'l Celal, yine burada Sultan Abdülaziz'in türbeyi tamir ettirdiğine dair bilginin bulunduğu levhayı kaydeder:

"Bu nişânı Hazret-i Osman Gâzî nâmına
Necl-i Hân (Abdülaziz) îcâd u te'sîs eyledi
Vaz' u ta'lîk eyleyip kendi eliyle kabrine
Şân-ı rûh-ı ceddini i'lâ ve takdîs eyledi" (1890:19)

Genç ziyaretçi, yine aynı meydanda bulunan Sultan Orhan Gazi'nin türbesini ziyaret eder. Her iki mekânı gördükten sonra türbenin şehir içerisindeki konumunu da yorumlar. Ahmet Vefik Paşa'nın zamanında Bursa'ya dair yaptığı olumlu hizmetleri (1878-1882) zikreden müellif, ziyaret ettiği türbelerin etrafındaki düzenlemeleri yeterli bulmaz. Celal Sezai'nin Ahmet Vefik Paşa'dan sonra şehrin eski bakımsızlığına terk edildiğini hissettiren cümleleri devrin insanının mekân izleniminin sadece hayranlık mertebesinde kalmadığını gösterir:

"Cennetmekân Sultân Osman ve Orhan Hânların türbe-i şerifelerinin bulunduğu mevki epeyce mürtefidir. Mahal-i mezkûr übbehetlü devletlü Ahmed Vefik Paşa hazretlerini zaman-ı vilâyetlerinde meydânlığın o vâye-i nâzır olan ciheti uçurum olmak cihetle o tarafa demir parmaklık çevrilmiş ve meydânlığın ortasına bir saat kulesi (Kulle)

inşa ve ötesi berisi çiçeklerle tanzim olunarak bir bahçe haline vaz' olunmuş ise de zâhir o zamandan beri emr-i intizâm terk olunmuş olmalı ki mahal-i mezkûr bahçelikten çıkmış evvelki intizâm gayb olmuşdur. Mâmafih saat kulesi mahal-i mezkûri şimdiki halde yine müzeyyen göstermekdedir. Mezkur saatin darbesi pek uzak bir yerde bulunan insanın bile semâhında tanîn-i endâz olurmuş.Bu tepede kadınlar içün dahi parmaklıklı ayrıca bir yer tefrîk olunmuşdur. Bir de havuz mevcud ise de içinde havuz olduğuna delâlet eden su görülemedi." (1890:20).

İbnü'l Celal Sezai, Bursa'yı yüksek bir mevkiden seyrederken şehrin güzelliğinden etkilenmekle beraber burasının kan dökülerek alındığını unutmaz. Osmanlının metanetinin, harpteki ustalığının ve zekâsının delilinin bu türbelerde yattığını düşünür. II. Murat'ın türbesinin bulunduğu Muradiye Külliyesi'nde bulunan muharebe zırhları, seccade, sultan tacı ve hilye-yi saadet ilgisini çeker. Çelebi Sultan Han'ın, Yıldırım Beyazıt'ın damadı Emir Muhammet Şemsettin'in türbesini ziyaret eder. Türbenin üzerindeki levhada yazılı olanlar esere yazılmak üzere not alınır:

"Ey âlem-i vilâyete sultân olan Emir
V'ey mülk-i Rûm'a rahmet olan Emir" (1890: 23)

Bursa'nın meşhurlarından Karagöz'ün olduğu rivayet edilen kabri de ziyaret edilir. Kemterî Raşit Ali Efendi'nin tasavvuf içerikli şiiri *Bursa'ya Seyahat*'in yazıldığı zamanda bahsi edilen mekândadır. Bugün bu şiirin yazıldığı taş, kırılmış bir şekilde Bursa müzesine nakledilmiştir:

"Nakş-i sun'un remz eder hüsnünde rü'yet perdesi
Hâce-i hükm-i ezeldendir hakikat perdesi
Sîreti sûrette mümkündür temâşa eylemek
Hâil olmaz ayn-i irfâna basiret perdesi
Her neye imân ile baksan olur iş âşikar
Kılmış istilâ cihâna hâb-i gaflet perdesi
Bu hâyal-i âlemi gözden geçirmektir hüner
Nice kâra gözleri mahv etti sûret perdesi
Şem-i aşkla yandırıp tasvir-i cismindir geçen
Dem-i âmed-şüd etmekte azîmet perdesi
Dergeh-i âl-i abâda müstakim ol (Kemterî)
Gösterir vahdeti ilk kalktıkça kesret perdesi." (1890: 31)

İbnü'l Celal Sezai, son olarak 19. yüzyılda Bursa'nın meşhur gezinti yerlerinden Ulu Cami'yi de ziyaret eder. Bu mekânın o yıllarda Türkçe olarak isimlendirildiğinin belirtilmesi önemli bir detaydır:

"Bu câmi-i şerîfe Türkçe olmak üzere Ulu Câmi dahi deniliyor. Câmi-i şerif-i mezkûr hakikaten hem müferrih hem cesimdir. Kubbenin ortası açık camekân olduğundan derûnu ziyâde aydınlıktır. Dîvarlarını hattatın meşveret-i Osmaniye cesim ve nâdide levâih tezyîn etmiştir.

Kubbenin açık yerini tâ altında olmak üzere şadırvan hidmetini görmekte olan etrafı parmaklıklı bir de havuz mevcuttur. Havuzun üstündeki fevvarenin şarıltısı sâmiyeyi tehzîz etmektedir." (1890:25)

Görüldüğü üzere türbeler, o dönemde Bursa'ya dışarıdan görmek üzere gelenlerin birinci derecede gördükleri ve hürmet ettikleri ziyaret mekânlarıdır. İbnü'l

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 89-99

Celal Sezai'nin Osmanlının geçmişine gösterdiği hürmet, dönemdeki tarih şuurunu göstermesi açısından önemlidir.

1.2 Kaplıcalar

Eserde ilk bahsi edilen kaplıca, bugün Çekirge Kaplıcası olarak anılan o dönemdeki adı Eski Kaplıcalar'dır. Osmanlının Bizans kaplıcalarından inşa ettiği bu mekândaki havuzlara aslanların ağzından sıcak su akar (Karakaya, 2001:352). İbnü'l Celal, bu mekânı fiziksel özellikleri ve suyunun kıymeti açısından detaylı bir şekilde kaydetmiştir:

"Kaplıcanın üzerinde bizim hamam kubbelerinden biraz daha yüksekçe bir kubbe vardır o kubbenin müstenidi olmak üzere etrafına sekiz on adet kadar ayrı mermer sütunlar vaz' olunmuştur ki bu sütunlar mezkûr kubbenin altındaki cesim havuzun etrafında bulunmaktadır.

Mezkûr havuzun yanında ve duvar kenarında diğer bir ufak havuz daha mevcûddur ki su en evvel arslan ağzından bu ufak havuza gelür, küçük havuzda kalan suyu büyük havuza nakl eder. Havuzların derinliği omuzu örtmezse de göğüse kadar gelür.

Yan taraflarda muslukları daima akar kurnalar dahi var ise de bâhuhus arslan ağzı var iken kurnalara pek nazar-ı iltifât atf olunamaz. Bu kaplıcanın suyu çeliklidir. Diğer kaplıcaları görenler bunu beğenmeyüb Kükürtlü kaplıcasını buna tercih ediyorlar." (1890: 18)

Ziyaret edilen diğer bir kaplıca Yeni (Kükürtlü) Kaplıca ve yine Çekirge'de bulunan başka bir kükürtlü kaplıcadır. Yanında ikamet ettiği ailenin de ısrarlarıyla birçok kaplıcayı gören İbnü'l Celal Sezai, burasını diğer gördüklerine nispeten daha küçük ve kirli bulur:

"Kaplıcanın avlusu hem soğukluk makamına kâim, hem de mahsusan soyunmak ve giyinmek için yapılmış ufak idi. Sekiz adet locayı hâvîdir. Nezâfet ü tahâret nokta-i mühimmesine hiç ihâle-i nazar olunmadığından olmalı ki derûnundaki murdârlığı gören her ehl-i tabiat bu hamama girmeksizina avdete mecbur oluyor. Biz de yıkanmaksızın avdet eyledik fakat elbisemizle derûne girdik. Soyunmadığımıza isabet eylediğimizi anladık. Hâneden kaplıca niyetiyle çıktığımız için yeni kaplıcaya gitmeye mecbur olduk ve ba'de'l- istihmâm oradan da hâneye avdet eyledik." (1890:38)

Kaplıcalardaki mimarî unsurlar doğrultusunda değerlendirme yapmayı tercih eden müellifin topluca yıkanma hadisesini yadırgadığı dikkat çeker. Müellifin kendisini olumlu yönde etkileyen mekânlarda şiiri hatırlaması dikkat çekerken kaplıcalarda bu yönünün yok olduğu görülür. Bu dönemde kaplıcaya giderken yolda gördüğü insan kalabalığı Bursa için tipik bir görüntüdür.

1.3 Ziyaret Edilen Diğer Yerler

İbnü'l Celal Sezai, Bursa'da bulunduğu sürede Bursa'nın öne çıkan mekânları türbe ve kaplıcalarının dışında farklı mekânları da ziyaret eder. İstanbul'a nispeten ucuz olan landoları kiralayarak dolaştığı çeşitli yerlerde Ahmet Vefik Paşa'nın adını sıkça yâd eder:

"Çarşının üstü evvelce kârgir ise de hareket-i arzla münhedim olmuş bulunduğundan ubbehetlü devletlü Ahmed Vefik Pâşâ Hazretlerinin zaman-ı vilâyetlerinde ahşâb olmak üzere yeni başdan inşa olunmuşdur." (1890:24)

Bursa'nın Osmanlı zamanında yeme içmeye dair ünü, bugün de olduğu gibi yine kebap üzerinedir. Fakat İbnü'l Celal, yediği kebabı beğenmez:

"Mâlûmdur ki Bursa kebapçıları meşhûrdur. Çarşu derûnunda birkaç dükkân görüldü. Arkadaşlarım Bursa kebabını yemeksizin avdet etmeyeceklerinden bahs eylemeleri üzerine ve karnımızda zaten aç olmak cihetiyle kebapçılardan birinin dükkânına girildi fakat kebaplarında şöhret-i şâyiaları ile mütenasib olacak bir lezzet ve nefâset olmadıktan mâadâ nezâfeti de yok idi. Bu gibi şöhretler ekser ya kâzib olur. Malûm ya Eyüp'ün kaymağını meth ederler oraya gidilince kaymak yemek âdet-i dîrînedendir derler." (1890:24)

Genç İbnü'l Celal, Bursa'nın meşhur gezi yerlerinden Setbaşı'nı ziyaret eder. Ağaçlarla çevrili güzel bir manzaraya sahip bu bölgede kahveler bulunur. Müellifin gezi arkadaşları burada tavla oynarlar. Fakat müellif oyun yerine etrafı izlemeyi ve not almayı tercih eder: "Hiddetimden yanlarından kalktım diğer bir mahale oturdum. Onlar tavla ile meşgul oldukları kadar ben de etrafı temâşâ ettim. Cidden tenezzüh eyledim." (1890: 30)

Bu dönemde Bursa'da ziyaret edilen kahvelerden bir diğeri Yıldız Kahvesidir. Manzara seyretmeyi seven Celal Sezai, manzaradaki güzelliği Allah'a şükretmenin vesilesi olarak görür:

"Eşcâr-ı sâyedârâtda oturmaktayız. Nazarımız yine o latif ovayı okşamaktadır. Mevkı-ı mezkûr bir şairin hissini tahrik edecek letâfeti hâizdir. Bedâyi'-i kudretin hangi bir şeyi vardır ki hakla ihâle-i nazar olunduk da insanı dü-çar veleh ü hayret etmesün. Şevk-i efzâ-ı hannan olan bu çay-ı dilküşâ cemâl-i canân gibi kudret-i ilahi müvazzahan anlatıyor. Hâlbuki akl-ı insan o kudret-i celileyi ihâtaya bile muktedir olamıyor. Elhâsıl Hazret-i Hallâk kainatın eşref'ül-mahlûkât olan beşere bu gibi inâyât-ı sübhâniyesi her insan içün mûcib-i şükrandır."(1890:33)

İbnü'l Celal Sezai'nin sadece gördüğü tabiat manzaraları değil, fecr vakti işittiği bülbül sesi de duygularını harekete geçirir. Bülbülün şakıması, müellife Recaizâde Mahmut Ekrem'in Zemzeme I'den ezbere bildiği bübül redifli gazelini anımsatır ve kendi nitelemesiyle bu manzumeye "nazire-i nacizâne" birkaç beyit yazar. İbnü'l Celal Sezai'nin edebiyata olan kabiliyetini okurun değerlendirmesi açısından Recaî-zade Mahmut Ekrem'in bahsi edilen şiirinden ilk altı beyit buraya alındıktan sonra müellifin yazdığı nazireden aynı sayıda beyit alıntılanmıştır:

"Garîbser işiten dâsitânın ey bülbül!
Garîbtir o kadar hâl ü şânın ey bülbül!
Sefâ-yı tab' ile bir âşık-ı tabîatsın
Ki tâze tâze çemendir mekânın ey bülbül!
Çemende hande-i gül mü eden seni nâlân
Niçindir öyle dem-â-dem figânın ey bülbül?
Seninle hem-dem olursa be-câ değil mi ki dil
Esiridir yine bir dil-sitânın ey bülbül?
Ne dilsitân ki anın râhına fedâdır hep
Bahâr-ı hüsn ü bahâsı zamânın ey bülbül!

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 89-99

Beni bitirdi bu sevdâ o za'f ile ya senin
Nasıl tahammül eder aşka cânın ey bülbül?"
(Parlatır,2012:121)

"Nazîre-i nâcizem
Nedir bu ah-ı tesir beyânın ey bülbül
Senin de var mı ki derd-i nihânın ey bülbül
Sesin derûnuma âteş bıraktı gülşende
Gönül figânına benzer figânın ey bülbül
Hırâmı goncanın etdi seni yine nâlân
Garib âşıkısın sen Hüdâ'nın ey bülbül
Niçün figân ediyorsun figânı terk et
Sefâsını sürelim gel cihânın ey bülbül
Sürûr içinde gören var mıdır seni acaba
Figân ile güzar eyler zamânın ey bülbül
Sabah olunca 'ibâdı ibâdete davet
Eder kemâl-i sürurla ezânın ey bülbül" (1890:36)

Recaizade Mahmut Ekrem'in gazeline nazire yazacak kadar edebiyattan anlayan Celal Sezai'nin tabiat karşısındaki hayranlığını şiirle ifade etmesi estetik düzeyde güzel kavramına bağlılığını gösterir. Şiirde kullanılan bübül ve gül arasındaki ilginin yine klasik edebiyattaki mazmun anlayışı çerçevesinde kurulduğu dikkat çeker. Müellifin eserinde kendisine ait tek şiir çalışması olan naziredeki tecrübesi dikkate alınarak zevk olarak klasik şiir anlayışına bağlı olduğu ileri sürülebilir. Bu şiirden hareketle Osmanlı döneminde ekonomik yönden kısıtlı koşullarda yaşayanların sanata olan ilgisini oluşturacak bir okuma imkânı içinde olduğunu belirtmek mümkündür. Bu şiir çalışması Recaizâde Mahmut Ekrem'in gençler üzerindeki tesirini göstermesi açısından ayrıca dikkat çeker.

Sonuç

1887'de, ekonomik durumu zayıf olması sebebiyle İbnü'l Celal Sezai İstanbul'u değil, akrabalarının desteğiyle Bursa'yı gezebilir. Müellifin bu seyahatine dair yazdığı risale, döneminin sıradan bir bireyindeki birikimi göstermesi açısından önemlidir. Henüz on yedi yaşında olan müellifin mekâna dikkati, tarihe olan düşkünlüğü ve edebiyatı kendi çapında takip eden birisi olabilmesi Osmanlı sivil halkının bilgi seviyesine dair değerlendirme yapma imkânı vermektedir.

Bursa'ya Seyahat'ten hareketle, 19. asır Osmanlı sivil yaşantısında eşya ve insana bakışın din ve tarih eksenli olduğu görülmektedir. Şu haliyle geleneksel düşünmenin bu dönemde sıradan bir bireyin tüm faaliyetlerini idare ettiği, doğru ve yanlış değerlerini bu merkezi esas alarak oluşturduğu ileri sürülebilir. Yine bu eserden hareketle şiir zevki olarak geleneksel Türk edebiyatının sivil halk tarafından takdir edildiğini ve izlendiğini belirtmek mümkündür.

Metnin dilinin devrine göre oldukça sade olması, Yeni Lisan makalelerinde iddia edilen hususların hâlihazırda halk tarafından yazı dilinde kullanıldığını örneklemektedir. Yaşının gençliğinden dolayı tecrübesi zayıf olmasına rağmen İbnü'l Celal Sezai, ziyaret ettiği mekânlarda aksayan yönleri görebilmiş ve bunu eleştirmekten

kaçınmamıştır. Bu durum, Osmanlıda tenkitin olduğunu ve bunu yayınlamaktan imtina edilmediğini göstermektedir.

Anadolu'nun mekân olarak özellikle Balkan Harbi sonrası dikkat çekmeye başladığı ve Kurtuluş Savaşı yıllarında edebiyatın ana mekânına dönüştüğünü ileri sürmek mümkünse de bu durumun daha ziyade Batı Anadolu ve İç Anadolu'yu kapsadığını, diğer bölgelerin ise bu ilgiden mahrum kaldığını belirtmek mümkündür. *Bursa'ya Seyahat*, kendisinden sonra Anadolu'ya dair yazılacak eserlerden bu yönüyle ayrı olmasa bile Anadolu'ya realist bakan erken dönemde yazılmış bir eser olması dolayısıyla önemlidir.

Kaynakça

Ahmet Mithat Efendi. (2017). *Sayyadane Bir Cevelan*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Akün, Ö.F. (1989). Ahmet Vefik Paşa. *İslam Ansiklopedisi*, C.2. s.143-157.

Asiltürk, B. (2009). Edebiyatın Kaynağı Olarak Seyahatnameler. *Turkish Studies*, 4(1), s.911-995.

Dankof, R.; Kahraman, S. A. ve Dağlı, Y. (2003). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. İstanbul 1. Kitap, 1. C. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Demirel, F. (2004). Osmanlı Devleti'nde Kitap Basımının Denetimi. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, (4), s. 89-104.

Direktor Âli Bey. (2018). Diyarbakır. *Türk Dili Gezi Özel Sayısı*, s. 533-536.

Gökyay, O. Ş. (2018). Türkçede Gezi Kitapları. *Türk Dili Gezi Özel Sayısı*, s. 457-468.

İbnü'l Celal Sezai (1306/1890). *Bursa'ya Seyahat*. Seyfettin Özge Kitaplığı Katalog no:37995.

Kahraman, A. (2020). Direktor Âli Bey. *İslam Ansiklopedisi*, EK 1, s. 77-78.

Keçecizade İzzet Molla (2018). Keşan. *Türk Dili Gezi Özel Sayısı*, s. 510-519.

Öcalan, H.B. (2004). Seyahatnamelerde Bursa Mevlevihanesi. *Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 5, Sayı 7, s.35-48.

Karakaya, E. (2001). Kaplıca. *İslam Ansiklopedisi*, C.24. s.351-353.

Parlatır, İ. (2012). *Recaî-zade Mahmud Ekrem*. Ankara: Akçağ Basım Yayım.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut499

Araştırma Makalesi/ Research Article

Sinop'ta Halk Hekimliği ve Halk Dilinde Sağlık Deyişleri

Folk Medicine in Sinop and Health Sayings in Folk Language

Ergün Acar*

Öz

Halk hekimliği, mitolojik devirlerden beri kimi zaman hastalıklardan korunmak kimi zaman da arınmak maksadıyla uygulanan; günümüzde ise tedaviye ulaşmada güçlük çekilen ya da modern tıbbın çare olamadığı, yetersiz kaldığı durumlarda hastalıkları tanılama ve sağaltma amacı ile yer yer ampirik, rasyonel veya büyüsel-dinsel geleneksel işlemler bütünü olarak tanımlanabilir. Anadolu'nun pek çok yerinde olduğu gibi Sinop ve yöresinde de halk hekimliği oldukça yaygındır. Çalışmamızda Sinop'taki halk hekimliği uygulamaları ele alınmış ve alan araştırması yöntemi ile elde edilen bilgiler ışığında yöre halkının başvurduğu tedavi yöntemleri ortaya konmuştur. Sinop'ta ocaklı, ocakçı, izinli, oğmacı, sınıkçı, şah garı, şıh garı, gorucu (koruyucu) gibi adlar verilen hekimlerce; büyüsel sözlerle, transla, parpulamayla, bitkilerden yapılan emlerle, hayvan ve maden kökenli emlerle, tütsülemeyle, dalgaya vermeyle, dolamayla, saçıyla, ziyratla, kurşun dökmeyle, kesmeyle, soru ve cevap yoluyla, yıkamayla, soyup ayazlamayla, değişik yapmayla, okuyup üflemeyle, çeyreklemeyle, ad bozmayla, tükürmeyle, duvaklamayla, gursak görmeyle, dizginlemeyle, çemberden geçirmeyle, korku basmayla, korkuluk kesmeyle, sallamayla, görüştürmeyle, yedülü-seküzlüyle, tasu çekmeyle, muska yazdırmayla, kıyılmayla, kırklamayla, göbek sıvamayla, çıvlamayla, boğmayla, dil çalmayla, çivilemeyle, kötü ruhlardan kaçırmayla sağaltımlar yapılmaktadır. Eski Türk inanç ve geleneklerinin İslam motifleriyle harmanlandığı bu sağaltımların günümüze kadar ulaştığı görülür. Çalışmamızda kültürel geçmişe dayanan ve geçmişten günümüze uygulanan tedavi yöntemlerini eski Türk inanç sistemiyle karşılaştırıp değerlendirdik. Çalışmamızı yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle kaynak kişilerden derleme yaparak oluşturduk. Kaynak kişi listesini çalışmamızın sonunda liste hâlinde sunduk. Ayrıca Sinop ve yöresi ağızlarında geçen halk hekimliği ile ilgili söz varlığını yer adlarıyla birlikte ortaya koyduk.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Halk Hekimliği, Sağlık Terimleri, Sinop ve Yöresi Ağızları, Söz Varlığı.

Abstract

Folk medicine has been practiced since mythological times, sometimes to get rid of diseases and sometimes to protect; Today, it can be defined as a set of empirical, rational or magical-religious traditional procedures for the purpose of diagnosing and curing diseases in cases where there is difficulty in reaching treatment or when modern medicine cannot be a cure and is insufficient. As in many parts of Anatolia, folk medicine is very common in Sinop and its region. In our study, the folk medicine practices in Sinop were discussed and the treatment methods applied by the local people were revealed in the light of the information obtained by the field research method. Physicians who are given names such as ocakli, ocakci, izinli, oğmacı, sinikci in Sinop; magically, by transcribing, parpuling, emery made from plants, emery of animal and mineral origin, fumigation, waving, entanglement, hair, adornment, lead pouring, cutting, question and answer, washing, peeling and freezing, making changes, reading and blowing, bloodless by sacrificing, quartering, naming, spitting, veiling, groping, reining, circling, frightening, waving, meeting, making sevens and eights, amulets, slicing, shearing, navel plastering, nailing, stealing, nailing, from evil spirits abduction treatments are carried out. It is seen that these treatments, in which old Turkish beliefs and traditions are blended with Islamic motifs, have survived to the present day. In our study, we compared and evaluated the treatment methods based on the cultural background and applied from the past to the present with the old Turkish belief system. We created our study by compiling from source people with semi-structured interview technique. We presented the source person list as a list at the end of our study. In addition, we have revealed the vocabulary related to folk medicine in the dialects of Sinop and its region, together with place names.

Keywords: Sinop, Folk Medicine, Health Terms, Sinop and Its Region Dialects, Vocabulary.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Doç. Dr.
Sinop Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sinop-Türkiye.
Elmek: eacar@sinop.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8771-0683

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 21.09.2022
Kabul Tarihi: 05.10.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Not *Note*
Bu çalışma 21-24 Ekim 2021 tarihleri arasında Sinop'ta düzenlenen Sinop Kültür ve Turizm Sempozyumu'nda sunulan bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş hâlidir.

Atıf/*Citation:*
Acar, E. (2022). Sinop'ta Halk Hekimliği ve Halk Dilinde Sağlık Deyişleri. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 100-176.

Giriş

Halk hekimliği, mitolojik çağlardan beri kimi zaman hastalıklardan korunmak kimi zaman da arınmak maksadıyla uygulanan; günümüzde ise tedaviye ulaşmada güçlük çekilen ya da modern tıbbın çare olamadığı, yetersiz kaldığı durumlarda hastalıkları tanılama ve sağaltma amacıyla yer yer ampirik, rasyonel veya büyüsel-dinsel geleneksel işlemler bütünü olarak tanımlanabilir.

Türkler, geçmişten günümüze çeşitli din ve kültür yapıları benimsemiş olsa da Orta Asya'daki gelenek ve inanışları devam ettirmiştir. Bu gelenekler bazen aynı biçimde görülürken bazen de yeni formlarda yaşatılmıştır. Geleneklerin yaşatıldığı en önemli yapılardan biri de hastalık sağaltımları olmuştur. Yapılan sağaltmalarda bazen eski inanma biçimlerinin izleri görülürken bazen de İslam motifleriyle harmanlanmış ritüeller görülür. Bunların yanında bazı hayvan ve bitki emleriyle yapılan sağaltımlar da oldukça fazladır.

Eski inanç sisteminde Türkler; güneş, ay, yıldız gibi iyelerle ağaç, dağ, su, taş, ateş gibi tabiat kültlerine üstün özelliğinden dolayı kutsiyet atfetmiş ve onların birer ruhu olduğuna inanmıştır. İnsanlar hastalıklardan (kötü ruhlardan) korunmak ve arınmak için bu ruhlara çeşitli ritüeller göstermiştir. Ritüelleri ve tedavileri bu ruhlarla temasa geçen Şamanlar yapmıştır. Sinop'ta Şamanizm'e bağlı inançları bazı yazılı eserlerden ve derlemelerimizden tespit edebilmekteyiz: 1334 yılında Sinop'u ziyaret eden İbn Battuta Sinop'a girdiğinde bir cenaze namazına tesadüf eder. İbrahim Bey'in annesine ait olduğunu beyan ettiği bu cenaze töreninde ahalinin elbiselerini ters giydiğini ve sarıklarına siyah bir şey bağladığını seyahatnamesine yazar (İnan, 1952: 29). Yine hasta kişinin ağzına alıp çiğnediği ekmeği köpeğe atıp yedirmesi ve *aydaş* hastaların etrafında üç defa döndürülen taşların toprağa gömülmesi Şamanlardaki *göçürme* (nakletme) ayiniyle ilgilidir. Hasta ve hasta için kesilecek adağın türbe etrafında yedi defa dolaştırıldıktan sonra kurban edilmesi de yine *dolaşma* ayiniyle paralellik gösterir. Yaşlı hastaları gençleştirmek (güç/derman vermek) niyetiyle genç birini yaşlının koluna tutundurup gezdirilmesi *dolaşma* ve *göçürme* pratiğinin güzel bir örneğidir. Ayrıca Anadolu'nun pek çok yerinde görülen çaput bağlama, kurşun dökme gibi yaygın uygulamalar ile tabiat kültünün ağaç, su, ateş, taş gibi bileşenlerinin tedavilerde uygulanış biçimlerini Sinop'ta bulabilmekteyiz. Şamanist Altay ve Yakutlardaki ağaç kültüyle ilgili çeşitli uygulamaları benzer biçimde Sinop ve yöresinde oyuk ağaç içinden ya da ağaç altından geçme şeklinde görürüz.

Tabiat kültünün önemli bir elemanı olan ağaç, Sinop halk hekimliğinde oldukça yaygın kullanılan bir ögedir. Türklerde önemli bir yeri olan ağaç için bu durum oldukça doğaldır. Çünkü ağaç, Tanrı ile irtibatı sağlayan ve ölümden sonra insan ruhunun konakladığı bir unsur olarak kabul edilir. Onun için değerli, kozmik ve aynı zamanda mukaddestir. Türkler evreni üç aşamada ele alır: Yer altı (tamu/cehennem) yeryüzü ve gökyüzü (uçmak/cennet). Bu ilgiyle ağacın köklerini yer altı, gövdesini yeryüzü ve dallarını da gökyüzü ile ilişkilendirirler. Gök/ışık âlemindeki Tanrı'dan bir şey dileyen -hastalıktan, felaketten, musibetten kurtulmak isteyen- insanoğlu, Tanrı'nın mekânına ulaştığına inandığı ağacı bir vasıta olarak kullanır; ağaç vasıtasıyla sıkıntısını Tanrı'ya iletir ve yine ağaç vasıtasıyla Tanrı'nın kendisine yardım edeceğine inanır (Ergun,

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

2017:54-55; Kurt, 2016:140). Yörede söylenen "Çocuğun beşiği, evimin eşiği[1]" deyişini bu bağlamda ağacın dile yansımış önemli bir göstergesi olarak kaydedebiliriz.

Sinop ve yöresinde sağaltımlarda uygulanan bir diğer tabiat kültü de sudur. Su, insanlığın kültür ve inanç dünyasında hayat, bolluk, bereket, sonsuzluk ve kutsallık ifade eder (Kıyak, 2013:23). Belirli bir şekle sahip olmadığı için tüm şekilli varlıklardan üstün tutulur. Ayrıca suyun içinde hiçbir şey önceki hâlini devam ettiremez, o her şeyi değiştirir ve yeniler. Bu sebeple bazı dinlerin içinde yer alan suya dalma motifi bu mahiyetle ilişkilidir. Buna göre suya dalma, varoluş öncesi şekilsizliğe dönüşü yani geçici yok oluşu ve ölümü; sudan çıkma ise arınma ve saflığı ifade eder (Kıyak, 2013:23). Sinop'ta su ile ilgili sağaltımlar daha çok kısırlık, deri ve mide hastalıkları, doğum sonrası hastalık ve ölümden korunma gibi durumlar üzerinde yoğunlaşır. Bunun için ırmaklara *saçı* yapılır; *acı su, kılıç suyu, ısıtma* (sıtma) *suyu, uyuz suyu, yılancık suyu* ve *asa suyu* denilen özel ve kutsal sular ziyaret edilir; *yedili-sekizli, yıkama* ve *kırklama* pratikleri su ile uygulanır. Ayrıca suyun hareket özelliği de tedavilerde sıkça kullanılmaktadır. Sinop'ta hareketli ve akıntılı suların hastalıkları alıp götürdüğüne inanılır. Bu sebeple denizdeki yedi dalgadan ve değirmen çarkından alınan sularla yıkama, sağaltımlarda oldukça yaygındır.

Dağ ve taşlar, eski Türklerde koruyucu ruhların, tanrısal ve kutsal güçlerin mekânı olarak kabul edilmiş; sahip olduğu sertlik, ağırlık, sabitlik, sağlamlık gibi özellikler onun ilahi ve sihirli gücünün kanıtı olmuştur (Kıyak, 2011:131). Bunun bir yansıması olarak Sinop ve yöresinde hasta sağaltımlarında taş kültünün izleri yaygın olarak görülür. Buna göre; Boyabat'ta *aydaş taşı* denilen delikli bir taştan hastalar geçirilmekte, yine *aydaş kayası* denen bir taşın üzerinde yıkanarak iyileştirilmeye çalışılmaktadır. Böylece taşın sağlam, güçlü, sert özelliği zayıf ve güçsüz hastaya geçirilmiş olur. Gerze'deki Çeçe Sultan Türbesi yanında *dilek taşı, binek taşı ya da satu taşı* olarak bilinen bir taş bulunur. Bu taşa sürtülen küçük bir taşın tutmasıyla dileklerin gerçekleşeceğine inanılır. Boyabat'ın birçok yerinde çocuğu olmayan ya da çocuğu sürekli ölen kişilerin ziyaret ettiği *satu taşları* mevcuttur. Ayrıca Sinop'un merkez köylerinde *yılancık* hastalığı için halk hekimine giden hastalara teşhis için *yılancık taşı* ödünç verilir. Taşın hastalıklı deriye yapışması durumunda *yılancık* teşhisi konurken yapışmadığı durumda ise başka bir hastalığa işaret ettiği kabul edilir. Sinop Ada Mahallesindeki Çelikbahçe pınarının üst kısmında büyük bir *yağmur taşı* bulunur. Bu taş etrafında hem yağmur duası hem de hasta sağaltımları yapılır. Ayancık yöresinde sarılık olan hastalar *sarılık taşı* adı verilen *çakmak/düven taşıyla* tedavi edilir. Yine kırklama ritüellerinde hazırlanan kırk sularına *kırk taş* atılır.

Ateş kültü ile ilgili de çeşitli inanç ve sağaltımlar mevcuttur. Türk inanışında ateşin kötü ruhlardan koruma ve arındırma özelliği ön plandadır. Göktürklerde tahta çıkan İstemi Kağan'a gönderilen Bizans elçisi Zemarkhos, kağanla görüştürülmeden önce üzerindeki kötü ruh ve büyüleri yok etmek amacıyla iki ateş arasından geçirilmiş; üzerine ateşle tütsü gezdirilmiştir (Gan, 2000:367). Kötü ruhları arındırmak için yapılan bu işlemin günümüze kadar yansımış örnekleri mevcuttur. Sinop'ta; nazarı değen kişinin bir eşyasının yakılıp tütsülenmesi; doğum ve ölümlerde evin tütsülenmesi; *kuduz, temre, alazlama* gibi hastalıkların dağlanması; lohusa kadının kırkı çıkana kadar başucunda ateş yakılması; yaralara kül sürülmesi; hastaların kül suyuyla yıkanması

[1] Boyabat-Yarenler köyü

ateşin koruyucu ve temizleyici yapısıyla ilgilidir. Sinop'ta ateşe saygı da büyük önem taşır. İnanışa göre küllüğe idrar yapılmaz, hava kararınca dışarıya kül dökülmez, ateşe su atılmaz; aksi taktirde bunların uğursuzluk ve çarpılmaya sebep olacağına inanılır.

Çalışmamızda; *gelişememe, aydaşlık, albasma, albaskını, nazar, kısırlık, konuşamama, yürüyememe, mayasır* (mayasıl), *sarılık, isilik, pişik, kızık, çıban, öküzburnu, böcüleme, iltihap, kırık-çıkık, itdirseği, göz kuruluğu, göz kurdu, çon, ince maraz, kasık fıtığı, korkma, yanıkara, kanama, açık yara, uçuk, saçkıran, zehirlenme, kuduz, idrar yolu hastalığı, göğüs ağrısı, donanma, göbek düşmesi, bezeme, nüzül, dumō, mide bulantısı, bademcik, siroz, uyuz, köpek memesi, hava hastalığı, sıraca, dışarlık, uğrama, etyaran, et kopması, yel, dolama, tasu, uzun hastalık, bel gevşekliği, kabaşiş, kabakulak, ölü baskını, yirik, huy dutma, kırk baskını, guduruk, vücutta çürük, siğil, yarımlık, hıvılayuk, dilçük, gece yanığı, gelincik, kıkırık, kırnapçık, doku ezilmesi, ses kısıklığı, ağulanma, karın ağrısı, kabızlık, samra, akarca, sara, ısıtma, iğne avusu, guş palazı, pamukçuk, gavuç, gurbōcuk, ağır basma, tavukgötü, yer ısırması, çakmak, at öksürüğü, hıcılık, börtük, damar tıkanıklığı* gibi hastalıkların Sinop ve yöresinde uygulanan halk hekimliği sağaltımlarını inceledik.

Metot

Sinop'ta halk hekimliği üzerine yapılan ilk çalışmalar Mehmet Şakir Ülkütaşır tarafından 1930-1942 yılları arasında gerçekleşmiştir. Daha sonra Bekir Başoğlu, 1981-1982 yıllarında iki makalesiyle yine bu alana katkı yapmıştır. Bu çalışmalar zengin içerikleriyle bizlere yön vermiş ve önemli katkılar sunmuştur. Çalışmamızda bu yazarlara ait derlemelere de yer verilmiştir.

Bazı köylerde halk hekimliğinin kısır olması ya da bilinmemesi bizi sahaya çıkmadan kaynak taramasına sevk etti. Bu sayede derlemelerimizin hem verimli olmasını sağladık hem de zaman tasarrufu sağlamış olduk. Yörede yaşayan ve hekimlik yapan ocaklılardan bizzat; vefat eden ocaklıların ise çocuklarından gördüklerini anlatmasını istedik. Yapılan sağaltımları anlattırırken pratiklerin gözden kaçmaması için aynı zamanda uygulama yaptırdık. Derlemeleri yarı yapılandırılmış ağız özellikleriyle metne geçirdik.

İnceleme ve derleme metninde geçen yöresel sözcükler anlam akışı bozulmasın diye parantez içinde açıklanırken, halk hekimliğiyle ilgili sözcükler sözlük bölümünde açıklanmıştır.

Yaptığımız bu çalışma 2011-2018 yılları arasında Sinop ve yöresinde 86 kişiden derlemiş olduğumuz verilere dayanmaktadır. Veriler, 2020 yılında yürürlüğe giren Etik Kurul Onayı Yönetmeliğinden önce derlendiği için onay alınmamıştır.

Sinop ve Yöresinde Halk Hekimleri

Eski Türk inanç sisteminde hastalıkların ve toplumun başına gelen felaketlerin kaynağı olarak yer altında yaşayan kötü tabiatlı ruhlar düşünülürdü (Yıldız Altın, 2019:163). Şaman, kam, baksı, ozan gibi adlar verilen din adamları ya da hekimler bu ruhlarla mücadele etmek için çeşitli ritmik hareketler eşliğinde dua ederek ve ilaç yaparak hastaları sağaltmaya çalışırdı (Uraz, 1994:207). Günümüzde artık yerini halk hekimlerinin aldığı bu kişilere Sinop'ta *ocakçı, ocaklı, oğmacı, izinli, sınıkçı, köy ebesi, baytar, otçu, şah garı, şıh garı, gorucu* gibi yörelere göre değişen isimler verilir. Bu hekimler, hastaları *majik yolla, efsunlu sözle, transla, adak adamayla, ad bozmayla, kusturup çıkarmayla, satıp almayla, dağlamayla, alazlamayla, parpulamayla, bitki, hayvan ve maden kökenli emlerle, tütsülemeyle, kesmeyle, soru-cevapla, yıkamayla, soyup ayazlamayla, değişik yapmayla,*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

çemberden geçirmeyle, çizmeyle, çevirmeyle, yuvarlamayla, kırklamayla, ziyratla, çivilemeyle, dalak kesmeyle, korkuluk kesmeyle, korku basmayla, kaçmayla, kaçırmayla, sıvamayla, dalgaya vermeyle, duvaklamayla, gursak görmeyle, dizginlemeyle kıyılmayla, saçıyla, okumayla, kurşun dökmeyle, dolamayla, sallamayla, görüştürmeyle, yedülü-seküzlü yapmayla, tükürüp üflemeyle, çıvlamayla, dil çalmayla sağaltmaya çalışmaktadır. Bunlara ilaveten bazı otlar, hayvanlar ve tılsımlı kabul edilen araç gereçler de tedavi uygulamalarına dâhil edilmektedir.

Sinop'ta halk hekimliği daha çok kadınlar tarafından icra edilir. Bu durum şaman kültüründe de böyledir. Eski devirlerde şamanlığın kadınlara has bir sanat olduğunu ve en kuvvetli şamanların kadınlardan çıktığını gösteren deliller mevcuttur (İnan, 2000:89). Ayrıca eski Türk inancında "Umay iyesi" yer alır. Umay, eski Türklerde çocukların ve yeni doğum yapmış kadınların koruyucusu olarak düşünülür (Kumartaşlıoğlu, 2015:109). İslamiyet'le birlikte Umay, yerini Fatma Ana'ya bırakmıştır. Bunda hem ocak iyesinin hem de Umay'ın kadın görünümlü olarak tasavvur ve tasviri etkili olmuştur (Kumartaşlıoğlu, 2012:119-123). Ancak Fatma Ana, doğrudan doğruya Umay ve ocak iyesinin yerine değil, bu iyelerle temasa geçerek hastaları tedavi eden kamların yerine geçmiştir (Kumartaşlıoğlu, 2015:109). Sinop'ta erkek halk hekimleri de mevcuttur. Erkek hekimler daha çok diş çekme, kırık-çıkık sarma ve hayvan sağaltımlarında öne çıkmıştır.

Hekimlerin tedavi yaptıkları evlere/mekânlara genel olarak *ocak* denir. Öne çıkan tedavi biçimlerine göre bu evlere *sarılık ocağı*, *aydaş ocağı*, *yılancık ocağı, siğil ocağı* gibi adlar verilir.

Halk hekimleri hastayı iyileştirirken çeşitli ritüeller ve uygulamalar yapar bazen de Hz. Fatma'nın yardımını alır. Kim olduğunu sorduğumuzda Hz. Muhammed'in kızı cevabını aldığımız Fatma ana, daha çok doğumu kolaylaştırmak ve ağrıları dindirmek için "Bu benim elim değil Fatma anamızın eli" şeklinde ifadelerle dile gelir. Hekimlerin hastayı uzaktan da okuyup sağaltma kabiliyeti vardır. Hastanın gelemediği durumlarda elma, portakal gibi meyve veya bez bebek, tahta, taş gibi nesneler sembolik olarak hastanın yerine konabilir.

Ocaklarda *el verme* adıyla bilinen hekimliğin öğretilmesi ise belirli kurallara göre yapılır. Bazı halk hekimleri yalnızca kendi yakın ailesinden birine el verirken bazı halk hekimleri ise evin dışından bir kişiye de el verebilir. Hekim başkasına birikimlerini öğrettikten sonra o kişinin eline okur ve "sana elimi verdim" der. El verme işi bazı yörelerde ağza tükürme yoluyla da gerçekleşebilir[2].

Ocaklılara tedavi karşılığı olarak yiyecek ya da giyecek bir hediye götürülür; tedavinin karşılığında genelde para ödenmez. Hediyenin şifada daha etkili olduğu düşünülür.

HASTALIKLAR VE UYGULANAN PRATİKLER

Aydaş

Sinop'ta; zayıf, hastalıklı, ağlayan, huysuz, uyumayan, durumu sürekli kötüye giden bebeklere *aydaş* denir. Bazı yörelerde *aydaş* yerine *kırk boğması, kırk baskını, kırk karışığı, kırk hastalığı, beşik dolaşuğu* gibi ifadeler de kullanılır. Hastalığa aynı ayda doğan iki çocuğun karşılaşmasından kaynaklandığına inanılır. Ayrıca bu hastalığın *kirli* (âdet gören) kadının bebek üstüne gelmesiyle (karşılaşmasıyla) de oluştuğuna inananlar

[2] Durağan-Dereli: Zübeyde Cicioğlu, Gerze-Hacıselli: Menşure Ergün.

vardır. Eskiden kadınlar tarlada çalışmaya giderken beşikteki çocuğunu da götürür ve diğer kadınlarla karşılaşmaya sebep olurdu. Bu yüzden evin büyükleri bebeğin aydaş olmaması için kırkı çıkana kadar gelinlerin evden çıkmasına izin vermezdi.

Sinop ve yöresinde aydaş çocuklar için birbirinden farklı oldukça tedavi pratiği mevcuttur. Aydaşlar, Boyabat ve çevresinde Gazderesi köyündeki aydaş ocağına götürülüp buradaki aydaş kayasında yıkanırken; Ayancık yöresinde ise, ağaç kökünden geçirilerek tedavi edilir. Aydaş sağaltımlarında daha çok su, ateş ve ağaç kültleriyle demir iyesinin izleri görülür. Ayrıca tedavilerde *kaçırma, değüşük* (meme, elbise, iğne, çatal iğne değişme), *elbise yıkama, soru-cevap yapma, yedülü-seküzlü yapma, kırklama, aya sallama, ağaç kökünden geçme, taş deliğinden geçme, anlaştırma, uylaştırma, kardeş etme, demir gezdirme, tütsüleme, değirmene götürme, iğne saplama, yumurta kırma* gibi pratikler uygulanır. Bu uygulamalar yapılırken bazen üç, bazen yedi, bazen de kırk defa tekrarlar yapılır.

Aydaş hastalığı için derlemiş olduğumuz pratikler şunlardır:

(KK.1) Aydaş çocuklar yan yana yatırılır. Bununla güçlüden güçsüze sağlık ve sıhhat geçirme hedeflenir.

(KK.2) Aydaş çocuklar tedavi için anneleri tarafından değiştirilerek emzirilir. Bu işlem abdestli ve kıbleye dönük yapılır. Çocuklardan biri kız diğeri erkekse emzirilmez sütler ellerine sağılır. Bu uygulama ileride çocuklar evlenirse diye yapılır.

(KK.3) Kırkı karışan çocuk elbiseleri anneleri tarafından değiştirilerek elde yıkanır.

(KK.4) Aydaş çocukların elbiseleri birbiriyle değiştirilip giydirilir. Buna anlaştırma ya da uylaştırma adı verilir. Hastalıklı çocuk iyileşmezse bu sefer babanın pijamaları çocuğa giydirilir ve dolunay olan bir gecede üç kere "al derdini, ver dermanını" deyip çocuk aya sallanır.

(KK.4), (KK.17) Aydaş olan çocukların anneleri çatal iğne değiştirir.

(KK.5) Kırklı kadınlardan biri diğerine habersiz uğrarsa ve çocuk hasta olursa, bilerek uğradı denir.

(KK.5), (KK.8) Aynı ayda doğan iki çocuk, anneleri tarafından aydaş olmasın diye birbirinden kırkı çıkana kadar kaçırılır.

(KK.6) Aynı kırkı içinde doğum yapan iki kadın karşılaşırsa çocuklardan biri yürüyemez. Buna kırk karışması denir. Bu durumda kadınlar üç yol ağzında kucaklaşır ve "sen de kırk baskını olma, ben de kırk baskını olmayayım, Ya Rabbim çocuklarımıza yürüme nasip et" diye dua eder. Sonra başlarına kırk kaşık su seper.

(KK.6) Çocuğun kırkı içinde inek de buzlarsa ineğin avuzu yenmez yoksa çocuk baskın yer. Çocuk o zaman hiç uyumaz, huzursuz olur sürekli ağlar. Çocuk baskın yerse dana ile kardeş edilir. Bu durumda bir şişeye su konur, çocuğa dananın kulağı tutturulur. Üç sefer okuma yapılıp daire çizilir. Üçüncü okuma tamamlanınca balta yere vurulur, şişenin içindeki su yere dökülür ve şişe suyun üzerine atılarak kırılır. Hemen sonra dana tama, çocuk eve götürülür.

(KK.9) Tedavi için yedi avludan toprak alınır. Alınan toprak odun ateşinde suyla kaynatılıp banyo yapılır. Daha sonra çocuk ağaç sincirinden (kökünden) yedi defa geçirilerek okunur.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

(KK.10) Aynı ay içinde doğum yapan kadınlar, çocukları aydaş olmasın diye kırk gün birbiriyle görüşmez. Buna rağmen çocuklar aydaş olursa; anneler birbinin yakalarından iğne değiştirir, çocuklar karşılıklı emzirilir ve "aydaş olmasın gardaş olsun" denir. Çocukların beşikleri yan yana konur. Beşiklerin arasında balta gezdirilir. Balta ile yere vurularak çentikler açılır. Sonra çentiklere su dökülür.

(KK.12) Aydaş çocuğun çamaşırları erkek ise kırk gün, kız ise otuz dokuz gün aydaş kayası üstünde yıkanır. Çünkü kız evsük (eksik), erkek çift derler. Yıkanan elbiseler ilk gün annesi tarafından kayanın üzerine bırakılır ve ardına bakılmadan hızlı bir şekilde terk edilir.

(KK.16) Aydaşlar karşılaşırsa hemen çocuk bezleri değiştirilerek yıkanır. Kim önce yıkarsa onun çocuğu aydaş olmaz diye bilinir.

(KK.17) Aydaş çocuk köydeki aydaş kayasında içi ılık sulu ibrikle yıkanır. Yıkanan çocuk annesi tarafından ardına bakılmaksızın bir çarşafa sarılır ve kimseyle konuşulmadan sessizce eve götürülür. Yine başka bir tedavi olarak, aydaş çocuğun evi önünden alınan ağaç kabukları bir su oluğunun içine atılır. Oluktaki akan suyun etkisiyle hangi kabuk öne geçerse o çocuk iyi olur, arkada kalan kabuğu temsil eden çocuğun ise öleceğine inanılır.

(KK.21) Aydaş olan çocuklara yedülü seküzlü yapılır. Buna göre aydaş çocuklar anneleriyle birlikte bir evde toplanır. Aydaş; çatal iğne takılı bir kazak ya da gömleğin içinden aşağıdan yukarıya yedi, yukarıdan aşağıya sekiz defa geçirilir.

(KK.23) Ocaklı kadın, topladığı özel otlarla dönen değirmen çarkından aldığı suyu kaynatır. -Bu değirmene "cin deymeni" denir.- Sonra değirmendeki unların yanında aydaş çocuğu ve onun çamaşırlarını bir güzel yıkar. Çamaşırları yıkayıp sıktıktan sonra ıslak ıslak çocuğa giydirir ve öylece eve yollar.

(KK.23) Aydaş çocuklara; "aydaş olmasın, gardaş olsun", denir.

(KK.23) Köydeki bir türbede yere saplanmış olarak bulunan demir sınangulu (tılsımlı) kılıç rivayetlere göre gece yanar, gündüz söyünürmüş (sönermiş). Onun için aydaş çocuklar şifa bulsun diye bu kılıçla yıkanır. Ve çocuklar bir kap içinde yıkanırken başlarına kılıç tutulur. Yıkama yalnızca türbenin sahibi ya da onun el verdiği izinli tarafından yapılır.

(KK.25) Kırk gün sonra çocuk kırklanır. Kırklandığı tastan ya da leğenden alınan bir miktar su ile odasına, yatağına, kapısına, penceresine, duvarlarına ve duvar köşelerine su sepilir.

(KK.31) Aydaş olan çocuklar için kırkı karışık denir. Kırkı karışık olan çocuklardan biri zayıflar ve durumu hep kötüye gider. Bu çocuklar önce "aydaş olmasın gardaş olsun" denerek görüştürülür. Görüşme fayda etmezse anne ve kızı, sabahleyin erken saatlerde bir ceviz ağacının paçalından (kökünden) üç defa hasta çocuğu kucaktan kucağa birbirine alıp-verir. Eğer annenin kızı yoksa komşulardan bir kız çocuğu çağırır. Daha sonra yine ceviz paçalından bir miktar su geçirilir ve bu suyla çocuk yıkanır. Geçirilen suyla çocuk orada yıkanıp hemen eve götürülür. Çocuk yine iyi olmazsa bu sefer gül çalısı ortadan yarılarak yuvarlak bir çember geçit yapılır ve çocuk yine üç defa buradan geçirilir.

(KK.31) Hastalığın kendi çocuğuna bulaşmaması için aydaş bulunan evin önünden kadınlar geçmez. Bu evde kırk bastırıldığı için hastalık bulaşabilir.

(KK.40) Çocuk doğduktan sonra gelişemezse eve giren etten şüphe edilir. Çocuk "et ile basılmış" denir. Tedavi etmek için nazar duası okunur ve bir et parçası çocuğun vücudunda didiklenir.

(KK.64) Bir kaba kırk yumurta kabuğu su doldurulur. Aydaş çocuk gömleği çıkarılmadan bu suda yıkanır. Sonra ıslak gömlek çıkarılır ve önce doğuya sonra batıya sallanır. Çırpılıp sıkılan gömlek tekrar çocuğa giydirilir. Bu işlem yedi gün tekrar edilir.

(KK.42) Kırk ağaçtan gözsüz kabuk toplanır. Sonra yumurta kabuğuyla kırk su ölçülür ve toplanan ağaç kabuklarıyla ısıtılır. Isıtılan su elekten geçirilir ve ocaklı tarafından yıkanır. Yıkanan çocuk üstü değiştirilmeden hemen evine götürülür.

(KK.44) Yapılması günah olduğu söylenen ve gizli yapılan uygulamaya göre; taze kömüş bokuna iğne saplanır. Kemre kurudukça aydaş çocuğun iyileştiğine diğerinin ise kurudukça kuruduğuna inanılır.

(KK.46) Bu işi yapan duacıya üçtaş okutulup yazdırılır. Sonra evin ortasına bir beşik konur. Beşiğin başından, sağından ve solundan üç kişi çocuğun üstünden geçecek şekilde taşları atar. Sonra ardına bakmadan ve konuşmadan gider. Taşlar düştüğü yere gömülür.

Başka bir uygulamada ise çocuk "ya al, ya ver; ya al, ya ver" denerek ayakaltı sallanır.

(KK.49) Aydaş çocuk iyileşsin diye aya sallanır.

(KK.51) Kırkı içinde doğum yapan yakın çevreden iki kadın, çocuklarını kırk boğmasın diye birbirinden kaçırır. İğne değiştirir. Buna rağmen çocuklardan birini kırk boğarsa o çocuk Gazderesi köyüne götürülür. O dereden alınan suyla aydaş gayasında çocuk yıkanır. Yıkanan çocuk için "Allah'ım ya bize, ya öteye, ya beriye" denilir. Çocuk sonra taş oyuğundan yedi defa geçirilerek üflenip okunur.

(KK.60) Akşamdan yeteri kadar yumurta kırılıp bir ağaç altına konur. Sabahleyin ağaç dibinde yumurtalarla çocuk yıkanır.

(KK.28) Aydaş çocuklar anneleri tarafından dışarıda görüştürülür ve üç defa "aydeş olmamış, gāreş (kardeş) olmuş" denir.

(KK.56) Aydaş kayasının üstüne sırasıyla çocuğun çamaşırları, üstüne kalbur, kalburun üstüne bir kedi, kedinin üstüne de bir taş konarak çocuk yıkanır. Bu işlem çocuk taş gibi olsun hastalığı geçsin diye yapılır.

(KK.62) Gün doğmadan erkenden aydaş taşına gidilir. Çocuğun eyninden (sırtından) elbiseleri çıkarılarak taşın üstüne konur. Çocuk elbiselerin üstünde yıkanır. Sonra yeni elbiseler giydirilir. Yıkanan elbiseler orada bırakılarak terk edilir. Anne ardına bakmadan ve hiç kimseyle konuşmadan doğruca çocuğu alıp eve götürür.

(KK.61) Çocuk yımırtalı (yumurtalı) suyla yıkanır ve iki gün yıkanmadan öylece bırakılır. Sonra temiz suyla bir daha yıkanır.

(KK.52) Aydaş çocuklar Tepeköy'deki oyuk bir ağacın altına götürülür. Çocuk oyuktan üç defa ileri, üç defa da geri geçirilerek okunur.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

(KK.45) Kırk boğması, kirli (âdet gören) kadının bebek üstüne gelmesiyle oluşur.

(KK.15) Kırkı içinde bir kadın evde otururken içeri başka bir kırklı kadın girerse hemen çocuğunu kucağına alıp ayağa kalkar. Gelen kırklıyı ayakta karşılamaz ise çocuk kırk baskını yer ve hastalanır. Baskın yeme durumunda ise bir bardak su, yarı yarıya çocuklara içirilir. Anneler de sırt sırta verip kucaklaşarak öpüşür. Buna kardeş etme denir. Bu yolla baskın önüne geçilmiş sayılır.

(KK.57) Aydaş çocuk çarşamba günleri Gazderesi köyüne götürülür ve oradaki aydaş taşında üç kere yıkanır. Çocuk düzelmediği taktirde bu işlem yine çarşambadan çarşambaya tekrar edilir.

(KK.5) Aydaş çocuk ceviz ağacının kök saçağından üç defa geçirilir. Her geçirilişinin ardından şöyle söylenir:

-Filancının oğlu/kızı basgun yemiş.

-Bas gitsin.

-Bastım gitti.

(KK.64) Aydaş çocuk ağaç kökünden yedi kere geçirildikten sonra ocaklı kadın "Emesemi buymuş, yeri yuvası yok umuş, davlara daşlara, ulu avaç depesine, çıksın getsin" der. Yanındakiler de "Âmin" diyerek ona eşlik eder. Bu işlemden sonra tedavi bitirilir.

(KK.65) Aydaş çocuk için bir gece önceden içi su dolu bir kaba yumurta kırıp karıştırılır. Ertesi gün ocak evinin önünde bulunan bir taş üzerinde çocuk bu su ile yıkanır. Sonra tekrar bir yumurta çocuğun başında kırılır ve bütün vücudu yumurta ile sıvanır. Bu işlemler yapılırken çocuğun atleti ayakaltında tutulur ve akan su ile ıslatılır. En son bu su ve yumurtayla ıslanan atlet elle sıkılır ve çocuğa ıslak ıslak giydirilir. Çocuk bu vaziyette bir gün yıkanmadan bekletilir. Daha sonra temiz suyla yıkanır.

(KK.66) Aydaş hastalığı, kirli kadının çocukla karşılaşmasından kaynaklanır. Bu durumda şüphe edilen kadın bir daha eve geldiğinde sezdirilmeden dışarda çıkardığı ayakkabısı çivi ya da iğne ile delinir. Başka bir tedavi biçimi de yılan gömleğiyle yapılır. Buna göre yılan gömleği kazanda kaynatılır ve suyla çocuk yıkanır. Bu işlem çocuk yılan gibi aksın, yürüsün diye yapılır.

(KK.71) Eğer kırkı içinde doğum yapan kadın, kirli bir kadından baskın yerse çocuğu hastalanır. Bu durumda çocuk baskın yediği kadına götürülerek kucağına verilir ve ona sevdirilir. Çocuk kadının omuzlarına bastırılır.

(KK.71) Bebekler kırkına basmadan kırklanırlar. Erkek çocuk otuz beş günlükken, kız çocuk otuz yedi günlükken kırklanır. Kırkına bastırılırsa çocuk sıkıntıdan durmaz ağlar derler. Çocuk kırklıyken baskın yemesin diye dışarıdan eve tuz, un, et sokulmaz. Girdiği takdirde ise tuz, un, et yerine konulana kadar çocuk yatırılıp oturtulmaz. Kucakta tutulur. Aksi takdirde kırk baskını olur.

(KK.71) Kırkı içindeki çocuğu görmeye gelenler çocuğa bir dilim ekmek ve üç yumurta hediye eder. Yine çocuk kırk baskını yemesin diye kapı eşiğine bu ekmek bırakılır ve çocuğun suratına un sürülür.

(KK.72) Çocuk kırkı içinde yalnız bırakılmaz. Anne mutfağa, oduna giderken çocuğun yanına peri, cin, şeytan gelmesin diye süpürge, bıçak ya da ekmek bırakır. Kırkı içindeki bebeklerin yıkanan kıyafetleri ikindiden ya da akşam namazından sonra asılmaz, asılan çamaşır varsa toplanır. Çocuk katiyen dışarı çıkarılmaz. Aksi takdirde çocuk gece durmaz. Ayrıca çocuk ileri gitsin geride kalmasın diye kıyafetler baş aşağı ve omuzlarından asılır. Gece cin-peri olur diye çocuk ve anne akşam namazından sonra dışarı çıkarılmaz, bulaşık suyu, banyo suyu dışarıya dökülmez.

(KK.85) Aydaş çocuk, denizdeki yedi dalgadan ve değirmen çarkından alınan sularla düven üzerinde yıkanır.

Siğil

Siğil, insanlarda sıkıntı ve stresten dolayı ortaya çıkan bir cilt hastalığıdır. Fakat Sinop'ta ağırlıklı olarak kurbağanın siğil atması sonucu kişilerde oluştuğuna inanılır. Siğilin tedavisi bu işi bilen ocaklı kadınlar tarafından *çizmeyle, dolaşmayla, okumayla, üfleyip tükürmeyle, yedülü-seküzlüyle* ve *dolamayla* yapılır.

Sinop ve yöresinde derlemiş olduğumuz siğil tedavisi ve inançları şunlardır:

(KK.57) Siğil, ocaklı kadın tarafından gırnap dalı ile çizilerek ve okunarak tedavi edilir. Daha sonra gırnap dalı kuruması için ocak başındaki sergenlere bırakılır. Siğilin gırnapla birlikte kuruyacağına inanılır. Okumaya yedi çarşamba devam edilir.

(KK.81) Atın kuyruğundan koparılan kıl ile siğil boğulur.

(KK.24)Vücutta çıkan siğil için çam doruğundan yedi tane çam iğnesi alınır. Siğil bu iğnelerle çizilip okunur. Daha sonra bu çam iğneleri bir yere konup ya da asılıp kurutulur. İğneler kuruyunca siğil de kurumuş olur.

(KK.28)Vücutta çıkan çıban için ayva ağacının etrafında yedi defa okuyarak dönülür. Hasta sıcak suyla hemen burada yıkanır ve havluya sarılarak eve götürülür.

(KK.34) Elde siğil çıktığında okuyan bir ocaklıya götürülür. Siğil ocaklı tarafından okunup tükürüldükten sonra buğday ya da arpayla çizilir.

(KK.5) Sinjilli kurbōdan (siğilli kurbağadan) geçtiğine inanılan siğil, söğüt ya da incir dalıyla çizilip okunur. Dal daha sonra kurusun diye bir yere asılır. Dal kuruduğunda siğil de kurumuş olur. Siğil tek ise gökteki ayın ilk Çarşambası onu bir iple dolayıp boğarlar. Daha sonra siğil kuruyup kaybolur.

(KK.66) Siğil nazardan olur. Geçmesi için hocalara okutulur.

(KK.70) Siğile gaya otu sarılır veya siğili iple dolayıp boğarlar.

(KK.76) Eldeki siğil arpayla çizilerek okunur. Hasta eve dönerken yolda gördüğü bir çaya bu arpaları atar.

(KK.85) Siğil iri tuzla önce yedi sonra sekiz kez çizilir. Bu esnada bismillah çekilip guluvalla okunur. Buna yedülü seküzlü denir. Eldeki her bir siğil izinli tarafından tek tek çizilir. Hasta evden çıkınca hiç ardına bakmadan okunan tuzları bir derenin suyuna atar. Ayrıca hastanın eldeki siğillere bakmaması istenir. Ortalama bir ayda hiçbir siğil kalmaz.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

Sıtma hastalığı

Sinop'ta eskiden en yaygın görülen hastalıkların başında sıtma gelirdi. Bunun sebebi olarak çeltik tarımının yaygın olması, bölgenin zengin akarsu potansiyeline sahip olması, bataklık ve orman arazilerinin geniş yer kaplaması olarak görülebilir. Sıtma hastalığının; *dalak kesme, çevirme, çizme, soru-cevap yapma, okuyup üfleme* gibi uygulanan tedavi pratikleri vardır. Ayrıca Saraydüzü'nün Asarcıkkazaklı Merkez köyünde "Isıtma suyu" diye bir su vardır. Kutsal ve şifalı olduğu kabul edilen bu su çevre köy ve illerden gelen hastalarca ziyaret edilir.

Sıtmayla ilgili yazılı ve sözlü derlemelerimiz şunlardır:

Bir kâğıda "yesâlemûne" kelimesi ile birkaç ebced rakamı yazılır ve bu kâğıt hasta yatağının başucundaki duvara çivilenir (Ülkütaşır, 1930:55).

Hasta ocaklı tarafından odanın ortasında sırtüstü yatırılır. Göbeği üzerine büsleğeç konur ve üzerine kalın tuz parçaları sepilir. Ocaklı daha sonra eline aldığı balta ya da satırla hastanın etrafında okuyarak dönmeye başlar. Orada bulunan biri ocaklıya; "Ne kesiyorsun?" diye sorar. O da; "Dalak kesiyorum." Şeklinde cevap verir. Ardından balta ya da satırla tuzlara vurur. Bu işlem üç defa tekrarlandıktan sonra tedavi bitirilir (Başoğlu, 1982:12-13).

(KK.54) Birisini, ısıtma tutunca hastayı soyup çamura gömerler. Bir süre sonra da yıkarlar.

(KK.63) Isıtma tutunca hocaya gidilir. Hoca bir avuç buğdayı okuyup üfledikten sonra göbek üzerinde çevirme ve çizme yapar sonra belinden çıkardığı bıçağı şişik karnın üzerinde gezdirir ve dalağı keser gibi yapar.

(KK.1) Hastalık, daha çok dalağın şişmesiyle kendini belli eder. Bu durumda hastalar dalak kesme ya da kıyılma adı verilen tedaviyi yaptırmak için dalak kesme ocağına götürülür. Ocaklı bir hayvan karaciğerini alıp hastanın göbeğine ya da bir kütük üzerine koyar, daha sonra dışarı çıkar ve elinde bir nacakla odaya girer. Bu esnada hastanın yakını ile karşılıklı şu konuşma yapılır:

-Selamun aleyküm

-Aleyküm selam

- Sen ne kesiyon

-Alicüğün dalağını kesiyon

-Beki, kesebülü müsüŋ?

-Sen ne gonuşuyoŋ, kesmez miyin.

-O zaman kes gitsin, bakalım.

-Kesdim gitti.

Bu konuşma üç defa tekrar edildikten sonra kesilen ciğer ocak başındaki sergenlere ya da bir ağaç dalına asılır. Ciğer kurudukça hastanın dalağı da düzelir ve sıtma kaybolur.

(KK.62) Isıtma (sıtma) için galdırayık otu bolca tuzlanır ve başla vücuda sarılır. Yine ısıtma için ceviz yaprağı ve gabalak otu da vücuda sarılır. Ayrıca hastanın yattığı yatak ceviz yaprağı ile bol miktarda döşenir.

Göz hastalıkları

Köy yaşamında tarlada çalışmaya bağlı olarak en çok karşılaşılan hastalıklardan biri de göz hastalıkları olmuştur. İnsanlar gözlerine kaçan toz, toprak, böcek gibi şeylerden batma, göz kurdu, göz kuruluğu, arpacık gibi hastalıklara maruz kalmıştır.

a) Göze çöp kaçması

Sinop'un Boyabat, Gerze ve Durağan ilçelerinde göze kaçan yabancı maddeler göz yalayan kadınlar tarafından *dil çalma* yöntemiyle temizlenir. Ayrıca göz temizliği için keten tohumu da yaygın olarak kullanılır.

(KK.17) Göze kaçan toz, çer-çöp için hastanın kafası tutulur ve gözün içi dille yalanıp silinir.

(KK.70) Göze yabancı bir cisim kaçtığında önce yumuşaması için keten cibisi (tohumu) konur. Ardından dil çalmayla cisim alınır.

b) Göz kurdu, göz kuruluğu

Göz kurdu ve kuruluğu için Sinop'ta bazı bitki ve hayvan emleri hazırlanır:

(KK.21) Göz kurdu ve kuruluğunda dulavrat otunun içindeki tohumlar suyla kaynatılır. Hastanın başına bir çarşaf örtülür ve suyun buharı göze tutulur. Bu yolla kurtların düşmesi sağlanır.

(KK.70) Göze keten tohumu tütsülenir. Bir müddet sonra hastanın ensesine vurularak kurtların düşmesi sağlanır.

(KK.67) Sinop'ta göz sağlığı için içinde fosfor barındıran balıklar yenir. Özellikle göz sağlığı için senede bir defa zargana balığı yemek âdettendir.

(KK.28) Gözdişi otu közde yakılarak göze tütsülenir. Bu yolla kurtlar düşürülür.

c) Göz ağrısı

(KK.7) Ebegümeci suda kaynayıp soğuduktan sonra pamukla göze pansuman yapılır.

(KK.3) Haşlanmış yumurtanın beyazı belirli bir süre göze tutulur.

(KK.79) Çayın tortusu peçeteye sarılıp göze konur.

ç) Arpacık

Tıp dilinde *hordoleum* adı verilen apseli bir göz hastalığıdır. Yörede *itdirseği* diye bilinen bu hastalığın kızarma, şişme, yanma gibi belirtileri vardır. Sinop'ta özellikle harman-hasat zamanı göze kaçan tozlardan dolayı sık rastlanan bir hastalık olmuştur.

Sinop ve yöresinde derlemiş olduğumuz pratikler şunlardır:

(KK.5) İtdirseği gözde çıkar. Küçük mercimek tanesi kadar kızarıklık olur. Tedavi etmek için göze sarımsak sürülür. Başka bir tedavi yöntemi olarak da bir kişinin dirseği göze sürülür.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

(KK.28) Üç lokma ekmek itdirsekli göze sürülüp yemesi için gancık (dişi) köpeğe atılır. Ardından "dava daşa getsin, ulu ulu avaçlara getsin. Biz değil ille Allah, ille Allah, gine Allah" denilerek şifa için dua okunur.

(KK.65) İlk gören kişiye üç defa tükürtülür.

(KK.70, 82) Göze ergen bir kızın dirseği sürülür.

(KK.36) Ağıza alınan ekmek parçası üç defa gevildikten sonra köpeğe atılıp yedirilir.

d) Göz Batması

Gözde kızarıklık, kaşınma, çapak, sulanma gibi sorunlar yaratan bir hastalıktır. *Batma* ya da *dürtme* gibi adlar verilen bu hastalık için *alazlama* tedavisi yapılır.

(KK.81) Saban üzerinde ısıtılan ersün (hamur kesme demiri) kırmızı bezle örtülen gözün üzerine konur. Aynı işlem üç gün tekrarlanır.

Mayasıl hastalığı

Tıp dilinde *hemoroid* olan hastalığa Sinop'ta *mayasır* denir. Sinop ve yöresinde derlemiş olduğumuz tedavileri şu şekildedir:

(KK.57) Mayasır otu ve badılcan kaynatılıp üstüne oturulur. Hazırlanan su, mayasırın memesini patlatarak iyileşmesini sağlar.

(KK.34) Mayasıra kuru incir iyi gelir.

(KK.13) Menemtere otu suda haşlandıktan sonra ılık olarak içilir.

(KK.21) Boğadikeni bitkisinin içindeki tohumlar dikenlerinden ayrılarak suda haşlanır ve içilir.

(KK.28, 79) Mayasır için kirpi eti yenir.

İdrar yolu iltihabı

Daha çok lohusa kadınlarda ve küçük kızlarda görülen bu hastalık için özel bitki emleri hazırlanır. Sinop ve yöresinde derlemiş olduğumuz tedavileri şunlardır:

(KK.37) Kiraz çirpüğü (sapı) kaynatılıp içilir, kirpi eti yedirilir.

(KK.31) Kiren hoşafı içilir.

(KK.69) Hasta ısıtılmış çam tahtasına oturtulur.

İdrar kaçırma, altını ıslatma

(KK.69) Gece altını ıslatan çocuklara *pirinç otu*nun tohumları yutturulur.

Doğumla ilgili hastalık ve inançlar

Geçiş dönemlerinden biri olan doğum, kadınlar için çok sancılı ve zorlu bir süreçtir. Bu yüzden doğumun kolaylaşması için pek çok pratik uygulanır. Bunun için evvela doğum esnasında kapalı kapı, sandık, kilit, makas gibi araç gereçler açılır, ipler çözülür. Eski Türklerdeki Umay ananın yerini alan Fatma ananın otu sancıyı alsın diye suyla kaynatılıp içilir. Ayrıca ebeler, doğumun kolay geçmesi için dualar okur ve "Bu benim elim değil Fatma ananın eli" diyerek doğumu gerçekleştirir. Sinop'ta yüklü ya da

gebe olarak adlandırılan hamile kadınlar, doğum yaptıktan kırk gün sonraya kadar da loğusa (lohusa) olarak adlandırılır. Kadınların birçok hastalığa maruz kaldığı ve sancılı geçirdiği bu dönem için derlemiş olduğumuz sağaltımlar şunlardır:

a) Doğum sancısı ve zorlu doğum

(KK.13) Gebe kadın uyurken kocası üstünden geçerse ve yine gebe kadın kapı eşiğinde otururşa doğumun zorlu geçmesi beklenir. Doğumu kolaylaştırmak için ise; evde bulunan bütün sandık kilitleri açılır, gebe kadın odada gezdirilir, gebenin kocası çağırılır ve üzerinden üç defa atlatılır, gebe; çarşafla sallanılır.

(KK.2) Doğuma katılan kadınlar gebenin saçını okşayıp "köy göçtü, sen de göç" diyerek rahat bir doğum olması için dua eder.

(KK.3) Doğuma katılan kadınlardan biri elinde tuttuğu elbisenin dikişini çözer. Aynı zamanda "ben geldim, sen de gel" diyerek doğumun kolay geçmesi için dua eder.

(KK.7) Sancılanan gebe battaniye içinde sallanır. Ayrıca gebe su üstünden atlatılır.

(KK.5) Gebeye kendi ayakkabısı içinden ya da kocasının avucundan Fatma ana otu atılmış su içirilir. Su üzerinden, eşik üzerinden veya bir küfe üzerinden atlatılır. Yine doğumu kolay geçsin diye evdeki tüm makasların ağzı açılır.

b) Lohusa humması

Bu hastalık, doğum yapan kadınlarda hormonal dengesizlik sonucu ortaya çıkan bir enfeksiyon hastalığıdır. Sinop ve yöresinde *loğusa*, *albaskını*, *ağır basma* ya da *kırk hastalığı* olarak bilinir. Hastalığın doğum sonrası kötü cinlerin uğramasından kaynaklandığına inanılır. Doğum, kadınlar için önemli bir geçiş evresi olduğu için lohusa dönemini takip eden kırk gün onlar için oldukça hassas ve kırılgandır. Yörede, "lohusanın mezarı kırk gün açık olur" diye yaygın bir inanış vardır. Bu yüzden lohusa; kırk gün boyunca kötü ruhlardan, cinlerden ve şeytandan çeşitli ritüellerle korunur. Derlemelere bakıldığında lohusa hummasından korunmak için demir, su ve ateş iyelerinden faydalanıldığı görülür.

Sinop ve yöresinde derlemiş olduğumuz yazılı ve sözlü tedaviler şunlardır:

Doğumdan kırk gün sonra loğusa ve çocuk *kırklanır*. Ayrıca loğusayla çocuğun *kırk hastalığı* kesilir. Kırklama bir tasın içine koyulan jilet ve altınla yapılır. Altın çocuğun zengin ve bereketli olması, jilet ise *kırk hastalığı*nın kesilmesi için konur. Kırklama evde ya da hamamda yapılabilir. Hamamda yapılırsa buna *kırk hamamı* adı verilir. Ebe hanım burada loğusayı yüzükoyun yatırıp *çeyrekler*, yanını-belini çeker, karnına büyük bir havlu bağlar. Loğusa da ebe hanımın üç kere avuç içini koklar (Ülkütaşır, 1941:59-60).

Yumurta, soğan, sarımsak, üzerlik otu, çörek otu, arpa, buğday gibi şeyler ipek bir kumaşa sarılarak düğüm düğüm bağlanır. Buna *nazarlık* denir. Hazırlanan nazarlık ve Kur'an loğusa yatağının başucuna asılır (Ülkütaşır, 1941:59).

(KK.57) Doğumdan sonra kadınlar yalnız bırakılmaz. Aksi takdirde basılır ve göğüsleri şişerek kızarır. Buna albaskını denir. Albaskınını tedavi etmek için al bir basma kadının göğüslerine her gün yedişer defa okunarak sürülür. Bu işlem üç gün tekrar edilir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

(KK.22) Lohusanın kirli çamaşırları kırkı çıkana kadar yıkanmaz. Ayrıca lohusa kırk gün evden çıkarılmaz.

(KK.70) Loğusa kadın, hambara, dama sokulmaz, kül döktürülmez aksi taktirde baskın yer ve çarpılır.

(KK.3) Loğusa ve bebek kırk gün boyunca yalnız bırakılmaz. Yatağının yanına bir kova su ve süpürge konur. Bebek katı gıdaya geçene kadar beşiğinin altına somun (ekmek) saklanır. Yastık altlarına süpürge teli konur.

(KK.6) Loğusa kadını albasmasın diye yastık altına bıçak ve ekmek konur.

(KK.71) Loğusa kadını albasmasın diye kırk gün yattığı yerde ışık açık tutulur. Eskiden ışık yerine çıra ya da ocak yakılırdı.

(KK.85) Ağır basma, hamile ya da doğum yapan lohusalara olur. Basılan anne yerinden hiç kımıldayamaz. Kız çocuğuna gebeyse çocuğu ölebilir. Önlem olarak; gebenin yanına bir ibrik su ve süpürge konur. Kadın yanlız bırakılmaz; akşam ezanından sonra evden dışarıya su, kül, toz dökülmez.

c) Süt yetersizliği

(KK.26) Sütü gelmeyen annelere eşek marulu otunun çayı içirilir. Bu ot ineklerin de sütünü arttırmaktadır.

(KK.5) Sütü az gelen annelere kurutulmuş ısırgan çayı içirilir.

(KK.79) Solucan kavrulup anneye yedirilir.

ç) Doğum lekesi

Bebeğe anneden geçtiğine inanılan doğum lekesi için gül izi, kusur lekesi gibi adlar verilir. Sebepleriyle ilgili pek çok inanış görülür:

(KK.22) Ağaçtan izinsiz meyve koparan hamile bir kadın, meyveyi kopardığı elini vücudunda bir yere sürerse doğan çocuğun aynı yerinde gül çıkar.

(KK.63) Aşeren hamile kadın eğer istediğini yiyemezse çocuğunda gül çıkar.

(KK.13) Gebe kadın izinsiz olarak bir bahçeden elma ya da kiren yiyip vücuduna değdirirse bebeğinde gül izi çıkar.

(KK.71) Hamile kadın aşerdiği şeyi vücudunda bir yere değdirirse çocukta o değen şeyin izi çıkar. Buna kusur izi denir. İzin çıkmaması için değdiği yerin yıkanması gerekir. Özellikle çilek, ciğer, böğürtlen ve narın kusuru çok etkilidir.

d) Göbek bağı düşürme

Sinop'ta göbek bağına oldukça önem verilir. Düşen göbek bağı saklanıp kurutulduktan sonra çeşitli yerlere gömülür. Bunun için okusun diye okul bahçesine, inançlı olsun diye cami bahçesine, damcı olsun diye ahıra gömülür.

Göbek bağının sağlıklı düşmesi ve yaranın kapanması için şunlar yapılır:

(KK.5) Bebeğin göbek bağı bir ayakkabı lastiğinin üzerinde kesilir, kuruması için üzerine anne sütü damlatılır ve gonursu denilen yanmış bez külü sepilir. Göbek düşene kadar her gün bu işlem tekrarlanır.

(KK.81) Yakılan bir çaput zeytinyağıyla karıştırıldıktan sonra göbek deliğinin üstüne sarılır.

e) Diğer hastalıklar

(KK.3) Hamile kadınların kedi ve köpeğe bakması durumunda bebeğin beçel (sakat) ya da çirkin doğacağına inanılır.

(KK.13) Aşeren kadın istediğini yemezse çocuğun sakat ya da bir yerinin eksik olacağına inanılır.

Mide bulantısı ve kusma

(KK.55) Çocuklarda mide bulantısı ve kusma olduğunda dayının çorabı çocuğun ağzına sürülür. Ayrıca cuma günleri dayının ayakkabısıyla çocuğa üç kere vurulur.

Mide şişkinliği

(KK.21) Mide şişkinliğinde kiren suyu içilir.

Ağrılar

a) Bademcik şişmesi, boğaz ağrısı

(KK.50) Közde kızdırılan tahta kaşıkla bademcikler patlatılır ve üstüne tereyağı içilir.

(KK.53) Boğaz ağrısı için elma-ayva gibi meyve çekirdekleri kaynatılıp içilir.

(KK.7) Bardak çiçeğinin yaprağı boğaza sarılır.

(KK.18) Ebegömeci ve keten tohumu sütle haşlanıp boğaza sarılır.

(KK.79) Isıtılan karalahana yaprağı boğaza sarılır.

b) Baş ağrısı

(KK.44) Ortadan ikiye bölünen patates veya domates turşusu başa sarılır ve ağrıyı alması beklenir.

(KK.14) Atkestanesi bitkisi ağrı geçirici olarak bilinir ve ağrı zamanında kullanılır.

(KK.82) Başı ağrıyan kişiye yavaşana otu sarılır.

c) Astım

(KK.27) Ebegümeci çayının astıma iyi geldiği bilinir.

d) Eklem ağrısı, yel, romatizma, kireçlenme, börtük, burulgan, burguç

(KK.25) Hasta koyun ya da sığır gönü (derisi) içine çıplak olarak sarılır. Burada önemli olan hayvan kesildikten hemen sonra sıcak ve kanlı göne girmektir. Hasta bir gün gön içinde tutulur. Yine bu hastalıklara çamdan elde edilen karasakız da sürülür.

(KK.25) Vücutta bir yer ağrıdığında buğday ya da çam iğnesi gibi sivri bir şeyle önce çizilir, sonra parpulanır. Ardından sütleyen otu sürülür ve dua edilir.

(KK.25) Evelek yaprağı yağlanarak közde kızdırılır ve ağrıyan yere sarılır.

(KK.5) Diz ağrıları için dize ısırgan otu sarılır.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

(KK.28) Ayak ve diz ağrılarıyla şişmeleri için ayvadana otu sarılır. Yine zeytin çekirdeği de dövülüp toz hâline getirildikten sonra sarılır.

(KK.28) Eklem yeli (ağrısı) için ayak topuğu ya da el bileği ip ile düğümlendikten sonra duayla okunur. Buna yel bağlama denir.

(KK.65) Bir demir kaşığın içinde ısıtılıp eritilen kurşun ağrıyan yerde gezdirilir.

(KK.67) Sinop Ada Mahalle'sinin Karakum sahilinde bulunan siyah kumlar romatizmaya iyi gelir.

(KK.69) Kireçlenme için; arpa taneleri suda kaynatılır ve bez içinde kireçlenen yere sarılır.

(KK.70) Ağrı ve sancılı olan yere gabaldayuk otu sarılır.

(KK.78) Kol ya da bacak ağrıları ocaklı tarafından bağlanıp boğulur.

e) Karın ağrısı, karın sertliği, ishal

(KK.31) Nişasta içirilir.

(KK.28) Karın elverti otu ile sarılır.

(KK.48) Tuzlu ayran içirilir.

(KK.33) Karın ağrısı için karna soğuk taş konur. Bol miktarda ceviz yaprağı da karna sarılır.

(KK.5) Birbirine yapışık ikiz mısır üzerine su dökülür. Dökülen bu su altta tutulan bir bardağa doldurulur. Karnı ağrıyan kişiye içirilir.

(KK.77) Çocuklarda görülen karın ağrısı ve sertliğine hırbā/hırbō denir. Hırbā olan çocuklar için karalahana yaprağı iğne ile 41 kere delinir. Daha sonra bu yaprak zeytinyağıyla yağlanarak ateşte ısıtılır. Ilıtılan yaprak, çocuğun karnına gece yatmadan sarılır. Sabaha kadar bekleyen bu yaprak çocuğun karnını yumuşacık yapar.

Yüksek ateş

(KK.70) Yüksek ateş çıktığında vücuda gabaldayuk otu sarılır.

(KK.84) Güneş doğmadan sakızlık yaprağı toplanır. Toplanan bu yapraklar ateşlenen çocuk üzerine iyice örtülür. Çocuk terleyince ateş geçer.

Kabızlık

(KK.11) Beziryağı hem içirilir hem de makattan verilir.

Kulak ağrısı

(KK.7) Kulağa acı soğan suyu damlatılır.

(KK.81) Tavşan yağı eritilip kulak içine dökülür.

(KK.80, 86) Kulağa emziren kadın sütü damlatılır.

(KK.78) Elma suyu damlatılır.

(KK.70) Ağrıyan kulak içine ergen kızın sütü sağılıp dökülür.

Guatr

(KK.69) Boğaza tütün yaprağı sarılır.

Kulak kurdu

(KK.65) Kaşınan kulağa bertik otu tütsülenir. Böylece kulaktaki kurtlar dökülür ve rahatlama sağlanır.

Kulak çınlaması

(KK.5) Kulak çınlayınca "biri beni konuşuyor", "bir yerden haber gelecek", "kulağı çınlayan kişinin bir emsali öldü" denir. Tedavi için kulağa soğan, sarımsak konur.

Ses kısıklığı

(KK.31) Yeni yumurtlayan tavuğun altından alınan yumurta çiğ olarak içilir. Yumurtanın taze ve sıcak olmasına dikkat edilir.

At öksürüğü, boğmacak, öksürük, hıcılık, boğaz ve bademcik ağrısı

(KK.31) Hasta ceviz kökünden yedi kere geçirilerek okunur.

(KK.29) Andız çayı öksürüğe ve egzamaya iyi gelir.

(KK.47) Öksürük için ceviz elifinden (ceviz arasındaki ince kabuk) çay yapılır.

(KK.86) Tereyağı ısıtılıp eridikten sonra içilir.

(KK.64) At öksürüğüne ıhlamur iyi gelir. Ayrıca hastaya tavuk yedirilir.

(KK.69) Bademcik şişmesi için; ebegümeci ve keten tohumu sütle kaynatılır, boğaza sarılır. Yine pamukluk ağacının sakızlı yaprakları ağrıyan boğaza sarılır.

(KK.81) Zeytinyağı içine beş diş sarımsak atılır. Yapılan karışım bir hafta boyunca öksüren kişinin ayağına sürülür.

(KK.85) Boğmacak olan çocuğu yedi kez ceviz saçağından geçirirler.

Zayıflık, halsizlik

(KK.47) Mayıs ayında guguk guşu ötmeye başlayınca ağaçlara su yürür. Bu zamanda çam ve köknarın uç kısımlarından çıkan yeni dallar ya da gövdeler bıçakla soyulur. Soyulan yerden çıkan bu beyaz selüloza soymuk adı verilir. Bıçakla kazınarak alınan bu soymuk bal ve sütle karıştırılarak yenir. Soymuğun bahar yorgunluğuna, bağırsaklara ve mideye faydalı olduğu düşünülür.

(KK.50) Çocuklara sağlıklı ve dinç olsun diye Nisan yağmuru içirilir. Ayrıca bu su ile banyo yapılır.

(KK.55) Erkek çocuklarda uzun saçın enerjiyi ve kuvveti aldığına inanılır.

(KK.37) Zayıf ve çelimsiz insanlara ayı yağı yedirilir.

(KK.65) Zayıf ve dermansız çocuklar mezarlığa götürülür. Burada bulunan porsuk deliklerine bu çocukların başları üç defa sokup çıkartılır.

Kansızlık

(KK.11) Soluk benizli ve kansız kişilere dalak yedirilir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

Siroz

(KK.41) Çam ağacının dibinden kazılarak bir kök kesilir. Kesilen köke bir şişe yerleştirilir ve gün aşırı şişeye dolan su içilir.

Göbek düşmesi

Ağır kaldırmaya bağlı göbeğin yer değiştirmesine göbek düşmesi denir. Sinop'ta bu hastalığa *tasu, gavuç* gibi adlar da verilmektedir. Tedavisi için en çok uygulanan pratikler *göbek çekme* ve *göbek sıvaması*dır. Göbek düşmesi ile ilgili derlemiş olduğumuz tedavi ve inanışlar şunlardır:

(KK.36) Karnın biraz altına yerleştirilen elek, tülbent ile sıkıca bağlanır. Ardından tülbente oklava geçirilir ve çevirilerek sıkılır. Bu yolla düşen göbek çekilmiş ve yerine geçmiş olur.

(KK.81) Halka halka kesilen patatesler göbeğe konur. Patateslerin üzerine kibrit batırıldıktan sonra yakılıp bardakla çekilir.

(KK.37) Göbeği düşen çocuk havaya atılır.

(KK.65) Göbeği düşen kimse için bu işi yapan ocaklı kadınlar olur. Bunun için içi su dolu bir çanağa dikiş iğnesi atılır ve iğnenin üzerine parmakla basılır. Parmağa yapışan iğne yukarıya yavaşça kaldırılarak göbeğin yerine getirilmesi sağlanır.

(KK.37) Gavuç olan birinin göbeği bardakla çekilir.

(KK.5) Göbeği düşen biri yüksek bir kapı eşiğine asılıp ayaklarını yukarı çeker.

(KK.5) Ocaklı hastayı sırtüstü yatırır ve başparmağıyla düşen göbeği çevirip çeker.

(KK.5) Göbeğe ip yumağı konur. Yumak üstüne de dikine bir kalbur konup çulla bağlanır. Ardından bu çula oklava geçirilir ve çevrilip sıkılır. Göbek yerine getirilene kadar sıkmaya devam edilir.

(KK.22) Göbek düşmesine bardak vurulur.

(KK.28) Göbek bardakla çekilir veya topuk ile çiğnenir.

(KK.64) Ocaklı, göbeği sıvarı sıvarı (sıvaya sıvaya) yerine getirir. Yine bir ekmek parçası konulan göbek bardakla çekilir ve sonra ekmek köpeğe atılır.

Mide hastalıkları, gastrit

(KK.69) Mide şişkinliğini gidermek için kiren pekmezinin şerbeti içilir.

(KK.4) Gastrit için yoğurdun dip suyu içilir.

Deri hastalıkları

Sinop'ta *temrō, demre, demrü, alazlama, albasma, yılancık, etyaran, kesik, karabere, dolama, pişik, isilik, ülfet, cıdağu, gavlama, gidişme, uçuk, uyuz, yara, bere, çıban, yer ısırması, çoŋ, çoŋça, goŋak* (konak), *tavukgötü, soyulma, gurbōcuk, saçkıran, yanık, çakmak, bezeme, al basması* gibi yöresel adlarla ifade edilen deri hastalıkları oldukça yaygındır. Bu hastalıklar ve hastalıkların tedavileri şunlardır:

a) Temre

Sinop'ta *temrō, temirō, terme, demre, demrü* gibi adlarla ifade edilen bu hastalığın nazardan kaynaklı olduğuna inanılır. İnsan ve hayvanlarda görülen bir hastalıktır. İnsanlarda daha çok çocukların kollarında görülür. Temrenin çıktığı yerde kaşıntı, kızarıklık, deri dökülmesi, kelleşme gibi belirtiler ortaya çıkar. Bu hastalık kaşıdıkça deride yayılma gösterir. Sinop'ta temreyle ilgili derlemelerimiz şunlardır:

(KK.28) El ve kafa derisinde oluşan kabuklu yaralar arpa ile çizilip temro otuyla sarılır. Bu işlem üç gün arayla sürekli tekrarlanır.

(KK.35) Ocaklı yarayı okuyup üfler ve bolca tükürür. Tükürdükten sonra nazar duası okur ve son olarak "ben yiğrendim sen de yiğren" der. Tükürük bir gün boyunca yıkanmaz.

(KK.5) Temrō iki biçimde tedavi edilir; birincisi, eski köy fırınlarının üzerinde yetişen temrō otu toplanır ve hiç arkaya bakmadan eve gidilir. Evde kaşınan yerin üstüne bu ot sürülerek sarılır. İkincisi, temrō önce kalemle okunarak çizilir. Sonra köz ile alazlanır ve çoğalmasın diye kalemle çizilip yuvarlak içine hapsedilir.

(KK.66) Terme olan yer çok gidişir (kaşınır). Gidişen yere terme otu sürülür.

(KK.30) Danaayağı bitkisinin uzun mor çiçeği içindeki sıvı, cilt hastalıkları için kullanılır.

(KK.70) Temre için yedi çocuklu bir ailenin yedinci çocuğuna üç defa tükürtülür.

(KK.85) Temirōya yedülü seküzlü yapıldıktan sonra çizilip tükürülür. Üzerine odun külü sürülür. Çizerken "ebrüme ebrüme feyne ma ebrüm" denir. Daha sonra hasta üç sabah aç karna yarasına tükürür ve kül sürerek tedaviyi tamamlar.

(KK.86) Temiro, buğday veya arpa denesiyle şu soru-cevapla çizilir. :

-Sen ne çiziyon?

-Temirō çiziyon.

-Senden öyle mi çizelle?

-Benden böyle çizelle.

-Çiz getsin.

-Çizdim getti.

b) Alazlama

Vücudun çeşitli yerinde çıkan kızarıklara alazlama denir. Tedavisi genellikle sıcak bir demirin yaraya sürülüp okunması ya da sopa ile *parpılanması* (dövülmesi) ile yapılır. Yalnızca ocaklı kadınlar tarafından yapılan alazlamanın soru-cevaplı ritüelleri vardır:

(KK.5) Alazlamayı anne ile kız beraber yapar. Fakat, annenin kızı yoksa komşudan ya da akrabalardan bir kız çocuğu bu iş için ona yardım eder. Demir bir kaşığın içine keten tohumu ve köz koyup deri alazlanır. Tedavi üç defa karşılıklı konuşma şeklinde alazlanarak yapılır:

-Filanca alazlama olmuş.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

-Onu alazlayalım.

-Alazla getsin.

-Alazladım getti.

(KK.69) Ekşi ayranla kaynatılan guguk otu yaraya sarılır.

(KK.70) Deri ateşte kızdırılan bir demirle dağlanır. Üzerine kırmızı yazma örtülür. Bu iş yapılırken

-Ne yapıysın?

-Falancanın golunu alazlıyın.

-Alazla getsin, şeklinde üç defa söylenir.

(KK.78) Hastanın yüzü yazmayla kapatıldıktan sonra ocakta ısıtılan ersün (hamur kesme demiri) sıcak bir biçimde yaraya uygulanır. Ocaklı işlemi yaparken "Ne diye geldin alazlama! Alazlama geçsin." der. Hasta, ersünün sıcaklığından rahatsız olmaz, aksine hoşuna giderse alazlama olmuş demektir.

(KK.66) Alazlama için keten iyice dolanıp top gibi yapılır. Sonra ıslanıp közde alazlama olan yere tütsü yapılır. Tütsü yaparken üç defa "Sen gördün ben görmedim, şeytan gitsin" denir. Tedavi bittikten sonra keten topu ateşe atılır.

(KK.80) Alazlamada vücut kızarır. Tedavisi için kiremit tozu su ile karıştırılır ve okunarak deriye sürülür.

(KK.82) Tedavi için şah garıya gidilir. Ocakta kızdırılan ersün (hamur kesme demiri) alazlı yere önce tutulur. Sonra şu soru-cevap yapılır:

-Kimi alazlayım?

-Alicüğü alazla.

-Alazladım getti.

-Alazla getsin.

-Alazladım getsin, diyerek yanındakiler ile bu ritüeli üç defa tekrar eder. Ersün alazlı yere okunarak sürüldükten sonra tedavi biter.

(KK.85) Alazlamaya aşı boyası sürdükten sonra kırmızı yazma ile örterler. Sonra kararmış bir tavayı alazlama üzerinde gezdirirken şu soru-cevap gerçekleşir:

-Sen ne alazlıyosun?

-Alazlama alazlıyorum.

-Alazla getsin.

-Alazladım getdi.

Bu işlem pazartesi, çarşamba ve cuma olmak üzere üç gün yapılır.

c) Yara, bere, ezilme, çıban, tavukgötü, kesik, karabere, yer ısırması

(KK.18) Vücuttaki yara ve kızarıklar yara otuyla sarılarak tedavi edilir.

(KK.14) Sinir otuna köknar sakızı ve sabun katılıp bir merhem elde edilir. Bu merhem yaranın üzerine sürüldükten sonra tekrar sinir otu yaprağı sarılır.

(KK.11) Yaraya bıcırgan otu sarılır.

(KK.67) Kanayan yaraya kül sürülür.

(KK.78) Çıban için yakma yapılır. Bunun için muma pamuk sarılır. Bu pamuk ateşte çevrilerek yakılır. Hastanın yaraları yakılır.

(KK.76) Sünnet yarasına tavşan dışkısı ufalanarak sepilir.

(KK.37) Kanayan yaraya pos mantarı sürülür.

(KK.63) Kanayan yaraya tütün sarılır.

(KK.28) Yaranın üzeri lahana yaprağı ile sarılır.

(KK.65) Bertilmiş yerin üzerine bertük otu sarılır.

(KK.47) Karabere olan yere et parçası ya da dövülmüş zeytin çivitleri (çekirdekleri) konur.

(KK.85) Çivi batmasına; ocakta börttürülen soğan ile sabun rendelenerek sarılır.

(KK.69) Önce canlı bir tavuk kesilir ve kanatları koparılmadan içi güzelce temizlenir. Sonra eti dövülerek yumuşatıldıktan sonra yaraya sarılır. Sargı bir gün boyunca tutulur.

(KK.70) Yaraya acı gabaldayuk otu sarılır.

(KK.12) Yara ve kesiklere tavşan boku ufalanır.

(KK.76) Kesikli yaralara ve açık yaralara konursu külü sepilir.

(KK.81) Çok kanayan yaranın üzerine toz şeker dökülür.

(KK.84) Kafası yarılan kişiye yaranın kapanması için beyaz kaya gülü sarılır.

(KK.85) Tavukgötüne, tavuk altından alınan sıcak yumurtanın sivri tarafıyla yedülü seküzlü çevirme yapılır.

(KK.85) Elde çıkan sulu yara ve kabarmalar cedimlere tükürtülür.

(KK.86) Ayakta çıkan yer ısırmasına çam sakızı, sabun rendesi ve çaltu tikeniyle ilaç yapılıp sarılır.

ç) Pişik, isilik, kızık

(KK.12, 79) Çocuklarda oluşan pişiklere tahta tozu ya da ağaç çürüğü sepilir.

(KK.37) Bez çaput yakılıp külü pişiğe sepilir.

(KK.62) Pişiğe ağaç çürüğü ve tozu sepilir.

(KK.45) Pişik için çiğ sütün üstünden alınan kaymak sürülür.

d) Konak

Yeni doğan bebeklerin saç diplerinde ya da yüzünde hormonal değişimlerden dolayı çıkan cilt hastalığına konak denir. Yüzün çeşitli yerlerinde çıkan konak, özellikle saç diplerinde görülür. Bu hastalığa Boyabat ve Durağan ilçelerinde *ülfet, urufe, ürüfe,*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

ürfiye, gabar, goŋak, uykuluk, kabara; kıyı kesimlerde ise *ruhye* ya da *çakmak* denir. Bu hastalık için derlediğimiz tedavi biçimleri şunlardır:

(KK.57) Kırkı içinde çocuğun üzerine kirli kadın gelirse, çocukta "ürüfe/ürfiye" çıkar. Deride darı gibi lekeler çıkar. Ürüfe olmuş bebekler için ağaç çürüğü sepme, çocuğun yıkanacağı suya darı atılıp yıkama, vücuda katran sürme ve buğday anızının külünü sepme gibi yollara başvurulur.

(KK.72) Cünüp kadın kırkı içinde eğer çocuğun suratına bakarsa çocuğun suratı sivilcelenir, is gibi solar veya başında konak çıkar. Bu durumda kadının kanlı bezi çocuğun suyuna atılır ve yıkanır. Çocuğun suratına o kan sürülür. Yine suya darı ve yüzük atarak da çocuk yıkanır.

(KK.38) Ülfet görmeyi herkes yapamaz. Bu işi yapan özel ocaklı kadınlar vardır. Ülfet gören kişiye sorulur:

-Sen ne tükürüyon?

-Ülfet tükürüyon.

Bu soru-cevap üç defa tekrar edilir ve sonra çocuğun yüzüne besmele çekilerek tükürülür.

(KK.76) Yeni doğan bebeklerin ağız çevresinde yaralar çıkar. Bu durumda elle tutulan bir kurbağa ağzı suyla dolacak şekilde kovaya daldırılır ve kurbağa ağzındaki su yaraya yedülü seküzlü damlatılır.

(KK.47) Yeni doğan çocuk gabar olmasın diye tamamen kınalanır ve tuzlanır.

(KK.64) Yüzde çakmak çıkınca tedavi için bir evin yedinci çocuğu bulunur ve çakmaklı yere sabah aç karna tükürtülür. Bu işleme üç gün devam edilir.

(KK.28) Çakmak, iğne ya da arpayla üç gün çizilerek tedavi edilir. Tedavide arpa kullanıldığı taktirde arpaların bitmeyecek kuru bir yere konulmasına dikkat edilir. Aksi taktirde çakmağın arpalarla beraber tekrar cırıflanacağına (filizleneceğine) inanılır.

(KK.82) Çakmak bebeklerin başında sık görülen bir hastalıktır. Şah garı tarafından çakılır:

-Kimin başını çakıyım?

-Felanın başını çak.

-Çaktım gitti.

-Çak gitsin, şeklinde soru-cevapla tedavi edilir.

(KK.83) Çakmak, kırkı karışan çocuklarda olur. Çakmak; pazartesi, çarşamba, cuma olmak üzere haftada üç gün soru-cevaplı tükürerek yapılır.

e) Kurbağacık

Sinop'ta ağız içinde oluşan enfeksiyon ve yaralara *kurbağacık* denir. Eskiden sık görülen bu hastalık günümüzde yapılan küçük yaştaki aşılar neticesinde artık ortadan kalkmıştır.

(KK.28) Genelde dilaltında görülen kurbağacığın tedavisi tuz ile ovularak yapılır.

f) Gidişme (kaşıntı, alerji)

(KK.11) Gidişen (kaşınan) yere sirke sürülür.

(KK.15) Alerjiye ısırgan çayı iyi gelir.

g) Uyuz

Hayvancılıkla uğraşılan köylerde, hayvanlardan geçen uyuz hastalığı oldukça yaygındır. Uyuz hastalığı için şifalı ve kutsal kabul edilen bazı sular vardır. Saraydüzü'nün Bahşaşlı köyü Zeyve Mahalle'sinde, Boyabat'ın Emiroğlu köyü Hocalı Mahalle'sinde ve Koçak köyünde "uyuz suyu" diye adlandırılan kükürtlü sular vardır.

Saraydüzü'nün Bahşaşlı köyü Zeyve Mahalle'sindeki uyuz suyunun cuma ve çarşamba günleri sabun gibi köpürerek aktığı söylenir. Uyuz hastalığına yakalananlar bu suyla yıkanarak ve dibindeki çamur tortusunu derilerine sürerek şifa arar. Sedef, egzama gibi hastalıklar için de gelenler vardır. Rivayete göre su civarında bulunan yatırların ermişleri cuma ve çarşamba günleri burada yıkandıkları için suyun sabunlu aktığı söylenir.

(KK.65) Köyde cicük suyu diye adlandırılan bir pınar vardır. Bu suyun yanında bir tava ve maşrapa bulunur. Uyuz ya da kaşıntı hastalığı olanlar yanlarına iki yumurta alarak bu suyun başına gelir. Hastalar, pınardan doldurdukları suyla tavada pişirdikleri yumurtayı yer ve üstüne bir maşrapa su içer. Daha sonra suyla yıkanıp eve döner.

(KK.70, 82) Deri, kül suyuyla yıkanır.

(KK.86) Köydeki sazlığın arkasında bulunan uyuz suyuyla banyo yapılır.

ğ) Saçkıran

(KK.28) Üzüm tefeği kesilir ve bu kesilen yere bir şişe takılır. Şişe tefekten gelen suyla dolduktan sonra saç yıkanır. Bu işlem yedi kez tekrarlanır. Ayrıca köyün belirli yerlerinde bulunan sarı çamur saça sürülür.

(KK.5) Saçkırana sarımsak suyu sürülür.

(KK.22) Saç ve saç derisi meşe külü ya da kil ile yıkanıp yumuşatılır.

h) Yanık

(KK.67) Yanık deriye iyileşmesi için balık sarılır.

(KK.69) Kabaldayık otu su ile dövülüp yaraya sarılır.

ı) Uçuk

Uçuğun rüyada korkmaya bağlı çıktığına inanılır:

(KK.28) Şimşir kaşığın sapı közde kızdırılarak uçuklu yere sürülür.

i) Deri soyulması

(KK.68) Bebeklerin güneşte derilerinin soyulmaması ve tahriş olmaması için banyo suyuna yılan gömleği atılır. Hazırlanan bu suyla bebek yıkanır.

(KK.67) Sinop'un Karakum yamaçlarındaki sarı killi toprak deri mantarına iyi gelir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

k) Yılancık

El, ayak ve yüz gibi vücudun belirli yerlerinde kabarma, kızarma, ağrı, şişme, sıcaklık artışı gibi belirtiler gösteren iltihabi bir hastalıktır. Bu hastalık, köy işlerindeki yaralanmalara bağlı vücudun enfeksiyona maruz kalmasıyla oluşur. Tıp dilinde *erizipel* diye adlandırılan hastalığı Sinop'ta yalnızca işin ehli kadınlar tedavi eder.

(KK.64) Yılancuğa yılan gavlağını (derisini) sürterler.

(KK.66) Vücutta aynı saç teli gibi kapkara yılancuk olur. Hocalar yılancuğu okur ve bıçakla yarıp yere atar. O dışarı çıkınca hemen ölür. Sonra toprağa gömerler.

(KK.21) Guguk otunun kökü iyice ezildikten sonra ayranla tencerede kaynatılır. Hazırlanan bu karışım sıcak sıcak yılancuğa sarılır.

(KK.82) Yılancuk hastalığına yakalanan hastalar yılancuk suyu ya da asa suyu adı verilen bu sudan içer, yarasına sürer ya da tamamen yıkanarak şifa arar. Eskiden suyu bekleyen sahipleri olurdu. Suyun sahipleri gelen hastaları okur ve yaralarına su sürerlerdi. Hastalar tedavi bittikten sonra suyun karşısında bulunan ağaca çul-çaput bağlayarak buradan ayrılırdı. Buraya yılancuk ocağı denirdi.

(KK.83) Sazlı köyünde, Garaloğlu adında bir ermiş asasını toprağa batırarak asa suyunu çıkarmıştır. Bütün çevre köy ve şehirlerden gelen hastalar, bu sudan başta yılancık olmak üzere çeşitli hastalıklara şifa arar. Gelenler su içer, banyo yapar ve buradaki bir ağaca çaput bağlar.

(KK.85) Yılancık, kemik ağrıtan bir hastalıktır. Hastalık, bu işi bilen izinliler tarafından yaranın çizilip üzerine cicük bağarsuğunun (civciv bağırsağının) sarılmasıyla tedavi edilir.

l) Dolama

Tıp dilinde *panaris* adı verilen iltihaplı bir deri hastalığıdır. Sinop ve yöresinde *dolama*, *etyaran*, *öküzburnu* gibi adlarla bilinen bu hastalık genelde parmak uçlarında çıkmaktadır.

(KK.78) Şişen parmak ve tırnaklar öküzün burnuna sokulur.

(KK.84) Parmak uçlarında geçmeyen yaralara dolama denir. Bunun için közde kızdırılan bir jiletle yara çizilir. Ardından siyah bir tavuk kesilerek sıcak eti hemen çizilen yaranın üzerine sarılır. Sargı birkaç saat bekletilir.

(KK.85) Dolama nazardan olur. Onun için özel ilaç yapılır.

Kısırlık, bebeklerde erken ölüm, ölü baskını, düşük yapma

Eskiden ağır köy işlerinden dolayı insan gücü önem kazanmaktaydı. Kalabalık aileler işlerin bitirilmesi ve düzenlenmesi bakımından çocuk sayısını bir avantaj olarak görürdü. Bu yüzden yeni evlenen çiftlere aile büyükleri tarafından hemen çocuk yapmaları hususunda baskılar olurdu. Çocuk sayısı ailenin toprak, hayvan ve iş büyüklüğüne göre değişir; on, on beş taneye kadar çocuk yapıldığı görülürdü. Çocuğu olmayan kadınlara köyde oldukça baskı kurulur, eksik ve hastalıklı sayılan bu kadınlara godaksuz (kısır) adı verilirdi. Töreye göre kuma getirmenin sebeplerinden biri de kadının kısır olmasıydı. Bu yüzden Sinop'ta kısır ya da düşük yapan kadınlar için *satma, düşüt kestirme, bel çektirme, sıcak uygulama, adak adama, türbe ziyratı* gibi bazı pratikler

gelişmiştir. Ayrıca çocuğu doğup yaşamayan, erken ölen kadınlar için de *satma, ad değiştirme, adak adama, kırklama, muska yazdırma* gibi pratikler uygulanır.

Sinop halk hekimliğinde satma veya satıp alma yoluyla yapılan sağaltımlar için ayrı bir parantez açmak gerekir. Bu uygulama doğup yaşamayan bebekler ve bebeği olmayan kadınlar için yapılır. Bebek satma daha çok kötü ruh ve iyelerden korunmak için yapılan bir uygulama olmuştur. Buna göre çocuğu doğup yaşamayan aileler bunun için çok çocuklu ya da yedi çocuklu bir kadına giderek bebeğini sembolik olarak satar. Bu uygulama yeni doğan çocukları onlara musallat olan sübyan perisi ya da kötü ruhlardan korumak ve kötü ruhları kandırmak için yapılır. Başka bir satma ritüeli de türbelere yapılır. Bebek doğduktan sonra çok vakit geçmeden türbeye gidilir ve bebek sembolik olarak satılır. Çocuk böylece yatırın himayesine geçer ve kötü ruhların şerrinden korunmuş olur. Bu çocuklara kızsa Satu, Satuye; erkekse Satılmış, Dursun, Durmuş, Yaşar isimleri konur.

Yine çocuk sahibi olmak için *türbe yapılır, dualar okunur, adaklar adanır,* türbelere *satma* olur. Bazı türbelerde "satı taşı" ya da "dilek taşı" adı verilen taşlar bulunur. Bu taşların etrafında üç veya yedi kez dönerek dualar okunur, adaklar adanır. Çocuk doğunca da türbeye tekrar gidilir ve iki rekât şükür namazı kılınır. Adanan adak kesilerek fakirlere dağıtılır. Gerze-Yenikent'teki Çeçe Sultan Türbesi'nin önündeki dilek taşı bu taşlardandır. Taşa civar köylerden gelen ziyaretçiler dilek dileyip adak adar. Çocuk olup olmayacağı çeşitli ritüellerle bu taşa sorulur. Buna göre anne adayı ya da istekte bulanacak kişi dilek taşına küçük bir taş sürterek yapıştırmaya çalışır. Taş yapışırsa dileğin gerçekleşeceğine yapışmazsa gerçekleşmeyeceğine yorulur. Burada eski Türk inancındaki taş iyesiyle Kabedeki Hacer'ül-Esved taşının bütünleşmiş bir yansıması (Kalafat, 1990:90) görülür.

Türkeli-Satı köyünde bulunan türbe ve satı taşı eskiden beri çevreden gelen hastaların satıldığı bir yerdir. Köyün ismi de muhtemelen buradan gelmiş olmalıdır.

Saraydüzü-Asarcıkkayalı köyünde, İbi Dede Türbesi yanında içi oyuk bir sakız ağacı bulunur. Hasta çocuklar ya da çocuğu olmayan kadınlar tedavi için bu ağacın içinden yedi defa geçirilerek okunur.

Çocuğu olmayanlar ve çocuğu olup da yaşamayanlar Boyabat-Daylı'daki Koyun Baba Türbesi'ni Perşembe, Cumartesi ya da Pazar günü akşamları ziyaret eder, türbeye adak adar ve dilekte bulunur. Bunun üzerine doğan çocuklar yaşına girmeden hemen türbeye getirilir. Çocuğun ölmemesi ve uzun ömürlü olması için "Çocuğumu Koyun Babaya Sattım" diyerek adak adanır. Doğan çocuklara Satu, Satılmış, Yaşar, Dursun, Durmuş gibi isimler konulur.

Durağan-Sofular köyünde bulunan Sinan Dede Türbesi'ne çocuğu olmayan kadınlar getirilir ve satılır. Çocuğu boğan kara iyeleri şaşırtmak ve kandırmak maksadıyla yapılan bu pratiğe yörede *gelin satma* adı verilir. Satma sonucu doğan erkek çocuklara Sinan, kızlara ise Satı ismi konur. Bu yüzden civar köylerdeki çoğu erkek çocuğa Sinan adı konmuştur.

Erfelek'in Şerefiye köyünde çocuğu olmayan ya da yaşamayan kadınlar türbede dua ettikten sonra yanlarında getirdikleri bir horozu türbeye ayaklarından bağlayarak bırakır. Şamanist Türklerde ruhlara bağışlanmak üzere başıboş salınan hayvanlarla benzerlik gösteren ve "ıduk" adı verilen bu gelenek kansız kurban şeklinde yaşatılmıştır.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

Kısır, düşük yapan veya bebeği doğup sürekli ölen kadınlar da türbeye satılır. Bu kadınlar, türbe ziyaretinde adak adar ve dua eder.

Yörede derlediğimiz diğer yazılı ve sözlü inanışlar şunlardır:

Boyabat'ta çocuğu olmayan kadınlar Daylı (Koyun Baba Türbesi), Tekke (Sarı Şeyh Türbesi) ve İmamlı (İmamlı Türbesi) köylerinde bulunan türbeleri sembolize eden üç bıçağı suya bırakır. Hangi bıçak daha önce küflenirse çocuğu olmayan kadın o türbeye gider ve orada yatan zata Fatiha okuyup hediye eder. Sonra "Allah'ım burada yatan senin sevgili kulun olduğuna inandığımız muhteremin yüzü suyu hürmetine bana evlat ver, senin rızan için gelip burada kurban keseceğim ve etini de yine senin rızan için bu mübarek kulunun komşularına ikram edeceğim." der. Gelenler, "Bu türbeye gelen kadını türbeye sattık, onun için çocuğa erkek olursa Satılmış; kız olursa Satı ismi koyacağız" der (Çatal, 2018:108-109, 126).

Çocuğu sürekli ölen yaşamayan kadınlar "Allah bana bu defa çocuk verirse bunu satayım" der. Çocuğu olduğu taktirde de hiç çocuğu ölmeyen bir kadına giderek "Bu çocuğu sana sattım" diyerek satar. Kadın da "Ben de çocuğunu ... liraya aldım, evlatlığa kabul ettim" diyerek satın alır. Bu işlem çocuk doğar doğmaz yıkanmadan yapılır. Satın alan kadın çocuğu kendi gömleğinden üç kere geçirir. Ondan sonra çocuk yıkanıp kundaklanır. Annesine verilmeden kadının kucağında belenir. Böylece satıldığı sembolik annesinden doğmuş sayılır (Ülkütaşır, 1942a:87-88).

Çocuk doğmadan önce Mehmet adı taşıyan yedi tane ailenin evinden zıbın için kumaş, muska için de gümüş toplanır. Doğumdan sonra toplanan bu zıbın ve muska çocuğa takılır (Ülkütaşır, 1942a:87-88).

Bebek doğduğunda yakın çevreden bir vefat tesadüf ederse ölü baskınına uğramasından korkulur. Ölü baskınına uğrayan bebek cansız, hâlsiz, hastalıklı olur ve ölür. Bebeği baskından korumak için, ölünün yıkandığı yere gidilir ve artık suyla yıkanır. Bebek, ölü baskınına uğramışsa ölünün mezarından bir miktar ölü toprağı getirilir. Toprak bir beze sarılır ve sıcak suya sokulup çıkarılır. Sonra bu su ile bebek banyo yaptırılır. İşlem bitince toprak mezara geri dökülür (Ülkütaşır, 1942a:87-88).

Doğup yaşamayan çocukların kötü ruhlarca boğulup öldürüldüğüne inanılır. Buna sebebiyet vermemek için doğum sancısı çeken kadını korumak için beline boy muskası takılır. Ayrıca kötü ruhları korkutmak için de yanına bir köpek veya köpek yavrusu bağlanır (Ülkütaşır, 1942a:87-88).

Doğup yaşamayan veya ölü baskınına uğrayan çocuklar için mezarlıktan bir taş getirilir. Bu taş iki kişi tarafından musalla taşı üzerine konulur. Bunlardan biri "verdim" diyerek taşı koyar, diğeri de "aldım" diyerek taşı kucaklar (Ülkütaşır, 1942a:87-88).

Çocuğa isim koymak için üç ezan vakti geçmesi beklenir. İsim dar vakitte konursa uğursuzluğa ve kısa ömre sebep olur. Bu yüzden gün batarken yani akşam vaktinde isim konmaz (Ülkütaşır, 1934c:2).

Çocuklara vefat eden büyüklerin adı konmaz. Dede ya da ninesi hayatta ise adı konur. Aksi taktirde çocuğun kısa ömürlü olacağına inanılır (Ülkütaşır, 1934c:2).

Çocuğu olmayan kadınların bacaklarına koyun postu sarılır ve bir iple baş aşağı asılır. Ayrıca koyunun kirli yapağısından bir ilaç yapılır (Ülkütaşır, 1942a:87-88).

(KK.18) Anamın hiçbir çocuğu yaşamamış. Doğan her çocuğu ölürmüş. En son galdı beni anam türbeye satmış. Ben doğunca da türbeye gidip bir horazı bağlayıp bırakmış. Horazı ilk kim denk gelip bulursa horaz ona bağışlanır.

(KK.63) Hastanede doğum yapınca, yedi çocuklu bir kadına çocuğumu sattım. Kadın elbisesinin altından alıp boğaz kısmından çıkararak yedi kez bebeği geçirdi ve "aldım" dedi. Ben de "verdim" dedim.

(KK.80) Evlenen teze (taze) gelin gebe kalamazsa Sinan Dede Türbesine satılır. Buna gelin satma denir. Gelin önce abdes alır, namaz kılar, adak adar. Sonra türbeyi bekleyen kadın tarafından soru-cevapla satılır:

-Ne satıyorsun?

-Gelin satıyorum.

-Ne üçün?

-Ziyrat üçün.

-Sat gitsin.

-Sattım gitti.

(KK.64) Türbelerdeki ağaçlara bez bağlanıp dilek tutulur.

(KK.61) Çocuğu olmayanlar yatıra gidip adak adar ve dua eder.

(KK.25) Saban demiri ateşte kızdırılarak içi su dolu ağaç teknenin içine atılır. Kadın kaynar suyun içine sokulur. Başı da çarşaf ile kapatılır. Kadının vücudu oldukça ısındırılarak ilişkiye girmesi sağlanır. Yine adak adamak, türbe ziyareti yapmak da çocuk için yapılır.

(KK.37) Çocuğu olmayan kadınlara sıcak yaparlar, belini çekerler.

(KK.4) Çocuğu olmayan kadına kirpi eti yedirilir.

(KK.74) Çocuğu olmayan kadının uşaklığına (rahmine) ebegömeci otu konur.

(KK.5) Çocuğu olmayanlara ebegömeci otu kaynatılıp buharı koklatılır. Daha sonra büyük bir leğen içine ebegömeci otu atılır ve bu suya oturtulur.

(KK.5) Çocuğu olmayanlar adak adar.

(KK.65) Sürekli düşük yapan kadın ırmak kenarına götürülür. Üç kişi eline bıçak alır ve ocaklıya şu soruları sorup cevaplar:

-Ne kesiyon?

-Düşüt kesiyon.

-Kesdin mi?

-Kesdim.

Daha sonra bıçaklar ırmağa atılır ve gerisin geri eve konuşmadan dönülür.

(KK.22) Çocuğu olmayan kadın yeni doğum yapmış lohusanın döl eşi (etene) üzerine oturtulur.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

(KK.66) Gebe kalamayan kadın içine yiğdün otu atılan büyük bir su kazanına sokulur ve iyice ısıtılır.

(KK.6) Kadın sürekli düşük yaparsa sübyan pörsüğü var derler. Sübyan pörsüğünün çocuğu ana rahminde boğduğuna inanılır. Çocuk krizlere girer, ağzından köpük gelir, morarır, kendini çatar. Tedavi için hocaya gidilir ve sübyan pörsüğü bağlatılır. Hoca, sübyan pörsüğünü hamaylı (muska) yazarak bağlar. Üstüne tekrar kadın heykirirse bu sefer çocuk düşer.

(KK.15) Gebe kalamayan kadın, suda kaynatılan tavuk gübresi buğusuna oturtulur.

(KK71) Sübyan perisi çocuğu boğarsa çocuk düşer. Önlem olarak hocaya sübyan muskası yazdırılır. Ardından çok çocuğu olan bir kadına az bir parayla çocuk satılır. Bu işin canı gönülden yapılması gerekir.

(KK.82) Hamile kalamayan kadının beli sağ ve sol taraftan yemeniyle bağlanarak çekilir.

(KK.2) Tuğla ateşte kızdırılıp beze sarılır ve üzerine oturulur. Yine tuğlaya su döküp buharı kadının rahmine giderilir.

(KK.72) Türbelere gidilip dua edilir, adak adanır. Seyid Bilal Dedeye gidip süpürge bırakılır, namaz kılınır. Bir kocakarıya tuz-ekmek verilir.

(KK.28) Çocuğu doğup her defasında ölen kadınlar türbeye götürülüp türbe etrafında yedi kez dolaştırılır. Dolaşma esnasında şu dua edilir:

Bin bir adlu bir süphan,

Bir iş düşdü kıl derman,

Ya rahim ya rahman,

Bir muradın var senin

Bir muradım var benim

Bin muradın var ise

Bir mıradım ver benim Allah'ım, nolur.

Kürtaj

(KK.72) Yatmadan önce rahime konan kalıp sabun çocuk olmasını engeller.

Güneş çarpması

(KK.69) Başa ve göbeğe sabunlu su konur.

(KK.79) Yoğurt, tuz ve sarımsak karıştırılarak bir beze konur. Ardından ağrıyı alması için başa sarılır.

(KK.80) Çeviz yaprağı sarılır.

Havale

Havaleyle ilgili sözlü ve yazılı derlemelerimiz şunlardır:

Çocuk nerede havale geçirdiyse, oraya kiren çivisiyle havale çivilenir (Ülkütaşır, 1930:55).

(KK.69) *Kiren* kökünden alınan toprak sirkeyle ezildikten sonra avuç içine, ayak tabanlarına, alna ve göbeğe sürülür.

Gelişememe, sık hastalanma

Sinop'ta sık hastalanan ve gelişemeyen çocukların bu müşgülatları genelde taşıdıkları isimlere bağlanır. Böyle durumda Muhammet, Melek, Kadir gibi ağır ve büyük isimleri taşıyamayan çocukların adları değiştirilir. "Ad bozma" diye tabir edilen bu eylem belli bir ritüele göre gerçekleşir. Bunun için ekmek fırını yakılır ve dört ekmek hamuru hazırlanır. Sembolik olarak hamurlardan biri çocuğun şimdiki adı için diğerleri ise yeni konacak adlar için hazırlanır. Fırına atılan ekmeklerden hangisi önce kabarırsa o ekmeğin adı çocuğa verilir. Yeni adın çocuğa uğurlu geleceğine ve çocuğun hastalıklardan kurtulup iyileşeceğine inanılır (Ülkütaşır, 1934c:2).

(KK.18) Çocuğu sık hastalanan ve gelişmeyen aileler üç kamışın tepesini aynı boyda keser. Bu kesilen kamışlara farklı farklı isimler koyar. Hangi kamış diğerlerini geçerse onun ismi çocuğa verilir.

(KK.25) Horoz eti ya da çorbası her hastalığa şifadır.

(KK.86) Vücuttaki pis kan sülüğe sordurulur (emdirilir). Köydeki sülük gölüne ayaklar sokulur ve "gan yala, göl yala" şeklinde sözlü tekrarlar yapılır.

(KK.32) Tereyağı çoğu hastalık için ilaç olarak kullanılır.

(KK.84) Gelişemeyen aksine hep geriye giden bebek yedi farklı gözden (kaynaktan) toplanan suyla yıkanır.

(KK.85) Mayıs yedisinde yılan, çıyan gibi tüm ejderhalar denize atlar ve üzerindeki gavları (derileri) denize bırakırlar. Eskiden yaşlısı genci bundan şifa bulmak için denize girip yıkanırdı.

(KK.4, 28, 37, 77, 79) Çoğu hastalık için kirpi eti yenir.

Böbrek taşı

(KK.67) Böbrek taşını düşürmek için eşgina, isgiri ya da kaya levreğinin taşı tunç havanda dövülüp limonlu su ile eritilir. Hazırlanan bu karışım sabah aç karnına içilir.

Bitlenme

(KK.31) Saçta oluşan bit ve sirke oldukça sık görülür. Bu durumda saçlar meşe kömüründen elde edilen kül ile yıkanır.

Sara hastalığı

Bu hastalığa Sinop'ta; *sıraca, dışarlık, böcük, uğrama, cin çarpması, huy dutma, gursak, tırısım* gibi adlar verilir. Yörede çarpılma ile sara aynı hastalık olarak kabul edilir. Sara; sinir, stres sonucu ya da bir şeyden korkmaya bağlı ortaya çıkar. Saranın samanlık, ahır, mezarlık, kaya, çeşme, çay kenarı, su kaynağı, viranelik gibi ıssız yerlerde yaşayan cin, peri, şeytan, cadı, cazu, hortlak gibi varlıklardan kedi, köpek, buzağı, oğlak, kuş gibi hayvanlar yoluyla insanlara musallat olduğuna inanılır. Yaşadıkları bu yerlere *sahipli yer* denir. Onun için *sahipli yer*den geçerken silah atarak, ateş yakarak, dua ederek ve kalabalık şekilde geçmek gerekir. Hastalığa yakalananlar için *şerbet dökme, korkuluk*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

kesme, korku basma, yağlama, kalkandan su geçirme, gursak görme, yedi dalgadan su alıp yıkama gibi pratikler uygulanır. Bunlardan başka hocaya *okutma, hamaylu* (muska) *yazdırma* ve *adak adama* uygulanan diğer pratiklerdir. Derlemiş olduğumuz yazılı ve sözlü sağaltımlar şunlardır:

Uğrama, dışarlık, inme diye adlandırılan sara hastalığı için kurşun döküldükten sonra *şerbet dökme* pratiği yapılır. Buna göre bir tas içine soğan sarımsak vs. konularak suyla ezilip şerbet yapılır. Yapılan bu şerbet üç yol ağzına gece saat dörtte ve beşte periler için dökülür. Şerbet dökülürken üç defa "Ver sağlığımı, al derdimi. Biz senin ağzının tadını verdik, sen de bizim ağzımızın tadını ver." denir ve hemen arkaya bakmadan hızlıca eve dönülür (Ülkütaşır, 1929:1-2).

Bir şeyden ürkmeye bağlı olarak ortaya çıkan korku, sıra ile üç gün kadın halk hekimleri tarafından basılır. Korku basılırken "Benim elim değil, Ayşe-Fatma anamızın eli; korkmuş, korkusunu basıyorum." denir. Ayrıca hastanın kasık damarları parmakla uyuşturulup kaldırılır. Bu işlemin ardından mermer iliği ve kardeş kanından hazırlanan şurup hastaya içirilir. Eğer korku çok şiddetli ise kalkandan su geçirtilir. Bu işi yapan kalkancı kadınlar vardır. Bu kadınlara bir tas götürülür. Tas içindeki su kalkandan geçirilerek hastaya içirilir (Ülkütaşır, 1929:1-2)

(KK.28) Bir şeyden korkana korkuluk kesilir. Kesme başlamadan önce hasta sırtüstü yatar ve şu dua okunur:

Maşşallah, maşşallah, sübhanallah, elhamdülüllah...

Bin bir adlu bir süphan,

Bir iş düşdü kıl derman,

Ya rahim ya rahman,

Bin bir adın var senin,

Bir mırādım var benim,

Bin bir adın aşgına

Bir mırādım ver benim Allah'ım,

Dua okunduktan sonra bu sefer; "Benim elim değil peygamber efendimizin eli, benim elim değil Fatma anamızın eli. Benim dilim değil peygamber efendimizin sözü, dili. Allah'ım sen şifasını vereceksin, ya rabbim!" denerek sırtüstü yatan hastanın göbeği üstüne bir dilim ekmek konur ve korkuluk kesilir. Bu işlem aynı şekilde hasta yüzükoyun yatırılarak da tekrar edilir. Tedavi günde üç sefer ve üç gün uygulanır.

Korkuluk şu şekilde kesilir:

-Ne kesiyon?

-Halimecük korkmuş da korkuluk kesveriyon.

-Ne kesiyon?

-Halimecük korkmuş da korkuluk kesveriyon.

-Ne kesiyon?

-Halimecük korkmuş da korkuluk kesveriyon.

-Kes getsin!

-Kesdim getdi.

-Dava daşa getsin, ulu avaca getsin.

-Ben kesiyon, sen de kes Allah'ım. Umduğu buymuş, ben vazfemi yapıyon, şifasını sen ver ya rabbim. Ben değilin, ben değilin ille Allah, biz değil ille Allah, ille Allah, şükür Allahım, maşallah maşallah, sübhanallah, elhamdülüllah.

Korkuluk kesildikten sonra aynı iş bu sefer iki el vücuda basılarak uygulanır. Bu uygulamaya ise *korkuluk basma* adı verilir. Korkuluk kesmede olduğu gibi hasta yüzüstü ve yüzükoyun yatırılarak, üç gün üçer defa uygulanır. Tedavi şu dua ile başlar:

Bismillahirahmanirrahim

Gökden enmiş mıkraç

Mıkraç mıkraca deymiş

İki beynamaz, bi münafığın gözü deymiş

Başı yandan girsin, ayaklarından çıksın, üfffff. Âmin.

Bin bir adlu bir süphan,

Bir iş düşdü gıl derman,

Yā rahim yā rahman,

Bin bir adın var senin,

Bir mırādım ver benim,

Bin bir adın aşgına

Bir mırādımı ver benim Allah'ım, diye dua ettikten sonra şu soru-cevap yapılır:

-Ne basıyon?

-Halimecük korkmuş da korkuluk basveriyon.

-Ne basıyon?

-Halimecük korkmuş da korkuluk basveriyon.

-Ne basıyon?

-Halimecük korkmuş da korkuluk basveriyon.

-Basıve getsin. Dava taşa getsin, ulu avaca getsin.

-Allahım dava daşa getsin, ulu avaca (ağaca) girsin. Umduğu buymuş, yeri yuvası yok muş. Ben vazifemi yapıyon, sen de yapıverüsün sevgülü Allahım, âmin.

Korkuluk kesmenin başka bir tedavisi de kılıç ile yapılır. Bunun için önce abdest alınır. Sonra kapı eşiğine bakraç konur ve kılıcın üzerinden dökülen su bakraca doldurulur. Kılıçtan su geçirme yapılırken "umduğu buymuş, dava daşa getsin, şifasını ver Allah'ım" diye dua edilir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

(KK.25) Bir şeyden korkunca korkuluk kesme baytarlarına gidilir. Kadın olan bu baytarlar o yandan bu yana gezerek okur ve ekmek keserek korkuyu dindirir. Daha sonra eline aldığı bıçağı vücutta gezdirir.

(KK.80) Korkan çocuk güneş doğarken köpeğin su içtiği kapta yıkanır. Buna çocuk yağlama denir.

(KK.64) Yedi çeşit bitkiden şerbet yapılıp korkan kişiye içirilir.

(KK.28) Tırısıma (büyüye) yakalanan kişi "ya Allah ya Muhammed, sabır Allah sabır" der. Tırısımı bozmak için çakmak taşları üste gelecek biçimde bir düven yere konur. Sonra üstüne karatavuk, onun da üstüne sepet yerleştirilir. Tırısıma yakalanan kişiye sepetin üzerinde banyo yaptırılır.

(KK.28) Kazan içine atılan zincir ve kırk bir taş burada kızdırılır. Sonra zincir, tuvaletin etrafına serilir ve tırısımlı kişiye banyo yaptırılır. Kızmış zincire deyen su coz diye ses çıkardıkça tırsımların kaçırıldığına inanılır. Bu esnada kişi üç defa "derdimi al, dermanımı ver" der.

(KK.34) Çocuk bir şeyden korkunca boğazı şişer, ateşi çıkar, midesi bulanır. Bu durumda çocuğun gursağı bu işin ehli bir ocaklı tarafından görülür. Gursak görme işini herkes yapamaz. Gursak gören kişi önce eline tükürür, çocuğun boğazını üç defa sıvazlar. Sonra çocuğu yüzüstü yatırarak bacağı ile kolunu birleştirmeye çalışır. Eğer bacak ile kol birleşmezse gursağı var demektir. Çocuk bu vaziyetteyken kafa iki el içine alınır ve hafifçe yana doğru bükülür. Geçmiş olsun denilerek gursak görme tamamlanır.

(KK.35) Birisi gece uygunsuz bir yere çişini yaparsa cin çarptı denir. Bu kişi delirirse buna "dışallık yapışmış" denir. Bu durumda şekerden ya da pekmezden şerbet hazırlanır ve ıssız bir ev yanına ya da ağaç dibine bu şerbet dökülür.

(KK.5) Gece ıssız bir yere uğrandıysa çarpılmadan şüphe edilir. Tedavi için hocaya okutulur. Başka bir yöntem de; çiş yapılan yere şerbet dökülür. Buna göre şerbet, çiş yapılan yerden başlanarak girdiği evin kapısına kadar dökülür. Tas kapının yanına kapanır. Bu işlem üç gün, üç defa tekrar edilir.

(KK.37) Birinin elbiseleri üzerindeyken yırtık yakası ya da ön düğmesi dikilirse ağzına demir bir nesne verilir ve dikim bitene kadar ısırtılır. Aksi takdirde aklın kaçacağına inanılır.

(KK.42) Bir olaydan korkup konuşamayan çocuklar için bir bıçak hocaya okutulur ve evin duvarına saplanır. Bir hafta sonra çocuğun konuşacağına inanılır.

(KK.77) Kirpi eti yedirilir.

(KK.3) Cin çarpmasından korunmak için bir yere girerken önce sağ ayak atılarak girilir. Çizgi ve yarık olmuş zemine basılmaz. Gece ıslık çalınmaz.

(KK.14) Ebegümeci çayı dertlilere deva, hastalara şifa verir.

(KK.66) Sara olan kişi için taze mezar üzerinden gün doğmadan toprak alınır. Sonra toprak bir tülbentin içine konarak içi su dolu bir kabın içine sokulup akıtılır. Akıtılan bu su ile saralı kişiye banyo yaptırılır. Yıkanan toprak tekrar mezarın üzerine geri bırakılır. Toprak kesinlikle evde bırakılmaz.

(KK.67) Cuma selası ile cuma ezanı arasında dışarlık olan kişi bir kayığa bindirilerek denizde dolaştırılır. Denizde herhangi bir geminin etrafında üç defa döndürülür. Dönerken hasta başının üstünden geriye doğru bir yumurta, yedi çivi ve üç sarımsağı denize atar. Sonra bir kovaya yedi dalgadan hamam gurnasıyla su doldurur. Kayık açıldıktan sonra aynı yerden geri dönülmez, hasta indirilmez; başka yerden indirilir. Çünkü hep ileri gidilmesi gerekir, geri dönülmez. Hasta kayıktan inip ayağını karaya basar basmaz elbiselerini yırtar atar. Yeni elbise giyinir. Sonra eve gidip denizden aldığı suyla banyo yapar.

(KK.73) Şimdiki çekek yeri sonradan dolduruldu. Eskiden burası denizdi. Dışarlık olan hastayı kürekle çekek yerindeki kalenin köşesinde bulunan kumluğa götürürdük. Hasta burada elbiselerini değiştirirdi. Eski elbiselerini burada bırakır ve ardına bakmadan geri dönerdi.

Nazar

Sinop'ta birçok hastalığın sebebi nazara bağlanır. *Dil değme, göze gelme* gibi adlarla anılan nazar en korkulan musibetlerin başında gelir. Bu yüzden nazardan korunmak için önleyici uygulamalar ve nazar değdikten sonra yapılacaklar oldukça fazladır. Yörede nazara karşı evlerin dışına hayvan boynuzu asma, nazar boncuğu takma, evin dört bir çevresine köpek dışkısı bulaştırma, avlu sırıklarının tepesine boş yumurta kabuğu takma gibi uygulamalar yapılır. Bunlar haneyi ve içindekileri nazardan kaynaklanan bela, musibet, hastalık ve kötü ruhlardan koruma maksadıyla yapılır. Nazara maruz kalındığında ise tereyağı, çul ve tuz yakıp tütsüleme gibi ritüeller görülür. Sinop'ta nazarın diğer bir adı da çarpılmadır. İnanışa göre her insanın yanında iki tür cin/peri bulunur. Bunlardan biri kötü güçlere sahip insanı hasta eden periler, diğeri ise insana güç veren, onu koruyan perilerdir. Bu iki peri sürekli bir çekişme ve savaş hâlindedir. Eğer kötü peri iyinin karşısında üstün gelirse insan çarpılır. Çarpılmaya sebep olan pek çok neden vardır. Bunlar; gece bir ağacın dibine idrar yapmak, kötü söz söylemek, mezarı parmakla göstermek, yaş ağaç kesmek, mezarlığın yanından geçerken ıslık çalmak, mezarlıkta odun kesmek, anne ve babaya el kaldırmak, ekmeği ayakaltına almak, ermiş birisi için kötü söz söylemek, gece tırnak kesmek gibi uğursuzluk getirdiğine inanılan şeylerdir (Eyüboğlu, 2007:88-89). Bir kişiye ya da hayvana nazar değip çarpıldığı düşünüldüğünde uygulanan pek çok ritüel ve pratik vardır. Nazarla ilgili yazılı ve sözlü derlemelerimiz şunlardır:

Nazar değen kişilere kurşun dökülür. Nazarlı kişinin başına çarşaf tutulur. Kurşun bir tavada ısıtıldıktan sonra içinde su olan bir tasa birden dökülür. Kurşunu dökerken "Bismillah, benim elim değil; Ayşe anamızın, Fatma anamızın eli" denir ve toplamda altı defa dökülür. İlk iki kurşun hastanın çarşafla örtülmüş başına, üçüncü kurşun göbeği üstüne, dördüncü ve beşinci kurşun ayakucuna, altıncı kurşun ise oda ya da sokak kapısı eşiğine dökülür. Kurşun dökme bittikten sonra hasta üç defa kapı eşiğinden geçirilir. Tas içindeki suyun yarısıyla hastanın eli ve yüzü yıkanır. Tasın içinde kalan diğer suya ekmek, şeker, soğan, sarımsak, yumurta atılır. Ekmek, köpeklere; diğer şeyler üç yol ağzındaki bir köşeye cin ve periler için atılır. Köpeğe ekmek verirken tas içindeki diğer su köpeğin üstüne dökülür. Köpek silkelenince hastanın da hastalıktan, nazardan silkeleneceğine ve hafifleyeceğine inanılır (Ülkütaşır, 1929:1-2).

(KK.37) Ateşte yanan köz üstüne tuz atılır ve çatır çatır çatlatılır. Nazarın bu yolla öleceği düşünülür. Ayrıca nazarı değen kişinin haberi olmadan elbisesi ya da bir çulu çalınır. Çalınan çul yakılarak koklanır.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

(KK.3) İçi boş yumurtalar ev avlusuna ya da darabalarına (çitlerine) geçirilir.

(KK.69) Eve nazar değmesin diye evlerin dışına hayvan kellesi asılır.

(KK.3) Eve nazar değmesin diye köpek dışkısı evin etraflarına sürülür.

(KK.28) Kurşun dökülür, döküldüğü suya altın yüzük atılır.

(KK.18) Köze tereyağı atılıp nazarlı kişiye koklatılır. Ayrıca çok tehlikeli olduğu düşünülen nazar için yörede "nazar; malı gazana, insanı mezara guyar" diye bir söz vardır.

(KK.6) Çocuğa nazar değmesin diye yedi eşikten alınan toz ve kıytık, sarımsak kabuğu, soğan kabuğu, çörek otu yakılıp çocuğa tütsü yapılır. Yine bunlar çocuğun beşiğine muska yapılıp asılır.

(KK.71) Kurban kesildiğinde hayvan gözü alınıp kurutulur. Nazar değdiğinde bu göz banyo suyuna atılarak banyo yapılır.

(KK.71) Kırk bir çörek otu mavi bir çaputa sarılıp çocuğa takılır.

(KK.72) Çocuklara nazar değdiğinde bir erkek ve bir kadın hocaya okutulur. Sonra okutulmuş suyla banyo yaptırılır.

(KK.5) Nazar için yedi köze tuz atılır. Kimin nazarından şüphe duyulursa o kişilerin adları közlere verilir. Tuz çatır çatır çatlar. Köz üstüne tuz, tereyağı, şeker, çörek otu atılıp koklanır ve etraf tütsülenir.

(KK.65) Nazar değen kişiye bir kap içinde üzerlik otu ve arı mumu yakılarak koklatılır. Hazırlanan bu tütsü koklanırken kişinin üstüne bez örtülür.

(KK.66) Tavuk boku, sarımsak, soğan başı ve çörek otu közde yakılarak nazarlı kişiye tütsülenir.

(KK.66) Dışarlığın geçmesi için hocalara muska yazdırılır.

(KK.85) Nazara yedi defa āyete'l kürsü okunur.

Konuşma geriliği

Sinop'ta belirli bir yaşa gelmiş çocuklar konuşamazsa *dilçek kesme*, *dama bağlama* gibi yöntemlerle konuşturulması sağlanır. Bu konuda derlemiş olduğumuz uygulamalar şunlardır:

(KK.32) Konuşamayan çocuk dillensin diye bir süre dama bağlanır.

(KK.42) Konuşamayan çocuk tama (dama) ya da afura (ahıra) bağlanır. Daha sonra çocuğa öküzün yuları bağlanır ve "mal isen mele, insan isen söyle" denir.

(KK.59) Deymenden gelince hayvanın üstündeki un yıkılmadan çocuk ortaya oturtulur. Bir ip çocuğun üstüne konur ve şöyle denir:

-Ne kesiyon?

-Dilçek kesiyon.

-Ne kesiyon?

-Dilçek kesiyon.

-Ne kesiyon?

-Dilçek kesiyon.

-Kes gitsin, denir. Bu konuşma üç kere tekrar edilir ve ip kesilir.

(KK.5) Konuşamayan çocuğun dilaltı kontrol edilir. Eğer dilinin altı yapışıksa kesilir.

(KK.67) Geç konuşan çocuğa kuş gibi ötsün diye kuşun içtiği sudan içirilir.

Geç yürüme

Yürümesi geciken, yürürken sürekli düşen çocukların ayağına köstek dolandığı düşünülür. Kösteği kaldırmak ve çocuğu yürütmek için çeşitli pratikler uygulanır. Derlemiş olduğumuz uygulamalar şunlardır:

(KK.25) Yürüyemeyen çocuğun dayısı bir bardak suyun yarısını içer geri kalanı çocuğa içirir. Bu yolla çocuğun yürüyeceğine inanılır. Ayrıca çocuğun salyası da kesilmiş olur.

(KK.48) Devamlı düşen çocukların kösteği kesilir. Buna göre çocuğun iki ayağı bir çulla bağlanır ve şu soru-cevap yapılır:

-Ne kesiyon?

-Köstek kesiyon.

-Kes gitsin.

-Kesdim gitti.

Üç kere tekrar edildikten sonra çul kesilir. Çocuk koşmaya ve yürümeye başlar.

(KK.43) Çocuk yürüyemiyor ya da yürürken düşüyorsa kösteği kesilir. Baba ya da dede değirmenden un getirdiği bir sırada evin önünde unu indirmeden çocuğu ata bindirir. Şu soru-cevap yapılır:

-Ne kesiyon?

-Köstek kesiyon.

Üç defa sorulduktan sonra iki ayağının içine bağlanan ip "kestim gitti" denilerek kesilir. Kösteği kesilen çocuk yürümeye başlar.

(KK.70) Yürüyemeyen çocuk cenazenin altından 3 defa alınıp verilir. Bu çocuğa kötürüm denir.

(KK.45) Uzun yoldan gelen bir adama çocuğun kösteği kestirilir.

(KK.6) Babası değirmenden gelince makası meydanda üç defa döndürüp kösteğini kestim der ve keser.

(KK.71) Yürüyemeyen çocuğu camiye götürürler. Orada uslu bir adama ya da hocaya caminin eşiğinde çocuğun kösteği kestirilir.

(KK.72) Cuma namazından eve gelen biri (baba, amca, dayı, dede) oturmadan çocuğun kösteğini keser.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

Zehirlenme

(KK.31) Zehirlenme daha çok ormanda yetişen yabani mantarlardan kaynaklanır. Bu tür zehirlenmelerde süt içilir.

Uyku bozukluğu

(KK.67) Uyumayan çocuk dalgaya verilir. Bunun için denize götürülen çocuk yedi dalgaya verilerek okunur.

(KK.72) Uyumayan çocuğun yastık altına uyku böceği konur.

Kuduz

Kuduz insana hayvanlardan geçen bir hastalıktır. Genelde domuz, kurt gibi hayvanlardan köpeklere ve besi hayvanlarına oradan da insana geçmesiyle oluşur. Sinop'ta *guduruk* ya da *gudurak* diye adlandırılan bu hastalık genelde sopayla parpılanarak (dövülerek) ya da demirle alazlanarak (dağlanarak) tedavi edilir.

Kuduz için tespit ettiğimiz pratikler şunlardır:

(KK.75) Kuduz hastalığında hayvan ya da insan 30-40 cm dikenli bir gül dalı ile köy doktoru tarafından şu soru-cevapla parpulanır:

-Parpucu bu hayvanı/insanı parpular mısın?

-Parpuların.

-Parpuladın mı?

-Parpuladım, diyerek dikenli gül dalını hastanın omzuna ya da sırtına vurur.

(KK.86) İnsanlara gudurak olmasın ve yayılmasın diye tedbir amaçlı parpulama yapılır. Bu işi iki izinlü adam yapar. Biri kapıda beklerken diğeri elinde gül dikeniyle hastanın başında durur. Aralarında şu konuşma geçer.

-Sen ne parpuluyon?

-Guduruk parpuluyon.

-Senden öyle mi parpularla?

-Benden böyle parpularla.

-Parpula getsin.

-Parpuladım getdi

İzinli parpulanan kişinin sırtına üç defa hafifçe vurur. Bu işlem üç defa daha yapılır.

(KK.85) Gudurağa yakalanmasın diye çocuklar üç defa sopa üzerinden atlatılır. Sonra kuduz hayvan öldürülür ve kanı alna sürülür.

Kabakulak

Yörede *kaba şiş* olarak adlandırılan bu hastalığın daha çok çocuklarda korkudan kaynaklandığına inanılır.

(KK.57) Kabakulak için canlı bir tavuk alınarak hastanın yüzüne, kulağına, boğazına sürülür ve "el benden sebep Allah'tan" diye söylenir.

(KK.7) Şişik yerlere turşu sarılır.

(KK.39) Kabakulak olan çocuğun iki kulağına horoz sürülür.

(KK.28) Kulaklara tavuk tüyü sürülür.

Kırık-çıkık

Köyde özellikle ağaçtan düşmeye bağlı kırık-çıkık vakaları görülür. Elma, armut gibi meyveler duta (elle); kestane, ceviz gibi meyveler sırıkla dokunarak toplandığı için düşme vakalarıyla sık karşılaşılır. Kırık-çıkık işini erkek veya kadın ocaklılar yapar. Hasta, tedavi için *sıvama ocağı* denen halk hekimine götürülür. Kırık önce el ile düzeltilip toparlanır. Sonra inek yağıyla (tereyağıyla) ovulup sıvanır. Kırılan yer *yiğtün otu* ve yumurta *çirişiyle* alçılanır. Ardından bir dayak yardımıyla desteklenen kırık tülbentle sarılır. Bu işe *çıvlama* adı verilir.

(KK.4) Buğday unu ve yumurta karıştırılarak yumurta çivisi denilen bir harç hazırlanır. Hazırlanan harçla kırık kemik bir tahtayla desteklenir ve sarılır.

(KK.25) Kırıklar yumurta çirişi ya da tereyağı ile sıvanıp bi çulla gavice (sağlamca) sarılır.

(KK.69) Kırık veya çıkık yumurta sarısı ve unla hazırlanan çirişle sarılır.

(KK.7) Bal ve eritilmiş tereyağı karıştırılarak bir muşamba ile sarılır.

(KK.33) Kişi ağaçtan düşünce hemen bir hayvan kesilir. Kesilen hayvanın postu iyice tuzlanır. Düşen kişi sıcak postun içine sokulur ve sarılır. Hasta en az iki gün post içinde kımıldamadan yatırılır.

(KK.7) Kırık-çıkıklarda oluşan ağrı ve şişi alması için yüydün otu haşlanır ve ağrılı yere sarılır.

(KK.65) Burkulan, berkilen yere tuzla dövülmüş bertik otu sarılır.

(KK.67) Yanlış kaynayan kırıklara balık sarılır. Bununla kemik yumşatılır ve tekrar kırılması kolaylaştırılır. Daha sonra tekrar kemik doğru biçimde yerine konur ve sarılır.

Bel fıtığı, bel ağrısı

(KK.73) Bele yağlı alabalık sarılır.

(KK.80) Isırgan otu, bal ve tereyağı karıştırıldıktan sonra ağrıyan yere sürülür.

(KK.3) Bel, ispirto ile ovulduktan sonra ısıtılmış koyun yünüyle sarılır.

Sarılık hastalığı

Genelde çocuklarda olan bu hastalık nadir de olsa yetişkinlerde görülür. Derlemiş olduğumuz tedavi pratikleri şunlardır:

(KK.62) Ocaklı yedi tane ip düğümünü alıp onları iyice karıştırır. Sonra her bir düğümü ayrı ayrı alarak bir makas ya da bıçakla kesmek üzere şu konuşmayı yapar:

-Sen ne kesiyon?

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

-Saruluk kesiyon.

-Sen ne kesiyon?

-Saruluk kesiyon.

-Tüğnüğün arasına ne kesiyon?

-Saruluk kesiyon.

-Nasıl kesiyon?

-Kesdim gitti.

Bu konuşma üç kere tekrar edilir ve düğüm kesilir. Toplam yedi ip düğümü kesilir.

(KK.25) Dilaltı bıçak ile kesilir.

(KK.28) Sarılık taşı adı verilen çakmak taşıyla bebeğin dilaltı kesilir, kulaklarının arkası çizilir, iki kaşının arası çizilir. Ayrıca kurumuş beyaz köpek dışkısı elenip toz haline getirildikten sonra bal ile karıştırılır ve sarılık olan bebeğe bir kaşık yedirilir.

(KK.42) Sarılık için burna çıratan otu sıkılır.

(KK.58) Sarılık olan çocuğun üstü sarı yazma ile örtülür.

(KK.61) Dağ köyünden getirilen sarı suyla çocuk taş üstünde yıkanır.

(KK.60) Sarılık, annenin avuz sütünden kaynaklanır. Bu durumda çocuğun üstüne sarı cember atılır.

(KK.62) Sarılıkta çocuğa kendi sadırı (idrarı) içirilir. Çocuk sarı tülbentle örtülür.

(KK.2) Çocuğun jilet ile alnı çizilir ve bir miktar kanı akıtılır.

(KK.10) Sarılık olan çocuk okunmuş ve içine altın yüzük atılmış suyla yıkanır. Yıkarken "Yaradan Allah'ım verdi, kimisi beşikte kimisi eşikte, çocukla gaybolu gayboluverdi." denir.

(KK.12) Sarılıkta çocuk beşiği üstüne sarı yazma örtülür. Ayrık otu kaynatılıp birkaç damla içilir. Karpuz yedirilip karpuzun dışına işetilir. Çocuk camdan dışarı çıkarılır ve ayaz yedirilir.

(KK.51) Sarı renkli sarılık taslarına yedi tane iğne atılır ve okunur. Çocuk bir süre tasa bakıtılır. Sonra da tastan su içirilir.

(KK.34) Çocuk iki kaşının arasından tıraş bıçağı ile çizilir. Kanı akıtılır.

(KK.15) Sarılık çocuğun burnuna danaayağı kökündeki soğan suyu sıkılır.

(KK.65) Üst dudağın altındaki eklem önce iğne ile delinir sonra jiletle kesilir.

(KK.66) Sarımsak iyice dövülüp suyu demir bir kaşığa sıkılır. Sonra bu kaşıkla aç karna sarılık olan kişiye içirilir.

(KK.84) Tedavi için üst dudağın iç kısmı jiletle kesilir ve çıkan kan göze damlatılır. Bu pratik "Ne kesiyorsun?/Sarılık kesiyorum./Kestim gitti./Kes gitsin." şeklinde karşılıklı diyalogla gerçekleşir.

Zatürre

(KK.69) Keçi sütü ya da sirkeye batırılan elbiseler hastaya giydirilir.

Kalp ve damar hastalıkları

(KK.20) Sinir otu çayının kalp ve damar hastalıklarına iyi geldiği bilinir.

(KK.14) Damar otundan yapılan çay, damar tıkanıklığına iyi gelir.

Verem

Sinop'ta *uzun hastalık* ya da *ince maraz* diye adlandırılan verem, tedavisi en zor olan hastalıklardan biridir.

(KK.34) İnce marazı olan kişiye kaplumbağa kanı içirilir.

(KK.28) İnce maraz olanlara kirpi eti ya da gölbez (köpek yavrusu) eti yedirilir. Sonrasında hastaya yediği şey söylenip kusturulur.

(KK.70) İnce marazın yemeğine ezilmiş yılan gavı katılır.

(KK.78) Kazılan toprak içinde pişen kaplumbağa eti yenir.

Hava değişimi

Yörede *hava hastalığı, hava çarpması* ya da *hava vurması* gibi adlarla bilinir.

(KK.78) Hastaya önce keçi sütüyle banyo yaptırılır. Sonra da keçi derisi giydirilir.

Kasık fıtığı

Sinop'ta *yarımlık*, *çakma*, *gavuç*, *tasu*, *çivicük* adlarıyla bilinen bu hastalık için derlemiş olduğumuz tedavi pratikleri şunlardır:

(KK.7) Uzun bir meşe dalı ortadan yarılır. Yarığın içinden hasta yedi defa geçirilerek okunur. Sonra yarılan ağaç kalem aşısı yapılmış gibi bağlanarak sarılır. Ağaç yapıştıkça yarımlıkta onunla birlikte düzelir.

(KK.86) Genç bir meşe ağacı ortadan yarıldıktan sonra hasta yedi kez içinden geçirilir. Ağaç sonra bir iple sarılır. Ağaç kavuşup kaynadıkça fıtığın da kavuşacağına inanılır.

Geyrek batması

Bebeklerde iyõ (kaburga) kemiklerinin birbirine geçmesi ya da batması ile meydana gelen sancılı bir hastalıktır. Genelde bebeklerin çok sık kucağa alınması veya erken oturtulmasıyla oluşur. Sinop ve yöresinde bu hastalık için *geyrek batması, geyrek topalı, geyrek bükülmesi, kaburga batması, iyõ bükülmesi, geyrek düşmesi* gibi adlar kullanılır. Karın ağrısı ve huzursuzluğa sebep olan bu durum için genelde *çeyrekleme, germe-gevşeme* ve *sıvama* (ovma) tedavileri yapılır.

(KK.19) Çocuk ocaklının kucağına yüzüstü yatırılır. El ile ayak ocaklı tarafından çapraz gelecek şekilde birleştirilir. Omuzdan kalçaya kadar masaj yapılır. Bu işlemin aynısı diğer el ve ayak için yapılır. İşlem yedi kez tekrar edilir.

(KK.24) Çocuk yüzüstü yatırılır. Sağ el avucuyla sol topuk, sonra da sol el avucuyla sağ topuk birleştirilir. Bu işlem birçok kez tekrar edilir. Daha sonra tereyağı ile ısıtılmış karalahana sırt ve kaburgaya yumuşasın diye sarılır.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

(KK.5) Geyreği bükülen çocuğun dışkısı yeşilimsi olur. Geyreği bükülünce gaz çıkaramaz çocuk. Bu durumda, çocuk yüzüstü yatırılır ve el ve ayakları çaprazlama birbirine değdirilir.

(KK.28) Hasta kaburgalarının altından tutularak yukarıya çekilir.

Kolestrol

(KK.1) Ceviz gıynağı (ceviz arasındaki ince kabuk) kaynatılarak içilir.

İktidarsızlık

(KK.63) Gerdekte ilişkiye giremeyen erkeği tevek ağacının altından üç defa geçirirler.

Yaşlılık hastalığı

Yaşı ilerlemiş, yaşlılıktan dolayı yürüyemeyen, hastalıklı kadınlar uzun ömür almak ve gençleşmek için *gelin ocağına* götürülür. Bu ocakta uygulanan *dolaşma* pratiği ile hasta genç bir kıza satılır.

(KK.65) Yaşı ilerleyen ve artık yürüyemeyecek kadar dermansız olan kadınları genceltmek için bu işi yapan ocaklı kadınlar vardır. Bu kadınlar yaşlının koluna girer ve bir eline verdikleri baston yardımıyla onu ayakta daireler şeklinde yürütür. Yürüme esnasında dualar okur. Bu iş, yaşlı kişinin gelin gibi dinç ve güçlü olması için yapıldığından dolayı *gelin satma* diye adlandırılır.

(KK.31) Mantarın gençleşmeye ve uzun yaşamaya faydalı olduğu söylenir.

Arı sokması

(KK.18) Arı sokunca sirke içilir. Şişik üzerine demir konur.

Böcek, yılan, akrep ısırıkları, zehirli balık dikeni batması

(KK.67) Denizanası ısırıklarında, ısırılan yer bol su ile yıkanır.

(KK.79) Yılan veya akrep soktuğunda, deri iple boğulur ve sokulan yere çamur ya da yoğurt sürülür.

(KK.73) Ağ çekerken denizanası göze ya da vücutta bulunan bir yaraya temas ederse yakar. Bu durumda temiz bir beze tükürülür ve burası temizlenir.

(KK.67) İskorpit (çarpan) gibi zehirli balıklar elle temas ettiğinde hemen yaralı kısımdaki kan sıkılıp çıkarılır. Sonra üzerine idrar yapılır. Yine başka bir tedavi biçimi olarak yaralı parmak, balığın ağzına sokulur.

(KK.73) Hangi balık dikeni battıysa, o balığın gövdesi yarılır ve içine yaralı parmak sokulur.

HAYVAN HASTALIKLARI

Sinop'ta besi hayvancılığı önemli bir geçim kaynağıdır. Gücünden, etinden, derisinden ve gübresinden faydalanılan hayvanların kırsal kesimde değeri oldukça büyüktür. Halkın birlikte, iç içe yaşadığı hayvanlarla ilgili uyguladığı sağaltımlar oldukça çeşitlidir. Sinop'ta *tecce/tersçe, kalça ağrısı, avşul, çoŋ, nazar, elma durukması, meme şişliği, meme siğili, cavlama, kısırlık, sinek sokması, taşırga, sakağu, mundarlama, domuzbaşı,*

çarşak, bıcırgan, kan tutması, gıran, davun, mamak, boğaz alma, şalgam gibi hayvan hastalıkları tespit edilmiştir.

Gıran

Tavuklarda görülen bir veba salgınıdır. Kanatlı hayvanların toplu ölümlerine sebep olur. *Davun/davgun* olarak adlandırılan bu hastalığın tedavisi yoktur. Hastalığın Sinop ağzında "gıran giresice!" şeklinde beddua olarak kullanımı oldukça yaygındır.

Tersçe

Hayvanın yere basmasını engelleyen bu hastalık için *tecce* ya da *kalça ağrısı* da denilmektedir. Tespit ettiğimiz sağaltımları şunlardır:

(KK.56) Tecce diye içi boş kalın bir ot ateşte kızdırılarak kalçaya üflenir. Bu yolla ağrı giderilir.

(KK.11) Tecce olan hayvanın kalçası kızgın bir demir ile dağlanır. Dağlanan yere çamdan elde edilen karasakız yapıştırılır.

Çon

Genelde Mart ayının sonuna doğru üşümeye bağlı olarak çıkan bir hastalıktır.

(KK.19) Hayvan sanra (kalça) kemiğinin üzerinden iki taraflı bıçakla çizilir ve kanı akıtılır. Çözülen çon üstüne kızartılmış ve kararmış tereyağı sürülür. Sonra kemiğin üstüne iki taraflı vurulur ve kan tekrar akıtılır. Akan kan elle sıvazlanır ve hayvan gerilip rahatlatılır.

(KK.34) Çonda hayvan hiçbir şey yemez içmez. Bu durumda hayvanın kuyruğu yarılır ve akıtılır. Kan aktıktan sonra hayvan iyileşir.

(KK.65) Hayvanın sırtı, sıcak suya batırılan bezle sarılır.

Nazar

(KK.5) Tuza okunur ve tükürülür. Sonra hayvana yedirilir.

(KK.63) Nazar değen hayvana sahibinin sadırı (idrarı) sepilir.

(KK.80) Muska yazdırılır ve alnına gelecek şekilde boynuzlara asılır.

(KK.79) Mavi boncuk takılır.

Elma durukması

Elma durukması, hayvanın elmayı bütün olarak yutmasıyla olur. Boğazına elma durukan hayvan tıkanır, nefes alamaz. Hatta boğulup ölebilir. Elma durukması için uygulanan pratikler şunlardır:

(KK.20) Zelve yardımıyla hayvanın ağzına durukan elma ileriye itilir.

(KK.28) Hayvan sopalanarak seyitdirilir (koşturulur).

(KK.76) Kazma, kürek gibi bir aletin sapı iki elle sıkıca tutulur ve hayvanın boğazından elma sap yardımıyla içeriye doğru kıstırılarak çekilir.

Meme şişliği

(KK.65) Memesi şişen ineğin memelerine doŋuz çalgucu (domuz dişi) sürtülür. Yine başka bir tedavi olarak da hayvanın memesine üzerlik otu tütsülenir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

Meme siğili

(KK.18) Meme siğili hayvanın sağımını güçleştiren bir hastalıktır. Siğili geçirmek için yılan gömleği ile yal karıştırılarak hayvana yedirilir.

Avşul

Büyükbaş hayvanların dilinde çıkan çıbana *avşul* denir.

(KK.17) Avşul olan mala duz yalatırlar.

Kısırlık

(KK.5) Yavrusu olmayan hayvanlara ısırgan otuyla karışık yal verilir.

Sinek sokması

Yazın, çayırda otlayan büyükbaş hayvanları yörede *büvelek/bökelek/büŋelek/ bökelik/düvelik* adı verilen bir sinek sokar. Bu sinek aynı zamanda hayvan derisi altına yumurta bırakır. Önlem alınmazsa, büyüyen yumurtalar kurtçuğa dönüşür. Büyüyen kurtlar hayvanın kanını emer, etini yer, derisini deler. Bu durumda canı yanan hayvan sineklerin sesini duyar duymaz dörtnala koşar. Bazen uçurumdan atlar, yaralanır, hatta ölebilir. *Cız/dız/vız/büŋelek dutma* gibi adlar verilen bu durum için yapılan uygulamalar şunlardır:

(KK.25) Deri bıçakla çizilir ve büveleğin yumurtaları sıkılıp temizlenir. Aksi taktirde oluşan kurtlar hayvanın kanını ve etini yer. Canı yanan hayvan cız tutar (koşturur).

(KK.74) Hayvanları en çok rahatsız eden hayvanların başında sinekler gelir. Bu durumda kesik elma deri ve yüze sürülür.

(KK.4) Hayvanın göz kapaklarına, boynuna ve kalçasına yiğtün otu sürülür.

Sakō (Sakağı)

Genelde atlarda görülen bir öksürük hastalığıdır.

(KK.76) Sakō olan at için suda kaynatılan arpanın buharı bir torbayla atın kafasına takılıp tütsülenir.

Domuzbaşı

Hayvanların koşulmasına bağlı aşırı zorlamadan dolayı tufaları (boyunları) şişer. Bu şişliğe *domuzbaşı* denir. Tespit ettiğimiz tedavisi şöyledir:

(KK.76) Tava közde kızdırıldıktan sonra hayvanın tufalarına yedülü seküzlü yaparak yakmadan sürülür. İşlem güneş dulunmadan (batmadan) az önce yapılır. Bu zamanda yapılan tedavide hastalığın da güneşle beraber dulunacağına inanılır.

Yaralanma

(KK.76) Enenen hayvan yumurtalığına yiğtün otu yakılıp tütsü edilir.

(KK.79) Kırılan tavuk bacağına inek pisliği sürülür.

Zehirlenme

Hayvanlar otlarken pek çok ottan zehirlenebilir. İdrarı kan yapan, tutan, karnı şişiren, yere yatıran bu otlara karşı mevsimine göre tedbirler alınır. *Avu otu* (Ayancık-Taraklı), *delüce* (Erfelek-Hürremşah), *patlak* (Erfelek-Şerefiye), *patlayuk* (Merkez-Bostancılı), *gan otu* (Gerze-Yenikent), *belergen* (Erfelek-Kınık Mah.), *acu gavun* (Boyabat-Daylı) yörede bilinen en zehirli otlardır.

(KK.28) Avu otundan zehirlenen hayvana sarı çamur sulandırılıp içirilir.

İshal

(KK.5) Hayvan ishal olduğunda bir tavada tereyağı eritilir ve hayvanın bel ile karnına sürülür.

Şalgam

(KK.78) Şalgam hastalığında ineğin yüzü, karnı, sırtı şişer. Bu durumda hayvanın derisi kesilip kanı akıtılır.

SAĞLIK TERİMLERİ

Eski Türklerde yer altındaki kötü ve karanlık ruhların insanları hasta ettiğine ve onlara zarar verdiğine inanılırdı. Zamanla dini, sosyal, kültürel ve ekolojik değişimlere bağlı işlevini kaybeden bu ruhlar günümüzde hastalık adı olarak yaşamıştır. Albaskını, alazma, abraş, üzüt, yel, tırsım, daylı, meçük, çor gibi hastalıklar bunlara örnek verilebilir (Yıldız Altın, 2019: 164,176). Zamanla hastalık gibi genel bir ada evrilen bu sözcüklerin Sinop'ta ilk anlamlarıyla ilgisini koruduğu derlemiş olduğumuz sözcüklerle tespit edilmiştir.

Sinop ve yöresine ait sağlık terimlerini hazırlarken yazılı kaynaklardan ve kendi saha derlemelerimizden faydalandık. Kelime sonunda alıntı yaptığımız eser kısaltması, sayfa numarası ve yer adını parantez içinde verdik. Kendi derlediğimiz kelime sonlarına ise yalnızca yer adlarını yazdık. Buna göre Sinop ve yöresine ait toplam 671 adet madde başı sözcüğü ortaya koyduk. Derlediğimiz sözcüklerde daha çok organ adları, hastalık adları ve davranış bozukluklarına verilen adlar öne çıkmıştır. Ayrıca yörede sağlıkla ilgili dile yansıyan 18 adet atasözü ve deyimi sözlük sonuna ekledik.

a

abraş: Çarpık, eğri bacak (SYSV.3: Merkez Ada Mah.)
abuk: Sersem, kötü adam (DS.32: Boyabat)
acaruk: Zayıf (SYSV.4: Erfelek-Kazmasökü)
acuğu çıkmak: Aşırı derecede zayıflamak, kurumak (SYSV.4: Boyabat-Bengübelen, Bağlıca)
ad bozma: Gelişmeyen, sürekli hasta ve huysuz olan, uyumayan çocukların adları ağır geldiği düşünülüp değiştirilmesi (Erfelek-Şerefiye Çobanlar Mah.)
ağarşak: Cerahat, apse (SYSV.5: Boyabat-Çeşnigir)
ağır ayak: Hamile (DS.91: Boyabat)
ağır basma: Lohusa humması (Gerze-Hacıselli Töngel Mah.)
ağrı: Tifo hastalığı (DS.109: Boyabat-Öşek)
ağulanma: Zehirlenme (Ayancık-Çamyayla)
ağyerlik: Tembellik (SYSV.6: Türkeli-Yeşiloba)
ahcil: Rengini atmış, soluk benizli (DS.127: Boyabat)
ahraz: Sağır ve dilsiz (DS.133: Boyabat), (Boyabat-Çatpınar)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

akar: Bel soğukluğu (DS.139: Sinop)
akarca: Daima akan çıban (SYA.56, SYSV.6)
aklık kızıllık: Deri hastalıklarında kullanılan beyaz renkli toz, pudra (DS.158: Boyabat)
akyavaş: Hâlsiz, yorgun (Ayancık-Doğanlı)
albaskını: Karabasan (Merkez-Korucuk)
albasma: Bir tür egzama hastalığı (Gerze-Tatlıcak)
alangu: Dinlenme, sakinlik (Merkez Ada Mah.)
alazlama: El, ayak ve yüzün kızarıp şişmesiyle meydana gelen hastalık, yılancık (DS.206: Sinop), (Erfelek- Merkez Kınık Mah., Durağan-Çaltu)
alazma: El, ayak ve yüzün kızarıp şişmesiyle meydana gelen hastalık, yılancık (DS.206: Sinop)
alğayuk: Vurdumduymaz, ağırkanlı (DS.215: Boyabat)
amel: İshal (SYSV.9: Boyabat-Çeşnigir)
amruksamak: Kızışmak, istekli olmak, arzu duymak (Boyabat-Bengübelen)
angut: Ahmak, sersem (DS.262: Sinop ve çevresi)
apaz: Avuç, avuç dolusu (DS.285: Sinop ve çevresi)
apışak: Yan yan bacaklarını açarak yürüyen, çarpık bacak (SYSV.10: Boyabat-Dağtabaklı)
arşaklanmak: Çıban veya yaranın kızarıp şişmesi (DS.332: Sinop)
aruk: Zayıf, cılız, sıska (DS.316: Sinop), (Ayancık-Yarenler Pelitçik Mah.; Türkeli-Yeşiloba; Erfelek-Balıfakı)
aşmak: Erkek hayvanın çiftleşmek için dişi hayvanın üzerine çıkması (Boyabat-Kurusaray)
at öksürüğü: Boğmaca (Ayancık-Dağanlı Harmanlar Mah.)
avara: Şaşkın, kararsız, beceriksiz, işsiz, avare (DS.376: Boyabat), (Dikmen-Babalıoğlu)
avşul: Sığırların dilinde çıkan bir hastalık (Gerze-Sarımsak)
avurt etmek (I): Öfkelenip surat asmak (DS.396: Sinop)
avurt etmek (II): Böbürlenmek, gururlanmak (DS.396: Ayancık)
aya ar olmak: Hamile olmak (BA.110: Saraydüzü, SYSV.12)
ayaz attırmak: Tedavi amaçlı hastaya soğuk yedirmek, soğuk havayla şoklamak (Gerze-Çağlayan)
aydaş (I): Zayıf, gelişememiş (DS.411: Boyabat), (Boyabat, Erfelek; Ayancık-Karakestane)
aydaş (II): İktidarsız, çocuğu olmayan erkek (Gerze-Merkez)
aydışmak: İtişmek, didişmek (DS. 411: Boyabat), (Boyabat-Osmanköy)
ayın beyin olmak: Şaşırmak, şaşkına dönmek, tuhaflaşmak (DS.418: Sinop)
b
baba: Büyük ve onulmaz çıban, veba, dert, hastalık (DS.447: Boyabat)
badıl badıl: Çarpık, yalpalayarak yürüyüş, ördek yürüyüşü (DS. 466: Boyabat)
bağırtlak: Huysuz, çok bağıran çocuk (SYSV.16: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
balaban: Şişman, gürbüz (DS.496: Sinop)
balıcak: Kas, adele tutulması (SYSV.16: Ayancık)
bardak vurma: Vücuttaki ağrıları geçirmek için ısıtılan bardağın yapıştırılıp çekilmesi (Gerze-Tatlıcak)
barmak: Parmak (SYSV.17: Ayancık-Avdullu)
baskın yemek (I): Kırkı içinde iki kadının karşılaşmasıyla birinin diğerine üstün gelmesi (Gerze-Hacıselli Töngel Mah.)

baskın yemek (II): Cin, peri, cazu gibi kötü ruhların tesiriyle hasta olmak, halsiz düşmek (Gerze-Tatlıcak)
baz: İri, büyük, gösterişli, güçlü kuvvetli (DS.585: Ayancık)
beçel: Sakat insan veya hayvan (DS.593: Sinop), (Ayancık-Yarenler, Türkeli-Çatakören)
begirmek: Hayvanın bağırarak acı acı ses çıkarması, melemesi (DS.598: Boyabat)
bek: Sert, katı, sağlam, kuvvetli (DS.600: Sinop), (Merkez-Dizdaroğlu)
bekeşmek: Pekişmek, sertleşmek (SYSV.19: Boyabat-Karacaören)
bel: Meni, sperm (Boyabat-Daylı)
bel gevşekliği: Bel soğukluğu (Ayancık-Koccuğaz)
beldür beldür: Gözlerin çok açık ve parıl parıl parlaması (Boyabat-Bağlıca)
beniletmek: Ürkütmek, korkutmak, şaşırtmak (DS.628: Sinop), (Erfelek-Ormantepe)
beŋil: Korku (SYSV.20: Ayancık-Avdullu)
berkilmek: Pekişmek, sertleşmek, katılaşmak, sıkışmak (DS.603: Sinop)
beşik dolaşuğu: Aydaş hastalığı (Türkeli-Taşgüney)
beyikmek: Korkmak, ürkmek (SYSV.21: Boyabat-Uzunçam)
beyiz: Beniz (SYSV.21: Türkeli-Güzelkent Keş Mah.)
bezar etmek: Bıkmak (Türkeli-Yeşiloba)
bezeme: El, ayak ve yüzde şiş ve kızartılarla beliren bir deri hastalığlıdır (DS.650: Sinop)
bıcırgan: Kadınların meme uçlarında, çocukların ayaklarında, hayvanların ayak parmaklarıyla bileklerinde ter, pislik vs. gibi sebeplerden ileri gelen sulu yaralar (DS.656: Boyabat), (Boyabat-Çamlıca)
bıçılgan: Yara, çatlak (SYSV.21: Boyabat-Hacıahmetli)
bıdıl bıdıl: Çok konuşmak, gevezelik yapmak (SYSV.22: Boyabat-Dağtabaklı)
bıdıramak: Gereksiz yere çok konuşmak (SYSV.22: Erfelek-Balıfakı Hamza Mah., Ayancık-Ortalık)
bıkınak: Ayak, diz eklemi (SYSV.22: Ayancık-Yenice; Türkeli-Doğanlı)
bılık: Şişman, gürbüz (SYSV.22: Boyabat-Killik)
bılkımak: Çürümeye, erimeye yüz tutmak, bozulmak, yumuşamak, zedelenmek, sulanmak, yara iltihaplanması vs. (DS.666: Boyabat)
bızdık: Küçük, ufak-tefek (SYSV.22: Gerze)
bızlamak: Buzağılamak: Doğurmak (DS.676: Gerze)
bobayatmak: Ahmak olmak, hata yapmak (SYSV.24: Boyabat-Çaybaşı)
boğaz alma: Hayvanın boğazı olan bir çeşit hastalık (DS.727: Ayancık)
boğba (I): Saf, ahmak (SYSV.24: Boyabat-Bengübelen)
boğba (II): İri, boylu-poslu (SYSV.24: Boyabat-Çatpınar)
boğsumak: Boğaya gelmek, ineklerin çiftleşmek için boğa istemesi (DS.725: Sinop)
botuborası: Somurtkan, asık suratlı (SYSV.24: Türkeli)
bozarmak: Utanmak, kızarmak (DS.749: Boyabat)
böcük: Sara hastalığı (Durağan-Çaltu)
böcüleme: Alerjik reaksiyonlarla oluşan burun kaşıntısı (Durağan-Kirencik)
böngölöz: Sersem, saf (SYSV.25: Ayancık-Ortalık)
börtük: Yara, bere (DS.636: Boyabat)
buğunak: Bebeğin doğduktan sonra yaptığı ilk dışkı (SYSV.25: Merkez-Eymür)
buŋ: Sıkıntı, keder (SYSV.25: Durağan-Yeşilyurt)
buŋalmak: Bunalmak, usanmak (Durağan-Akçabük)
buŋgun: Sıkıntılı, kederli kimse (Boyabat-Bağlıca, Karacaören)
burçmak: Burkulmak, acımak (DS.658: Boyabat)
burma: Yumurtası burularak erkekliği giderilmiş koç, teke vb. hayvan (Boyabat-Daylı)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

burulgan: Kas kasılması, burkulma (SYSV.26: Boyabat-Bağlıca)
burum: Karın ağrısı, sancı (BA.47: Saraydüzü, SYSV.26)
burun: Çocuklarda soğuk algınlığına bağlı ateşli ve burun akıntılı hastalık (Durağan-Alpuğan)
buyalacı: Gebe (DS.780: Boyabat)
buymak: Üşümek (SYSV.26: Boyabat-Kavak)
buzlacı: Buzağılayıcı: Gebe inek (SYSV.26: Gerze-Yamacık)
büzlüm: Kuyruk sokum kemiği (Gerze-Sarımsak)
c
cabıldayuk: Geveze, çok konuşan (SYSV.29: Boyabat-Çaybaşı)
calgazan: Geveze (DS.851: Boyabat)
canı: Çalışkan, iş güzar, gayretli, çevik (SYA.57, SYSV.29)
cangaza: Geveze (DS.851: Boyabat)
carcar: Geveze, dedikoducu (DS.847: Boyabat)
carı: Canlı, becerikli, eli çabuk (DS.861: Sinop), (Gerze-Yamacık, Boyabat-Osmanköy)
cavlamak: Tüyünü dökmek, çıplak kalmak, kavlamak (DS.866: Boyabat), (Boyabat-Osmanköy)
cazırak: Hiddetli, kızgın (SYSV.30: Dikmen-Küçükkızık)
cazu: Hamile kadınlara musallat olup çocuklarını boğmaya çalışan hortlak, mezar kaçkını, kötü ruh (Gerze-Hacıselli Töngel Mah.)
cedim: Tükürüğü şifalı olduğu düşünülen bir evin yedinci çocuğu (Gerze-Tatlıcak)
certelmek: Sinirlenerek bağırmak, diklenmek (SYSV.30: Erfelek-Balıfakı Hamzaoğlu Mah.)
cıbırga: Zayıf, gelişememiş, yoksul (SYSV.31: Boyabat-Arıoğlu)
cıcık: İç organlar (Boyabat-Kurusaray)
cıcığı çıkmak: Ezilerek iç organların dışarı çıkması (Boyabat-Bengübelen)
cıdağu: Derine işleyen yara, büyük çıban (genellikle at ve eşeklerde görülür) (DS.960: Boyabat), (Boyabat-Killik)
cıdala: Kavgacı, geçimsiz insan (SYSV.31: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
cıfıt: <Far.*cehûd*: Çıfıt, kötü, sinir bozucu (Ayancık-Yarenler Pelitçik)
cılak: Egzama (Türkeli-Ayaz)
cılık: Zayıf, cılız (SYSV.31: Türkeli-Gökçealan Başciple Mah.)
cılos: Zayıf, cılız (SYSV.31: Türkeli-Yeşiloba)
cımara: Zayıf, cılız (SYSV.31: Ayancık-Yarenler Pelitçik Mah., Boyabat-Hacıahmetli)
cırat: Apse, iltihap (SYSV.32: Türkeli-Yeşiloba)
cırığı çıkmak: Ezilmek, yıpranmak (Boyabat-Tırnalı)
cırtlak: Cerahat (Ayancık-Doğanlı Harmanlar Mah.)
cıvırmak: Ağlayıp sızlanmak (SYSV.33: Türkeli-Gökçealan)
cıyaktu: Bağırtı, çığlık (SYSV.33: Boyabat-Tekke)
cicik: Meme ucu (SYSV.33: Dikmen-Çatak, Türkeli-Çatakören)
cicin: Meme (DS.959: Boyabat)
cimbüzük: Her şeye ağlayan huysuz çocuk (SYSV.34: Boyabat-Bengübelen)
cimdal: Omuz başı (SM.34: Boyabat-Koçak, SYSV.35)
cinbüzük: Sinirli, öfkeli (DS.975: Boyabat)
cinlenmek: Öfkelenmek, kızmak (DS.981: Boyabat)
civirci (I): Geveze, çok konuşan (SYSV.36: Boyabat-Çatpınar)
civirci (II): Aşırı titiz, kılı kırk yaran (Boyabat-Yiğren)

civit: Yeni filiz, sürgün (SYSV.36: Boyabat-Akyörük, Aşıklı)
ciye: Yara izi (SYSV.36: Türkeli-Ayaz)
cizbüzük: Yaramaz, yerli yersiz ağlayan çocuk (SYSV.36: Boyabat-Aşıklı)
cob burunlu: Kibirli (SYSV.36: Durağan-Yeşilyurt)
coruk: Zayıf (SYSV.37: Boyabat-Killik)
coştar: Atılgan, her işe girişen (SYSV.37: Boyabat-Bağlıca)
cumbuzuk: Her şeye ağlayan çocuk (SYSV.37: Boyabat-Bağlıca)
cüldek: Zayıf, cılız (SYSV.38: Boyabat-Çatpınar Sakız Mah.)

ç

çağbak: Çabuk, hızlı, atik (SYSV.39: Saraydüzü-Göynükören)
çakıldak: Geveze, dedikoducu (DS.848: Sinop)
çakıldamak: Çok konuşmak, gevezelik yapmak (SYSV.39: Erfelek-Balıfakı Hamza Mah.)
çakma: Kasık fıtığı (Erfelek-Merkez Kınık Mah.)
çakmak: Konak (DS.1045: Sinop)
çaltaklı: Kavgacı kadın (DS.1062: Boyabat)
çanı: Hayvanın erkeklik organı (SYSV.40: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
çara: Doğum yapan hayvanın doğum suyu (SYSV.40: Dikmen-Küçükkızık)
çarpanak: Çarpık bacaklı (DS.1083: Sinop)
çarşak: Çarpık bacaklı insan ya da hayvan (SYSV.41: Boyabat-Düzkaraağaç, Dağtabaklı)
çatal çetlemük: İki büklüm (SYSV.41: Boyabat-Yenicamili)
çatana: Kavgacı insan (SYSV.41: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
çatıştırmak: İki kişiyi kavga ettirmek, birbirine düşürmek (DS.1090: Boyabat)
çaynak: Tırnak (DS.1098: Ayancık-Hatip), (Türkeli-Ayaz)
çeltek çültek: Zayıf, gelişememiş (SYSV.42: Türkeli-Ayaz)
çemkirme: Bağırma, azarlama (SYSV.42: Ayancık-Yarenler Pelitçik Mah.)
çepildeyik: Çok konuşan, geveze (DS.1143: Boyabat), (Boyabat-Düzkaraağaç)
çeyrekleme: Bebeklerde kaburga kemiklerinin birbirine geçmesi ile meydana gelen sancının el ve ayakların çaprazlama gerilip gevşetilmesiyle yapılan tedavi (Merkez-Sazlı)
çığmak: Bıkmak, küsüp bırakmak (SYSV.43: Merkez Ada Mah.)
çığırmak: Ağlamak (Ayancık-Aliköy)
çığsımak: Nemlenmek, terlemek (Boyabat-Darıözü)
çılgışmak: Gözün seyirmesi (SYSV.44: Merkez-Dizdaroğlu)
çımkışmak: Kaşınmak (DS.1178: Sinop), (Gerze-Sarnıç)
çırpma: Eklem buruklarında bıçakla çizilerek yapılan tedavi (Durağan-Alpuğan)
çıtak: Kavgacı, huysuz kimse (DS.1192: Gerze-Belviran
çıtırgı: İnce düşünen (kimse) (DS.1194: Boyabat)
çıvgın: Neşeli, atik (SYSV.45: Boyabat-Arıoğlu)
çıvlama: Kırık-çıkık tedavisinde yaralı bölgeye çiriş yapıp sıkıca sarma (Ayancık-Hacılı)
çiçilemek: Bir şeyin üzerine çok düşmek, incelemek (SYSV.45: Boyabat-Çatpınar)
çilermek: Kilo almak, gürbüzleşmek (SYSV.45: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
çilteli: Aksi adam (SYSV.45: Boyabat-Düzkaraağaç)
çimke: Kalça kemiği (Erfelek-Karacabey)
çiriş: Kırık ve çıkık tedavisinde yumurta sarısı ve unla hazırlanıp yaralı bölgeye sıvanan bir nevi alçı (Erfelek-Kazmasökü Kapandüzü Mah., Ayancık-Hacılı)
çirşef: Çirkef: Cazgır (SYSV.46: Erfelek-Balıfakı Hamza Mah.)
çivicük: Kasık fıtığı (Merkez-Dizdaroğlu)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

çivileme: Hastalıklara karşı yazılan duanın bir beze sarılarak hasta yatağına ya da odasına çivilenmesi (SHHHBN.55: Sinop)
çocuk ādeti: Doğum yapan kadının kırk gün boyunca âdet görmesi (Merkez-Sazlı)
çoğrumak: Şımarmak, azmak (SYSV.46: Türkeli-Gökçealan)
çokramak: Yüksek sesle ve kaba biçimde konuşmak (Boyabat-Osmanköy)
çon: Üşütmeye bağlı hayvanda donukluk ve sersemlik yapan bir hayvan hastalığı (Gerze-Yamacık), (SYSV.47: Boyabat-Darıözü)
çoŋ: Kalça kemiği (SYSV.47: Ayancık-Ortalık)
çoŋça: bk.çoŋ. (SYSV.47: Dikmen-Dudaş)
çonyarması: Manda, öküz ve ineklerin hastalıktan karınlarının şişmesi (DS.1269: Boyabat-Boyalı)
çorlu: Hastalıklı adam (SYSV.47: Durağan-Köklen)
çormak: Şımarmak, yüzsüzleşmek (DS.1272: Ayancık-Paşalı), (Türkeli-Ayaz)
çorumak: Şımarmak (SYSV.47: Türkeli-Işıklı)
çoynak: Zayıf, çelimsiz (SYSV.48: Boyabat-Darıözü)
çöğe durmak: Yeni yürümeye başlayan çocuğun bir kaç saniye ayakta durması (DS.1278: Boyabat), (Boyabat-Çaybaşı, Osmanköy)
çöğelmek: Ayağa kalkmak, doğrulmak (SYSV.48: Boyabat-Çaybaşı, Yiğren)
çömlek: Kısa (DS.1286: Boyabat)
çöngelez: Ufak, tefek (SYSV.48: Ayancık-Yenikonak)
çörçünlemek: İhtiyarlamak (DS.1291: Boyabat)
çörüş (I): Menfaatçi (SYSV.49: Boyabat-Düzkaraağaç)
çörüş (II): Küçük çocukların altını kirletmesi (SYSV.49: Boyabat-Dağtabaklı)
çötür: Kısa, gelişememiş, bodur (SYSV.49: Durağan-Gölilmekalan)
d
dadaruk: Kafasına taktığı bir meseleyi devamlı ve harfiyen anlatan kimse (SYSV.51: Türkeli-Ayaz)
dağguna yatmak: Ahmak olmak, hata yapmak (SYSV.51: Boyabat-Boyalı)
dağlamak: Yaraya kızgın demir basmak (SYSV.51: Türkeli-Satıköy)
dalap: bk.dalapsak. (DS.1338: Ayancık-Yenicuma)
dalapsak: At isteyen kısrak, erkek isteyen dişi eşek ya da hayvan (DS.1338: Sinop)
dalapsamak: Dişi hayvanın çiftleşmek istemesi, erkek istemek (DS.1334: Erfelek-Kazmasökü), (Boyabat-Çulhalı)
dalbazlamak: Hiçbir şeyi beğenmemek, ince eleyip sık dokumak (DS.1340: Boyabat)
dangırdak: Bağırarak, kaba saba konuşan, küstah (DS.1359: Sinop ve çevresi)
daŋsuğa gitmek: Şaşırmak, tuhaf olmak (SYSV.52: Boyabat-Bağlıca, Bengübelen)
darak: Hayvanın yumuşak kaburga eti (SYSV.52: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
davgun: bk.davun. (SYSV.53: Boyabat-Bengübelen)
davun: <Ar.*tā'ūn*: Bir çeşit veba hastalığı (Gerze-Gürsökü)
daylan: <İt.*dalyan*: Boylu boslu, gürbüz, güçlü, kuvvetli kimse (DS.1389: Sinop ve çevresi)
daz: Saçsız, kel (DS.1390: Sinop ve çevresi)
değişik yapma: Kırkı karışan kadınların birbirinden iğne, elbise gibi eşya değişmesi ya da geçici süreliğine çocukları değişip emzirmesi (Merkez-Eymür Bozlu Mah.)
dek durmak: Sakin, terbiyeli, uslu olmak (SYSV.53: Boyabat-Çaybaşı)
delimsirek: Sersem, salak, çılgın, delişmen (DS.1413: Ayancık)
demrü: <Ar.*temriye*: Egzama, kaşıntılı bir deri hastalığı (SYSV.54: Türkeli-Kuşçular)

dengesek: Düşünmeden konuşan, patavatsız (SYSV.54: Boyabat-Çaybaşı)
densek: Hafif meşrep, şakacı, haşarı, lâubali, hareketleri olan kimse (DS.1419: Boyabat)
deşgel: Karnı şiş, koca göbekli kimse (DS.1437: Boyabat)
dıbak: Kel, saçsız (SYSV.54: Türkeli-Ayaz)
dıbırga: Saçsız, kel (SYSV.54: Boyabat-Kozanlı)
dımbara: Şişman, aşırı şişik (SYSV.55: Türkeli-Ayaz)
dımbık: Doymuş, şişkin, gergin (DS.1459: Sinop ve çevresi)
dındızlamak: İnatçılık etmek (DS.1463: Gerze)
dırızlanmak: Sinirlenmek (SYSV.55: Merkez-Kabalı)
dışarlık: Sara hastalığı (Dikmen-Küçükkızık)
dızık: Makat (SYSV.56: Türkeli-Taşgüney)
dil çalma: Göze kaçan toz-toprak gibi şeylerin dille temizlenmesi, göz yalama (Boyabat-Bağlıca)
dilçek: Konuşma güçlüğü, pelteklik (SYSV.56: Boyabat-Düzkaraağaç), (Boyabat-Çaybaşı)
dilçük: Dilde çıkan beyaz çıban (SYSV.56: Boyabat-Bengübelen)
dima: Boğmaca öksürüğü (SYA.57)
dinek: Boynuzu dik ve sivri hayvan (SYSV.57: Durağan-Cevizlibağ)
dingil: Horozun başındaki kırmızı ibik (SYSV.57: Durağan-Gölalan)
dingöt: Dikkafalı, aksi kimse (SYSV.57: Türkeli-Ayaz Fakıoğlu Mah.)
dipçin: Kuvvetli, gürbüz kimse (DS.1510: Saraydüzü-Cuma)
divrek: Sağlam, çevik, kuvvetli, dinç (SYSV.57: Ayancık-İnaltı)
dizginleme: Dudaklarda çıkan çıban ve kızarıklığı tedavi etmek için yoldan gelmiş bir atın dizgini çıkarılarak hastanın ağzına takılır. Buna dizginleme denir. (Merkez-Sazlı)
dobak: Kısa, küt (SYSV.57: Saraydüzü-Cumakayalı)
dobalak: Kel (SYSV.57: Ayancık-Aliköy)
dobuç: Kısa, bodur (SYSV.58: Saraydüzü-Cumakayalı)
dolama: Parmak uçlarında çıkan iltihaplı bir hastalık, *panaris* (Gerze-Gürsökü, Tatlıcak)
dalgaya verme: Uyku sorunu olan çocuklar, denizde yedi dalgaya çarpılarak yorulur. Buna dalgaya verme denir. (Merkez-Ada Mah.)
dolukmak: İçlenmek (SYSV.58: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
domuşuk: Uyuşuk, miskin, tembel (SYSV.58: Boyabat-Darıözü)
domuzbaşı: Hayvanların vücutlarında genellikle boğaz ve kulak arkalarında şişkinlik şeklinde beliren hastalık (Gerze-Yenikent Sarıca Mah.)
don: Deri (Boyabat-Esengazili)
donanma: Kurdeşen, ürtiker (Erfelek-Ağaçlı)
dovun: bk.davun. (SYSV.59: Ayancık-Aliköy, Ortalık)
dörünmek: Çocuğun düşe kalka yürüme çabası (DS.1588: Sinop)
döynak: At, eşek vb. hayvanların tırnakları (DS.1594: Boyabat)
dumō: Grip, nezle (SYSV.60: Boyabat-Arıoğlu)
duncukmak: Sıkılmak, bunalmak (SYSV.60: Boyabat-Killik)
durukmak: Bağazda bir şeyin takılması (SYSV.60: Erfelek-Balıfakı Hamza Mah.)
duvaklama: El, ayak ve yüzde çıkan kızarıkları tedavi için yapılan bir pratiktir. Buna göre yüzü duvakla kapatılan hasta kız çocuğuna duvağı açtırılarak tükürtülür. Buna duvaklama denir. (Türkeli-Kayabaşı)
dümbürlü: Fena, kötü kimse (DS.1629: Sinop)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

dürtme: Göz batmasına uygulanan bir tedavidir. Ucu sivri bir çıra parçası kırk bir defa sarımsağa sürüldükten sonra göze çekilir. Bu işlem üç gün tekrar edilir. (Ayancık-Gürsökü)
düşük: Hâli, tavrı, giyinişi biçimsiz, düzensiz (kimse) (DS.1639: Sinop)
düşüt: Düşük: Bebeğin, anne karnında ölmesi (SYSV.61: Boyabat-Bengübelen)
e
eğsük: Gününden önce erken doğan hayvan (Saraydüzü-Bahşaşlı)
ekdalaş: Sırnaşık, ilişik (SYSV.64: Erfelek-Gümüşsuyu)
ekdi: Dağınık, düzensiz (DS.1701: Boyabat)
em: İlaç (Boyabat-Ardıç)
eme yaramak: Faydalı olmak, şifa olmak (SYSV.65: Saraydüzü-Uluköy)
emesem: İlaç, çare, derman (Ayancık-Doğanlı Hümer Mah.)
emlük: Anne karnındaki rahim, rahim duvarı (Merkez-Korucuk)
engin: Halsiz, elden ayaktan düşmüş, ağır hasta (SYSV.67: Türkeli-Satıköy)
eringeç: Üşengeç (Boyabat-Daylı)
erinmek: Üşenmek, tembellik etmek (DS.1770: Sinop)
eser: Sinir, nöbet, sara (SYSV.67: Durağan-Sofular)
esertme: İz (SYSV.67: Ayancık-Doğanlı Hümer Mah.)
eş: Etene, döl eşi (Gerze-Yaykıl Demirci Mah.)
eşelek: Diz, eklem (SYSV.68: Ayancık-Göldağı)
eşiştirmek: Bir şeyi haddinden çok incelemek (SYSV.68: Erfelek-Balıfakı)
et kopması: Ağrı, sızı, romatizma (Merkez-Oğuzeli)
eten: Yavrulayan hayvandan daha sonra kendiliğinden düşen et parçası, etene, döl eşi (SYSV.68: Boyabat-Killik, Çulhalı)
etyaran: Parmaklarda görülen bir enfeksiyon hastalığı (Boyabat-Şeyhli)
evecen: Aceleci (DS.1803: Boyabat)
evsük: Gününden önce doğmuş çocuk (SYSV.69: Boyabat-Alibeyli)
eyin (I): Sırt (SYSV.70: Türkeli-Çatakgüney), (Boyabat-Alibeyli)
eyin (II): Vücut, beden (DS.1821: Sinop)
ezgün: Yorgun, bitkin (Ayancık-Yenikonak)
f
farımak: İsteği kaçmak, bir şeyden soğumak (SYSV.71: Türkeli-Gökçealan Başciple Mah.)
fartfurtcu: Palavracı, yalancı, mübalağcı (SYA.57)
fasaklı: Pasaklı (SYSV.71: Ayancık-Göldağı)
fāsit: Arabozucu (SYSV.71: Saraydüzü-Yalmansaray)
felfes: Dikkatsizlik, düzensizlik, tertipsizlik (Boyabat-Bağlıca)
fellek: Aksi, edepsiz (SYSV.71: Dikmen-Kuzalan)
fetlü: Niyeti bozuk kimse (SYSV.72: Boyabat-Aşıklı, Boyabat-Sarıyar)
forman: Hormon (SYSV.73: Boyabat-Çatpınar)
g
gabar: Tıp dilinde *komedon* olarak bilinen, yeni doğan bebeklerin ya da ergenlik çağındaki çocukların yüzünde hormonal değişimlerden dolayı çıkan siyah, ben gibi noktalar (Durağan-Yukarı Akçabük)
gacurga: Zayıf, cılız (SYSV.75: Boyabat-Sarıyar)
gacuruk: Zayıf, cılız (SYSV.75: Ayancık-Göldağı, Türkeli-Ayaz)
gağşamak: Yorgun düşmek, dağılmak, yıpranmak (SYSV.76: Boyabat-Çaybaşı, Sarıyar)

galak: Sivri burun kemiği (SYSV.76: Boyabat-Killik, Boyabat-Çulhalı)
gamıt: Zayıf hayvan (DS.1909: Sinop)
gamze daralması: Ruhen sıkkınlık duymak, bunalmak (SYSV.77: Boyabat-İsaoğlu)
gan isliyet: Sağlık, sıhhat (SYSV.77: Boyabat-Çaybaşı)
ganak: İştah (SYSV.77: Türkeli-Kuşçular Güvendi Mah.)
gangalaz: Zayıf, karnı içe geçmiş (SYSV.77: Ayancık-Göldağı)
ganıgara: Kindar, acımasız kimse (Boyabat-Bağlıca)
gasiyen: İstiğfar (SYSV.79: Boyabat-Kurusaray)
gavga gaşığı: Kavgacı, geçimsiz insan (SYSV.79: Saraydüzü-Uluköy)
gavlama: Deri ya da kabuğun soyularak dökülmesi (Boyabat-Çamlıca, Tırnalı)
gavsa: Ruh, can (SYSV.79: Boyabat-Bağlıca, Boyabat-Çaybaşı)
gavuç: Kasık fıtığı (SYSV.80: Boyabat-Bengübelen)
gayren bağlama: Kabuk bağlama, kir tutma (SYSV.80: Boyabat-Uzunçay)
gece yanığı: Zana (Merkez-Kirençukuru)
gegüç: Eğri, çarpık (SYSV.81: Türkeli-Ayaz)
gelincik: Lenfa düğümü iltihabı, boyun sıracası (DS.1980: Sinop)
gemrük: Yara çukuru (SYSV.82: Türkeli-Kuşçular Güvendi Mah.)
geriz: Akılsız çocuk (SYSV.83: Türkeli-Ayaz)
geyin: Sırt, belin üst kısmı (SYSV.83: Boyabat-Kayaboğazı)
geyrek: Kaburga boşluğu (SYSV.84: Ayancık-Göldağı)
geyrek bükülmesi: Çocuklarda görülen gaz sıkışması (Erfelek-Merkez Kınık Mah.)
gıbış (I): Ufak-tefek, cılız (SYSV.84: Boyabat-Çaybaşı, Bengübelen)
gıbış (II): Kel, saçı olmayan (SYSV.84: Dikmen-Akçakese Çatak Mah.)
gıcır: İnat (SYSV.84: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
gıcırık: Uyuz hastalığı (DS.2072: Sinop)
gıçuk: Topal (SYSV.84: Türkeli-Hamamlı)
gıdık: Çene altı, gerdan (Ayancık-Aliköy)
gıdırım olmak: Çok kızmak (Boyabat-Çamlıca)
gıldır: Sinir (SYSV.85: Türkeli-Yeşiloba)
gılleyli: Sinirli (SYSV.85: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
gıran: Tavuklarda görülen bir çeşit veba hastalığı (Türkeli-Yapraklı)
gırış çekmek: Kabarmak, sinirli sinirli bakmak (SYSV.86: Boyabat-Aşıklı)
gırışmak: Sürtüşmek, kavga etmek (SYSV.86: Boyabat-Çeşnigir)
gırk garışması: Aynı ay içinde doğan çocuklardan birinin zayıf, hastalıklı olması, aydaş (Merkez-Dizdaroğlu)
gırna: Zayıf, çelimsiz (SYSV.86: Boyabat-Çulhalı)
gısmuk: Utangaç, çekingen (SYSV.86: Ayancık-Merkez Ayancık Mah.)
gızantak: Çiftleşme arzusu duyan hayvan, kızışmış (SYSV.87: Ayancık-Kayabaşı)
gızgurmak: Yılan ya da yırtıcı hayvanların kızdırıldıklarında çıkardıkları ses (Boyabat-Çamlıca)
gibiz: Zayıf, cılız (DS.2071: Sinop)
gidişmek: Kaşınmak (DS.2073: Ayancık), (SYSV.87: Boyabat-Çaybaşı; Ayancık-Göldağı)
gocalamak: Yaşlanmak (Boyabat, Saraydüzü, Durağan)
goçsamak: Koyunun çiftleşmek istemesi (Saraydüzü-Avluca)
goduksuz: Kısır kadın (SYSV.88: Ayancık-Ortalık)
goga: Saf, sersem (SYSV.88: Erfelek-Gümüşsuyu)
goğsak: Çiftleşme arzusu olan dişi manda (SYSV.88: Boyabat-Killik)
goğucu: Dedikoducu (Boyabat-Darıözü)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

goŋak: Saç kepeği (SYSV.89: Boyabat-Aşıklı, Gerze-Tatlıcak)
gorucu: Koruyucu kadın, halk hekimi (Gerze-Hacıselli Töngel Mah.)
govucu: Dedikoducu, laf taşıyan (SYSV.90: Boyabat-Bağlıca)
göbek düşmesi: Ağır kaldırmaya bağlı göbeğin kayması ya da yer değiştirmesi (Erfelek-Şerefiye)
göbek sıvaması: Düşen göbeğin el ile ovularak tekrar yerine getirilmesi (Erfelek-Şerefiye)
göbsemek: İneğin çiftleşme için arzu duyması (DS.2117: Gerze)
göğlü: Gebe hayvan (SYSV.91: Ayancık-Aliköy, Göldağı)
gökgöz: Zalim, acımasız (SYSV.91: Türkeli-Ayaz)
göklü: Gebe hayvan (DS.2138: Gerze ve köyleri)
gön (I): Hayvan derisi (DS.2151: Sinop), (Türkeli, Ayancık, Boyabat)
gön (II): Cilt (DS.2152: Sinop)
gönenmek: Mutlu ve rahat bir hayat yaşamak (DS.2154: Sinop)
gövünü almak: Kızışmış dişi hayvanın çiftleşerek rahatlaması (kadınlar için de kullanılır) (SYSV.93: Türkeli-Ayaz Fakıoğlu Mah.)
göynük: Vücutta morarmış yer (Türkeli-Sazkışla)
gudek: Manda ya da köpek kuyruğu (SYSV.94: Boyabat-Çaybaşı)
gudura: Tavuğun lades kemiği (SYSV.94: Boyabat-İsaoğlu)
guduruk: Kuduz (Merkez-Akbaş, Gerze-Tatlıcak)
gumbiz: Akli melekesini kaybaden bir kimsenin boş boş bakışı (SYSV.95: Türkeli-Ayaz)
gumcu: Eşcinsel (SYSV.95: Türkeli-Akçabük)
gumlamak: bk. gunnamak. (SYSV.95: Türkeli-Ayaz Fakıoğlu Mah.)
gunnamak: At, kedi, köpek gibi hayvanların doğurması (SYSV.95: Boyabat-Kavak)
gurbōcuk: Dudak ve dil uçlarında çıkan kabarcıklar (Erfelek-Hürremşah)
gursak: Korku, öd (Boyabat-Darıözü)
gursak görme: Çocuklarda korkuya bağlı *gursak* denilen hastalığı tedavi etmek (Boyabat-Darıözü)
guru gaddere: Zayıf, sıska (Boyabat-Bağlıca)
gusmuk: İstiğfar (Boyabat-Aşıklı)
guş palazı: Difteri (Merkez-Korucuk)
günbelek: Beli bükülmüş adam (DS.2225: Boyabat)
günülemek: Kıskanmak (DS.2231: Sinop), (Ayancık-Göldağı, Boyabat-Aşıklı, Türkeli-Yeşiloba, Erfelek-Ormantepe Göçen Mah.)
gürüdek: Bir çeşit tavuk hastalığı (DS.2238: Ayancık-Yenicuma)
güz: Kambur (DS.2238: Sinop)
h
hapaz: Avuç içi (DS.2278: Sinop), (Ayancık-Göldağı, Türkeli-Ayaz)
haraza (I): Büyükbaş hayvanların iç organlarından çıkarılan ve sarılık hastalığına iyi gelen bir madde (DS.2285: Sinop)
haraza (II): Sinir, öfke (SYSV.100: Erfelek)
harazalı (I): Soluyan, kesik kesik öksüren (DS.2286: Sinop)
harazalı (II): Hırçın, kavgacı, çabuk kızan (DS.2286:Boyabat), (Ayancık-Göldağı)
harfitmek: Utanmak (BA.105: Saraydüzü), (SYSV.100: Boyabat-Killik)
hartı: Derinin ince yeri (DS.2296: Sinop)
hatır sorma: Yedi döşeğini ziyarete gelen lohusa cemiyeti (komşu, tanıdık vs.) yanlarında gelirken yiyecek-içecek gibi şeyler getirir. Bu ziyarette bebeğe ve lohusaya

elbise, basma gibi giyecek ve altın, para gibi takılar hediye edilir. Bu âdete hatır sorma adı verilir. (Boyabat-Daylı)
hayvansemek: İnek ya da koyunun çiftleşme isteği duyması (DS.2321: Erfelek-Kazmasökü)
hevrüz: Bir nevi çocuk lazımlığı (SYSV.103: Erfelek-Soğucalı)
heykirmek: Korkudan bağırmak, haykırmak (SYSV.103: Erfelek-Balıfakı Hamza Mah.; Durağan-Cevizlibağ; Boyabat-Çaybaşı)
hıcılayık: Boğmaca (DS.2656: Boyabat)
hıcıl hıcıl: Nefes alıp verirken çıkan hırıltı (DS.2357: Ayancık)
hıcılık: Bronşit hastalığı (SYSV.103: Ayancık-Doğanlı Hümer Mah.)
hılız: Astım, nefes darlığı (SYSV.103: Ayancık-Merkez Ayancık Mah.)
hılızgan: Nefes alıp vermede zorluk çeken (SYSV.103: Ayancık-Mustafa Kemalpaşa)
hırbā/hırbō: Çocuklarda görülen karın sertliği ve karın ağrısı (Gerze-Tatlıcak)
hırtlak: Gırtlak (SYSV.104: Ayancık-Göldağı, Durağan-Aşağıalınca)
hıtık: Fıtık (SYSV.104: Durağan-Karataş)
hıvılayuk: Boğmaca hastalığı (Boyabat-Bağlıca)
hiyt eti: Anne karnında bebeğin beslendiği göbek bağı (Merkez-Korucuk)
hokra (I): Yazın semirirken, zayıf sığırların sırtlarında çıkan çıban (DS.2395: Merkez-Dizdaroğlu)
hokra (II): İri, şişman (SYSV.104: Ayancık-Göldağı, Ortalık)
hos: Hastalıklı, sıska (DS.2415: Gerze-Kadı)
hosciğer: Akciğer (DS.2415: Sinop)
hozmur: Asık suratlı (SYSV.106: Boyabat-Killik)
hökelek: Büyük çalım, kurum, gösteriş (SYSV.107: Boyabat-Çeşnigir)
hömbül: Akciğer (Gerze-Sarımsak)
höröngöz: Aşırı hareketlilik, yerinde duramamak (SYSV.107: Türkeli-Hamamlı)
husa: Kaygı, korku (SYSV.108: Boyabat-Killik)
huy dutma: Delirme (Durağan-Sofular)
hücüt: Vücut (BA.54: Saraydüzü)
hümpül: Saf, sersem, şaşkın (SYSV.108: Türkeli-Ayaz Fakıoğlu Mah.)
hüşhüş: Aptal (DS.2452: Sinop)
ı
ımız: Küfürbaz, ağzıbozuk kimse (SYSV.109: Türkeli-Ayaz)
ımsık: Gamsız, kaygısız (DS.2476: Merkez-Kabak)
ımsız: Gamsız, kaygısız (SYA.58)
ıncıklanmak: Hüzünlenmek (SYSV.110: Boyabat-Alibeyli)
ırık: Zayıf (SYA.58)
i
içi boşalma: İshal (Gerze-Tatlıcak)
ilmek: İyileşmek, onmak, ileri gitmek (SYSV.114: Dikmen-Yaykın)
iman tahtası: Göğüs kafesi (Erfelek-Ormantepe)
imik: Gırtlak (DS.2536: Sinop)
iğne avusu: İshal (Merkez-Melihşah)
ince maraz: Verem (SYSV.114: Saraydüzü-Tepe)
iŋezek: Yavaş hareket eden, uyuşuk (Boyabat-Osmanköy, Ilıca, Tekke)
iplicek: İki kemiği birbirine tutturan kas, lif (Erfelek-Balıfakı)
iyezek: Üşengeç, tembel (SYSV.115: Erfelek-Balıfakı)
iyoğu: Kaburga kemiği (SYSV.115: Boyabat-Çulhalı)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

iyözü: Kaburga kemiği (DS.2575: Boyabat)
izinli: Halk hekimi (Gerze-Hacıselli Töngel Mah.)
k
kaba şiş: Kabakulak (Erfelek-Hürremşah)
kabara: Pişik, isilik gibi bebeklerin vücudunda çıkan kabarma ve kızarıklar (Boyabat-Maruf)
kalaç: Çarpık bacaklı bebek (Boyabat-Günpınar)
karabere: Darbeye bağlı kan toplanması, morarma (Durağan-Akçaalan, Yeşilyurt)
karaçanak: Cimri (SYSV.119: Erfelek-Balıfakı Hamza Mah.)
kardeş etme: Kırkı içinde baskın yiyen çocuk ya da annenin kimden baskın yediyse onunla kucaklaşıp sarılması (Gerze-Çakallı)
kaykı: Arkaya doğru eğik, eğri (DS.2702: Gerze)
kelez: Hasta, cılız, zayıf (DS.2731: Ayancık)
kelizlemek: Yorulmak (SYSV.122: Saraydüzü-Yalmansaray)
keloğuzlamak: Yorgun, bitkin düşmek (SYSV.122: Boyabat-Dağtabaklı)
kepçüğü çıkmak: Zayıflamak (SYSV.122: Erfelek-Gümüşsuyu, Ayancık-Göldağı)
kepçük: Kuru, zayıf (SYSV.122: Türkeli)
kepüç (I): Kekeme konuşan kimse (SYSV.123: Boyabat-Çeşnigir)
kepüç (II): Zayıf, çelimsiz (SYSV.123: Durağan)
kesmük: Kuru sümük (SYSV.123: Boyabat-Düzkaraağaç)
keş oyuğu: Sersem, uyuşuk (SYSV.124: Türkeli-Işıklı)
kevük kesmek: Çok üşümek, titremek (SYSV.125: Boyabat-İsaoğlu)
kıdırım olmak: Sıkıntıdan bunalmak, sıkılmak (DS.2785: Boyabat)
kıkırık: Çocukların boyun ya da parmaklarını kıkırdatarak yaptıkları tik (Merkez-Hacıoğlu)
kıldır: Aksi (DS.2795: Erfelek-Kazmasökü)
kınıkma: Kıskanma (DS.2810: Ayancık)
kırk baskını: İki doğum yapmış ve kırkı içinde bulunan kadının karşılaşmasıdır. Sinop ve yöresinde iki kırklı kadının karşılaşması uğursuzluk ve hastalık sebebi olarak düşünülür. (Merkez-Sazlı)
kırk hamamı: Lohusa kadın ve bebeğinin doğumdan kırk gün sonra kırklanmak için gittiği hamam (Boyabat-Daylı)
kırk hastalığı: Lohusa humması; doğum yapan kadınlarda görülen bir enfeksiyon hastalığı (Boyabat-Aydoğan)
kırnapçık: Anjin, boğaz hastalığı, bademcik şişmesi (DS.2834: Boyabat)
kıyılma: Sıtma hastalarını tedavi etmek için sembolik olarak yapılan dalak kesme ritüeli (Gerze-Sarımsak)
kızık: Pişik (Gerze-Sarnıç)
kızılca: Ateş, yüksek vücut ısısı (DS.2862: Boyabat)
kızılyel: Albümin hastalığı (DS.2867: Boyabat-Oğlakçılar)
kızırganmak: Kıskanmak (DS.2867: Sinop)
kirli kadın: Âdet gören kadın (Boyabat-Kadınlı, Saraydüzü-Çalpınar Güney Mah.)
kobi: Sağır (DS.2890: Gerze)
koç kaçımı: Koç katımından önce koçla çiftleşen koyunun vakitsiz doğurduğu kuzu (DS.2894: Sinop), (Merkez-Eymür)
koçsamak: Dişi koyunun kızışması, çiftleşmek istemesi (SYSV.129: Saraydüzü-Cumakayalı)

korku basma: Korkudan kaynaklandığı düşünülen hastalıkların hekim tarafından vücudun belirli yerlerine elle basılarak yapılan tedavisi (Ayancık-Doğanlı Hümer Mah.)
korkuluk kesme: Korkudan kaynaklandığı düşünülen hastalıkların hekim tarafından vücudun belirli yerlerinin bıçakla simgesel olarak kesilmesi (Ayancık-Doğanlı Hümer Mah.)
kozalak: Erkek hayvanın hayaları (SYSV.130: Türkeli-Çatakören)
köğtere: Eklem kireçlenmesi (SYSV.130: Boyabat-Çatpınar)
kömüş bıçağı: Kömüş gibi büyükbaş hayvanlarda kan tutulması görüldüğü zaman kulaklarına bıçakla çizik atılır. Buna rağmen hayvan kurtulmazsa kesilir. Bunun için kullanılan bıçağa kömüş bıçağı denir. (SYSV.131: Türkeli-Gündoğdu)
köpek memesi: Siğil, çıban (Merkez-Osmaniye)
kösnük (I): Sersem, aptal
kösnük (II): Çiftleşmek isteyen hayvan (Saraydüzü-Yalmansaray)
köstek kesmek: Yürümeye yeni başlayan ve sık sık düşen çocukların, düşmesine engel olacağı inancıyla ayaklarına ip sarıp, duayla kesme âdeti (SYSV.131: Saraydüzü-Cumatabaklı)
kuru sızı: Romatizma (Merkez-Sazlı)
kurumsamak: Bir şeye karşı çok istek duymak, susamak (DS.3012: Sinop)
kusur lekesi: Doğum lekesi (Merkez-Korucuk)
küntlük: Aptallık, bilgisizlik, uyuşukluk (DS.3039: Sinop)
kürüşlü: Şişman, obez (DS.2980: Sinop)
küt: Kötürüm (BA.15: Saraydüzü), (SYSV.135: Boyabat-Çatpınar)
küt olmak: Kesici ve sivri araçların ağzının körleşmesi (DS.3054: Sinop)
l
letçe: Yüz (BA.54: Saraydüzü)
loğusa cemiyeti: Doğumdan sonra bebeği ve lohusayı görmeye gelenler (Gerze-Tokuşlar)
loğusa şerbeti: Doğumdan sonra bebek ve lohusayı görmeye gelenlere ikram edilen şerbet (Gerze-Tokuşlar)
lovay: Calay (SYSV.138: Durağan-Akçabük)
m
mācara: Apse, iltihap (SYSV.139: Türkeli-Yeşiloba)
mada: Mide (SYSV.139: Boyabat-İsaoğlu, Çamlıca; Ayancık-Yarenler)
marazımak: Hastalanmak (SYSV.140: Ayancık-Yarenler Pelitçik Mah.)
marazlamak: Zayıflamak (SYSV.140: Erfelek-Kazmasökü)
margup: Sersem, aptal (SYSV.140: Ayancık-Ortalık Dolamay Mah.)
maydalak: Saf, şaşkın (SYSV.141: Boyabat-Killik)
maymaşak (I): Saf, şaşkın (SYSV.141: Türkeli-Güzelkent Keş Mah.)
maymaşak (II): Üşengeç, tembel (SYSV.141: Erfelek-Balıfakı)
meğirmek: Birisine ısrarla ve sürekli seslenmek (SYSV.142: Saraydüzü-Cumakayalı)
meles: Halsiz, güçsüz (SYSV.143: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
mıdavuk: Çok zayıf (DS.3179: Boyabat)
mırıdmak: Somurtmak (SYSV.145: Boyabat-Killik)
mıyırtu: Yavaş iş yapan, uyuşuk kimse (Boyabat-Osmanköy, Tekke, Ilıca)
mızganmak: İçi geçmek, kestirmek, uyuklamak (DS.3194: Sinop)
mızgıç: Zayıf, çelimsiz (SYSV.145: Saraydüzü-Aşağıakpınar)
mızık mızık: Acıyla inlemek (Boyabat-Çamlıca)
micik: Meme (DS.3197: Ayancık-Yenicuma)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

micēret: Hırçın, aksi, yaramaz çocuk (SYSV.145: Ayancık-Aşağıköy)
mundarlama: Hayvanların boyunlarında, karınlarında zorlamadan kaynaklı içi su dolu şiş (DS.3220: Gerze)
mücürüm: Sakat, beçel (SYSV.146: Türkeli-Gökçealan)
mühre: Diş eti (SYSV.146: Durağan-Köklen)
n
nüzül: Felç, kötürüm (SYSV.151: Gerze-Sazak, Boyabat-Çatpınar)
o
ocak: Halk hekimi (SYSV.153: Ayancık-Otmanlı)
ocakçı: Halk hekimi (Boyabat-Aşıklı)
ocaklı: Halk hekimi (Gerze-Tatlıcak)
ogalak: Paytak paytak, kabara kabara yürüyen (SYSV.153: Türkeli-Ayaz)
oğmacı: Doktor (SYSV.153: Boyabat-Merkez)
onmak: İyileşmek, düzelmek (DS.3284: Boyabat), (Ayancık-Fındıklı)
otamak: Hastalığı geçmek, iyi olmak (DS.3293: Boyabat)
otçu: Doktor (DS.3292: Boyabat)
oyruk (I): Uyluk (SYSV.155: Ayancık-Otmanlı)
oyruk (II): Gövde, vücut (SYSV.155: Ayancık-Merkez Ayancık Mah.)
ö
öçelen olmak: Soğuk algınlığı nedeniyle öksürmek, nezle olmak (DS.3309: Ayancık)
öçük: Kalın dudak (DS.3309: Boyabat)
ödek: Korkak (DS.3309: Sinop ve çevresi), (Türkeli-Güzelkent Keş Mah.)
öğörsemek: Dişi hayvanın erkek istemesi, döle gelmesi (DS.3316: Erfelek-Kazmasökü)
öğür: Göğüs (DS.3321: Boyabat)
öğürmek: Kusmak (SYSV.157: Türkeli-Güzelkent Keş Mah.)
öğürsemek: Dişi hayvanın erkek istemesi (SYSV.157: Ayancık-Merkez Ayancık Mah.)
ökölök: Saf, sersem (SYSV.157: Türkeli-Güzelkent Keş Mah.)
ökünsemek: Dişi hayvanın erkek istemesi, döle gelmesi (SYSV.158: Türkeli-Yeşiloba)
öküssek: Dişi hayvanın erkek istemesi, döle gelmesi (SYSV.158: Boyabat-Killik)
öküzburnu: El, parmak ve tırnakların şişmesiyle belirti gösteren enfeksiyon hastalığı (Durağan-Kirencik)
öletlik: Salgın hastalık, veba (Gerze-Çağlayan)
ölgüm: Ölecek durumda olan, can çekişen (DS.3332: Sinop)
ölü baskını: Bir bebeğin kırkı içindeyken yakın çevresinden birinin ölmesiyle uğradığı baskındır. Buna göre bebek cansız, halsiz, kansız ve hastalıklı olur. Durumu sürekli kötüye gider ve sonunda ölür. (Merkez-Sazlı)
ötürge: Sinirli (Saraydüzü-Bahşaşlı)
ötürgeç: İshal (Boyabat-Aşıklı)
ötürmek: İshal, sürgün olmak (DS.3359: Sinop), (Ayancık-Avdullu)
ötürük: Sürgün, ishal (DS.3359: Sinop), (Türkeli-Ayaz, Boyabat-Osmanköy, Ilıca)
öykelenmek: Sinirlenmek (BA.18: Saraydüzü)
p
paldum: Şişman, şişkin (Boyabat-Çamlıca)
pampal: Şişman, obez (SYA.59)
pamukçuk: Ağız ya da dilde oluşan enfeksiyon hastalığı (Merkez-Çiftlik)
parpulamak: Ocak hekimlerince yarayı bitkisel ilaçla okuyup üflemek ya da kurşun dökerek dağlamak (DS.3399: Ayancık), (Ayancık-Hatip, Karakestane)

parpulatmak: Kuduz hastalığını iyileştirmek (DS.3400: Boyabat)
pazı: Yumruk büyüklüğünde şiş çıban (Gerze-Hacıselli)
peçüğü çıkmak: Çok zayıflamak (SYSV.163: Boyabat-Killik)
peçük (I): Keçi kuyruğu (DS.3419: Boyabat), (Boyabat-Çeşnigir)
peçük (II): Kuyruk sokumu (SYSV.163: Durağan-Salarkolu)
peşlü: Felçli (SYSV.164: Ayancık-Babaköy)
pezü: Yağ bezesi (Erfelek-Ormantepe)
potuç: Kısa boylu, bodur, tıknaz (DS.3474: Erfelek-Kazmasökü)
pöçük: Kuyruk sokumu (SYSV.166: Durağan-Dereli)
pöçüğü çıkmak: Aşırı derecede zayıflamak (Boyabat-Bağlıca)
pöykürmek: Höykürmek, öfkelenmek (SYSV.166: Türkeli-Ayaz)
pusmak: Korkudan sinmek, saklanmak, büzülmek, ses çıkarmamak (DS.3490: Merkez-Melikşah)
pütürük: Sulu dışkı (SYSV.168: Türkeli-Ayaz Fakıoğlu Mah.)
r
ruhye: Tıp dilinde *komedon* olarak bilinen, yeni doğan bebeklerin ya da ergenlik çağındaki çocukların yüzünde hormonal değişimlerden dolayı çıkan siyah, ben gibi noktalar. (Gerze-Sarımsak)
s
sadır: İdrar (DS.3511: Sinop), (Boyabat-İsaoğlu)
safsı: Saf (SYSV.169: Boyabat-İsaoğlu)
sağıdak: Saf, aptal (Saraydüzü-Bahşaşlı)
sağına gavi: Bencil (SYSV.169: Erfelek-Balıfakı Hamza Mah.)
sakağı: Nefes darlığı, öksürük (SYSV.169: Boyabat-Çulhalı)
sakağu: Öksüren hayvan (SYSV.169: Boyabat-Düzkaraağaç)
sakat: Derideki yaranın kabuklanması (Gerze-Tatlıcak)
samra: Sayıklama (Erfelek-Şerefiye)
samramak: Sayıklamak (SYSV.171: Ayancık-Aliköy, Hatip; Saraydüzü- Aşağıakpınar; Erfelek-Balıfakı)
sarmarmak: Uyku ya da hastalık nedeniyle söylenmek, sayıklamak (DS.3532: Sinop)
sarsuk: Dağınık, sersem (SYSV.171: Erfelek-Balıfakı Hamza Mah.)
sasu: Saf, sersem (SYSV.171: Boyabat-Bengübelen)
seme: Uykulu, alık (SYSV.173: Merkez-Taşmanlı)
semelemek: Sersemlemek (DS.3579: Sinop), (Merkez-Taşmanlı)
seyirmek: Daralmak, bunalmak (SYSV.174: Boyabat-Akçakese Garandun Mah.)
sıçak: İshal (Ayancık-Aliköy)
sıkılcım: Korku, baskı, sıkıştırma (Saraydüzü-Yalmansaray)
sınıkçı: Kırık-çıkıkçı (SYSV.175: Türkeli-Ayaz)
sıraca: Sara hastalığı (Türkeli-Gaziler)
sıracalı: Asabi, sinirli (SYSV.174: Boyabat-Çaybaşı, Çatpınar)
sırıtmak: Karşı gelmek (SYSV.175: Saraydüzü-Yalmansaray)
sırtarmak: Karşı gelmek, direnmek (Boyabat-Çamlıca)
sıvama: Masaj (Gerze-Hacıselli Töngel Mah.)
sıynak: Hayvan tırnağı (BA.6: Saraydüzü)
sicirlü: Sinirli (Boyabat-Gazidere)
sinci eğmek: Darılmak, boynu bükmek, başı eğmek (SYSV.176: Türkeli-Satıköy)
sincisüz: Asık yüzlü, somurtkan (DS.3638: Boyabat)
sinç: Yüz, surat, çehre (DS.3638: Boyabat)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

singil: Siğil, deride sert kabarcıklar (DS.3641: Sinop)
siŋil: bk.singil. (Erfelek-Merkez Kınık Mah.)
siv siv etmek: Karıncalanmak (SYSV.177: Boyabat-Darıözü)
soluğan: Astım, nefes darlığı, öksürük (SYSV.178: Boyabat-Çaybaşı)
söme: Sersem, hastalıklı (Boyabat-Bağlıca)
sömelek: Budala, sersem (DS.3679: Sinop), (Gerze-Yamacık)
sömelemek: Sersemlemek (Boyabat-Bağlıca)
sübyan pörsüğü: Sübyan perisi: Ana rahmindeyken bebeği boğduğuna ve annenin düşük yapmasına neden oduğuna inanılan bir peridir. (Merkez-Korucuk)
südümiyen: bk.sübyan pörsüğü. (Erfelek-Soğucalı)
sümsün: Ense (SYSV.181: Durağan-Aşağıalınca)
süngü geçmek: Bayılmak, içi geçmek (SYSV.181: Boyabat-Engilekin)
ş
şah garı: Halk hekimi (Merkez-Sazlı)
şalgam: İneklerde yüz, karın, sırt gibi bölgelerde şişlik görülen enfeksiyon hastalığı (Durağan-Kirencik)
şapaklamak: Şafaklamak: Ayılmak, kendine gelmek (SYSV.183: Ayancık-Tarakçı)
şarıkmak: Şımarmak (SYSV.183: Saraydüzü-Yalmansaray
şıh garı: Halk hekimi (Merkez-Akbaş)
şırlak: Edepsiz, sırnaşık (SYSV.184: Türkeli-Çatakören)
şinnimek: Yaramazlık etmek, şımarmak (DS.3785: Sinop)
şirnemek: Azmak (SYSV.185: Boyabat-Aşıklı)
t
takızamak: Bitkin ve yorgun düşmek (SYSV.188: Ayancık-Aliköy)
tas: Öküz derisinin uç kıyısı (DS.3836: Gerze)
tasu: Kasık fıtığı (Merkez-Oğuzeli)
taşırgamak: Çok yol yürüyen at, koyun, sığır vb. hayvanların tırnaklarını taşa çarparak bozması, incitmesi (DS.3840: Boyabat-Sarıyer)
tav: Şişmanlık (DS.3845: Sinop)
tavuk götü: İltihaplı çıban (Erfelek-Ormantepe, Gerze-Hacıselli Töngel Mah.)
tecce: At, inek, öküz gibi hayvanların arka bacaklarında oluşan ve yürümelerini engelleyen bir hastalık (SYSV.188: Boyabat-Çulhalı)
tekdamar: Korkak (DS.3862: Erfelek-Kazmasökü)
telek: Kuş, tavuk vb. hayvanların kanat kalemleri (DS.3868: Boyabat-Oğlakçılar; Saraydüzü-Aşağıakpınar)
teleme: Zayıf (SYSV.189: Boyabat-Aşıklı)
tellek: Aksi, huysuz, ikiyüzlü (SYSV.189: Boyabat-Bengübelen, Dağtabaklı)
temre: Bir çeşit deri hastalığı (DS.3876: Sinop)
tentük: Ürkek, korkak (SYSV.190: Boyabat-Bengübelen)
ter döşeği: Annenin doğumdan hemen sonra, kendi yatağına geçene kadar yattığı yatak (Boyabat-Muratlı)
tersçe: Öküz, beygir vb. hayvanların arka ayaklarında oluşarak hayvanların topallamasına neden olan bir hastalık (DS.3896: Merkez-Tıngır)
tıngabaz: Titiz, kılı kırk yaran (Saraydüzü-Bahşaşlı)
tıngır: Çok çabuk küsen, alıngan (Boyabat-Çamlıca)
tırık: Zayıf, kansız, cansız, sıska (DS.3919: Boyabat)
tırısım: Büyü (Ayancık-Doğanlı Hümer Mah.)

tıtırış: Ablak, şişman yüzlü (DS.3927: Boyabat)
tiltörlü: Sinirli, asabi (SYSV.193: Durağan-Sarıyar)
tingiriş: Alıngan (Saraydüzü-Bahşaşlı)
tiğsirmek: Aksırmak (SYSV.193: Türkeli-Gökçealan Başciple Mah.)
tokalak: Obez, kilolu (Türkeli-Çatakören, Türkeli-Işıklı)
tokur: Obez, kilolu (Dikmen-Göllü)
tolatar: Tombul, iri, gürbüz, kanlı canlı (DS.3952: Gerze, Boyabat), (Boyabat-Hıdırlı)
topran: Şiş (Boyabat-Yaylacık)
toruç: Burnu akan (SYSV.195: Ayancık-Doğanlı Hümer Mah.)
tosmak: Erkek insan ya da hayvanın cinsel organı (Boyabat-Merkez Kalebağı)
töz: Kulak arkasındaki çukur yer (Ayancık-İnaltı)
tufa: Çene ya da çene kemiği (SYSV.195: Ayancık-Yarenler; Erfelek-Balıfakı Hamza Mah.; Boyabat-Çamlıca)
tuluk (I): Yanak (SYSV.196: Dikmen-Üçpınar)
tuluk (II): Koyun postu (SYSV.196: Erfelek-Ormantepe)
turşan: Somurtkan, gururlu (SYSV.196: Dikmen-Yaykın)
tüvük: Uyuşuk (SYSV.196: Türkeli-Ayaz; Ayancık-Doğanlı)
u
uğrak: Sara hastalığı (SYSV.199: Boyabat-Dağtabaklı)
uğrama: Sara hastalığı (Erfelek-Merkez Kınık Mah.)
uğunmak: Ağrıdan, acıdan kıvranmak (DS.4029: Sinop)
umma: Özenilen şeyin ele geçmemesinden dolayı lohusada meme, erkekte üreme organında olan şişlik, acı (Erfelek-Merkez Kınık Mah.)
umsuluk: Hayal, sıkıntı, umduğunu bulamama (SYA.59)
umsuluk olmak: Özenilen şeyin elde edilememesinden dolayı, lohusada memenin; erkek ve erkek çocukta üreme organının şişmesi (DS.4037: Sinop)
usluğu kaçmak: Bayılmak, içi geçmek (DS.4043: Gerze)
uşaklık: Dölyatağı (Merkez-Oğuzeli)
uyku böceği: Peygamber devesinin yumurta kesesi (Merkez-Korucuk Tırkışlar Mah.)
uykuluk: Yeni doğan çocukların başındaki kepek (DS.4049: Sinop)
uyrum: Beden (DS.4050: Boyabat)
ü
ücüt: Vücut (SYSV.203: Durağan-Aşağıalınca, Ayancık-Ortalık, Türkeli-Gökçealan)
ülfet: Tıp dilinde *komedon* olarak bilinen, yeni doğan bebeklerin ya da ergenlik çağındaki çocukların yüzünde hormonal değişimlerden dolayı çıkan siyah, ben gibi noktalar. (Boyabat-Yaylacık)
ürfiye: bk.ürüfe. (Boyabat-Çattepe)
ürüfe: Pişik, isilik gibi bebeklerin vücudunda çıkan kabarma ve kızarıklar (Boyabat-Karacaören)
üyke: Öfke (SYSV.204: Türkeli-Turhan)
üzüt: Sıska, renksiz, hastalıklı (DS.4087: Sinop)
v
vık vık: İçte sıkıntı, daralma (DS.4100: Sinop)
y
yabuk: Kekeme (DS.4112: Merkez-Kabalı)
yağır: Sırt (DS.4116: Sinop; SYA.60)
yanıkara: Tıp dilinde *karbonkül* olarak adlandırılan, vücudun çeşitli yerlerinde çıkan büyük çıban (Ayancık-Koccuğaz)

yanır: Sırt, iki kürek kemiğinin arası (SYSV.210: Boyabat-Çaybaşı)
yarıkmak: Şımarmak (SYSV.211: Boyabat-Alibeyli)
yarımlık: Kasık fıtığı (Erfelek-Merkez Kınık Mah.)
yarsımak: Kıskanmak, imrenmek (SYSV.211: Boyabat-Bengübelen, Çaybaşı)
yavınmak: Burulmak, acıkmak (SYSV.212: Ayancık-Göldağı)
yedi döşeği: Doğumdan iki gün sonra lohusa kadın kendisi için süslenmiş güzel bir yatağa yatırılır. Yedi gün yatılan bu yatağa *yedi döşeği* adı verilir (Gerze-Tokuşlar)
yedülü-seküzlü: Tedavi esnasında hekimin hastayı önce yedi sonra sekiz kez okuması/çizmesi/sıvaması (Gerze-Hacıselli)
yeğni: Meme (SYSV.213: Ayancık-Merkez Ayancık Mah.)
yel: Ağrı, sızı, romatizma (DS.4230: Sinop), (Boyabat-Koçak)
yenürce: Kanser hastalığı (SYSV.214: Türkeli-Gökçealan)
yer ısırması: Ayak tabanında çıkan yara, çıban (Gerze-Tatlıcak)
yılancık: Kasıkta, kol altında ya da boyunda şişkinlik yaparak beliren bir hastalık, akarca, *erizipel* (DS.4264: Sinop)
yılçarmak: Şımarmak (SYSV.215: Boyabat-Çaybaşı)
yılıcan: Yılışık, şımarık (SYSV.215: Boyabat-Bengübelen)
yıllaş: Şaşı (DS.4269: Sinop)
yınçaruk: Şımarık (Boyabat-Çamlıca, Darıözü)
yirik: Bebeklerde doğuştan gelen dudak yarığı (Boyabat-İsaoğlu)
yoğuldamak: Konuşma güçlüğü çekmek, peltek konuşmak (SYSV.216: Dikmen-Dudaş)
yön: Yüz, alnaç (DS.4305: Sinop)
yüklü: Gebe (DS.4328: Sinop ve çevresi), (Ayancık-Doğanlı Hümer Mah.; Türkeli)
z
zıklat: Sıkıntı (SYSV.223: Boyabat-Uzunçay)
zopzobu: Huysuz (DS.4395: Erfelek-Kazmasökü)
zükgem: Soğuk algınlığı nezle (SYSV.224: Durağan-Kuz, Boyabat-Alibeyli)
zül: Felç (SYSV.224: Boyabat-Düzkaraağaç, Çaybaşı)

Atasözü ve Deyimler

Acı acıyı, su sancıyı giderir. (Ayancık-Erikli)
Allah dert verip derman aratmasın. (Merkez-Oğuzeli)
Bi osuruk yedi doktora bedeldü. (Boyabat-Kurusaray)
Bir yere yalın ayak başı gabak gidilmez. (Erfelek-Hacılar)
Çocuğun beşiği, evimin eşiği (Boyabat-Çorak)
Derdini veren Allah dermanını da verir. (Merkez-Sazlı)
Dertli insan onmaz. (Ayancık-Fındıklı)
Doğum yapan kadının kırk gün mezarı açık kalır. (Merkez-Akbaş)
Duvarı nem, yiğidi gam yıkar. (Ayancık-Aliköy)
Et girmeyen eve dert girer. (Türkeli-Davut)
Eyninizi yamalu giyin emme boğazunuzdan zefil galman! (Boyabat-Şeyhli)
Hastanın başı yasdukda ezülü. (Ayancık-Aliköy)
İşleyen demir ışıldar. (Merkez-Korucuk)
Kulağı çınlayanın bir emsali ölmüştür. (Erfelek-Merkez Kınık Mah.)
Nazar malı gazana, insanı mezara sokar. (Gerze-Hacıselli)
Öğünü geçenin ömrü geçer. (Boyabat-Çarşak)
Ölüm gibi hastalık da Allah'tandır. (Merkez-Akbaş)

Taşa, yaşa oturulmaz. (Ayancık-Dedeağaç)

Kısaltmalar

BA: Boyabat Ağzı (Hacıköy, Camili, Kazaklı, Kayalı Köyleri)
DS: Derleme Sözlüğü
SHHHBN: Sinop'ta Halk Hekimliği Hakkında Birkaç Not
SYA: Sinop Yöresi Ağızları
SYSV: Sinop Yöresi Söz Varlığı

Sonuç

Çalışmamızda Sinop'ta halk hekimliği uygulamaları ele alınmış ve bu uygulamalardan elde edilen söz varlığı ortaya konmuştur. Sinop tarihi ve kültürünün Eski Türk inanç sisteminden izler taşıdığı ve hâlâ bu kültüre ait söz varlığının korunduğu tespit edilmiştir. Ortaya çıkan verilere baktığımızda şu sonuçlara varabiliriz:

1. Sinop halk hekimliğinde eski Türk inanç izleriyle İslami unsurların bir arada yaşatıldığı görülür. İnsan vücudu ve ruhunu tedavi eden hekimlerin ateş, kül, su, bıçak, iğne, taş, ağaç kökü, çam iğnesi, demir, kılıç gibi nesneleri kullanması ve hastalığa sebep olan unsurları ay, ateş ve tütsülemeyle yok etmeye, kaçırmaya çalışması eski Türk inanç sisteminde önemli bir yeri olan tabiat kültüyle açıklanabilir. Tedaviye başlamadan abdest almak, besmele çekmek; tedavi sırasında Nazar, Fatiha ve İhlas suresi okumak; yine tedavi sonunda hastalığın iyileşmesi için dualar etmek uygulamalardaki harmanlanmış dini boyutları gösterir.

2. Eski Türk inancında yer altındaki kötü/karanlık ruhların insanları hasta ettiğine ve onlara zarar verdiğine inanılır. Zamanla dini, sosyal, kültürel ve ekolojik değişimlere bağlı işlevini kaybeden bu ruhların günümüzde hastalık adı olarak yaşadığı görülür. Albaskını, alazma, abraş, üzüt, yel, tırsım, daylı, meçük, çor gibi hastalıklar bunlara örnek verilebilir (Yıldız Altın, 2019: 164,176). Hastalık gibi genel bir ada evrilen bu sözcüklerin Sinop'ta ilk anlamlarıyla ilgisini koruduğu tespit edilmiştir.

3. Ülfet, ruhye, ısıtma, korkuluk, dilçek, sarılık, köstek gibi hastalıklar için düzenlenen ritüellerde kötü ruh önce karşılıklı soru-cevap yoluyla ve yüksek sesle telaffuz edilip çağırılır; sonra da sembolik olarak kesilme, alazlama, parpılama gibi yollarla öldürülür. Telaffuz edilen aslında hastalık adı değil bir önceki maddede de belirttiğimiz gibi çeşitli sebeplerle hastalığın yerini alan kötü ruhlardır. Burada bir nevi kişiye musallat olan ve onu hasta eden kötü ruh çağırılır ve temsilen kesilip öldürülür. Ayrıca bu biçimdeki sağaltmaların daha çok kadınlar tarafından yapılması da dikkat çekicidir.

4. Halk hekimleri, hastalığa sebep olan kötü ruhları kaçırırken efsunlu sözler söyler. Sağaltımların vazgeçilmez parçası olan bu sözler oldukça çeşitlilik gösterir: "Emesemi buymuş, yeri yuvası yok umuş, davlara daşlara, ulu avaç depesine, çıksın getsin.", "mal isen mele, insan isen söyle", "derdimi al, dermanımı ver", "ya al, ya ver; ya al, ya ver; ya al, ya ver", "köy göçtü, sen de göç", "ben yiğrendim sen de yiğren", "gan yala, göl yala; gan yala, göl yala; gan yala, göl yala", "Allah'ım ya bize, ya öteye, ya beriye", "sen gördün ben görmedim, şeytan gitsin".

5. Sinop'ta tespit ettiğimiz hastalık adları şunlardır: *gelişememe, aydaşlık, böcüleme, öküzburnu, albasması, albaskını, nazar, kısırlık, konuşamama, yürüyememe, mayasır, sarılık, isilik, pişik, kızık, çıban, iltihap, kırık-çıkık, itdirseği, göz kuruluğu, göz kurdu, çon, ince maraz,*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

kasık fıtığı, korkma, yanıkara, kanama, açık yara, uçuk, saçkıran, zehirlenme, kuduz, idrar yolu hastalığı, göğüs ağrısı, donanma, göbek düşmesi, bezeme, tasu, nüzül, dumō, mide bulantısı, bademcik, siroz, uyuz, ülfet, köpek memesi, hava hastalığı, sıraca, dışarlık, uğrama, etyaran, et kopması, yel, dolama, guduruk, yirik, huy dutma, uzun hastalık, bel gevşekliği, kabaşiş, at öksürüğü, hıcılık, kabakulak, ölü baskını, kırk baskını, vücutta çürük, siğil, yarımlık, hıvılayuk, dilçük, gece yanığı, gelincik, kıkırık, kırnapçık, tavukgötü, doku ezilmesi, ses kısıklığı, ağulanma, karın ağrısı, kabızlık, samra, akarca, sara, ısıtma, iğne avusu, guş palazı, pamukçuk, gavuç, gurbōcuk, ağır basma, yer ısırması, çakmak, börtük, damar tıkanıklığı.

6. Sinop halk hekimliğinde tedaviler genel olarak büyü ve emlerden oluşur. Tespit ettiğimiz tedavi adları şunlardır: *trans, parpulama, bitkilerden yapılan emler, hayvan ve maden kökenli emler, tütsüleme, dalgaya verme, dolama, saçı, ziyrat, kurşun dökme, göçürme, kesme, soru ve cevap yapma, satma, yıkama, soyup ayazlama, değişik yapma, okuyup üfleme, çeyrekleme, ad bozma, tükürme, duvaklama, gursak görme, dizginleme, çemberden geçirme, tasu çekme, korku basma, korkuluk kesme, sallama, görüştürme, dil çalma, yedileme sekizleme, muska yazdırma, kıyılma, kırklama, göbek sıvama, çıvlama, çivileme, kötü ruhlardan kaçırma*.

7. Düğünlerde ve sağaltımlarda öne çıkan saçı, eski Türk inancındaki kansız kurban geleneğinin bir devamıdır. Taş, ağaç, ateş gibi iyelerin ruhu olduğuna inan Türkler birçok pratikte onlara kurban kesmiş ya da saçı yapmıştır. Sinop'ta daha çok su, süt, şeker, buğday, arpa, kuruyemiş ve parayla yapılan saçı; ritüellerin vazgeçilmez unsuru olmuştur. Yine çaput bağlama, ateşe tuz ve tereyağı atma (tös yedirme), odaya su saçma, ıduk sunma gibi pratikler kansız kurbanın diğer örnekleri olarak yaşamaktadır.

8. Tedavilerin yapıldığı evlere ocak adı verilir. Tedaviler genelde ocakların kadın bireyleri tarafından yapılır. Bu evlerden gelin çıkan kızlar sağaltma meziyetlerini üzerine almış sayılır ve gittikleri evde bunları devam ettirir.

9. Sinop halk hekimliğinde tabiat kültü ve kültlere uygulanan üçleme, yedileme, kırklama, çevirme pratikleri yaygın olarak görülür. Hastaları tedavi etmek için meşe ya da ceviz ağacı kökünden üç defa geçirme, taş üstünde yıkama, vücutta çıkan bir hastalığı ateş ile yedi kez alazlama bunlarla ilgilidir. Kültler, hem koruyucu iye hem de yapı özelliklerinin hastaya göçürülmesi bakımından oldukça kullanılır. Örneğin taş kültü pek çok hastalıkta koruyucu ve kurtarıcı olarak düşünülmüş ve onun sert, sağlam, dayanma özelliği hastaya geçirilmeye çalışılmıştır.

10. Hayvan ve bitkilerin sağaltımlarda kullanımı oldukça yaygın ve dikkat çekicidir. En çok kullanılan hayvanlar; *kedi, köpek, kuş, sülük, kirpi, yılan, kömüş, köstebek, kurbağa* ve *ayı*dır. En çok kullanılan bitkiler; *boğadikeni, atkestanesi, danaayağı, yiğtün otu, kaya otu, galdırayuk, mayasır otu, menemtere, temrō, ısırgan, sütleyen, ayvadana, gabaldayuk, elverti, sinir otu, bıcırgan, bertik otu, ebegömeci, ayruk otu, fatma ana otu, tecce, damar otu, çıratan, çörek otu, üzerlik otu, sarılık otu, pirinç otu, guguk otu ve dulavrat otu*dur. Tedavilerde ayrıca; *ceviz, meşe, gül, çınar, kiren, sakız, çam, gırnap, söğüt, incir* gibi ağaçlar da kullanılmıştır. Hayvanlar daha çok tedavide eti için kullanılırken bitkiler ise daha çok yaraya sarılarak, çayı içilerek ve tütsüleme yapılarak kullanılır.

11. Vücudun çeşitli yerlerinde görülen hastalıkları sınırlamak, yayılmalarını engellemek, onları belirli bir yere hapsetmek için çevirme ya da diğer bir tabir ile çizme pratiği uygulanır. Çizme, daha çok *buğday, arpa, çam pürü* ve *iğneyle* yapılır.

12. Sağaltımlarda taş, su, ateş ve demir (=iğne, bıçak, balta, ersün, zincir, çivi, kılıç) koruyucu, kurtarıcı, temizleyici fonksiyonlarıyla himayeci ruhu temsil eder.

13. Eski Türk inanç sistemindeki *göçürme* pratiği Sinop halk hekimliğinde yaygın olarak varlığını devam ettirir. Buna göre hastalıklar yani kötü ruhlar bazı ritüellerle hayvanlara ve nesnelere göçürülmüştür. Hastanın ağzına alıp çiğnediği ekmeği daha sonra köpeğe atıp yedirmesi, bununla ilgilidir.

14. Tedavi için değirmende, taş üstünde, ağaç dibinde ve türbe gibi yerlerde yıkanan hastalar, üzerinden çıkarttıkları elbiseleri orada bırakırlar. Bunu ruhlara hediye bırakma olarak düşünebiliriz.

15. Sinop'ta bir diğer yaygın sağaltma yöntemi de *satma* ritüelidir. *Satma*, içtenlikle karşı tarafa verilen cüzi bir miktar para ile yapılır. Bazen de türbe ve yatırlara adak adanarak yapılır. *Satma* ile istenmeyen hastalık, kötü ruh, nazar ya da eksiklik başka bir kişiye ya da türbeye satılır. Bu pratik daha çok kısırlık, nazar, erken ölüm gibi durumlar için yapılır. *Satma* ritüeli uygulanan bebeklere erkek ise Yaşar, Dursun, Satılmış; kız ise Satu/Satı isimleri konur.

16. Birçok yerde olduğu gibi Sinop'ta da türbeler şifa aranan mekânlar olmuştur. İçinde dua etme, adak adama, uyuma, tesbih çekme, tesbih içinden geçme, yedili-sekizli yapma, çaput bağlama; etrafında yedi kez dolanma (tavaf) türbelerle ilgili ritüellerin bazılarıdır.

17. Birçok hastalığın sebebi nazara bağlanır. Bu yüzden nazardan korunmak için evlerin dışına hayvan boynuzu, kafatası, nazar boncuğu takılır; evlerin dört bir çevresine köpek dışkısı bulaştırılır; avlu sırıklarının tepesine boş yumurta kabuğu takılır. Bu pratikler bela, musibet, hastalık gibi kara iyelerden koruma maksadıyla yapılır.

18. Sağaltımlarda güneş, ay, yıldız gibi iyelerin izleri görülür: Aydaş hastaların dolunayda aya üç kez sallanması, alazlamanın güneşle birlikte batacağı inancıyla güneş batarken yapılması bu yüzdendir.

19. Hastalanmaya sebep olan bir başka unsur da *baskın* adı verilen karşılaşmalardır. Baskınlar *lohusa* kadınların birbiriyle ya da kırkı içinde iki bebeğin karşılaşmasıyla gerçekleşir ve güçlü olanın güçsüze baskın gelip onu boğmasıyla (öldürmesiyle) sonuçlanır.

20. Bu çalışmayla halk hekimliği ve halk sağlığı alanında *Derleme Sözlüğü*nde olmayan pek çok sözcük derlenmiş ve kayda geçirilmiştir.

21. Sinop halk hekimliğinde üç, yedi, cedim (yedi), yedili-sekizli ve kırk sayıları sık kullanılır. Pratikler bu sayılar kadar tekrar edilir ya da bu kadar gün tamamlanınca yapılır.

22. Halk hekimliğinde hastalıkların tedavisi bizce tam olarak mümkün değildir. Uygulanan yöntemler hastada plasebo etkisi yaratır. Pratikler, hastaya zihinsel ve psikolojik moral-motivasyon vererek bir nevi terapi sağlar. Hasta, bunlara bel bağlayarak umutlanır ve pozitif duygular içinde kalır. Bunlar tamamlayıcı ve alternatif tedavilerdir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

Kaynak Kişi Bilgileri

Derleme No	Adı	Soyadı	Derlendiği Yer	Yaş	Mesleği	Derleme Tarihi	Eğitim Durumu
KK.1	Münevver	Küçükbaş	Boyabat-Çatpınar	75	Ev Hanımı	2017	Yok
KK.2	Çiçek	Aracı	Merkez-Sazlı	67	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.3	Zehra	Maden	Merkez-Dizdaroğlu	74	Ev Hanımı	2012	İlkokul-5
KK.4	Hamide	Demir	Merkez-Eymür Bozlu Mah.	61	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.5	Havva	Akdeniz	Erfelek-Merkez Kınık Mah.	65	Ev Hanımı	2018	İlkokul-5
KK.6	Şükran	Taban	Merkez-Korucuk	69	Ev Hanımı	2017	İlkokul-5
KK.7	Ramazan	Kalaycı	Erfelek-Horzum	85	Memur	2015	Yok
KK.8	Hacile	Erdoğan	Erfelek-İncirpınarı Ufacıkağaç Mah.	60	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.9	Niyazi	Göl	Erfelek-Meydan Gölaltı Mah.	85	Halk Hekimi	2011	Yok
KK.10	Sancak	Karakaş	Erfelek-Horzum Oraklı Mah.	90	Rençper	2011	Yok
KK.11	Mizare	Tosun	Boyabat-Arıoğlu	77	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.12	Galip	Ünal	Gerze-Çağlayan	70	Rençper	2012	Yok
KK.13	Yüksel	Kalaycı	Merkez-Korucuk Sarıgüzel	81	Ev Hanımı	2018	İlkokul-3
KK.14	Vahide	Çetinkaya	Gerze-Bolalı	60	Ev Hanımı	2012	Yok
KK.15	Nuriye	Ulak	Gerze-Çakallı	65	Ev Hanımı	2012	İlkokul-3
KK.16	Fatma	Belovacıklı	Gerze-Acısu	62	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.17	Hasret	Çakır	Gerze-Kirençukuru	73	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.18	Satı	Uzun	Erfelek-Şerefiye Çobanlar Mah.	65	Ev Hanımı	2018	Yok
KK.19	Sadık	Bayramoğlu	Gerze-Yamacık	80	Rençper	2011	Yok
KK.20	Mürüvet	Özgenç	Erfelek-Değirmencili	75	Ev Hanımı	2013	Yok
KK.21	Cemile	Altuntaş	Erfelek-Hasandere	93	Ev Hanımı	2017	Yok
KK.22	Saniye	Uzun	Gerze-Yaykıl Demirci Mah.	80	Ev Hanımı	2011	Yok

KK.23	Fati	Öncü	Ayancık-Babaköy	80	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.24	Şefika	Yalçın	Ayancık-Fındıklı	76	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.25	Beyaz	Kaya	Ayancık-Hacılı	76	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.26	Fatma	Özdemir	Erfelek-Gümüşsuyu	78	Ev Hanımı	2015	İlkokul-5
KK.27	Huriye	Öz	Erfelek-Veysel	75	Ev Hanımı	2012	İlkokul-3
KK.28	Fatma	Erol	Ayancık-Doğanlı Hümer Mah.	88	Halk Hekimi	2018	Yok
KK.29	Saniye	Uzun	Gerze-Yaykıl, Demirci Mah.	80	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.30	Fadime	Arslan	Gerze-Sarıyer	76	Ev Hanımı	2014	Yok
KK.31	Fatma	Güney	Ayancık-Söküçayırı Güney Mah.	80	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.32	Havva	Çalışkan	Ayancık-Kaldırayık Yarenler Mah.	60	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.33	Şahide	Özdemir	Ayancık-Yenikonak	75	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.34	Mehmet	Türkeş	Boyabat-Darıözü	76	Halk Hekimi	2015	İlkokul-3
KK.35	Emine	Yıldırım	Ayancık	85	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.36	Mürvet	Öztürk	Türkeli-Satıköy Çınar Mahç	50	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.37	Fatma	Çelik	Türkeli-Yusuflu	79	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.38	Emine	Topaloğlu	Boyabat-Yaylacık	75	Halk Hekimi	2011	Yok
KK.39	Kamile	Bozkurt	Boyabat-Yiğren Yenikayalı Mah.	81	Halk Hekimi	2018	Yok
KK.40	Zehra	Altun	Dikmen-Kerim Makas Mah.	62	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.41	Sündüz	Kaya	Dikmen-Sarayköy	86	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.42	Emine	Baş	Dikmen-Yumaklı	78	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.43	Hamit	Demir	Boyabat-Çaybaşı	75	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.44	İlyas	Atıcı	Dikmen-Dudaş Çatalcık Mah.	81	Ev Hanımı	2011	Yok

KK.45	Melek	Karagöz	Saraydüzü-Çalpınar Güney Mah.	85	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.46	Sultan	Ayverdi	Dikmen-Merkez Dereköy Mah.	82	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.47	Mustafa	Ermiş	Durağan-Yukarı Akçabük	87	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.48	Zübeyde	Cicioğlu	Durağan-Dereli	73	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.49	Emine	Maden	Durağan-Bayat Aşağı Mah.	60	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.50	Arif	İpçi	Durağan-Yukarı Karacaören	55	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.51	Fatma	Somuncu	Boyabat-Alibeyli	75	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.52	Nazik	Erdem	Saraydüzü-Uluköy	60	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.53	Şirin	Öztürk	Boyabat-Aşıklı	63	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.54	Cemile	Küçükbaş	Boyabat-Çatpınar	81	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.55	Hamit	Demir	Boyabat-Çaybaşı	75	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.56	Halime	Erol	Boyabat-Çulhalı	80	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.57	Şaziye	Öztürk	Boyabat-Kadınlı	61	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.58	Fahriye	Ayverdi	Boyabat-Çurguşlar	75	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.59	Hamit	Demir	Boyabat-Çaybaşı	75	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.60	Nebiye	Eriş	Boyabat-Hacıahmetli	81	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.61	Ünzile	Özcan	Boyabat-Tekke	47	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.62	Hamide	Yalçın	Boyabat-Kayaboğazı	70	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.63	Hatice	Çörekçi	Dikmen-Küçükkızık	49	Ev Hanımı	2011	İlkokul-5
KK.64	Emine	Ünal	Ayancık-Doğanlı Harmanlı Mah.	71	Ev Hanımı	2015	Yok
KK.65	Satiye	Dündar	Boyabat-Koçak	80	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.66	Şaziye	Bozkurt	Merkez-Bostancılı Akdoğan Mah.	89	Ev Hanımı	2015	Yok

KK.67	Mertol	Taşkın	Merkez-Ada Mahallesi	61	Balıkçı	2015	Ortaokul
KK.68	Gülhan	Kara	Erfelek-Yeniçam	42	Ev Hanımı	2015	İlkokul-5
KK.69	Şükrü	Kaya	Erfelek-Kazmasökü Kapandüzü Mah.	74	Rençper	2015	İlkokul-3
KK.70	Behiye	Öztürk	Erfelek-Hürremşah	67	Ev Hanımı	2011	Yok
KK.71	Ümmühan	Aydın	Merkez-Korucuk	62	Ev Hanımı	2017	İlkokul-5
KK.72	Şehri	Bayrak	Merkez-Korucuk Tırkışlar Mah.	60	Ev Hanımı	2017	İlkokul-5
KK.73	Hasan	Ersoy	Gerze-Merkez	80	Balıkçı	2017	Yok
KK.74	Hasan	Başoğlu	Merkez-Oğuzeli	52	Rençper	2011	İlkokul-5
KK.75	Hüseyin	Gökgöz	Gerze-Sarımsak	57	Serbest Meslek	2017	İlkokul-5
KK.76	Fuat	Taşkın	Gerze-Yenikent, Sarıca Mah.	58	Çoban	2018	İlkokul-5
KK.77	Ünzile	Türk	Gerze-Tatlıcak	76	Ev Hanımı	2016	İlkokul-3
KK.78	Aysel	Er	Durağan-Kirencik	84	Ev Hanımı	2017	Yok
KK.79	Şehri	Vural	Durağan-Ortaköy	54	Ev Hanımı	2018	İlkokul
KK.80	Lütfiye	Akman	Durağan-Çaltu	30	Ev Hanımı	2018	İlkokul
KK.81	Şehri	Karabey	Durağan-Yeşilyurt	63	Ev Hanımı	2018	İlkokul
KK.82	Hayriye	Yıldırım	Merkez-Sazlı	83	Ev Hanımı	2017	Yok
KK.83	Cevat	Taş	Merkez-Akbaş	68	Rençper	2017	İlkokul-5
KK.84	Bilge	Baltekin	Durağan-Buzluk	68	Ev Hanımı	2018	İlkokul-3
KK.85	Menşure	Ergün	Gerze-Hacıselli Töngel Mah.	85	Halk Hekimi	2018	İlkokul-5
KK.86	Nazik	Usta	Gerze-Tatlıcak	80	Ev Hanımı	2015	Yok

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

Kaynakça

Acar, E. (2017). *Sinop Yöresi Söz Varlığı*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Acıpayamlı, O. (1969). "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri". *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 26, 1-9.

Acıpayamlı, O. (1963). "Türkiye Halk Hekimliğinde Dalak Kesme ve Etnolojik İzahı". *DTCF Antropoloji*, 1(1), 37-58.

Acıpayamlı, O. (1989). *Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi*. Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Akman, E. (2007). "Türk Halk Hekimliğinde Ocaklık Geleneği ve Safranbolu'daki Ocaklar". *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 15(1), 393-400.

Alptekin, A. B. (2010). "Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği". *Millî Folklor*, 86, 5-19.

Araz, R. (1995). *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: AKM Yayınları.

Artun, E. (2008). *Türk Halkbilimi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Balcı, F. (2019). *Kuzey Kıbrıs Türk Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri ve Bunlara Bağlı İnanışlar*. İstanbul: Hiperyayın.

Başoğlu, B. (1981). "Boyabat Folkloru: Boyabat Yöresinde Çeşitli İnançlar", *Türk Folkloru Dergisi*, 28, 26-29.

Başoğlu, B. (1982). "Boyabat Folkloru: İnsan Sağlığı İle İlgili Görüş, İnanış ve Uygulamalar", *Türk Folkloru Dergisi*, 3(36), 11-13.

Başoğlu, İ. (2002). *Sinop İlinin Sağlık Coğrafyası: Türkiye'nin Sıhhi-i İçtimai Coğrafyası, Sinop Sancağı, Sıhhiye Müdürü Dr. Mehmed Said 1922.* İstanbul: İkizler Ofset.

Başoğlu, İ. (2015). "XX. Asrın Başlarında Sinop'ta Görülen Bulaşıcı Hastalıklar". *Osmanlı'da Salgın Hastalıklarla Mücadele*, (Editör: İbrahim Başağaoğlu, Ahmet Uçar, Osman Doğan), s.151-161, İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Bayat, A. H. (1992). Anadolu Tıbbi Folklorunda Göz Hastalıkları. *IV Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri Kitabı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları.

Bayat, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Boratav, P. N. (1999). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Çatal, N. C. (2018). *Sinop, Ayancık, Boyabat, Durağan, Erfelek, Gerze ve Saraydüzü-Türbeler ve Evliyalar (Yapılar, İnanışlar ve Rivayetler)*. Samsun: Erol Ofset.

Çıblak, N. (2004). "Halk Arasında Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, XV, 103-125.

Duvarcı, A. (1990). "Halk Hekimliğinde Ocaklar". *Milli Folklor Dergisi*, 7, 34-38.

Ergun, P. (2017). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Eyüboğlu, İ. Z. (2007). *Anadolu İnançları*. İstanbul: Derin Yayınları.

Gan, Lin (2000). "Göktürklerde Gelenekler ve Dini İnançlar" (Çev.: Eyüp Sarıtaş). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, IV, 361-374.

Gürel Yardımcı, T. (2018). "Dünden Bugüne Sinop'ta Sağlık", *Sosyal Bilimciler Gözüyle Sinop Kitabı*, (Editör: Özgür Kıran), s.423-438, Ankara: Berikan Yayınevi.

Hançerlioğlu, O. (2000). *İslam İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

İnan, A. (1952). "Müslüman Türklerde Şamanizmin Kalıntıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(4), 19-30.

İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

İnan, A. (1987). *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İnan, A. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
Kalafat, Y. (1990). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: TKAE Yayınları.
Karasoy, Y. (2008). "Aydaş, Aydaşlık ve Aydaş Olmak Üzerine", *Gazi Türkiyat Dergisi*, 1(2), 75-87.
Kaya, M. (2001). "Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğinde İzleri", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 7(25), 199-218.
Kıyak, A. (2011). "Eski Türk Kültüründe Taş-Kaya Kültünün Elazığ'daki Yansımaları", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 5(10), 129-144.
Kıyak, A. (2013). "Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ'daki İzleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(4), 22-39.
Koç, A. (2010). "Hastalık İsimlerinde Örtmece", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 188, 77-94.
Komisyon. (1963-1982). *Derleme Sözlüğü I-XII, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara I.(A) 1963, II.(B) 1965, III.(C-Ç) 1968, IV.(D) 1969, V.(E-F) 1972, VI.(G) 1972, VII.(H-İ) 1974, VIII.(K) 1975, XI.(L-R) 1977, X.(S-T) 1978, XI.(U-Z) 1979, XII.(Ek-1) 1982*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
Komisyon. (1995). *Her Yönüyle Yeşil Durağan*, Sinop: Durağan Kaymakamlığı Yayınları.
Kumartaşlıoğlı, S. (2015). "Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3(6), 106-115.
Kumartaşlıoğlu, S. (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Kurt, B. (2016). "Malatya Yöresi Yağmur Duası Geleneklerinde Eski Türk İnanç İzleri Üzerine Bir İnceleme", *Akademik Bakış Dergisi*, 54, 134-146.
Öner, T. (1974). *Boyabat Ağzı (Hacıköy, Camili, Kazaklı, Kayalı Köyleri)*, Yayımlanmamış Mezuniyet Tezi: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
Özgenç, G. (1981). *Sinop ve Yöresi Ağızları,* Yayımlanmamış Mezuniyet Tezi: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
Said, M. (1922). *Türkiyenin sıhhî-i İçtimâî Coğrafyası: Sinob Sancağı*. Ankara: Öğüd Matbaası.
Sevengil, R. A. (1967). *Eski Türklerde Dram Sanatı*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
Şahbaz, M. (2020). "Seküler Başa Çıkma Yöntemi Olarak Aydaş İnancı: Yukarı Karahacılı Köyü Örneği", *Journal of Analytic Divinity*, 4(1), 104-115.
Türkmen, S. (2006). *Eski Anadolu Türkçesinde Tıp Terimleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kırklareli: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Ülkütaşır, M. Ş. (1930). "Sinop'ta Halk Hekimliği Hakkında Birkaç Not", *Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası*, 1(4), 6-7.
Ülkütaşır, M. Ş. (1934a). "Sinop ve Çevresinde Sıhhat Hakkında İnanmalar", *Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası*, 4(42), 141-142.
Ülkütaşır, M. Ş. (1934b). "Sinop ve Çevresinde Sıhhat Hakkında İnanmalar", *Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası*, 4(43), 153-156.
Ülkütaşır, M. Ş. (1934c). "Sinop Halkiyat ve Harsiyatı", *Sinop Gazetesi*, 12(921), 2.
Ülkütaşır, M. Ş. (1935a). "Sinop ve Çevresinde Sıhhat Hakkında İnanmalar", *Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası*, 4(45), 203-207.
Ülkütaşır, M. Ş. (1935b). "Sinop ve Çevresinde Sıhhat Hakkında İnanmalar", *Halk Bilgisi Haberleri*, 4(46), 222-224.
Ülkütaşır, M. Ş. (1935c), "Sinop'ta ve Çevresinde Sıhhat Hakkında İnanmalar", *Halk Bilgisi Haberleri,* 4(48), 298-302.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176

Ülkütaşır, M. Ş. (1941). "Sinop'ta Loğusa Yatağı, Kırk Hamamı ve Kırk Âdeti", *Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası*, 10(111), 59-61.

Ülkütaşır, M. Ş. (1942a). "Sinop'ta Çocuğu Olmayanların ve Yaşamayanların Aldığı Tedbirler", *Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası*, 11(124), 87-88.

Ülkütaşır, M. Ş. (1942b). "Sinop'ta Çocuğun Diş Çıkarma ve Yürümesi ile İlgili Âdetler ve İnançlar", *Tanrıdağ*, 1(18), 7-8.

Yıldız Altın, K. (2019). "Hastalık Adları Bağlamında Kötü Ruhların Dönüşümü: Türkistan'dan Anadolu'ya", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 19(1), 159-180.

Ekler



Resim 1. *Aydaş kayası (Boyabat-Çatpınar)*



Resim 2. *Aydaş/mantar kayası (Boyabat-Domşu)*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176



Resim 3. *Ağaç arası (Sinop-Akliman)*



Resim 4. *Oyuk ağaç (Sinop-Akliman)*



Resim 5. *Oyuk ağaç (Saraydüzü-Asarcıkkayalı)*



Resim 6. *Sarılık çayı (Boyabat-Sarıyer)*



Resim 7. *Sarılık suyu (Boyabat-Sarıyer)*



Resim 8. *Acı su/Kılıç suyu (Gerze-Acısu)*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176



Resim 9. *Dilek/Binek/Satı taşı (Gerze-Güzelkent, Çeçe Sultan)*



Resim 10. *Sarılık taşı (Ayancık-Doğanlı, Hümer Mahallesi)*

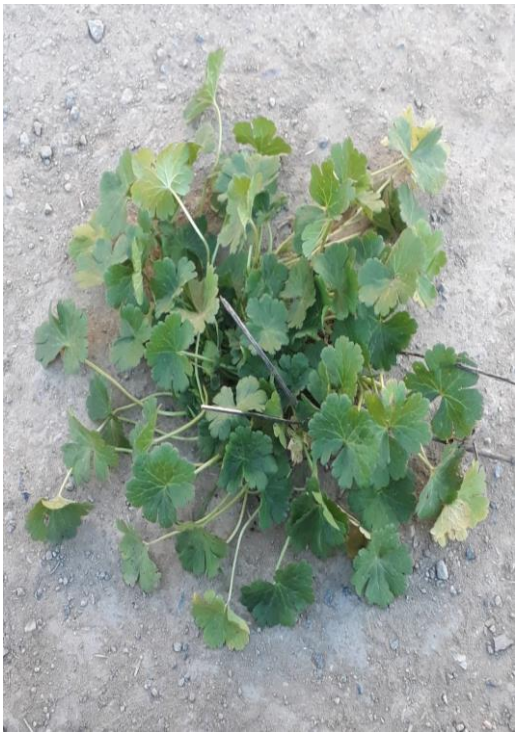


Resim 11. *Uyuz suyu (Saraydüzü-Bahşaşlı, Zeyve Mah.)*



Resim 12. *Yılancık/Asa suyu (Merkez-Sazlı)*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.100-176



Resim 13. *Sarılık otu (Boyabat-Sarıyer)*



Resim 14. *Uyku böceği (Sinop-Korucuk Tırkışlar Mah.)*

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut508

Araştırma Makalesi/ Resarch Article

Günah Keçisi Olarak Oğuz Atay'ın Anti-Kahramanı: "Beyaz Mantolu Adam"

Oğuz Atay's Anti-Hero as Scapegoat: "The Man with the White Coat"

Esra Soy*

Öz

Fransız edebiyat eleştirmeni ve *Académie Française* üyesi René Girard (1923-2015), özellikle antropoloji ve antropolojik felsefe alanında yürüttüğü çalışmalarla dikkat çekmiştir. Girard antropoloji sahasına önemli katkılarının yanında eserlerinde ortaya koyduğu teorilerle edebiyat eleştirisine de zengin bir kavramsal içerik sağlamıştır. Girard'ın *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat* adlı eserinde ortaya koyduğu "mimetik arzu" (arzu üçgeni/ üçgen arzu/ taklit arzu) teorisi, edebî eser çözümlemesinde bir inceleme yöntemi olarak halihazırda kullanılmaktadır. Edebî eser çözümlemesinde bir metot olarak "mimetik arzu" teorisi kadar yaygınlık kazanmasa da Girard'ın *Günah Keçisi'*nin yanı sıra *Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar* ile *Şiddet ve Kutsal* adlı eserlerinde tüm kavramsal yönleriyle ele aldığı "günah keçisi" teorisi edebiyat eleştirisi için yeni ve oldukça tutarlı bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Bu makalede Girard'ın "günah keçisi" teorisi Oğuz Atay'ın *Beyaz Mantolu Adam* hikâyesini çözümlemek üzere kuramsal bir yaklaşım olarak kullanılmıştır. Atay'ın anlatılarında karşımıza çıkan yabancılaşma, ötekileşme, kimlik ve kendilik sorunu gibi temel izlekler bu hikâyenin de temelini oluşturmaktadır. Hikâye boyunca kendi ontolojik varlığı üzerinden değil varlığına ait olmayan bir öğe üzerinden tanımlanan beyaz mantolu adam, farklılıklarıyla toplum bütünlüğünü ve kültürel uyumu tehdit eden marjinal bir figüre dönüşür. Makalede beyaz mantolu adamın toplumsal uyumu tehdit eden bir figürden nasıl toplumsal uzlaşıyı sağlayan bir figüre dönüştüğü Girard'ın kurban edimi ve günah keçisi düzeneği teorisi üzerinden ele alınmıştır. İsimsiz hikâye kahramanının topluluğun/yığının öfkesini üzerine çeken bir günah keçisine dönüştürülmesi süreci ötekileşme, yabancılaşma, anti-kahraman, kendilik sorunu ve modernizm kavramları ekseninde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Günah keçisi, ötekileşme, yabancılaşma, anti-kahraman, kendilik, modernizm.

Abstract

René Girard (1923-2015), a French literary critic and member of the *Académie Française*, has drawn attention especially with his studies in the field of anthropology and anthropological philosophy. In addition to his important contributions to the field of anthropology, Girard also provided a rich conceptual content to literary criticism with the theories he asserted in his works. The theory of "mimetic desire" (triangle of the mimetic desire/ triangular desire), which Girard put forward in his book *Romantic Lie and Romanesque Truth*, is currently used as a method of analysis in analyzing literary works. Although not as widespread as the "mimetic desire" theory as a method in literary work analysis, Girard's "scapegoat" theory, is new and stands out as an approach quite consistent for literary criticism, which he discussed with all its conceptual aspects in his works titled *The Scapegoat*, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, and *Violence and the Sacred*. In this article, Girard's "scapegoat" theory is used as a theoretical approach to analyze the story of Oğuz Atay's *Beyaz Mantolu Adam [The Man with the White Coat]* in his book *Korkuyu Beklerken [Waiting for Fear]*. Basic themes such as estrangement, alienation, identity, and self-problems that we encounter in Atay's narratives also forms the basis of this story. Throughout the story, the man in the white coat, who is defined not by his ontological existence but by an element that does not belong to his existence, turns into a marginal figure that threatens social integrity and cultural harmony with his differences. In the article, how the man in the white coat transforms from a figure that threatens social harmony into a figure that provides social reconciliation is discussed through Girard's theory of sacrifice and scapegoat mechanism. The process of transforming the unnamed hero of the story (the man with the white coat) into a scapegoat that draws the anger of the community/mass is discussed in the axis of the concepts of alienation, estrangement, anti-hero, self-problem and modernism.

Keywords: Scapegoat, Alienation, Estrangement, Anti-Hero, Self, Modernism.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Dr. Öğr. Üyesi
Sinop Üniversitesi, Sinop/Türkiye
Elmek: esrakarasoy@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-4479-7766

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 13.10.2022
Kabul Tarihi: 04.11.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Atıf/*Citation:*
Soy, E. (2022). Günah Keçisi Olarak Oğuz Atay'ın Anti-Kahramanı: "Beyaz Mantolu Adam". *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 177-195.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.177-195

Giriş

Günah Keçisi Kavramı: Köken ve Kavramsal Çerçeve

Günah keçisi kavramının kökeni Yahudilikteki bir geleneğe (Eski Ahit'deki Kefaret Günü ayinlerine) dayandırılmaktadır. Bu geleneğe göre; yılda bir kez düzenlenen ayine katılanlar tüm günahlarını seçilmiş bir keçinin sırtına yüklerler ve kötülüklerden arınmak için bu keçiyi topluluktan uzaklaştırırlar. Çöle terk edilen ya da Kudüs dışında bir uçurumdan aşağı atılan keçi, sembolik düzeyde de olsa, toplumun suç ve günahlarının sorumluluğunu yüklenmiş kabul edilir ve bu sayede topluluk kendini kötülük ve günahlarından arınmış sayar (Gezgin, 2007: 120).[1]

Başka kaynaklarda da benzer bilgiler bulmak mümkündür. İslami gelenekteki Beraat Gecesi'ne karşılık gelen ve Yahudiliğin en mukaddes bayramı sayılan (Tanrıya karşı işlenmiş günahlar için tövbe ve kefaret günü) *Yom Kippur*'da, topluluğun günahlarına kefaret olarak iki keçi seçilir ve bu keçiler topluluk adına kurban edilirler (bkz. Öztürk, 2016; Öztürk, 2002; Özalp, 2021). Seçilmiş keçilerin bu kutsal törenlerde topluluk adına kanlarının akıtılması yine temsilî düzeyde bir toplumsal arınma (*katharsis*) olarak yorumlanabilir:

"Bu kurban, Yom Kipur'da, toplumsal günahlara kefaret olarak kâhinin elini başına koyup halkın günahlarını itiraf etmesinden sonra, kanı akıtılmadan canlı olarak 'Azazel'e salıverilen ve böylece günahları alıp ıssız bir yere taşıyan tekedir (Levililer, 16: 20-22). Azazel 'çöl' olarak tercüme edilir. Ancak tefsirlerde Azazel'in, çöldeki sivri kayalıklarla dolu bir uçuruma sahip olan bir tepenin adı olduğu geçer. Günahların taşındığı ıssız yer de ölümdür. Bu günah keçisi şeytani güçlerin sembolüdür. Dilimizdeki günah keçisi deyimi buradan kaynaklanıyor olmalıdır" (Aksakal, 2017: 147-148).

Günah keçisi kavramının ortaya çıkışı her ne kadar Yahudi geleneğine dayandırılsa da Antik Yunan'da da (René Girard'ın tespitiyle Sophokles'in Kral Oidipus anlatısında) bu kavramın izlerini bulmak mümkündür (bkz. 2018: 37, 67):

"Günah keçisi kullanmak uygarlığın kendisi kadar eskidir ve örnekleri dünyanın her yerindeki kültürlerde görülebilir. Bu tür kurban etmelerin ardındaki fikir, suç ve günahın daha sonra cezalandırılıp yok edilen dışardaki bir kişiye yüklenmesidir; nesne, hayvan veya insan olabilir. Yahudiler canlı bir keçi ("günah keçisi" terimi oradan gelmektedir) kullanıyorlardı. Hahamları İsrailoğullarının günahlarını itiraf ederken iki elini keçinin başına koyuyordu. Böylece bu günahlar keçiye aktarılıyor, hayvan vahşi doğaya götürülüp terkediliyordu" (Greene ve Elffers, 2006: 288).

Atina ve Azteklerde de günah keçisi kavramının izlerine rastlamak mümkündür. Bu toplumlarda, -kıtlık ve veba gibi- toplum içinde kaos yaratan olayların, topluluk

[1] Bu anlatı Kitab-ı Mukaddes'te de geçmektedir: "Bundan sonra, halk için günah sunusu olarak tekeyi kesecek. Kanını perdenin arkasına götürecek. Boğanın kanıyla yaptığı gibi tekenin kanını da Bağışlanma Kapağı'nın üzerine ve önüne serpecek. Böylece En Kutsal Yer'i İsrail halkının kirliliklerinden, isyanlarından, bütün günahlarından arındıracak. (…) Harun RAB'bin huzurunda bulunan sunağa çıkıp sunağı arındıracak, boğanın ve tekenin kanını sunağın boynuzlarına çepeçevre sürecek. Kanı parmağıyla yedi kez sunağa serpecek. Böylece sunağı İsrail halkının kirliliğinden arındırıp kutsal kılacak. Harun En Kutsal Yer'i, Buluşma Çadırı'nı, sunağı arındırdıktan sonra, canlı tekeyi sunacak. İki elini tekenin başına koyacak, İsrail halkının bütün suçlarını, isyanlarını, günahlarını açıklayarak bunları tekenin başına aktaracak. Sonra bu iş için atanan bir adamla tekeyi çöle gönderecek. Teke İsrail halkının bütün suçlarını yüklenerek ıssız bir ülkeye taşıyacak. Adam tekeyi çöle salacak" Levililer, 16: 15-22 (Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, 2005).

üyelerinin yapmış oldukları yanlışlara karşılık Tanrılar tarafından gönderilmiş bir ceza olduğu yönünde güçlü ve kadim bir inanış vardır (Greene ve Elffers, 2006: 288). Cezalandırılmayla beraber topluluğa yayılan suçluluk ve utanç duygusu da topluluk içindeki kaosu şiddetlendirir. Bu durumdan kurtulmanın tek yolu seçilmiş birinin topluluk adına suçu üstlenmesidir. *Günah keçisi*, topluluk adına suçu üstlenen, ölümüyle ilahi güçleri tatmin edeceği ve kötülüğü uzaklaştıracağı düşünülen masum ve genelde topluluğun buyruğuna karşı koyamayacak derecede güçsüz bir insan ya da hayvandır.

Görüldüğü üzere *günah keçisi* kavramı farklı dönemlerde ve farklı kültürlerde karşımıza çıkmaktadır. Genel itibarıyla, kavrama farklı dönemlerde yine farklı anlamlar yüklenmiş olduğunu görürüz. Ancak özü itibarıyla ve kökeninden hareketle söyleyecek olursak bu kavram, günah, kötülük ya da sorumlulukların başka bir nesne ya da kişiye aktarımını (ikame edilmesini) ve bu vesileyle günah ve sorumluluklardan kurtulma ya da kaçma isteğini ifade etmektedir.

Coetzee (2016: 111), özellikle modern öncesi toplumlarda bu kavramın büyük oranda din ve inanç temelli olduğunu ve *günah keçisi*nin daha ziyade Tanrıya/ kutsala yaklaşmak için bir arınma vesilesi kılındığını belirtir. Modern öncesi toplumlar kentin bütün günahlarını, seçilmiş bir keçinin sırtına yükleyerek onu kent dışına çıkarırlar ve böylece kenti temizlenmiş sayarlardı. Adak şeklinde Tanrıya sunulan ya da toplumsal arınma amacıyla kent dışına çıkarılan hayvanların yanı sıra yine aynı amaçlarla kurban rolünün insana yüklendiği örnekler görmek de mümkündür.

Esasında *günah keçisi* olarak seçilmiş bir hayvan yahut onun yerine ikame edilmiş bir insan arasında kurban sunumunun işleyişi açısından herhangi bir farklılık yoktur. Kurban ediminin insan üzerinden gerçekleşeceği bir sunumda yine amaç kutsala (Tanrıya ya da Tanrının yardım, merhamet veya bağışlamasına) ulaşmak arzusudur ve bu amaçla, bir şekilde topluluğun öfkesini kendi üzerine çeken ve aynı zamanda diğerlerine göre gözden çıkarılması ve feda edilmesi çok daha kolay olan insanlar (özellikle kadın, çocuk ve yaşlılar, bedensel kusur ve farklılık taşıyanlar) ikame kurban figürüne, diğer bir deyişle *günah keçisi*ne kolaylıkla dönüştürülebilmektedir.

Özellikle Orta Çağ Avrupasında (15. yy sonlarından 18. yy ortalarına kadar) daha çok da "kadınlar, uğursuzluk kaynağı, doğaüstü güçlerle kurdukları etkileşim yüzünden doğal afetlerin tetikleyicisi, depremler, hayvan ölümleri, kıtlık ve hastalıkların dolaylı nedenlerinden biri olarak" (Ülgen, 2018: 42) görülmüş ve toplumun öfkesini yönelttiği bir *günah keçisi*ne rahatlıkla dönüştürülmüşlerdir. Cadı avı olarak bilinen ve on binlerce insanın idam, linç veya yakılarak öldürülmesine neden olan bu büyük toplumsal kıyım, yine temelde bir kutsala, Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan "büyücü kadını yaşatmayacaksınız" (Mısır'dan Çıkış 22:18) ayetine dayandırılmıştır. Dolayısıyla kutsala (Tanrının yardım veya bağışlamasına) ulaşmak arzusu ile yine kutsala (Kitâb-ı Mukaddes'e) dayandırılarak gerçekleştirilmiş bir toplumsal kıyımdır burada söz konusu olan. Girard bu durumu "dinsel koruyucu önlemler şiddete dayalı olabilir" şeklinde ifade eder ve ekler: "Şiddet ile kutsal birbirinden ayrılamaz" (2019: 32). Tarihe bakıldığında cadı avı örneğinde olduğu gibi şiddet ve kutsalın ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği başka örneklerle karşılaşmak hiç şaşırtıcı olmayacaktır.

Modern zamanlara geldiğinde, modern toplumların inşasıyla birlikte *günah keçisi* kavramı ve onunla dolaylı olarak *kurban* kavramının da din ve inanç merkezli bağlamından giderek sıyrıldığını ve anlam alanı içinde bir değişim ve dönüşüme uğradığını görüyoruz. Birliğin, sosyal ve sınıfsal temelli benzerliğin ve pek çok alanda

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.177-195

ortaklıkların şekillendirdiği ilkel toplumların yerini, on sekizinci yüzyıldan itibaren, farklılaşma, ayrışma ve kaosun başat rol oynadığı, sınıflar arasındaki dengenin giderek bozulduğu, birlik ve bütünlüğün çok daha sentetik ve çok daha kırılgan bir yapı hâline dönüştüğü, insanlar arası ilişkilerin ise pek çok yeni belirleyenle yeniden düzenlenip şekillendiği modern toplumlar almıştır. En temelde de sekülerleşme ile beraber *günah keçisi* kavramı artık bir keçinin ya da bir insanın (literal anlamda) kurban edilmesi aracılığıyla kutsala ulaşmanın sembolik anlamından giderek uzaklaşarak doğrudan bireye yönelen öfkenin, ötekileştirmenin ve suçlamanın bir karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Frazer, günah ve ıstıraplarımızı, bunları bizim yerimize üstlenecek olan başka bir varlığa aktarma durumunun iptidai/ilkel zihne özgü olduğunu belirtir ve bu durumu da "fiziki olanla zihinsel olanı, maddi olanla maddi olmayanı birbirine karıştırmanın bir sonucu" olarak görür (2019: 9). "Zira ilkel insanın gözünde bir kütüğü, taşı veya herhangi bir yükü kendi sırtımızdan başka birinin sırtına yıkmak mümkün olduğunu göre, o zaman acılarımızı ve kederlerimizi de başka birinin sırtına yıkmak mümkündür" (2019: 9). Frazer'in de altını çizdiği gibi günah keçisi kavramıyla ilgili değişim anlamsal düzeydedir, *ikame ilkesi*yle ilgili değildir. Burada asıl vurgulamak istenen kavramın kutsalla ilişkilendirilen inanç ve dinsel bağlamından çıkarak, zaman içinde daha seküler, daha kültürel ve sosyolojik bir boyut kazanmış olmasıdır. Esasen Girard da *günah keçisi*nin aynı anda hem kolektif kutuplaşmaya hem de bu kutuplaşmanın kolektif ereğine işaret ettiğini söylerken (2018: 60), aslında kavramın inanç ve kutsalla ilişkili olmakla beraber, aynı zamanda kültürel boyutu ve sosyolojik rolü olduğunu da işaret etmiş olur.

Kültür her şeyden önce bir topluluğun ortaklıklarının, bir diğer deyişle benzerliklerinin ifadesidir. Kültürü oluşturan bütün parçalar birbiriyle uyum içindedir. Tam bir uyumun söz konusu olmadığı durumlarda bile kültür, toplumsal huzur ve barış ortamının devamı için bir denge kurmaya ya da bu yönde bir arayışa yönelir. Bu, tam da Girard'ın sözünü ettiği şekliyle *günah keçisi*nin sadece inanç ve kutsala dayalı değil aynı zamanda kültürel ve sosyolojik rolü olduğunun da çok iyi bir izahıdır:

"Kültür, tanımlayamadığı ve ona yabancı gelen davranışları, genellikle muhtemel bir kaosun kaynağı olarak görerek bastırmak ve kontrol altına almak ister. Çünkü kötülük, toplumun kendi içinde değildir ve 'yabancı', 'öteki' ya da 'dışarısı' daima bir tehdit unsurudur. Kişi ya da toplumlar, kurtulmak istedikleri kötülük ve günahları, bir kişiye, hayvana yahut nesneye aktarıp onu imha ederek vekaleten ıstırap çeker ve arındıklarını düşünürler. Bu durum psikolojik bir rahatlama ihtiyacıdır ve toplum kendini güvende hissetmek için günahların kefareti olan bir kurbana ihtiyaç duyar" (Muhaxheri ve Sezer, 2019: 554).

Bu noktada *günah keçisi* kavramı ile *kurban* kavramının iç içe geçmiş olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zira bu iki kavram birbirinden ayrı gibi görünse de esasında birbirini tamamlayan kavramlardır. Girard, *Şiddet ve Kutsal*'da Joseph de Maistre'ın "kurbanı her zaman başka bir 'suçlu'nun vebalini ödeyen 'masum' bir yaratık" olarak tanımladığını söyler (Akt. Girard, 2019: 11). Dolayısıyla günah keçisi kavramında olduğu gibi kurban kavramının temelinde de *ikame ilkesi* vardır. İkame etmek bir şeyi bir başka şeyin yerine koymaktır. Hz. İbrahim'in *oğlunu kurban etme vaadi*ni gerçekleştireceği sırada oğulun yerine ilahî bir yolla koç gönderilmesi buna örnek

gösterilebilir. Burada şiddetin korunmak istenilen varlıklardan uzaklaştırılıp "ölmesine daha az önem verilen ya da hiç önem verilmeyen varlıklara çevrilmesi", yani ikame edilmesi söz konusudur (Girard, 2019: 9). Dolayısıyla Girard'ın da işaret ettiği gibi *günah keçisi* kavramını *kurban* kavramı ile beraber düşünmek gerekir. Zira *günah keçisi* seçilmiş kişi ya da nesne, yine Girard'ın ifadesiyle yığının psikolojik rahatlama ihtiyacını karşılamada ve toplumsal düzeni yeniden sağlamada feda ettiği bir *kurban*dır. Dolayısıyla *günah keçisi* kavramı, "aynı anda hem kurbanların masumiyetine, hem onlara karşı gerçekleşen kolektif kutuplaşmaya hem de bu kutuplaşmanın kolektif ereğine işaret eder" (Girard, 2018: 60).

1. Günah Keçisi /Kurbanlık İşaretleri

Girard'ın *Günah Keçisi* adlı eserinde üzerinde durduğu bir başka husus da günah keçisi olarak seçilen kurbanların öne çıkan özellikleridir. Bir başka deyişle *yığın*ın kıyımına uğrayacak kurbanların bazı ortak özellikleri vardır (2018: 39). Girard listede ilk sırayı savaş tutsakları, köleler ve *pharmakos*[2] gibi topluma ait sayılmayan varlıklara verir. Arkasından ilkel toplumların çoğunda topluluğa dâhil edilmeyen çocuklar ve henüz erişkinliğe kabul edilmemiş ergenler gelir (2019: 22).

Mitlerde *günah keçisi*ne yüklenen özelliklerin pek çoğunu basmakalıp olarak görmek mümkündür. Girard dünya mitolojisinin topallarla, tek gözlülerle, çolak, kör ve diğer sakatlarla, vebalı ya da gözden düşmüş ve rezil olmuş kahramanlarla dolu olduğunu (2018: 49), dahası suçlunun kabahatiyle özdeş tutulduğunu ve hatta bu suçun ontolojik bir unsur olarak görüldüğünü söyler (2018: 55):

"Birçok mitte, zavallı bahtsızın sadece orada bulunması bile, çevresindeki her şeyi zehirlemesi, insanlara ve hayvanlara veba bulaştırması, hasatı mahvetmesi, besinleri zehirlemesi, av hayvanlarını kaçırtması, etrafına nifak tohumları serpmesi için yeterlidir. Onun geçtiği yerde her şey bozulur, ot bitmez. İncir ağacının incir vermesi kadar doğal felaketler meydana gelir. Sadece kendisi olması yeterlidir bunun için" (Girard, 2018: 55).

Bu kavrama yine mitlerde 'kolektif olarak kovulan ya da katledilen yabancı' temasında sıkça rastlarız. Özellikle *kurban*ın ya da diğer bir yanıyla *günah keçisi*nin yabancı olması ya da üzerine atfedilen yabancılık vurgusu dikkat çekicidir. "Kurban başka yerden gelen biridir, damgalı bir yabancıdır" der Girard. "Niçin linç edilir?" sorusunun cevabını ise şöyle verir: "Yapmaması gereken bir şey yapmıştır; davranışında bir uğursuzluk algılanmıştır; tavırlarından biri yanlış yorumlanmıştır" (2018: 49). Ayrıca kişide ne kadar çok kurbanlık işareti varsa, topluluğun öfkesini üzerine çekme ihtimalinin o derece artacağını söyler. Ve bu tezini de Oidipus miti üzerinden örneklendirir: Sakatlığının yanı sıra terk edilmiş bir çocukluk geçmişine sahip olan Oidipus, topluluğa dışarıdan ve sonradan dahil olması, yabancılığı ve kral olmasıyla da adeta kurbanlık işaretlerinin mükemmel bir toplamı haline gelmiştir (2018: 39-40):

"Öncelikle sakatlık vardır: Oidipus topaldır. Öte yandan bu kahramanın Thebai'ye nereden geldiğini kimse bilmemektedir, hukuken olmasa da fiilen yabancıdır. Son olarak, kralın oğlu ve kralın kendisidir, laios'un meşru mirasçısıdır. Başka birçok

[2] *Pharmakos*: "Atina Kenti'nde 5. yüzyıla kadar kıtlık ve savaş zamanları ile özel ayinlerde kurban edilmek üzere beslenen 'marjinal' (sakatlar, kimsesizler, kadın ve çocuklar) insanlardır." https://www.arkeolojikhaber.com/haber-pharmakos-14872/. Pharmakos, "eski Yunanların kriz zamanlarında Tanrılara sundukları adaklara, insan kurbanlara verdikleri isim" (Galeano, 2004: 77).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.177-195

mitik kişilik gibi Oidipus da, yabancının (dışarıdan gelenin) marjinalliği ile yerlinin (içerdekinin) marjinalliğini kendinde toplamayı becermiştir" (Girard, 2018: 39).

Günah keçisi olarak seçilecek *kurban*ın belirlenmesinde bir başka ölçüt ise *kurban*ın (kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve birtakım hayvanlar gibi) karşı koymakta direnç göstermeyecek kadar zayıf yaratılışta (güçsüz) ve kolay feda edilebilir konumda olmasıdır. Zira bir felaket ve kriz anında topluluk için en kolay ve en zahmetsiz olan kolay feda edilebilecek bir sorumlu (*kurban*) belirlemektir. Girard'ın ifadesiyle söyleyecek olursak; "toplum, kendi mensuplarını ya da ne pahasına olursa olsun korumak istediklerini vurabilecek olan bir şiddeti, göreli olarak o kadar da önemsenmeyecek, 'feda edilebilir' bir kurbana" yöneltmiş olur (2019: 11). Yahut Greene'nin ifadesiyle "gerçekten mümkün olan en masum kurbanı günah keçisi olarak seçmek çoğu kez en akıllıca olandır. Bu insanlar sizinle savaşacak kadar güçlü değildir ve safça yaptıkları itirazlar çok fazla -başka bir deyişle suçluluğun ifadesi gibi- görülebilir" (Greene ve Elffers, 2006: 290). Bu belirlemede topluluğun inançları da oldukça etkindir. Kıyımcıların *kurban*ın suçluluğuna ilişkin olan inançları rasyonellikten ne kadar uzaklaşırsa o derecede katılaşır (Girard, 2018: 54). Nihayetinde, topluluğun *günah keçisi* olarak üzerinde uzlaştığı ve felaketin biricik nedeni olarak kabul ettiği varlık, aynı zamanda felaketin nesnesi ve herkesin '*ötekisi*' hâline gelir (Girard, 2018: 70, 123).

Günah keçisi olarak seçilen *kurban*lar masum/günahsız varlıklar arasından tamamen rastgele seçilebileceği gibi, kıyıma uğratılabilir kimi kategorilere aidiyetleri bakımından özellikle seçilmiş de olabilirler. Girard, etnik ve dinsel azınlıkları bu kategoriler arasında sayar ve onlara karşı topluluk içinde olası bir kutuplaşmadan söz eder (2018: 29). Naziler'in Yahudilere yönelik soykırımı bu duruma örnek gösterilebilir. Bu kıyımda etnik unsurun yanı sıra öldürülenlerin çoğunlukla kadın, çocuk, bedensel farklılıkları olan kişilerden ve yaşlılardan seçilmiş olması da dikkat çekicidir. Esasen, *günah keçisi* olarak seçilmiş insanların gerçekte bir suç işleyip işlememiş olması bir noktadan sonra tamamen önemini kaybetmektedir. *Günah keçisi* olarak seçilmiş insanlar, en temelde gücünü ve inancını kaybetmekte olan bir topluma gücünü ve inancını yeniden kazandırmak için *kurban* olarak seçilmişlerdir. Kolektif sıkıntı ve tatminsizlikler, kıyımcı bu mekanizma sayesinde, kurbanların hedef alınması yoluyla teskin edilmektedir (Girard, 2018: 60). Bir başka deyişle; "düzene ve barışa geri dönüş", barışı ve düzeni ortadan kaldırdığı konusunda topluluğun üzerinde uzlaştığı nedene, yani *kurban*a bağlanır (Girard, 2018: 81). Böylece kıyıcı topluluk, *kurban* ya da *kurban*lara yönelttiği şiddeti bir nevi topluluk içinde barışma ve uzlaşma aracına dönüştürmüş olur (Girard, 2018: 134).

Kurban ya da *günah keçisi* olarak topluluk içinden birilerinin belirlenmesinde kültürel ve dinsel ölçütlerin yanı sıra, yukarıda ifade edildiği gibi -özellikle mitlerde belirgin olarak karşılaştığımız şekliyle- tamamen fiziksel ve bedensel kusurlar belirleyici olabilir. Bedensel kusurlara sahip olanların şiddeti ve topluluğun kıyıcı öfkesini kendi üzerine çekmesi, toplumdan dışlanması ve ötekileştirilmesi temelde bizi yine kutsala götürmektedir. Kitab-ı Mukaddes'te yer alan Levililer 21. Bölüm 16-23. ayetler bu açıdan son derece dikkat çekicidir:

"RAB Musa'ya şöyle dedi: 'Harun'a de ki: Soyundan gelecek kuşaklar boyunca kusurlu olan hiç kimse yiyecek sunusu sunmak üzere Tanrısı'na yaklaşmasın. Kusurlu olan, sunağa yaklaşamaz: Kör, topal, yüzü arızalı, organlarından biri aşırı büyümüş,

kolu veya ayağı kırık, kambur, cüce, gözü özürlü, uyuz, yarası kabuk bağlamış ya da hadım. Kâhin Harun'un soyundan bu kusurlara sahip hiç kimse RAB için yakılan sunuyu sunmak üzere sunağa yaklaşmayacak. Çünkü kusurludur. Tanrısı'na yiyecek sunusu sunmak üzere sunağa yaklaşamaz. Böyle bir adam Tanrısı'na sunulan kutsal ve en kutsal yiyecekleri yiyebilir. Ancak perdeye ve sunağa yaklaşmayacaktır. Çünkü kusurludur. Tapınağımı kirletmesin. Onları kutsal kılan RAB benim'" (Levililer, 21: 16-23).

Söz konusu yukarıdaki ayetlerde "kör, topal, yüzü arızalı, organlarından biri aşırı büyümüş, kolu veya ayağı kırık, kambur, cüce, gözü özürlü, uyuz, yarası kabuk bağlamış ya da hadım" gibi bedensel kusur ya da sakatlığı olanların Tanrıya ibadet için bile sunağa (kutsal sayılan mekâna) yaklaştırılmamaları esasen bu kimselerin Tanrının merhametinden de mahrum bırakılmaları anlamına gelir. Dahası kendilerine karşı bir iğrenme duygusu yaratacak şekilde tasvir edildikleri çok açıktır. Bedensel kusurlar sadece kutsaldan uzaklaştırılma nedeni olarak gösterilmekle kalmamış aynı zamanda bulundukları yeri (Tapınağımı kirletmesin; Levililer, 21:23) kirletecek (necis) bir unsur olarak tahkir edilmiştir. Dolayısıyla fiziksel ve bedensel kusurlara sahip olanlar bizzat kutsal (Tanrı) tarafından topluluğa hedef gösterilmiş olur.

Girard, "hastalık, delilik, genetik bozukluklar, kaza sonucu sakatlanmalar, hatta genel olarak sakatlıklar"ın kıyımcıların dikkatini çektiğini ve sakatların yanı sıra uyum güçlüğü çeken herkesin "yabancı, taşralı, öksüz, hanım evladı, züğürt, hatta yalnızca sınıfa en yeni katılan öğrenci"nin bile az çok sakatın yerini tutup onunla aynı muameleyi görebileceğini söyler (2018: 29-30).

Girard'ın dikkat çektiği bir başka ölçütü ise anormalliktir. Normu belirleyen şey toplumsal ortalamadır ve "ortak toplumsal statüden, şu ya da bu yöne doğru ne kadar uzaklaşılırsa, kıyım riski de o ölçüde büyür" (2018: 30). Dolayısıyla iyi ya da kötü her türlü aşırı özellik (zenginlik, yoksulluk, güzellik, çirkinlik, başarı, yenilgi, sağlık, hastalık… vs) kolektif öfkeyi üzerine çeker (Girard, 2018: 31). Ancak en nihayetinde, *kurban*lık işaretleri *kurban*ın bizatihi kendi özünden/varoluşundan gelen bir anlam taşımazlar. Yukarıda saydığımız tüm bu işaretler (ve onlara atfedilen anlamlar) bir varlığın *günah keçisi* olarak seçilmesini sağlamaya; topluluğa ait suç ve günahın özünde masum olan bir *kurban*a ikamesini kolaylaştırmaya hizmet ederler. Bu açıdan, Nihan Kaya'nın da altını çizdiği gibi; kurban seçmeye ve kurbanı suçlamaya duyulan açlık ve öfkenin suçlanandan ziyade suçlayana yönelik bir anlam ifade ettiği ortadadır. Bir başka açıdan söyleyecek olursak; "toplum kendisini ne kadar suçlu hissediyorsa, kendisine yeni günah keçisi bulmak hususunda o kadar hızlı ve usta"dır (2019: 82).

İNCELEME: *Günah Keçisi* Olarak Oğuz Atay'ın Anti Kahramanı: "*Beyaz Mantolu Adam*"ı

Atay'ın 70'li yıllarda, edebiyat anlayışı olarak toplumcu gerçekçiliğin hâkim olduğu bir dönemde yazdığı eserler, Atay'a özgü ironik anlatım, anti-kahraman özelliği gösteren hikâye kişileri ve modernleşme serüveninin bireyi sürüklediği iç huzursuzluk gibi konu ve özellikleriyle dönemin ideoloji ağırlıklı eserlerinin yanında ayrı bir yerde dururlar (Ecevit, 2009: 233). Atay, neredeyse eserlerinin tamamında "korku, güvensizlik, yabancılaşma, umarsızlık, umutsuzluk, yalnızlık, anlamsızlık, iletişimsizlik" (Ecevit, 2009: 476) gibi kafkaesk ögeleri ve ironiyi kullanarak "kahramanlarını kendine veya

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.177-195

topluma yabancılaştıran sebepleri irdeler" (Köksal, 2014: 492). Özellikle maddeleşen dünya karşısında, bireyin kendine ve topluma nasıl yabancılaştığını, modernizmin insanları nasıl kendi kabuğuna çektiğini, maddenin insanı nasıl ezdiğini" (Şahin, 2010:24) ve toplumun bastırılmış korkularını dile getirir. Modernizm ve Kapitalizmin yarattığı metalaşan ve yozlaşan değerler dünyasında sömürülen, yalnızlaştırılan, "kendilerini saf, temiz olan kendilik değerlerine" hapseden (Şahin, 2013: 2315-2316), ötekileştirilen ve bir anlamda *günah keçisi*ne dönüştürülen kahramanların hikâyelerini anlatır.

Oğuz Demiralp, *Korkuyu Beklerken*'e yazdığı önsözde Atay'ın anlatı kişilerini "negatif kişiler topluluğu: kendi sorunlarını çözememiş ve topluma kendini kabul ettirememiş aydınlar, toplumun acımasızca dışladığı lümpenler, çaresizlik içinde intihara, cinayete sürüklenenler, delirmenin sınırlarında dolaşanlar" diye tanımlar (Atay, 2009: 7). Esasında Atay'ın kahraman anlayışı belli kalıplar içinde ve büyük idealler uğrunda hareket eden kahraman yaratma anlayışının tam karşısında yer alır ve o dönemde Türk edebiyatında henüz alışılmış bir kahraman algısı değildir.* Atay'ın hikâye kahramanları arada kalan, küçük düşürülen; aşağılanan, alaya alınan, çaresiz, korkak, yenik ve silik yapılarıyla, Demiralp'in ifade ettiği anti-kahraman tanımına genelde uygundurlar. *Beyaz Mantolu Adam* hikâyesinin kahramanı da bu tanımlamaya uygun düşer.

Modernite sonrası dünyanın ve kültürel parçalanmanın bir ürünü olan anti-kahraman "yaşamla bağını az ya da çok kaybetmiş, kör topal idare eden insanları" temsil eder (Tilbe, 2019: 150, 154). Kavramın kökeni her ne kadar çok daha eskilere dayansa da kavramsal boyut kazanması ve bir terim olarak kullanılması Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* adlı eseri ile olmuştur. Dostoyevski'nin isimsiz kahramanı kendisini "Ben yalnızca huysuz olmayı değil, hiçbir şey olmayı da beceremedim. Ne huysuz, ters biri olabildim, ne iyi, ne aşağılık, ne dürüst, ne kahraman, ne de bir böcek... Şimdi köşeme çekildim, hiçbir şey olmayı başaramamış, yalnızca bir aptal olabilmiş akıllı biri…" olarak tanımlar (2019: 13).

Atay, *Korkuyu Beklerken*'de olduğu gibi *Beyaz Mantolu Adam* hikâyesinde de isimsiz bir kahramanı konu eder. Beyaz mantolu adam, toplumdaki silikliği ve okur olarak daha ilk cümlede yüzümüze vurulan başarısızlığı ile tam bir anti-kahraman özelliği gösterir. Gündüz Vassaf'ın "deli uygarlığın anti-kahramanıdır" (2021: 61) yorumuna atıfla, akıl sağlığının bile tam olarak yerinde olup olmadığı belli değildir.

Kahramanın isimsiz oluşu onun *kalabalık* karşısında varoluşunu ortaya koyamamış, herhangi bir varlık gösterememiş olduğunun da sembolik yoldan ifadesidir. Zira varlık ya da var olma süreci bir isme sahip olmakla, ad alma ile başlar. Bir isme sahip olmak yalnızca varlık alanına girmek değil, aynı zamanda tanımlanmak ve bu sayede güvenli alana çekilmek demektir. Yabancılaşmanın en belirgin vasfı ise nesneyi ve kişiyi tanımsız, görünmez ve isimsiz kılmasıdır. Zira tanımlanmayan şey, taşıdığı yabancılık hâli ile potansiyel bir tehlike ve korku kaynağı olarak görülür. Tıpkı *Korkuyu Beklerken*'de nereden geldiği bilinmeyen, kaynağı belirsiz ve dili anlaşılmaz mektubun kahramanda yarattığı korku ve tedirginlik gibi beyaz mantolu adam da

*Atay, bir röportajında şöyle diyor: "Ben kahramanların iplerini istediği gibi oynatarak insanlardan kuklalar yaratan büyük romancıların yeteneklerinden yoksunum. Roman kahramanlarına uygulayacak büyük nazariyelerim, onları peşinden koşturacağım büyük ülkülerim yok" (Kutlu, 1972).

çevresinde benzer bir tedirginlik ve rahatsızlık hissi uyandırır. Dolayısıyla hikâyenin bütününde, kendisine ait bir vasıfla değil de dıştan üzerine giydirilmiş bir eşya/nesne ile tanımlanan isimsiz kahramanın *kalabalık* nazarındaki belirlenememişliğine, dolayısıyla da yabancı, tuhaf ve öteki konumuna sürüklenişine tanık oluruz.

Atay'ın isimsiz kahramanını okurun karşısına çıkardığı ilk sahne (aynı zamanda hikâyenin girişini oluşturan ilk iki cümle) ezoterik bir görünüm arz eder. "Kalabalık bir topluluk içindeydi. Başarısızdı" (2009: 11) diye başlar Atay anlatıya. Aslında bu iki cümle başlı başına koca bir hikâyenin özetini veren sırlı bir anahtar gibidir. Arslan, bu anlatı girişinin aynı zamanda modern toplumun en temel değer ölçütleri olan unvan ve maddiyata göndermede bulunduğunu söyler (2020: 167). Bu anlamıyla başarısızlık toplumda bir yer edinememişliğin ve ekonomik yetersizliğin bir göstergesine dönüşür. Hikâyenin kahramanı başarısızdır ve onun bu başarısızlığı asıl karşılığını *kalabalık*ta bulur: "Hiçbir hüner göstermediği için ya da acındırıcı bir garipliği olmadığı için ya da kendisini çevreden ayırıp başarısızlığına üzülecek kadar düşünemediği için dilenirken de başarısızdı[r]" (Atay, 2009:11). Esasen farklı olduğu için, yığına benzemediği ve yığın tarafından kabul görmediği için başarısızdır. Hikâyenin başından sonuna kadar büyük bir *kalabalık* içinde olmakla birlikte o asla *kalabalık*tan biri değildir. Bir diğer deyişle "kalabalığın korosuna katılmayan, ezgisini tek başına söyleyen" özgür bir ses olarak, kalabalığın dünyasına yabancı kalmıştır (Karabay, 2018: 172). Kendisine yüklenen bu *öteki*lik nedeniyle yalnız ve başarısız olmaya mahkûmdur.

Beyaz mantolu adamın yalnızca başarısız oluşuna değil, aynı zamanda hiçbir hüner göstermediğine, acındırıcı bir garipliği olmadığı gibi sermayesi ve görünür bir sakatlığının olmadığına da vurgu yapılır. Tüm bunlar belirleme ya da tanımlama ifadeleri değildir; tam tersine vasıfsızlaştırma, niteliksizleştirme ya da silikleştirme ifadeleridir. Ve burada en az bu ifadeler kadar dikkatimizi yöneltmemiz gereken nokta kahraman hakkındaki bu hükümleri kimin verdiğidir. Elbette ki kahramanla ilgili tüm yargıların kaynağı, kahramanın tam karşısında konumlandırılmış olan *kalabalık*tır. Hikâye anlatıcısı burada daha ziyade kalabalığın bir sözcüsü konumundadır. Beyaz mantolu adam henüz hikâyenin başında, *kalabalık* tarafından hiçbir hüner göstermemiş ve bir anlamda var oluşunu gerçekleştirememiş, uyumu ve bütünlüğü bozucu bir figür olarak etiketlenir. Dolayısıyla karşımızda bir özneden çok, var olmak için dışarıdan kendisine atfedilecek bir *anlam*a ihtiyaç duyan nesne konumundadır.

Kalabalık ya da Girard'ın ifadesiyle *yığın*, hikâyenin en az kahramanı kadar üzerinde durulması gereken önemli bir unsurdur. İsimsiz hikâye kahramanının tam karşısında (karşıt bir cephe olarak) konumlandırılan *kalabalık* hem bir olgu hem de bütünlük unsuru olarak hikâyede başlı başına önemli bir yer tutar. Kahramanın başarısızlığına, ötekiliğine, farklılığına, yalnızlığına, var olamamışlığına, tamamlanamamışlığına, kısıtlanmışlığına ve aykırılığına göndermede bulunan *kalabalık* sözcüğü, aynı zamanda bir *leit-motif* hâlinde hikâye boyunca tekrarlanır.

Hikâyede *kalabalık* "toplumsal normların buyruklarına itaat edenlerin, kendilerine çizilen rol ve sınırları ihlâl etmeyenlerin kolektif öznesi" konumunda iken, beyaz mantolu adam ise yine kolektif bir kimliğin -norm dışı kişiliklerin- (Arslan, 2020: 168), Atay'ın ifadesiyle toplumda *leke olan*ların, ötekileştirilenlerin, kalabalığa dâhil olmayanların temsilcisidir. *Kalabalık*, o ve onun gibileri bir kenara itmiştir. Arslan'ın ifadesiyle; "farklılar ya da lekeliler toplumsal hayatın merkezinde bulun(a)mazlar. Onların yeri kıyıdır, kenardır, uçtur". Bu anlamda "beyaz mantolu adamın kenarda

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.177-195

durması, naif bir betimlemeden fazlasını ifade eder; bir bakıma ötekilerin toplumsal hiyerarşideki konumunu göstermektedir" (2020: 168-169).

Kalabalık "herkesi, her yeri yutma arzusundadır; sadece kendine benzeyenlerin, daha doğrusu kendine benzettiklerinin varlığını kabul eder. Farklı olanlara, benzeşmeye yanaşmayanlara karşı acımasız ve tahammülsüzdür; içten içe onları ortadan kaldırma iştiyakı duyar. Farklı olanlar, kalabalıklar için birer 'leke' gibidir" der Arslan. Burada Arslan'ın da dikkat çektiği *leke* metaforu son derece önemlidir ve "toplumsal linçe maruz bırakılmış kesimleri anlatmak için özenle seçilmiştir" (2020: 168). Leke, ontolojik olarak da farklılığa, ayrıklığa, bütünlüğü bozan, parçalayan bir yapıya işaret eder. Oysa *kalabalık* kendi içinde bir bütünlük ifadesidir. *Kalabalık* birbirine benzer, tek bir ağız gibi konuşup tek bir zihin gibi düşünür.

Kalabalık, hikâyede kültürel bir gruptan çok kolektif kutuplaşmanın temsili olarak düşünülmelidir. Zira gerçekte "kültürel düzen, düzenlenmiş bir farklılıklar sisteminden başka bir şey değildir. Bireylere 'kimlik'lerini veren, kendilerini başkalarına göre konumlandırmalarını sağlayan bu farklılıklardır" (Girard, 2019: 72-73). Ancak kimi zaman bu farklılıklar, tıpkı beyaz mantolu adam örneğinde olduğu gibi, *kurban*lık işaretlerine dönüşmekte ve toplumun öfkesini kendi üzerine çekmektedir.

Kalabalık tarafından *leke* gibi görünen, dolayısıyla birbirine benzeyenlerin oluşturduğu bir yapı içinde birliği ve bütünlüğü bozucu bir ögeye dönüşen beyaz mantolu adam, bunun doğal sonucu olarak bir taraftan çevresine yabancılaşırken diğer taraftan da kalabalığı oluşturan üyeler tarafından yalnızlaştırılır. Esasen insanın *kalabalık* içinde daima yalnız oluşu, yeryüzüne gönderilmiş bir belirsizlik olması ve varoluşunu dünyada kendisinin gerçekleştireceği görüşü varoluşçu felsefenin özünü oluşturmaktadır. Varoluşçu felsefeye göre insan kendisine çizilen sınırları ve yalnızlığını aşacak güce; kendini gerçekleştirecek potansiyele sahiptir. Oysa hikâyeye baktığımızda beyaz mantolu adamın kendisi olmasına fırsat verilmediğini, yalnızlaştırıldığını ve ötekileştirildiğini, hatta bir noktadan sonra kalabalığın öfkesini tamamen üzerine çeken bir günah keçisine dönüştürüldüğünü görürüz.

Hikâyede genel itibarıyla kahramanın ne olduğundan daha çok ne olmadığı üzerinde durulmuştur. Bu bizi yine tanımlama meselesine götürür. Yukarıda da ifade edildiği üzere, kahramanı tanımlayan *beyaz mantolu adam* adlandırması onun ontolojik varlığına ait bir adlandırma değildir. Bu adlandırma; cinsiyet, ekonomik ve toplumsal statü gibi var oluşuna tamamıyla yabancı olan bir nesne üzerinden, sırf başkalarının ona yönelik tanımlama arzusundan doğmuştur. Yani bir anlamda onun başkalarının gözünde zorla büründürülmüş olduğu anlamdır.

Anlatıda sembolik bir anlam üstlenen beyaz manto aslında bir kadın mantosudur. Bu yönüyle *kalabalık*la kahraman arasındaki farklılığa vurgu yapar. Bir erkek tarafından giyilen kadın mantosu, hikâyede farklılaşmanın kolay yoldan yapılmış bir sunumu gibi görünmektedir. Böylece kahramanın toplum dışı konumu, yığın karşısındaki ayrıklığı ve aykırılığı bir kez daha gözler önüne serilmiş olur. Atay'ın mantoyu tanımlarken kullandığı sözcükler de hayli ilginçtir: "Uzun ve aydınlık bir manto. Kloş etekli, kocaman düğmeli bir hayalet; geniş yakalı, serin" (Atay, 2009:14). Bu sıra dışı tanımlamalar, kahramanın "marjinal ben"ini ve ötekiliğini tamamlar gibidir.

Mantonun ağır bir kumaştan yapılmış olması ise *kalabalık*la ayrışmanın zorluğuna ya da toplum tarafından dayatılan normların baskıcılığına bir gönderme olarak da okunabilir.

Esasen beyaz manto etrafında çok farklı sembolik okumalar yapılabilir. Örneğin Arslan bu beyaz mantonun âdeta bir bayrak gibi mevcut toplumsal normlara yönelik sembolik bir başkaldırıyı temsil ettiğini söyler (2020: 169). Farklı bir okumayla beyaz mantoyu bir kimlik unsuru olarak da görebiliriz. Bu bağlamda kahramanın beyaz mantoya ısrarla sahip olmak istemesi diğerlerinin gözünde bir anlam kazanma çabası ve dolayısıyla başkaları tarafından korku ve tehlike kaynağı olarak görülmekten çıkıp güvenli alana çekilme arzusu olarak düşünülebilir.

Bu noktada kalabalığı oluşturan ögelerden biri olarak mantonun satıcısına da ayrıca değinmek gerekir. Para ile ilişkisi bağlamında öne çıkarılan satıcı, kapitalist dünyanın bir temsilcisi olarak yorumlanabilir ancak daha önemlisi, onun hikâye kahramanı ile kurduğu alaycı iletişimdir. Alay, bir nesnenin ya da çoğunlukla bir kimsenin garip, kusurlu, eksik yönlerini küçümseyerek ya da abartarak gülünç duruma düşürmek şeklinde tanımlanabilir (Kara, 2009: 99). Satıcı, muhatabıyla alay ederken, bir taraftan da çevreden bu *oyun*a iştirak edecek ve kendisini destekleyecek "diğerleri"ni arama gayretindedir. Satıcının çevrede aradığı desteği *günah keçisi* üzerinde uzlaşı arayışı olarak da yorumlayabiliriz. Çünkü *günah keçis*i topluluk adına belirlenir ve üzerinde kolektif bir uzlaşı gerekir:

"'Ne o? Satın mı alacaksın?' Karşılık vermedi. Gülümseyerek yere tükürdü satıcı; yüzünde yarı kurnaz, yarı ilgisiz bir ifade vardı. Önce satıcıya, sonra tekrar mantoya baktı; elini cebine soktu. 'Dur bakalım, bir giydirelim hele.' Çevresine bakındı satıcı, oyuna katılacak birilerini aradı. Karşı kaldırımdaki küçük meyhaneden bir adam izliyordu onları; dirsekleri tezgâha dayalı, elinde birası, gülmeye hazır bekliyordu. Başka ilgilenen yoktu" (Atay, 2009: 14-15).

Dikkat çeken bir diğer husus da para kazanmak arzusundaki satıcının, bir kadın mantosu giydiğini fark ettiği anda erkek müşterisi üzerinden mantoyu çıkarmak istemesidir. Oysa kapitalist bir temsil figürü olarak onun tek arzusu para kazanmak olmalıdır -ki nihayetinde para kazanma arzusu galip gelecektir-. Dolayısıyla satıcının duruma gösterdiği bu itiraz, onu kapitalizmin değil kalabalığın bir temsilcisi olarak konumlandırdığımızda bir anlam kazanmaktadır. Zira daha önce de ifade edildiği gibi manto burada toplumsal normlara başkaldırıyı, topluluktan ayrılmayı ve dolayısıyla toplumsal bütünlüğün ve uyumun bozulmasını simgeler. Bir anlamda satıcı; uyumu yeniden tesis etmek, toplumsal bütünleşmeyi sağlamak ve tersi bir durumda oluşacak ve bir *günah keçisi* arayışı yaratacak olan kolektif öfkenin doğmasını engellemek ister gibi bir tavır göstermiştir:

"Manto vücuduna yapıştı. Satıcı hızla çevirdi onu; etekler dönerek açıldı. Meyhanedeki adam bu kadarını beklemiyordu; birden gülmek zorunda kaldığı için ağzındaki bütün birayı ileri püskürttü. Satıcı kendine geldi: 'Kadın mantosu bu, hemşerim; sana olmaz.' Mantoyu aceleyle çıkarmak istedi müşterinin üstünden. Satıcının elini itti yavaşça; mantonun içinde, telaşla pantolonunun cebini aradı.

'Çok pahalı, sen alamazsın,' dedi satıcı son bir çabayla. 'Yüz elli lira. Kadın mantosu. Deli misin sen?'" (Atay, 2009: 15).

Hikâyede mantonun beyaz renkli olması elbette tesadüfi değildir. Renkler üzerinde yapılmış akademik çalışmalara baktığımızda beyazın neredeyse bütün

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.177-195

toplumların kutsal rengi olduğunu görürüz. Bazı kültürlerde ölümü simgeleyen ve cenaze merasimlerinde özel olarak giyilen bu renkteki kıyafetler, öteki ve daimî hayatın başlangıcını da temsil etmektedir. *Renklerin İnsan Yaşamındaki Yeri* üzerine yaptığı araştırmasında bu noktalara değinen Ustaoğlu, aynı zamanda bu rengi sevenlerin "çatışmadan uzak, farklı ve özgür bir dünyanın arayışı içinde olan insanlar" olduğunu belirtir ve beyazı temizliğin, "saflığın ve aydınlığın simgesi" olarak ifade eder (2007: 61). Beyazın saflık, temizlik ve dolayısıyla da günahsızlığı simgelediği düşünülürse, beyaz manto kirlenmiş toplum karşısında kendini temiz tutma ve *kalabalık*tan bilinçli bir ayrışma arzusunun dışa vurumu olarak değerlendirilebilir.

Beyaz rengin kutsal ritüellerde sıklıkla karşımıza çıkması da şaşırtıcı değildir. İnan, Şamanist Türk halkları tarafından Gök Tanrı için düzenlenen *kurban* merasimlerinde özellikle beyaz renkli hayvanların[3] (at, inek, koç, oğlak ve koyun) tercih edildiğini belirtir (1986: 54). Kurban sunumu için özellikle beyaz renkli hayvanların seçiliyor olması bizi yine *kurban ritüeli* ve *günah keçisi* ilişkisi üzerinde düşünmeye zorlar. Masumiyeti ve günahsızlığı temsil eden beyaz renk, *kurban* sunumu için topluluğa uygun adayı gösteren önemli bir işarettir. Hikâye açısından düşündüğümüzde, üzerine geçirdiği beyaz kadın mantosu ile *kalabalık*tan ayrışan ve hatta marjinal bir çizgiye yerleşen; diğer taraftan da masumiyeti yine sembolik bir anlatımla öne çıkarılan isimsiz kahraman, kurban sunumu için kalabalığın gözünde uygun bir aday hâline gelecektir.

Daha önce kahramanın ontolojik açıdan (bütünlüğü bozan, parçalayan bir unsur olarak) leke metaforu ile ifade edilmiş olmasına dikkat çekmiştik. Bu açıdan beyaz rengin yine tesadüfen seçilmiş olmadığı çok açıktır. Zira bütün renklerin bileşiminden oluşan bu renk aynı zamanda "birlik, bütünlük bilincinin sembolü"dür ve "aynı anda kozmiksel bilincin ve ego'nun yani, ben'in de rengidir" (Ustaoğlu, 2007: 66). Bu anlamda *kalabalık* tarafından dışarıdan leke olarak görülen kahramanın aslında kendi içinde bütünlük, tamamlanmışlık ve *kendilik* taşıdığı ya da en azından tamamlanma, bütünlük ve *kendilik arzusu*nu yine beyaz renk aracılığıyla temsili olarak dışa vurduğu söylenebilir. Bu sayede Atay, bir taraftan beyaz mantolu adamın toplumsal yabancılığına vurgu yaparken diğer taraftan da *kendilik* direnişini dillendirmiş olabilir. Zira Atay'da yabancılaşma ve öteki olma durumu, kendilik bilincine kavuşamamış bireyi ifade etmektedir (Şahin, 2010: 26). Kendilik bilincine kavuşamayan birey varoluş amacını salt kendi üzerinden gerçekleştirmek yerine başkalarının kendisine biçtiği tanım ve roller üzerinden gerçekleştirmeye ya da kendisini taklidî oluş şekilleriyle var etmeye çalışır. Hikâyede açıkça görüleceği üzere beyaz mantolu adam varoluşunu kendi özü üzerinden değil, üzerine giyindiği beyaz manto ile başkalarının kendisine dışarıdan yüklediği nitelik ve anlamlar üzerinden ortaya koyar. Dolayısıyla beyaz mantolu adamın bir *kendilik arzusu*ndan söz edilebilirse de *kendilik yoksunluğu*nun çok daha baskın olduğu ortadadır.

Beyaz aynı zamanda bir geçiş rengidir. Mennan bu noktanın altını çizerek beyazı "varlığın bir değişime uğramasının rengi: ölüm ve yeniden doğuş" (2002: 80) rengi olarak tanımlar. Ölüm ve acıyı ifade etmek için Doğu'da, özellikle Hint ve Japon toplumlarında, cenaze törenlerinde beyaz giyiliyor olması dikkat çekicidir. Mennan, "temizliğin, bekaretin, el değmemişliğin simgesi olan beyaz"ın "aynı zamanda tamamlanmamışlığın göstergesi" olduğunu söyler (2002: 81). Yukarıda da ifade edildiği

[3] Kurban sunumuna "Al beyaz koyununu, ver bize bolluğunu!" şeklinde bir dua eşlik eder (İnan, 1986: 59).

gibi *Beyaz Mantolu Adam,* kahraman açısından bakıldığında bir *tamamlanamamışlık* hikâyesidir. Tamamlanma kahramanın var oluşunu ya da kendilik sürecini gerçekleştirmesi ile değil ölüm aracılığıyla gerçekleşir. Kahramanın beyaz mantosuyla denizin içinde kaybolması ile biten hikâye (Dionysos, Adonis, Attis ve Osiris mitoslarında karşılaştığımız) *ölüm ve yeniden doğuş* mitini çağrıştırmaktadır.

Beyaz mantolu adamın dikkat çekici bir yönü de hikâye boyunca hiç konuşmamış olmasıdır. Bu konuşmama durumu, kahramana yüklenen başarısızlığın nedenlerinden biri olarak işaret edilir: "Konuşmadığı için, bu bakımdan da başarı kazanması oldukça güçtü" (Atay, 2009:12) Yaşat, kahramanın bu suskunluğunu dil ve kimlik meselesi üzerinden ele alır ve "eğer susma etkinliğine girişmemiş olsaydı, toplumla toplumun dili içinde ilişkiye girmek zorunda kalacak ve böylelikle hâkim dil tarafından kendisine atfedilen kimliğin içine hapsolmuş olacaktı" (2018: 36) yorumunda bulunur. Dolayısıyla hikâye boyunca hiç konuşmamak, bilinçli bir tavır olarak *kalabalık*tan ayrışmanın göstergesine dönüşür. Esasında kalabalığın kahramana arka arkaya yönelttiği sorular ondan bir cevap beklenildiği için değildir; onun farklılığını, 'öteki'liğini, anormal ya da Atay'ın ifadesiyle bir leke oluşunu vurgulamak içindir. *Kalabalık* bu suskunluk hâlini hastalık yahut delilik olarak nitelendirir ki bu da aslında topluluk nazarında beyaz mantolu adamın günah keçisi olarak seçilmesini kolaylaştırır.

Beyaz mantolu adamın sessizliği bize Nanauatzin'i hatırlatır. Nanauatzin, Bataille'ın sosyal antropolojik verilerden hareketle bir ekonomi kuramı geliştirdiği *Lanetli Pay* (*La Part Maudite*) adlı eserinde Aztek anlatısının kahramanı olarak geçer. Bu anlatıya göre tanrılar bir mecliste toplanırlar. Dünyayı aydınlatmak için bazı tanrıların kendini feda etmesi gereklidir. Tanrılardan biri gönüllü olur. Başka gönüllü çıkmayınca diğer tanrılar "içlerinden dikkate alınmayan ve buba'ları olan" dahası hiç konuşmayan, sadece dinleyen Nanauatzin'e bu görevi (kendini ateşe atarak ışık olma) verirler. O da kendisine emredilene itaat eder (Bataille, 2010: 68). Girard, bu anlatıyı *günah keçisi* teorisini güçlendirmek için kullanır ve Nanauatzin'in seçilmesini kolaylaştıran ayırt edici bir özelliği olduğunu söyler. Bu da onun cüzam ya da veba gibi bazı bulaşıcı hastalıklara sahip olduğunu gösteren *buba*ları yani sivilceleridir (2018: 87). Nanauatzin'in sahip olduğu fiziksel deformite, sağlıklı ve bütünlüklü beden algısına yönelik gizli bir tehdit olarak algılanmış ve kolaylıkla kolektif öfkenin hedefi hâline dönüşmüştür.[4] Beyaz mantolu adamın fiziksel bir deformiteye sahip olup olmadığı hikâyede belirsiz bırakılmıştır. Ancak çocuklar da dâhil diğerleri tarafından tuhaf (alışılmışın dışında) bulunduğu ve dış görüntüsüyle (alaya alınmak, aşağılanmak, küfür işitmek, öfkeye sebep olmak gibi) dikkatleri üzerine çektiği ortadadır. Üstelik o da Nanauatzin gibi konuşmayan sadece dinleyen, varlığı ve dolayısıyla da yokluğu önemsenmeyen birisi olarak dikkat çeker

Günah keçisi ya da kolektif *kurban* seçiminde belirleyici unsurlardan biri de anomalidir. *Beyaz Mantolu Adam* hikâyesini bütün olarak değerlendirdiğimizde hikâyenin ana ekseni için *norm dışı kalmak* ifadesini kullanabiliriz. Girard, normdan yani

[4] Ancet, *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi* adlı eserinde başkalarının bedenlerinde görülen kemik ve uzuv deformiteleri, doğumsal hastalıklar ve kemik gelişim anomalilerinin bedensel bütünlük algısına yönelik bir tehdit olarak algılandığını söyler. Bu anomalilere karşı genelde iki tavır ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki görmezden gelme ve yok sayma tepkisi; diğeri ise doğrudan bir tehlike olarak görme, öfke ve tiksinti duyma halidir: "Aykırı bir şekil görüntüsü, fiziki saldırı benzeri bir şiddetin taşıyıcısıymış gibi, ötekinin tüm masumiyetine rağmen agresyonu gündeme getirir" (2010: 14). Bu durum, bedensel farklılığa (deformiteye) sahip kişilerin neden kolektif öfkeyi üzerlerine çekerek kolaylıkla *günah keçisi*ne dönüştürüldüklerini de az çok izah etmektedir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.177-195

"ortak toplumsal statüden, şu ya da bu yöne doğru ne kadar uzaklaşılırsa" kıyım riskinin de o ölçüde büyüyeceğini söyler (2018: 30). Dolayısıyla normu belirleyen şey toplumsal ortalamadır. Hikâyedeki toplumsal ortalama ise kalabalığı oluşturan insan yığınıdır: "Eski bir halıdan yapılmış torbasını sinirli hareketlerle karıştırarak bozuk para çantasını arayan genç kız", "kırmızı cüppeli ihtiyar", "kucağındaki kundak çocuğuyla karanlık bir kadın", "elbisesi yırtık, sakalı uzamış bir adam", "iyi giyimli bir bay", "yanlarından geçen bir kadın", "duvardaki simitçi" , "yürüyen insanlar", "sokak satıcıları", "meyhanedeki adam", "meydandaki kahvenin gölgesinde serinlemek için kalanlar", "çaylarını çoktan bitirerek ne yapacağını bilemeyenler", "işsiz güçsüz takımı", "ağır yük taşıyanlar", "cebinden Amerikan sigaraları görünen bir tombalacı", "şişman dükkan sahibi", "kırmızı pantolonlu, göğsünün kılları gömleğinin çiçekleri arasından kara bir çalı gibi fışkıran bir genç", "genç kadınlar", "tezgâhtar", "esmer, kara gözlüklü, dökülmüş siyah saçları yağdan birbirine yapışmış bir baş", "kolunda bir sürü kemer taşıyan eskimiş bir adam", "küçük bir boyacı", "duvarın üstünde oturan kasketli bir genç", "derli toplu insanlar", "çocuklar", "bütün yüzü bıyık içinde kara bir adam", "yağlı, kıymalı bir şeyler yiyen şoför" , "yün ören ihtiyar bir kadın", "yassı burunlu bir genç kız", "uzun bıyıklı bir genç", "vücudu kumlarla sıvanmış gibi kıllı bir karaltı", "mahzun görünüşlü bir genç", "uygunsuz durumunu tespit eden görevli" (Atay, 2009).

Kahramanın kadın mantosu giymesi, her şeyin hareket hâlinde olduğu bir caddede (ki bu hareket hâli modernizmi ve modern hayatı sembolize etmektedir) cansız bir manken gibi kaskatı durması, seslerin birbirine karıştığı, kalabalığın durmadan konuştuğu yerde onun suskun kalması, bütün bu karşıtlıklar temelde normdan ayrılmayı ifade eder. Bu hâliyle kahramanın *günah keçisi*ne dönüşmemesi, kolektif öfkeyi üzerine çekmemesi neredeyse kaçınılmaz olur. Beyaz mantolu adam yalnızca üzerine geçirdiği kadın mantosuyla değil, duruşundan tavrına kadar her hâliyle ve tümüyle yukarıda saydığımız kalabalığa yabancıdır. O kadar yabancıdır ki *kalabalık* içinden onun turist olduğunu düşünenler bile çıkar. Bunun sağlamasını yapmak için yüzüne farklı dillerde küfürler edilir:

"En çok konuşulan yabancı dilden bildikleri birkaç kelimeyi onun üstünde deneyenler çıktı. 'Bu adam turist değil,' dedi birisi. 'Kendini yutturmaya çalışıyor.' Bir başkası da yabancı dilden bir küfürle yokladı onu. Karşılık alınamadı. Cebinden Amerikan sigaraları görünen bir tombalacı, 'Yok yahu, bu herif İngiliz,' dedi. O dilden de küfür edildi. Sonra ona dokundular, mantosunun eteklerini çekiştirdiler, canlı olduğu anlaşıldı. Yürüdü, oradan uzaklaştı" (Atay, 2009: 17).

Kuşkusuz incelediğimiz metin, modern insanın yaşadığı bunalımı sembolik olarak en iyi anlatan metinlerden biridir. Bu yönüyle de hem modernizm hem de *günah keçisi* kavramlarıyla ilişkili olarak yorumlanmaya elverişlidir. Esasen *Beyaz Mantolu Adam*, en başından itibaren bir kalıba sokulmak istenen ama sokulamayan, olduğu yerde leke gibi hemen fark edilen ancak tanımlanamayan, bu nedenle de âdeta bir ceza gibi kalabalığın dikkatine maruz bırakılan bir adamın hikâyesidir. Tanımlama meselesi üzerinden baktığımızda, hikâyedeki insan kalabalığını modernizmin bir temsili olarak görmek mümkündür. Zira modernizm en temelde tanımlama ve kategorize etme arzusudur. Beyaz mantolu adamın yüzüne küfürler edilmesi, cüzzamdan sara hastalığına, sağırlıktan esrarkeşliğe kadar hakkında çeşitli hükümler verilmesi, yabancı,

deli, turist, kukla, put, kör gibi yakıştırmalar yapılması onu bir kalıba sokma ve tanımlama gayretinden başka bir şey değildir.

Bir diğer taraftan da modernizm kural ve sınır koyucudur, ancak bu sınırlar içinde farklılaşmaya imkân tanır. Her ne kadar geldiğimiz noktada eşitsizlik, düzensizlik, kargaşa ve kaosla şekillenen toplumlar ortaya çıksa da, modernizm; oksimoron bir söylemle, uyumsuzluklardan büyük bir uyum yaratmayı vaat eder. Dolayısıyla toplum ve bireyler arasında ayrışan, farklılaşan taraflardan çok birbirine benzeyen, birbiriyle bütünleşen taraflara vurgu yapar. Çünkü 'aynı' ya da 'benzer' oluş, insan ilişkilerinde ve bütünü oluşturan ögeler arasında bir uyum fikri uyandırır (Girard, 2019: 210). Modern toplumlarda bireyin ya da kültürlerin yaşadığı farklılık hissi ya da farklılıkların yüceltilişi ise ancak sistemin kendi içinde imkân tanıdığı ölçüdedir. Elbette ki kültürel düzen esasında bir farklılıklar sistemidir ve bireylere 'kimlik'lerini veren bu farklılıklardır (Girard, 2019: 72-73). Ancak, tehlikeli olarak görülen sistemin kendi içinde imkân tanıdığı farklılıklar değil, sistemin dışında kalan ve kontrol edilemeyen, kontrol edilemediği için de "canavarca bir nitelik edinen" farklılıkların bir araya toplanmasıdır: "Sistemdışı farklılık korkutucudur, çünkü sistemin hakikatini, göreliliğini, kırılganlığını, ölümlülüğünü açığa çıkarır" der Girard (2018: 35). Dolayısıyla modern toplumlarda "kurbanın seçilmesini belirleyen işaretler, sistemin bağrındaki farklılıklardan değil, sistemin dışındaki farklılıklardan kaynaklanır" (Girard, 2018: 34). Diğer bir deyişle; modernizmin koyduğu sınırların dışına çıkan, bir anlamda anarşizme ya da marjinalliğe sürüklenen herkes, tıpkı bu hikâyede olduğu gibi topluluğun kendisine yönelmiş büyük öfkesiyle karşılaşır.

Nasıl ki modern öncesi toplumlarda, *kutsal*a ulaşmak arzusundaki topluluklar günahlarını bir *günah keçisi*nin sırtına yükleyip onu topluluktan uzaklaştırıyor ve bu sayede günahlardan/kötülüklerden arındıklarını düşünüyorlarsa, bir anlamda modern toplumlar da topluluk uyumunu yeniden kurmak ve toplumsal birliği güçlendirmek için kendilerine en az benzeyeni, diğer bir deyişle "topluluğu yozlaştıran, çürüten, lekeli, saf olmayan öğeler"i (Girard, 2018: 27) (aykırı/marjinal tipleri) ötekileştirerek topluluğun dışına iterler. Esasında hikâyede karşımıza çıkan manzaranın özeti tam olarak budur. Kalabalığın belirlediği hiçbir norma uymayan beyaz mantolu adam, uyum ve düzeni sağlamak adına *kalabalık* için en kolay feda edilecek *günah keçisi*dir. Eyleme dökülmüş değilse de bu norm dışılık, kahraman üzerinde psikolojik ve ontolojik bir lince sebep olur.

Hikâye boyunca kalabalığın dikkatine maruz kalan ama bir diğer taraftan varlık olarak yok sayılan beyaz mantolu adam, nihayet gittiği parkta kimsenin gözüne çarpmamayı, diğer bir deyişle fiziken de yok olmayı başarmış görünür. "Derli toplu insanlar, dinlenmek için başka yerlere gittiklerinden" (Atay, 2009: 22) kılık kıyafeti ve bizatihi varlığıyla hikâye boyunca ilk kez kimsenin gözüne garip görünmemeyi başarmıştır. Hikâyede bu durum bir başarı olarak sunulmaz elbette ama kahramanın hikâye boyunca gösterdiği bir başarıdan söz edilecekse, o da bu olsa gerektir. Burada ironik bir anlatımla ifadesini bulan *derli toplu insanlar* tanımlaması da oldukça ilginçtir. Zira beyaz mantolu adamın karşısına konumlanmış olan, onu tuhaf, başarısız, leke ve hiçbir hüner gösterememiş olarak nitelendiren *kalabalığın* varlığına ait bir belirlenimdir. Ayrıca "derli toplu" ifadesi oldukça sınırlandırıcı, kuralcı ve bağlayıcı karşılıklarıyla yine modernizmi çağrıştırmaktadır. Bu belirlenimin tam karşısında, derli toplu ifadesine karşıt kelimelerle varlığı işaret edilen (dağınık, düzensiz, aykırı ve uyumsuz) beyaz

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.177-195

mantolu adam yer alır. "Derli toplu" ifadesine yapılan vurguyla aslında biraz daha *öteki*leştirilmiş olur.

Beyaz mantolu adam *derli toplu insanlar* arasında yaşayıp onlara benzemeyen hatta onlarla aynı dili konuşup konuşmadığı bile bilinmeyen birisidir. Kimsesi yoktur, köksüzdür ve bu hâliyle *derli toplu insanlar*ın onunla alay edip emeğini sömürebildikleri, kolayca sağa sola çekiştirip öfkelerini kolektif hâlde üzerine yönlendirebildikleri bir günah keçisine dönüşür. Girard, *kurban* geleneğinin yaygın olduğu modern öncesi toplumlarda *kurban*ın özellikle direnç gösteremeyecek kadar güçsüz ve en önemlisi de sahipsiz/kimsesiz (dolayısıyla arkasından öç alma/intikam duygularını açığa çıkarmayacak) ögeler arasından (kadın, yaşlı, çocuk, hayvan...) seçiliyor olmasının altını çizer (2019: 23). Bu açıdan beyaz mantolu adam *kalabalık* arasından en kolay feda edilecek öge gibi görünmektedir. Onun *kalabalık* tarafından *günah keçisi* olarak belirlenmesinde kimsesiz ve köksüz oluşu önemli bir etkendir. Adının olmayışı, onun ontolojik açıdan varlığı ve yokluğu arasında bir fark bulunmadığına, yersiz ve yurtsuz oluşuna yapılmış güçlü bir vurgudur. Dolayısıyla ona yönelmiş herhangi bir şiddet ya da öfke, arkasında bir öç alma/intikam duygusunu harekete geçirmeyecektir.

Son olarak hikâyede sembolik anlatımla öne çıkan önemli bir sahne vardır: Bu da beyaz mantolu adamın cansız bir manken gibi kollarından bağlanıp asılarak vitrine yerleştirilmesidir. Arslan bu manzarayı Hz. İsa'nın çarmıha geriliş sahnesine benzetir ve Atay'ın bu sahnede "vicdanın, duyguların ve insani değerlerin yitirilmesine; maddi kaygıların maneviyatın önüne geçmesine; genel olarak yaşanan tüm bu metalaşma sürecine" dikkat çektiğini söyler (2020: 174). Bu değerlendirmeye, sokakta gömlek satan bir satıcının onu âdeta bir askı gibi kullandığı sahneyi de dâhil edebiliriz. Esasen bu iki sahnede kendine, kendi emeğine, çevresine ve hayata yabancılaşmış bireyin nasıl kapitalist pazarın bir unsuru hâline getirilmeye çalışıldığı ve özne olmaktan çıkartılıp nasıl metalaştırıldığı anlatılmaktadır. Bu bağlamda, beyaz mantolu adamın kalabalığı arkasında bırakıp denize kararlılıkla yürüyüşünü kapitalist düzene bir başkaldırı olarak okuyabiliriz. Bu okuma yanlış olmayacaksa da eksik kalacaktır. Zira beyaz mantolu adamın denizde gözden kayboluşu (ve muhtemel ölümü) ile biten hikâye, aslında yalnızlaştırılmış, ötekileştirilmiş, bütünün parçası olamamış, olduğu yere yakışmamış, leke olarak kalmış, çoğunlukla görmezden gelinmiş ya da görüldüğü zamanlarda toplumun günah ve hatalarını sırtlanan bir günah keçisine dönüştürülmüş tüm kişiler (ötekiler) adına, kalabalığın temsil ettiği tüm değerler sistemine (modernizm, kapitalizm, konformizm, pragmatizm, etnosentrizm, iptal kültürü…) bir meydan okuyuştur:

"Dur!" diye bağırdı uzun bıyıklı genç. "Boşver abi," dediler. "Fazla ileri gitmez." Deniz sığdı: Bütün manto suyun içinde kaybolduğu zaman kıyıdan çok uzaklaşmıştı. Fazla ileri gitmişti. Yanılmışlardı" (Atay, 2009: 25).

Beyaz Mantolu Adam hikâyesi sonu itibarıyla bize *Korkuyu Beklerken* hikâyesini anımsatır. Atay'ın *Korkuyu Beklerken* hikayesinin isimsiz kahramanı bir süre kalabalığa karışır gibi görünse de bir süre sonra karıştığı bu kalabalığın bir parçası olamayacağını anlayarak evine kapanmayı seçmiştir. Beyaz mantolu adamın ise bu anlamda bir kendilik ve güvenlik alanı (evi) yoktur. Beyaz mantolu adamın karşısında onu sürekli taciz eden, emeğini sömüren, paranın değerinin düşmesinden bile kendisini sorumlu tutan öfke dolu bir *kalabalık* vardır. O, bu kalabalığa katılamadığı, Atay'ın deyimiyle

'oyun'un bir parçası olamadığı için oyunun dışına çıkmayı seçer. Belki de onun *kalabalık* karşısında en üstün göründüğü sahne de bu olur: "Beyaz mantolu adam doğruldu, kalabalığın üstüne yürüdü; hemen açıldılar, geçebileceği kadar bir boşluk bıraktılar halkada" (Atay, 2009: 25). Burada aslında bir koro gibi tek ses çıkaran; öfkesini, alaycılığını, kurnazlığını kendi içinde birbirlerinden aldıkları güçle büyüten ve meşrulaştıran kalabalığın, yine kendi içinde ne kadar kırılgan ve korkak olduğuna, kararlı bir duruş karşısında her an dağılmaya ne kadar dirençsiz bir yapı olduğuna şahit oluruz.

Ayrıca beyaz mantolu adam ile *kalabalık* arasına denizin ayırıcı bir unsur olarak girmesi gayet anlamlıdır. Sembolik olarak bakıldığında deniz maviliğiyle özgürlüğü, su ise arınmayı çağrıştırır. Bu anlamda *kurban* ritüeli ve *günah keçisi* teorisinde vurgulanan karşılıklı arınmanın hikâyenin sonunda gerçekleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. *Kalabalık* karşısında uyum bozucu bir figür olan kahramanın bir anlamda toplumdan uzaklaştırılmasıyla toplumsal arınma, bütünlük ve iyileşme (ki günah keçisinin özünde rolü budur) sağlanmış gibidir. Bu durum aynı zamanda *kurban* ediminin gerçekleşmesi olarak da değerlendirilebilir.

Sonuç

Atay'ın pek çok anlatısında (Korkuyu Beklerken, Tutunamayanlar, Tehlikeli Oyunlar) kahramanların, içinde yaşadıkları toplumla ve toplumsal normlarla çatışma hâlinde olduklarını, bu durumun bir sonucu olarak kimlik ve kendilik sorunu yaşadıklarını görürüz. *Oyunun dışında kalmak* ve *seyirci olmak* ifadeleri Atay anlatılarında bireyin yaşadığı bu kimlik ve kendilik sorununu en iyi anlatan ifadelerdir (Ecevit, 1989: 48). Bu ifadelerle ortaya konulan bakış açısı esasında bireyin iradesini yok sayan, onu nesneleştiren, toplum karşısında *kurban* figürüne dönüştüren bir bakış açısıdır ve genel olarak Atay kişileri bu bakış açısının mahsulüdürler.

Bu makalede Atay'ın *Beyaz Mantolu Adam* hikâyesindeki isimsiz kahramanın toplumsal uyumu tehdit eden bir figürden nasıl toplumsal uzlaşıyı sağlayan bir figüre dönüştüğü Girard'ın kurban edimi ve günah keçisi düzeneği üzerine kurduğu teori üzerinden ele alınmıştır. Atay'ın anlatılarında karşımıza çıkan yabancılaşma, ötekileşme, kimlik ve kendilik sorunu gibi temel izlekler bu hikâyenin de temelini oluşturmaktadır. Toplumla bağ (aidiyet) kuramayan, etrafındaki insanlarla aynı dilde konuşup konuşmadığı bile bilinmeyen, her bulunduğu ortamda leke gibi duran ve sürekli farklılığına, ötekiliğine vurgu yapılan, hatta kadın mantosu üzerinden cinsiyetsizleştirilen, bizatihi kendi ontolojik varlığıyla değil varlığına ait olmayan bir obje üzerinden tanımlanan beyaz mantolu adam, tüm bu farklılıklarıyla toplum bütünlüğünü ve kültürel uyumu tehdit eden marjinal bir figüre dönüşür. Dolayısıyla bu krizden çıkmanın, topluluk uyumunu yeniden kurmanın ve toplumsal birliği güçlendirmenin tek yolu Girard'ın da dikkat çektiği gibi topluluk üyelerinin kendilerine en az benzeyeni *günah keçisi* olarak seçmesi ve *kurban* etmesidir.

Beyaz mantolu adam, görünüş itibarıyla farklı olması (deformite ve anomali), kadın mantosu giymesi (marjinallik), konuşmaması (iletişimsizlik), kural ve tanım dışı olması (ötekilik ve yabancılık), başarısızlığı ve tepkisizliği nedeniyle en başından itibaren potansiyel bir *kurban* figürüdür. *Kalabalık* onu alaya almakla, leke gibi görmekle, seyir nesnesine dönüştürmekle, başarısız ilan etmekle ve en nihayetinde ölüme sürüklemekle kolektif öfkesini üzerine yönelteceği *kurban* figürüne dönüştürmüş olur. Bu anlamda, yukarıda da ifade edildiği gibi, beyaz mantolu adamın ölümü ya da sahneden

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.177-195

çekilmesiyle toplumsal huzur geçici de olsa yeniden tesis edilmiştir, ta ki yeni bir kriz anında *kalabalık* kendisine yeni bir *günah keçisi* bulup *kurban* edimini gerçekleştirene kadar.

Kaynakça

Aksakal, Z. N. (2017). *Kitab-ı Mukaddes Yasası: Tarihsel Açıdan ve Kur'an-ı Kerim ile Mukayeseli Olarak* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Ancet, P. (2010). *Ucube Bedenlerin Fenomenolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Arslan, A. D. (2020). Oğuz Atay'ın "Beyaz Mantolu Adam" Öyküsünde Bir Tavır Olarak Suskunluk ve İfadesizlik, Ü. Deveci ve A. Akgöl (Ed.), *Edebiyatta Jest ve Mimik* (1. Baskı, s. 167-178). İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Atay, O. (2009). Beyaz Mantolu Adam. *Korkuyu Beklerken*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bataille, G. (2010). *Lanetli Pay*. (çev. Işık Ergüden), Ankara: Dost Kitabevi.

Coetzee, J. M. (2016). *Utanç*. (çev. İlknur Özdemir), İstanbul: Can Yayınları.

Dostoyevski, F. (2019). *Yeraltından Notlar*. (çev. Ergin Altay), İstanbul: Can Yayınları.

Ecevit, Y. (1989). *Oğuz Atay'da Aydın Olgusu*. İstanbul: Ara Yayıncılık.

Ecevit, Y. (2009). *Ben Buradayım*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Frazer, J. G. (2019). *Günah Keçisi*. (çev. İsmail Hakkı Yılmaz), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Galeano, E. (2004). *Tepetaklak: Tersine Dünya Okulu*. (çev. Bülent Kale). İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Gezgin, D. (2007). *Hayvan Mitosları*. İstanbul: Sel Yayınları.

Girard, R. (2018). *Günah Keçisi*. (çev. Işık ERGÜDEN). İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Girard, R. (2019). *Şiddet ve Kutsal*. (çev. Necmiye Alpay), İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Greene, R. ve Elffers, J. (2006). *İktidar - Güç Sahibi Olmanın 48 Yasası*. İstanbul: Altın Kitaplar.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. (3. Baskı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kara, E. (2009). *Ercüment Ekrem Talu'nun Hikayelerinde Kadın-Erkek İlişkilerinin Mizahi Dille Eleştirisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

Karabay, E. (2018). Roman Karakter(ler)i Üzerinden, Toplumsalın Eleştirisinde – Karakteri- Kurucu İmge Olarak Korku, Yalnızlık ve Yabancılaşma. H. Tezgör (Der.), "*Korkuyu Beklerken*" *Gelenler* (s. 155-172). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Kaya, N. (2019). *İyi Toplum Yoktur*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit. (2005). (1. Basım), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

Köksal, S. D. (2014). Oğuz Atay'ın Korkuyu Beklerken Hikâye Kitabında İroninin Kullanımı. *Turkish Studies*, 9(9), s.489-504.

Kutlu, P. (1972, 30 Eylül). Tutunamayanlar Üstüne Oğuz Atay ile Konuşma (Söyleşi), *Yeni Ortam*. https://oggito.com/icerikler/oguz-atay-ile-tutunamayanlar-ustune-konusma/22482. Erişim: Aralık 2021.

Mennan, Z. (2002). Günlerin Köpüğünde Renkler ve Çağrıştırdıkları. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), s.75-99.

Muhaxheri. N. M. ve Sezer, A. (2019). Günah Keçisi ve Toplumsal Arınma: Hüseyin Rahmi'nin Mürebbiye Romanı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(27), s.553-563.

Özalp, M. (2021). Yahudilikte Tartışmalı Bir Ritüel: Kapparot. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (44), s.329-353.

Öztürk, N. (2002). İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (13), s.167-192.

Öztürk, Ö. (2016). *Dünya Mitolojisi*. Ankara: Nika Yayınları.

Şahin, V. (2010). Oğuz Atay'ın Anlatılarında Ben, Öteki ve Benlik. *Türk Dili*, 1(697), s. 23-31.

Şahin, V. (2013). Oğuz Atay'ın Romanlarında Toplumsal Yabancılaşma. *Turkish Studies*, 8(9), s.2313-2322.

Tilbe, B. T. (2019). Antik Kahramandan Anti Kahramana: Kahraman Kavramının Kökeni ve Gelişimi. *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E – Dergisi*, 6(1), s.142-158. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/758971.

Ustaoğlu, E. (2007). *Renklerin İnsan Yaşamındaki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Ülgen, P. (2018). *Kadınlar ve Cadılar*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Vassaf, G. (2021). *Cehenneme Övgü-Gündelik Hayatta Totalitarizm.* (çev. Zehra Gençosman), İstanbul: İletişim Yayınları.

Yaşat, D. (2018). Oğuz Atay'ın Öykülerinde 'Susku' İzleği. Hilmi Tezgör (Der), "*Korkuyu Beklerken" Gelenler: Oğuz Atay Öyküleri Üzerine Yazılar*. (s.33-46) İstanbul: İletişim.

https://www.arkeolojikhaber.com/haber-pharmakos-14872/. Erişim: Haziran 2022.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut511

Araştırma Makalesi/ Research Article

Anatole France'ın Thais Romanı İle Mantıku't-Tayr'daki "Şeyh San'an" Hikâyesinin Muhtevası Üzerine Bir Karşılaştırma

A Comparison On The Content Of Anatole France's Novel Thais And The Story Of "Sheyh San'an" In Mantiku't-Tayr

Bahar Yaman*

Öz

Bu roman 1921 yılında Nobel edebiyat ödülünü alan Fransız yazar Anatole France tarafından yazılan ve ilk kez 1890 yılında yayımlanan bir romandır. Romanda iki ana karakter vardır: Mısır'daki bir çölde inzivaya çekilip günlerini ibadet ile geçiren keşiş Pafnüs ve İskenderiye'de bir dönem fahişelikle geçinen, sonrasında tiyatro oyuncusu olup ünü tüm şehre yayılan güzeller güzeli Thais. Pafnüs, gençlik yıllarında iken Thais'i, tiyatroda izlediğini hatırlar ve onu Tanrı'nın yoluna çevirmek için İskenderiye yollarına düşer. Şeyh San'an ise Feridüddin Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinde yer alan bir iç hikâyedir. Kırk haccı ve yüzlerce müridi olan büyük din âlimi Şeyh San'an, bir gün rüyasında Rum ülkesindeki bir puta taptığını görür ve yollara düşüp bu rüyasındaki hikmeti arar. Orada bir Rum kızına âşık olur ve o güne kadar yaptığı bütün ibadetleri unutup, ilahi aşktan vazgeçerek beşeri aşka kendini kaptırır. Eserlerde işlenen aşk teması, ana kahramanların bir yolculuğa çıkmasına vesile olmuş ve bu durum, eserlerdeki olay örgüsünü başlatmıştır. Bu çalışmamızda biri Batı, diğeri Doğu edebiyatına ait olan ve yukarıda bahsedilen iki eserin kurgusunda yer alan ana olayın benzerliğinden yola çıkılarak anlatım yollarına dair bir karşılaştırma yapılmıştır. Yapılan karşılaştırmada, eserlerdeki benzer ve farklı yönler saptanmış ve elde edilen bulgular, metinlerden yapılan alıntılarla ortaya konmuştur. Farklı edebiyatlara ait bu eserlerdeki bakış açısının farklılığının eserlerdeki ana kahramanların davranışlarına da yansıdığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Thais, Şeyh San'an Hikâyesi, eser tahlili, metin mukayesesi.

Abstract

That is a novel written by the French writer Anatole France, who received the Nobel Prize for literature in 1921, and was first published in 1890. There are two main characters in the novel: Pafnüs, a monk who spends his days in seclusion in a desert in Egypt and spends his days in worship, and the beautiful Thais, who made a living as a prostitute in Alexandria for a while, then became a theater actress and whose fame spread throughout the city. Paphnus remembers watching Thais in the theater when he was younger and sets out to Alexandria to turn her into God's way. Sheikh San'an is an inner story in Feridüddin Attâr's Mantıku't-Tayr. Sheikh San'an, a great religious scholar who has forty pilgrims and hundreds of followers, sees that he is worshiping an idol in the Greek country one day, and he goes to the roads and seeks the wisdom in this dream. There he falls in love with a Greek girl and forgets all the worship he has done until that day, gives up divine love and falls in love with human beings. The theme of love in the works led the main characters to go on a journey and this situation started the plot in the works. In this study, a comparison of the ways of expression was made based on the similarity of the main event in the fiction of the two works, one of which belongs to Western and the other to Eastern literature. In the comparison, similar and different aspects in the works were determined and the findings were revealed with quotations from the texts. It has been seen that the difference of perspective in these works belonging to different literatures is also reflected in the behaviors of the main heroes in the works.

Keywords: Thais, The Story of Sheikh San'an, analysis of the work, text comparison.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Doktora Öğrencisi
Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir/Türkiye
Elmek: yamanbahar35@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5180-9887

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 18.11.2022
Kabul Tarihi: 19.12.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Note *Note*

Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğiti Bilimleri Enstitüsü'nde Doç. Dr. Sabahatti Çağın'ın danışmanlığında Bahar Yama tarafından hazırlanan "Kelile ve Dimn Mantıku't-Tayr ve Mesnevi'deki Hayva Hikâyelerinde Değerler Eğitimi" adlı doktor tez çalışmasından üretilmiştir.

Atıf/*Citation:*
Yaman, B. (2022). Anatole France'ın Thais Romanı ile Mantıku't-Tayr'daki "Şeyh San'an" Hikâyesinin Muhtevası Üzerine Bir Karşılaştırma. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s.196-207.

Giriş

Edebî eserler, yazarının hayatından ya da düşünce dünyasından izler taşıyan ve yazıldığı döneme dair çeşitli bilgiler aktarabilen sanatsal ürünlerdir. Bu eserlerin edebî değeri, yazarının bilgi birikimi, aldığı eğitim, dili kullanma becerisi ile şekillenmektedir. Bu türden eserleri okumak ve değerlendirmek; okuyucunun farklı dönemleri, olayları, karakterleri tanımasına ve mukayese edebilmesine imkân sağlar. Roman ve hikâye gibi olaya dayalı anlatımı olan eserler; okuyucunun bilgi ve söz dağarcığını geliştirerek ufkunu genişletir. Böylelikle, farklı bakış açılarını görmek fırsatını ona sunar. Bu bağlamda gelişen okuyucu da toplumun fikrî gelişmesine katkıda bulunur. Dolayısıyla edebî eserler, tüm dönemlerde hem okurun hem toplumun değişmesine/gelişmesine katkı sağlamış olur. Bu çalışmada ele aldığımız iki eser, yazarlarının bilgi birikimini aktaran ve sonrasında başka yazarlara da ilham olan niteliktedir.

Bu çalışmada, incelenen Thais romanı ve Şeyh-i San'an Hikâyesi, ayrıntılı şekilde okunmuş, özetlenmiş ve eserlerdeki benzer ve farklı yönler saptanmış ve bu suretle bir mukayese yapılmıştır. *Mukayese* sözü, Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlükte "Benzeterek veya karşılaştırarak değerlendirme, karşılaştırma, kıyaslama" şeklinde tanımlanmıştır. (Akalın, 2011, s. 1709). Avrupa'da romantizm ve liberalizmin etkin olduğu senelerde ortaya çıkan bir araştırma alanı olan karşılaştırmalı edebiyat, farklı millet, dil ve kültürlerin edebiyat ürünlerini inceleyerek aralarındaki benzerlik, farklılık, etkilenme gibi yönleri sistemli olarak inceleyen bir sanat olarak kabul edilebilir. Bu yönlerdeki incelemelerde disiplinler arası bir yaklaşım sergilenerek felsefe, psikoloji, toplumsal yapı, gibi alanlarla da bağlantı kurulur. (Kefeli, 2000, s. 9)

Bayram (2004), önceleri bazı araştırmacılar tarafından Fransız ekolü olarak kabul edilip sonrasında Amerikan ekolü olarak daha çok ilgi gören karşılaştırmalı (mukayeseli) edebiyata dair çalışmaların, farklı iki kültüre ve dile ait eserler arasında yapılabileceği gibi aynı edebiyatın kapsamındaki eserler arasında da yapılabileceğinin savunulduğunu ifade etmiştir. Bu karşılaştırmalar, farklı kültürlere ait konu, yazar/şair, imge, tip, edebi tür, eser temelinde olabilmektedir.[1]

Wellek (çev. 2007), *Mukayeseli Edebiyat Krizi* adlı yazısında mukayeseli ve genel edebiyat kavramlarına değinmiş ve bu iki alan arasına yapay bir sınır konmaması gerektiğini belirtmiştir. Milli edebiyatın çerçevesini aşan her türlü edebiyat incelemesini anlatmak için kullanılan mukayeseli edebiyat sözünün güçlü bir terim olduğunu ifade etmiştir. Gerçek edebiyat biliminin ise değer ve nitelikle ilgilendiğini, bu sebeple edebiyat tarihi ve eleştirisi arasında bir ayrım olmadığını belirtmiştir[2]. (s. 253-255)

Yaptığımız çalışmada, nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup Remzi Kitabevi tarafından 1945 yılında basılan, Nasuhi Baydar çevirisi olan *Thais* romanı ile İş Bankası yayınları tarafından 2019 yılında yayımlanan Abdulbaki Gölpınarlı çevirisi olan *Mantıku't-Tayr* isimli eserler, esas alınmıştır. Bu eserler, doküman analizi yöntemi ile incelenmiş ve oluşturulan bilgi fişleriyle elde edilen bulgular, karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Yıldırım ve Şimşek (2011) nitel araştırmayı; gözlem, görüşme, doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların

[1] Ayrıntılı bilgi için bakınız: Bayram, Y. (2004). Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi ve Bir Uygulama. Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, (16), 69-93. Retrieved from https://dergipark.org.tr/tr/pub/sutad/issue/26280/276913
[2] Ayrıntılı bilgi için bakınız: René Wellek, "Concepts of Criticism, Fifth printing, October 1969, U.S.A." adlı eserin 282-295 sahifeleri arasında yer alan The Crisis of Comparative Literature bölümünün tercümesi. (çeviren: Sıddık Yüksel)

doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak açıklamıştır. (s. 39)

Kaplan (1992), metin tahlili metodunu, edebi metinler üzerine yönelip onu oluşturan temel ögeleri ve bunların ana düşünce çerçevesinde birbiriyle olan ilişkisi olarak açıklar. Bu metodun prensibi olarak her edebi eserin kendi içinde organik bir bütün olduğunu söyler. Eseri anlayıp değerlendirebilmek için araştırmacı tarafından çok iyi okunması gerektiğini vurgular. (s. 7)

Wellek ve Warren (çev. 1983), edebiyatı sanat, bir edebiyat incelemesini ise bilgi olarak görür ve edebiyat inceleyicisinin, yaptığı çalışma üzerinde kafa yorup bunun açık, anlaşılır ve belli bir düzende oluşturulmuş olması gerektiğini belirtir. (s. 13)

Moran (2011), on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan ve yüzyılın sonlarında daha da güçlenen okura dönük izlenimci eleştirinin, kuralcılığa ve nesnelliğe karşı bir tutum sergilediğini belirterek bu tip eleştiricilerin en ünlüsü olarak Anatole France'yi göstermiştir. (s. 263). France'nin, La Vie Littéraire adlı eserindeki sözlerinden alıntı yaparak nesnel sanatın olmadığı gibi nesnel eleştirinin de olmadığını ve iyi bir eleştiricinin incelediği başyapıtlar arasında aslında kendi ruhunun maceralarını belirttiğini söylemiştir. (Frannce, s. 5-6) (Akt, Moran, 2011, s. 264).

İncelediğimiz bu iki eserden *Thais* romanında Yunan, *Şeyh San'an* hikâyesinde İslam felsefesine dair izler görülmüştür. Safa (1999), her edebi eserin bir felsefi bir görüş içerdiğini söyler. Şair ya da romancı bu görüşünü eserinde açıkça belirtirse eser hakkında çalışan eleştirmenin bunu keşfetmesine gerek kalmayacağını; felsefi görüş, eserde belirtilmezse bu felsefe sistemini bulup çıkartmanın eleştirmene düştüğünü belirtir. (s. 22). Thais, romanında Yunan felsefine dair görüşler, filozof olan kahramanlar ve onların sözleri aracılığı ile işlenmiş; Şeyh-i San'an hikâyesinde ise tasavvuf düşüncesi, eserde kendini göstermiştir. Kıyçak (2017) Feridüddin Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eserindeki Şeyh San'an hikâyesinin aşk kurgusu temelinde tasavvufî ve mistik bir nitelik taşıdığını belirtmiş ve bunun, *gelmek-gitmek, mecâz-hakikat, gönül ve nefis* gibi zıtlıkların meydana getirdiği iç çatışma ve değerler arasındaki tercihlerden ortaya çıktığını ifade etmiştir. (s. 264-265).

İncelediğimiz eserlerden ilki olan *Thais*, 1844'te Paris'te dünyaya gelen ve asıl adı Jacques-Anatole Thibault olan Anatole France tarafından yazılmıştır. France, bağnaz düşünceleri olan Parisli bir kitapçının oğludur. Gördüğü klasik öğrenim sürecinde, birçok büyük yazarı ve eseri okuma fırsatı bulan France; Vigny, Racine, ve Moliére üzerine araştırmalar yapmıştır. Fransız edebiyatında büyük bir yergi ustası olarak kabul edilen France, romanlarında bir karakter oluşturmaktan çok, kendi düşüncelerini, farklı alanlardaki kuramlarını işlemiştir. *Thais* romanında, Helenizm ile Hıristiyanlık arasındaki farkı ortaya koymuştur. Romanda; birbirine taban tabana zıt iki karakter olan Thais ve Pafnüs aracılığıyla, hayata dair tutkular ile dünyadan elini ayağını çekmenin mücadelesi başarılı bir şekilde işlenmiştir[3]. (Alkan, 1972, s. 5-6)

Thais; "Lotüs", "Papirüs" ve "Sütleğen" başlıklarını taşıyan üç bölümden oluşmaktadır. "Lotüs" bölümünde, Eski Mısır'ın merkezi olan Teb şehrindeki bazı keşişlerin Nil nehrinin iki yakasında kendi yaptıkları barakalarda yaşadığı ve

[3] Bu açıklama, 1972 basım tarihli *Thais* romanının Erdoğan Alkan çevirisinde "*Anatole France'in Thais'i Üzerine*" adlı giriş bölümünde yer almıştır.

kendilerini dine adayarak bütün zamanlarını ibadetle geçirdikleri anlatılmaktadır. Bu keşişlerden en çok ibadet edeni Pafnüs'tür. Pafnüs; zor oruçları tutan, Allah'a sürekli yakaran, İsa aşkı ile dolu bir rahiptir. İskenderiye'de soylu bir ailede dünyaya gelip iyi bir öğrenim görmüş ve yirmi yaşına kadar rahat bir hayat sürmüştür. Makren isimli rahipten ders aldıktan sonra hayata bakışı tamamıyla değişmiş ve şehirdeki bu konforlu yaşantısını bırakıp kendini din yoluna adayarak inzivaya çekilmiştir. Bir gün, henüz gençlik yıllarında iken Thais'i tiyatroda izlediğini hatırlar ve onu hak yoluna döndürmek için İskenderiye'ye geri döner.

Eserin Papirüs bölümünde ise Thais anlatılmaktadır. Thais, İskenderiye'de, yoksul ve puta tapan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Babası, meyhane işletmektedir. Annesi ise, cimri bir kadındır ve bütün gün evde oturup o günün kazancını hesaplamaktadır. Thais, daha küçük yaşlarında gemicilerin gönlünü hoş ederek, kucaktan kucağa gezerek ailesine para getirmek zorunda kalmıştır. Evin kölesi ve yardımcısı olan zenci Ahmes, Thais'in evdeki en yakınıdır. Ahmes, bir Hristiyan'dır ve Thais'i de bu şekilde yetiştirmeyi hedeflemektedir. Okuduğu ilahiler ve Hıristiyanlık hakkında anlattıklarıyla, henüz bir çocuk olan Thais'i etkilemekte ve onu gizlice vaftiz ettireceği günü planlamaktadır. Çünkü o dönemde, İskenderiye Hıristiyanları, büyük zulüm görmekte ve bu sebeple inançlarını gizlemektedir. Paskalya haftasında bir gece, Thais'i bir mahzende bulunan kiliseye götürür ve orada piskopos Vivantiyüs'e vaftiz ettirir. Bundan iki yıl sonra, bir iftiraya uğrayan Ahmes, çarmıha gerilerek idam edilir. Thais, bu sırada on bir yaşındadır. Bu ölüm şeklinden çok korkar ve iyiliğin ancak büyük acılar çekilerek elde edilebileceğini düşünüp iyi bir insan olmak fikrinden vazgeçer. Bundan sonraki süreçte, genç-yaşlı birçok erkekle birlikte olup kazandığı para ile kendine yiyecekler, süs eşyaları almaya başlar. Eve para getirmediği için annesinden şiddet görür. Yine annesinin hışmına uğradığı bir gün, kapının önünde otururken gördüğü Möroe adındaki yaşlı kadınla birlikte giderek evi terk eder. Möroe, Thais'i bir dansçı olarak yetiştirir. Ancak Möroe ve oğlu, Thais'in güzeliğini kıskanıp ona türlü eziyetler etmekten de geri kalmazlar. Onların elinde zor, fakat iyi bir eğitimden geçen Thais, bir gün dans ederken valinin yakışıklı oğlu Lolyüs tarafından beğenilir. Bir süre sonra Thais, Lolyüs'e âşık olur ve ilişkileri başlar. Altı ay süren bu ilişkinin büyüsü bitince Thais, Lolyüs'ü terk eder ve şehirdeki tiyatroya oyuncu olarak kabul edilir. Burada oynadığı oyunlar ve güzelliği ile kısa sürede şehrin ilgi odağı haline gelen Thais, iyi para kazanmış ve güzel bahçesi olan bir eve sahip olmuştur. Bu süreçte, filozof Nisyas ile bir ilişki yaşar. Nisyas, Pafnüs'ün İskenderiye'deki okuldan arkadaşıdır. Thais, Nisyas'ı sevmemektedir ve bir gün yaptıkları tartışma sonucu onu da terk eder.

Oyundan çıktığı bir gün Thais, evinin bahçesindeki Nenfolar mağarasında dinlenirken ölümü düşünmeye ve ondan korkmaya başlar. Bu sırada karşısında Pafnüs'ü görür. Pafnüs, Thais'i, kendi yoluna döndürmesi için Tanrı'ya dua etmektedir. Pafnüs, kim olduğunu ve orada bulunma amacını Thais'e açıklar. İkisi, bir süre bu şekilde sohbet ettikten sonra Thais, Pafnüs'ün sözlerindeki doğruluğa inanır ve onu yaşlı donanma komutanı Lüsyüs Kota'nın verdiği ziyafete götürür. Bu yemekte, rahipler, filozoflar, şairler bulunmaktadır ve aralarında Yunan felsefesinin derinliklerine, Hristiyanlığa, devletin yönetimine, kişilerin özgürlüğüne dair bir tartışma başlar. Herkes kendi görüşünü savunmakta ve karşısındakini buna ikna etmeye çalışmaktadır. Pafnüs, bu tartışmayı tiksinti ve korku ile bir süre dinledikten sonra Thais'i oradan çıkarır ve birlikte Thais'in evine giderler. Thais, evdeki bütün çalışanlara ve kölelere, bundan sonra Pafnüs ne derse onu yapmaları gerektiğini söyler. Pafnüs, bir

ateş yaktırır ve Thais'in bütün giysilerini, eşyalarını bu ateşe attırır. Amacı, Thais'i eski hayatından arındırmaktır. Thais, kaba, gösterişsiz bir kumaştan elbise giymiştir. Şehir halkı ve tüccarlar, Thais'i oradan götürmeye kalkan Pafnüs'e büyük bir öfke duyup ona taş ve kabuk fırlatmaya başlar. Bu arada oraya gelen Nisyas, onun arkadaşı olduğunu halka anlatarak bu durumu engellemeye çalışır. Onu dinlemeyen saldırganlara, altın vererek Thais ve Pafnüs'ü kurtarır. Nisyas, Thais ile vedalaşır ve onunla yaşadığı güzel günleri hatırlayacağını söyler. Pafnüs ise Nisyas'ın Thais ile birlikte olduğunu hatırlayıp ondan nefret eder. Thais ve Pafnüs, uzun ve zorlu bir yolculuktan sonra bir kiliseye gelir ve Pafnüs, Thais'i bir odaya kapatarak onu baş rahibeye teslim eder.

Eserdeki son bölüm "Sütleğen" başlığını taşır. Pafnüs, Thais'i kiliseye bıraktıktan sonra kutsal çölüne geri döner. Müritleri onu büyük bir coşkuyla karşılar. Fakat Pafnüs için artık hiçbir şey eskisi gibi olmamaya başlamıştır. Odası ona farklı görünmekte, rüyalarında sürekli Thais'i görmekte; her an Thais'i düşünmektedir. Bu durumdan kurtulmak için Tanrı'ya, Hz. İsa'ya dua eder, fakat Thais'i düşünmekten kendini kurtaramaz. Tanrı'nın uzaklaştığını düşündüğü barakasına artık çakallar gelmektedir ve Pafnüs, iblislerin de gelmesinden korkmaktadır. Durumuna bir çare aramak için yaşlı Palemon ile görüşür. Pafnüs'ün hikâyesini dinleyen Palemon, ona, böyle ani gelişen olaylardan sonra kendini birden çöldeki barakasına kapattığı için bu şekilde bir sarsıntı geçirmiş olabileceğini söyler. Bir rahibe uygun eğlencelerde bulunmasını, çevredeki manastırları gezmesini nasihat eder. Pafnüs, o gece rüyasında bir sesin, ona bir direğin tepesine çıkmasını söylediğini duyar. Bir mabedin yakınlarındaki bu direğe ulaşmak için uzun yol kat eder. Sonunda mabedi ve direği bularak üstüne çıkar. Ertesi gün oradan geçen kadınlar, çocuklarıyla Pafnüs'e hurma ve su verirler. Başka bir gün birisi, Pafnüs için direğin üstüne dam ve parmaklık yapar. Pafnüs'ün ünü burada duyulur. İnsanlar oraya gidip Pafnüs'le birlikte dua ederler. Şehrin rahibi Efrem, Pafnüs'ün olduğu yere gidip bu yaptığının uygun olmadığını ona söyler ve direkten inmesini ister. Pafnüs, onu oradan ancak Allah'ın bir işaretinin indirebileceğini söyleyerek rahibin bu isteğini reddeder. Günler ve aylar geçmekte ve ziyaretçiler her geçen gün artmaktadır. Pafnüs'ün duaları, halka şifa olmakta ve bu şekilde, halkın ona duyduğu güven artmaktadır. Bir gün, İskenderiye kaptanı Lüsyüs Kota oraya gemisiyle gelir ve direkteki Pafnüs'ü incelemeye başlar. Geçen sene verdiği ziyafete Thais'le birlikte geldiğini ve Thais'i oradan götürdüğünü hatırlar. Bu yaptığını akılsızca bulur. Oradan ayrılırken Pafnüs'e direkten inerse İskenderiye'ye gelip yemeğini yemesini teklif eder. Bir gece rüyasında bir ses, Pafnüs'e Konstans'ın sarayına gitmesini söyler. Pafnüs, bu sese kulak verip direkten atlar. Duyduğu sesin kahkaha attığını fark edince onu buraya çıkaranın İblis olduğunu anlar. Zorlu bir yolculuktan sonra bir mezarlığa gelir. Burada dua ederken yine bir ses duyar ve başını kaldırıp baktığında mezarın duvarlarında gündelik hayata dair keyifli, neşe dolu sahneler görür. Bu sahnelerin, bir ölünün hayatını simgelediğini öğrenir. Pafnüs ise, öldükten sonra böyle bir hayatı yaşamamış olacaktır. Duyduğu kadın sesi, Pafnüs'e Thais olduğunu ve onu sevmesini söylemektedir. Pafnüs, İblis'in bu seslerinden kurtulamamakta ve Tanrı'dan gittikçe uzaklaştığını hissetmektedir. Bir süre sonra oradan geçenlerden, yüz yaşına gelen büyük rahip Antuvan'ın inzivada olduğu Kolzen dağından inip çocukları takdis edeceğini öğrenen Pafnüs de takdis olunmak ister. Zozim isimli rahip, önceki yaşantısında işlediği günahlara rağmen Allah'tan ümit kesmediğini Pafnüs'e anlatır. Sonunda Antuvan gelir, bütün rahipler ondan övgüyle söz etmektedir. Antuvan; rahiplere nasihatlerde bulunur,

Pafnüs'ün sözlerine ise hiç cevap vermez. Bu sırada, Pafnüs, Thais'in ölmek üzere olduğunu hisseder ve ona yetişmek için koşmaya başlar. İsteği, Thais'e kavuşmaktır. Thais'i bıraktığı kiliseye ulaştığında onu rahibe Albin karşılar ve Thais'in ölmek üzere olduğunu söyler. Thais, oradaki rahibelerle birlikte Hak yoluna girmiş ve günahlarından arınmıştır, fakat yakalandığı humma hastalığı yüzünden ölümü yaklaşmıştır. Pafnüs, Thais'i bir incir ağacının altında ölmek üzereyken bulur. Pafnüs, bütün dini duygularından vazgeçerek Thais ile birlikte olmak istediğini haykırır, fakat Thais onu duymadan kollarında ölür. Rahibe Albin ise, bu duydukları karşısında Pafnüs'ü oradan kovar. Pafnüs'ün yüzündeki çirkinliği fark etmesiyle eser sona erer.

"Şeyh San'an" hikâyesi ise ilk olarak *Mantıku't-Tayr*'da işlenmiştir. Sonraki dönemlerde, bu hikâyeden etkilenen Gülşehrî, Feqiyê Teyran gibi yazarlar, *Mantıku't-Tayr*'daki anlatımdan esinlenerek eseri yeniden kaleme almışlardır. (Gemi, 2016, s. 108)

Bir alegorik[4] eser olan *Mantıku't-Tayr*, XII. ve XIII. yüzyıllar arasında yaşamış olan İranlı şair Feridüddin Attâr tarafından yazılmıştır. 4931 beyitten oluşan bu eser, Abdulbâki Gölpınarlı tarafından tercüme edilmiştir. Mantıku't-Tayr; "Başlangıç", "Kitabın Başlangıcı", "Makaleler" ve "Kitabın Bitimi" bölümlerinden oluşmaktadır. "Makaleler" bölümünde; otuz bir makale yer almakta ve kuşların, Kaf Dağı[5]'nda yaşayan Simurg[6]'u kendilerine padişah olarak seçip ona ulaşma yolculukları anlatılmaktadır. Kuşlara bu zorlu yolculukta önderlik eden Hüthüt[7]'tür. "Makaleler"; kuşların mazeretleri, Hüthüt'e soruları ve Hüthüt'ün onlara cevapları şeklinde ilerlemektedir. "Makaleler"de ele alınan konuya bağlı olarak çeşitli hikâyeler anlatılmıştır. "Şeyh-i San'an" hikâyesi de bunlardan biridir.

Dördüncü Makale'de, Hüthüt'ün anlattıklarından çok etkilenen kuşlar, hep birlikte Simurg yolunda kanat çırpmaya niyetlenirler. Bu yolu nasıl aşacaklarını Hüthüt'e sorarlar. Hüthüt, Allah'a olan aşkın her şeyden daha üstün olduğunu, korkulardan arınıp bu yola çıkmaları gerektiğini söyler. Bu konuşmalar içinde Şeyh San'an adlı bir şeyhin hikâyesi anlatılır. Büyük bir din ehli olan Şeyh San'an, ömrünü İslâm dinine adamış, elliye yakın hac ibadetinde bulunmuş, dört yüz dervişi olan bir din ulusudur. Şeyh San'an, birkaç gece üst üste aynı rüyayı görür: Rüyasında Rum ülkesindeki bir puta tapmaktadır. Bu rüyanın hikmetini merak edip dört yüz dervişiyle birlikte Kâbe'den Rum ülkesine doğru yola çıkar. Gittiği yerde bir pencerenin önünde oturan gayrimüslim bir kız görür. Kızın güzelliği dillere destandır. Şeyh, peçesini açan kızın yüzünü gördüğü anda ona tutulur. Bu aşk uğruna şeyh, onca yıldır yaptığı tüm ibadetleri unutup ve imanından vazgeçip Hıristiyan olur. Elindeki tespihini bırakıp

[4] "Yüzeydeki anlamın altında bir başka anlam daha olduğunu belirtme yolu; bir düşünceyi birtakım sembollerle anlatmak." anlamındaki *alegori* sözünden türemiş bir kelimedir. Alegorik anlatımın olduğu yazılarda bir konu, benzetme ilgisi kurularak başka bir nesne ile anlatılır. (Karaalioğlu, 1975, s. 15) *Alegorik* kavramı, bir başka deyişle, soyut kavramların, gerçek hayattan somut varlıklar ile temsil edildiği eser, şeklinde ifade edilebilir.

[5] Bir çeşit zümrütten yapıldığı düşünülen, merkezi meydana getiren, dünyayı yerinde tutan ve bu yüzden kutsal sayılan ve yüksekliğinden dolayı saygı gören; üzerinde Anka kuşunun yaşadığına ve buradan her tarafa hükmettiğine inanılan dağdır. (Seyidoğlu, 2002, s. 47-48)

[6] Renkli tüylerle süslenmiş, yüzü insan yüzüne benzeyen, uzun boyunlu, kendisinde her türlü kuştan bir işaret bulunan ve Kaf Dağı'nda yaşadığına inanılan efsanevi bir kuştur. (Levend, 1984, s. 183)

[7] İpek kuşu, çavuşkuşu, ibibik gibi isimleri de olan çok uzaklardaki suyu havadan görebilme yeteneği sayesinde Sebe ülkesini görüp bunu Hz. Süleyman'a haber vermesiyle, onun tarafından Belkıs'a elçi olarak gönderilmiş bir kuştur. (Pala, 2000, s. 194)

zünnar[8] kuşanır. Tek amacı kıza kavuşmaktır. Bu uğurda kendini kaybetmiş ve ilahi aşktan vazgeçmiştir.

Dervişleri, onu bu halde görünce durumu anlamış ve onu bu sevdadan vazgeçirmeye çalışmış; bunun için birçok nasihatlerde bulunmuş ama başarılı olamamışlardır. Şeyh, kızla vuslata erebilmek için kızın mahallesindeki köpeklerle arkadaş olur, günlerce kapısının eşiğinde yatar. Aşkını fark eden kıza kavuşmak için diller döker, yalvarır. Kız ise kibirli davranarak şeyhin yaşlılığını ve yoksulluğunu bahane eder ve onu kendine denk görmez. Şeyh, aşkın yaşa bakmadığını söyler. Bunun üzerine kız, şeyhe varmak için ondan isteklerde bulunmaya başlar. Şeyh öncelikle, kızın şarap içme isteğini kabul eder. Kızın elinden içtiği şarapla kendinden geçer ve kızın vuslatına ermek ister. Kız, bunun için şeyhin imanından vazgeçmesi gerektiğini söyler ve şeyhten bir yıl boyunca domuzlarını gütmesini ister. Şeyh, kızın bu isteğini de yerine getirir. Bunu duyan dostları şeyhten ümidi kesip Mekke'ye döner.

Şeyhin Mekke'de dostu olan bir din ehli vardır. Bu dost, oraya dönen dervişlerden şeyhin durumunu öğrenir ve onlara şeyhi ikna etmeden döndükleri için kızar. Bu derviş, diğer dervişleri ikna eder. Hep birlikte Rum ülkesine dönerek şeyh için kırk gün, kırk gece dua ederler. Allah, dervişlerin yakarışlarını kabul eder. O gece bu gerçek dost olan derviş, rüyasında Hz. Muhammed'i görür. Hz. Muhammed, dualarının kabul olduğunu, şeyhin Allah yoluna döndüğünü söyleyerek gidip şeyhini bulmasını dervişe bildirir. Derviş, bu rüyanın verdiği coşkuyla ve yanına aldığı diğer dervişlerle birlikte şeyhine koşar. Şeyh San'an, dervişlerinin tekrar geldiklerini görür ve belindeki zünnarı atıp Müslümanlığa geri dönerek dervişlerle beraber Hicaz'a doğru yol alır. Bu sırada, şeyhe Rum kızının Müslüman olacağına dair ilham gelir. Kız, hakikat bilgisine erişmiştir ve İslâm'a kabul edilmesine vesile olması için şeyhi, perişan bir halde yollarda aramaktadır. Rum kızı ve şeyh, yolda karşılaşır. Kız, şeyhin telkiniyle şehadet getirir ve oracıkta can verir.

Moran (2011), erkek yazarların oluşturduğu edebiyat yapıtlarında, kadın karakter olarak yarattıkları iki karşıt tipin varlığından bahseder ve Gilbert, Gubar gibi yazarların bu konu üzerinde durduğunu anlatır. "Evdeki melek" olarak adlandırılan; ataerkil toplumda, erkeğin kafasında yer eden namuslu, alçakgönüllü, uysal ve masum ideal kadındır. Bu imge, Orta Çağ Avrupasında Bakire Meryem ile ilişkilendirilmiştir. "Canavar kadın" ise, bağımsızlığına düşkün, erkeklerin kendine çizdiği rolleri kabullenmeyen ve kendi çıkarını gözeten kadın olarak imgelenmiştir. (Millet, 1987; Gilbert, 1979'dan aktaran: Moran, 2011, s. 252-253).

Bu bağlamda, *Thais* romanında, eserdeki kadın karakter için "canavar"dan "evdeki melek"e geçişten söz etmek mümkündür. Thais, eserin başında güzelliğiyle herkesi kendine âşık eden, nefsini dünyevi zevklere bırakan, istediği adamla birlikte olan ve bu suretle kazandığı paralarla kendine pahalı eşyalar, mücevherler alan bir kadın olarak gösterilmişken eserin sonunda kiliseye kapanan ve kendini dine adayıp rahibe olan bir kadın karaktere dönüştürülmüştür. Bunu sağlayan da eserdeki erkek karakter olan ve bunu din uğruna yaptığını söyleyen keşiş Pafnüs'tür.

[8] Zünnar sözü, İslâm Ansiklopedisi'nde "Gayrimüslimlerin dinî alâmetleri olarak takmakla yükümlü kılındıkları kuşak veya kemer." olarak tanımlanmıştır. (Erişim: https://islamansiklopedisi.org.tr/zunnar 19.10.2022)

Aynı durum Şeyh San'an hikâyesindeki kadın karakter olan Rum kızı için de geçerlidir. Rum kızı, eserin başlarında güzelliğiyle şeyhi kendine âşık ederek ona kendi elinden şarap içirir. Eserin sonunda ise hakikat yoluna ulaşmış ve yine hikâyedeki erkek kahraman olan Şeyh San'an'ın telkiniyle İslâm dinine geçmiş ve bir nevi "ideal kadın" karakterini kazanmıştır.

İncelediğimiz her iki eserde de rüya motifi, olay örgüsünde önemli yer teşkil etmektedir. Fakat bu unsurların eserlerde işleniş biçimi farklı olmuştur. *Thais* romanında, Pafnüs'ün gördüğü rüyalar, şeytani bir özellik taşımaktadır:

"Fakat bir sabah, hayal onu, saçları menekşeden bir taç ile süslü ve munisliği içinde o kadar korkunç olarak ziyaret etti ki, Pafnüs dehşetinden bağırarak soğuk terler içinde uyandı. (…) Ben şeytanların oyuncağıyım. Demek ki, beni buraya sevk eden iblis imiş! Beni bu direğe çıkarırken şehvet kudurganlığı da yanımda imiş." (France, 1945, s. 110, 126)

Şeyh San'an hikâyesinde ise Şeyh San'an, dostu olan derviş ve Rum kızının gördüğü rüyalar, hikmet barındıran ruhanî bir nitelik taşımaktadır:

"Kendisini, kendisiyle sohbet edenlerin ulusu görmekle beraber, birkaç gece biteviye bir rüya görüyordu: Haremden göçmüş, Rum ülkesinde yurt tutmuş; durmadan bir puta secde ediyor. (…) Nihayet o bilgi sahibi üstat, dervişlerine dedi ki: 'Bir işim düştü; Rum ülkesine hemencecik gitmem gerek… gideyim ki, şu düşün tabiri nedir, meydana çıksın.' (…) Seher çağı miskler saçan bir yel esti… gözüne bir âlemdir göründü. Ay gibi Mustafa'yı gördü. Siyah saçlarını ikiye ayırmış, omuzlarına salmıştı. (…) Bu rüyanın sevinciyle dervişin aklı başından gitti… öyle bir nara attı ki, gökler güm güm inledi! (…) Bundan sonra, rüyasında o Hristiyan kızın güneşin kucağına düştüğünü gördü. (…) Hıristiyan kızı uykudan uyanınca gördü ki, gönlü güneş gibi nurlar saçmada." (Attâr, 2019, s. 83-84, 101-102, 104).

Ayrıca, ilham unsuru, her iki eserde de kurguyu şekillendirmiştir. Gelen ilham ile Pafnüs, Thais'e; Şeyh San'an ise Rum kızına dönüş yapmıştır. Fakat ilhamların içerikleri farklı olduğundan erkek kahramanlar, farklı amaçlar ile sevdikleri kızın yanına gitmiştir.

Pafnüs, Thais'in öleceğini hissederek onu elde etmek, onunla beraber olabilmek maksadıyla kıza koşmuştur:

"Kulaklarını şu tek söz dolduruyordu: 'Thais ölmek üzeredir!' böyle bir fikir aklına hiç gelmemişti… Birdenbire yerinden fırladı. 'Onu görmek, onu bir daha görmek!' … henüz vakti iken Thais'e temellük etmemekle ne divanelik, ne divanelik etmişim! Ne çılgınmışım ki, dünyada ondan başka bir şey mevcut olduğuna inanmışım!" (France, 1945, s. 139-140)

Şeyh San'an ise Rum kızının Hıristiyanlıktan vazgeçip Müslüman olmak istediğine dair bir ilham almış ve onu Hak yoluna döndürmek için geri dönmüştür: "Şeyh'e içinden, 'O kız Hıristiyanlıktan vazgeçti. Bizim tapımıza aşina oldu… şimdi işi, bizim yolumuza düştü. Geri dön… gene o putu bul… o put gibi güzel sevgilinle hemdem ol, derdine derman et!' diye ilham geldi." (Attâr, 2019, s. 105).

Thais ve Rum kızının, nefsini yenerek tövbe etmeleri ve af dilemeleri sonucu ölümleri, eserlerin geneline hâkim olan bu dünyanın geçiciliği ve aslolanın öbür dünya olduğu düşüncesini destekleyecek tarzda örneklerdir: "Senin ki şefkatin geniştir, bana

acı! Ve yardımınla günahlarımı affet, Allahım!.. İki melek bana doğru geliyor. Yaklaşıyorlar… ne güzel şeyler! Allahı gürüyorum. Sonra, neşe ile derin bir nefes aldı ve başı yastığa cansız düştü." (France, 1945, s. 143-144)

"Şeyh San'an" hikâyesinde ise bu durum şu şekilde örneklendirilmiştir: "'Sözü kısa keseceğim… âcizim, affet, bana darılma.' O ay yüzlü, bu sözleri söyleyip candan el çekti… zaten yarı canı kalmıştı; onu da canana teslim etti… O, mecaz denizinden bir katreydi; gene geldiği hakikat denizine gitti!" (Attâr, 2019, s. 106).

Bu iki eserin farklı şekillerde sona ermesini iki sebebe bağlamak mümkündür. Bunlardan "Şeyh San'an" hikâyesi, Doğu'ya özgü ve ahlakî bir hikâyedir. Doğu'da bir din adamının hem de Şeyh San'an gibi bir din adamının bir kadın uğruna dininden dönmesi, İslam'ın reddettiği davranışlara yönelmesi kabul edilemez bir durumdur. Günaha girebilir, ama sonuna kadar bu günahları sürdürmesi mümkün değildir. Nitekim bu hikâyede de Şeyh San'an bir kadın uğruna hiç yapmaması gereken şeyleri yapmış, ama sonunda tekrar doğru yolu bulmuştur. Dolayısıyla geleneksel hikâyelerde bu tür olaylar, okuyanlara ders vermek amacıyla yazılmış, yoldan çıktıkları zaman ne durumlara düşecekleri ihtar edilmiştir. Hikâye, ahlakî yapısına uygun olarak kahramanın günahlarından uzaklaşarak doğru yola dönmesiyle sona ermektedir.

Diğer taraftan *Thais,* Batı'ya özgü bir roman olarak farklı bir sonla neticelenmiştir. Romancının soruna daha realist tarzda yaklaştığını söyleyebiliriz. Anatole France'ın, her ne kadar bir din adamı olsa da Pafnüs'ün aynı zamanda insan olduğu gerçeğinden yola çıkarak böyle bir konuyu işlediğini düşünebiliriz. Bu bağlamda Anatole France'ın Attar'dan daha radikal bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz.

"Şeyh San'an" hikâyesinde işlenen değerler de dikkat çekici niteliktedir. Söz gelimi, sevgi değeri, eserin temasını oluşturmuş ve ilahi aşka tercih edilen beşeri aşkın, kişiyi nasıl zor durumlara düşürdüğü, gözler önüne serilmiştir: "Şeyh tamamıyla elden ayaktan çıktı, ele avuca sığmaz oldu. Orası sanki ateşlerle doluydu, o da ayağıyla gitmiş, kendini ateşlere atmıştı. Varı yoğu tamamıyla yok oldu… gönlü, sevda ateşiyle dumanlar içinde kaldı." (Attâr, 2019, s. 85).

Eserin sonunda ilahi aşka dönüş ise yoğun şekilde ve toplu halde edilen duaların bir karşılığı olarak verilmiştir. Ayrıca bu eserde kişinin nefisten kurtulması gerektiği öğütlenmiş ve ancak bu yolla kişinin Allah'a yönelebileceği vurgulanmıştır:

"O temiz kişilerin yalvarmasından göklerde bir gürültüdür koptu… Nihayet, bunların saffına reis olan dervişin dua oku hedefe vardı. Kırk birinci gece o temiz derviş halvet bucağında kendinden geçti… Mustafa dedi ki: 'Ey himmeti yüce derviş, yürü var… Şeyhini bağdan kurtardım. Yüce himmetin tesir etti… Şeyhini affettirdi." (Attâr, 2019, s. 101-102).

Bunun dışında "Şeyh San'an" hikâyesinde akıl değeri de işlenmiştir. Bu değerin, aşk karşısında hükmünü kaybettiği gösterilmiştir: "Geceleyin, bütün gece aşk sevdasıyla yanmaktayım… sevginin hücumuna karşı durmaya takatim yok!.. akıl nerde ki, bilgimi ele alayım, yahut düzenler düzeyim, fikirlerde bulunayım da aklımı toplayayım." (Attâr, 2019, s. 87). Bu bağlamda, -ilahi ya da beşeri- sevgi, akıl değerinden üstün tutulmuştur. Kaldı ki *Mantıku't-Tayr*'ın çerçeve hikâyesinde de Simurg'a ve ilahi aşka ulaşan kuşların, akıllarından vazgeçtikleri anlatılmıştır.

Ayrıca, Şeyh San'an'ın tekrar hidayete ermesi için dostlarının onun zor gününde yanında olması gerektiği belirtilmiş ve bu suretle dostluk değeri fazlasıyla ön plana çıkarılmıştır: "İnsana kara gün dostu gerek. Dost, böyle günde işe yarar. Siz Şeyhinize dostsanız, neden ona yardım etmeyi her şeyden üstün tutmadınız? Mademki Şeyh, eline zünnar aldı… hepinizin zünnar kuşanması gerekti." (Attâr, 2019, s. 100).

Bu çalışmamızda ele aldığımız iki eser, benzer ve farklı yönler bakımından incelenmiştir. Bu yönler, aşağıdaki tablo üzerinde gösterilmiştir:

Tablo 1: Thais Romanı ve Şeyh San'an Hikâyesinde Belirlenen Benzer ve Farklı Yönler

BENZER YÖNLER	Tema, aşktır. Ana kahraman, eserin başlangıcında kendini dine ve ibadete adamış bir din adamıdır. Her iki erkek kahraman da yollara düşer. Beşeri aşk yüzünden ilahi aşktan vazgeçiş söz konusudur. İki kadın kahraman da eserin başında Hıristiyan'dır. İki kadın kahramanın da gençlikleri ve güzellikleri vurgulanmıştır. İki kadın kahraman da eserin sonunda ilahi aşka ulaşır. Sonunda iki kadın kahraman da eserdeki erkek kahramanlar aracılığı ile ilahi aşkı bulmuşlardır. Farklı sebeplerle de olsa Pafnüs ve Şeyh San'an, eserlerin sonunda kendilerine gelen ilham ile Thais ve Rum kızına geri döner. İki kadın kahraman eserin sonunda onları seven adamların yanında ölür. İki hikâyede de erkek ve kadın kahramanlar, birlikte olmazlar. İki eser de gerçek kurtuluşun, dünyevi zevklerden arınmak olduğunu vurgular.	
	THAİS	ŞEYH SAN'AN HİKÂYESİ
FARKLI YÖNLER	Roman türünde bir eserdir.	Mesnevi tarzında yazılmış *Mantıku't-Tayr*'daki bir iç hikâyedir.
	Eser, Yunan felsefesi ile şekillendirilmiştir.	Eser, İslâm felsefesi temelinde oluşturulmuştur.
	Roman, Teb ve İskenderiye'de geçer.	Hikâye, Rum ülkesi ve Mekke'de geçer.
	Pafnüs, Hıristiyan'dır.	Şeyh San'an, Müslüman'dır.
	Pafnüs'ün gençlik yılları, laik bir eğitimle geçmiştir.	Şeyh San'an, bir din ehli olarak yetişmiştir.
	Pafnüs'ün yirmi dört müridi vardır.	Şeyh San'ın dört yüz dervişi vardır.
	Pafnüs'ün on yıllık keşişliği vardır.	Şeyh San'ın elli yıllık şeyhliği vardır.
	Pafnüs, Thais'i önceden tiyatroda görmüştür.	Şeyh San'an, yaptığı yolculuktan sonra Rum kızını görmüştür.
	Pafnüs, hatırlama yolu ile Thais'in yollarına düşer.	Şeyh San'an, gördüğü rüyadaki hikmeti aramak için bir bilinmeze gider.
	Pafnüs'ü bir müridi, Thais'e gitmekten vazgeçirmeye çalışır.	Şeyh San'an'ı, müritleri Rum kızının aşkından geri döndürmeye çalışır.
	Thais, putperest ve yoksul bir ailenin kızıdır.	Rum kızı, Hıristiyan bir ailenin kızıdır.
	Eserde, Thais'in bir dönem fahişelik yaptığı belirtilmiştir.	Rum kızı ile ilgili kesin olarak böyle bilgi yoktur.
	Thais, tiyatroda oyunculuk yapmıştır.	Rum kızının mesleğine dair bir bilgi yoktur.
	Thais, rahibeler okulunda inançlı bir Hıristiyan olur.	Rum kızı, şehadet getirip Müslüman olur.
	Pafnüs, eserin sonunda Hak yolundan çıkar ve şehvetinin kurbanı olur.	Şeyh San'an, müritlerinin kırk günlük duasıyla Hak yoluna geri döner.

	Pafnüs'e Thais'in öleceğine dair ilham gelmiştir. Romanın başlarında Thais ve Pafnüs, Pafnüs'ün itirazı ile birlikte olmamıştır.	Şeyh San'an'a Rum kızının Müslüman olacağına dair ilham gelmiştir. Hikâyede, Rum kızı ve Şeyh San'an, Rum kızının nazlanması ile birlikte olmamıştır.

Sonuç

Anatole France'ın *Thais* adlı romanı ile *Mantıku't-Tayr*'daki *Şeyh San'an* hikâyesi, ana kurgu itibarıyla birbirini çağrıştırmaktadır. Pafnüs ve Şeyh San'an, kendi inançları doğrultusunda hak yoluna girmiş, dünya zevklerinden kendilerini çekmiş iki büyük din adamıdır. Pafnüs, hatırlayarak, San'an ise rüya yoluyla beşeri aşka doğru zorlu bir yolculuğa çıkarlar. Pafnüs'ün Thais'a; Şeyh San'an'ın ise Rum kızına duyduğu aşk, onları onca zamandır din uğruna yaptıkları ibadetlerden vazgeçirerek onlara ilahi aşkı unutturur ve tüm benliklerini beşeri aşk ile doldurur. Şeyh San'an, Rum kızına kavuşmak için onun isteklerini yerine getirir. Fakat sonunda büyük dostu ve müritlerinin kırk gün inzivaya çekilip ettikleri dualar sayesinde Hak yoluna geri döner. Pafnüs ise bunu başaramaz ve ruhu karanlıklar içinde kalır. İki eserde benzeyen başka bir nokta da Thais ve Rum kızının ilahi aşka ulaşabilmeleri ve onları seven adamların ellerinde ölmeleridir.

İki eser arasındaki belirgin fark da *Thais*'in Yunan felsefesi, *Şeyh San'an* hikâyesinin İslâm felsefesi temelinde şekillenmiş olmasıdır. Kaldı ki Feridüddin Attâr, Yunan felsefesini *Mantıku't-Tayr*'da "Marifet hakkı için burada ben, küfrün 'kef'ini, felsefenin 'fe'sinden ziyade severim!" diyerek net bir şekilde reddetmiştir. (Attâr, 2019, s. 342)

Kaynakça

Attâr, F. (2019). *Mantıku't-Tayr*. (çev. Abdulbaki Gölpınarlı). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Bayram, Y. (2004). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi ve Bir Uygulama*. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (16) , s. 69-93.

France, A. (1945). *Thais.* (çev. Nasuhi Baydar). İstanbul: Remzi Kitabevi.

France, A. (1972). *Thais.* (çev. Erdoğan Alkan). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Gemi, A. (2016). *Feriduddin Attar'ın Etkisinde Gelişen Gülşehrî ve Feoiyê Teyran'ın Şeyh San'an Hikâyelerinin Mukayesesi. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(45), s. 107-115.

Kaplan, M. (1992). *Hikâye Tahlilleri*. (4. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karaalioğlu, S. K. (1975). *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Basımevi.

Kefeli, E. (2000). *Karşılaştırmalı Edebiyat İncelemeleri*. İstanbul: Kitabevi.

Kıyçak, Ö. (2017). *Zıtlıkların Şekillendirdiği Bir Hikâye: Şeyh San'an. Kesit Akademi Dergisi (The Journal of Kesit Academy)*. Yıl: 3, Sayı 10, s. 246-272.

Levent, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Meflumlar* (4. Basım). İstanbul: Enderun Kitabevi.

Moran, B. (2011). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. (21. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Pala İ. (2000). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (6. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Safa, P. (1999). *Objektif: 2 Sanat Edebiyat Tenkit*. (5. Basım). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Seyidoğlu, B. (2002). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük* (11. Baskı), (Haz. Şükrü Halûk Akalın vd.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yavuz, Y. Ş. (2013). *TDV İslâm Ansiklopedisi.* (44. Cilt). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yıldırım A, Şimşek H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

Wellek, R. (2007). *Mukayeseli Edebiyat Krizi*. (çev. Sıddık Yüksel). Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII, sayı: 1

Wellek, R., Warren A. (1983). *Edebiyat Biliminin Temelleri*. (Çev. Ahmet Edip Uysal). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut512

Araştırma Makalesi/ Research Article

Salâlar ile İstiklâl'e

To İstiklâl With Salas

Fatih Koca*

Öz

Hz. Peygamber'e dua anlamı taşıyan salâ ya da salavât, dinî bir vecîbe olmakla beraber, Müslümanların diğer toplumlar nezdinde en önemli sembolü olarak bilinen ezân gibi önemli bir form olarak karşımıza çıkmaktadır. Salâ, bir ibadetin ön haberi olmasının yanında Müslümanların, korku anında cesaret toplamak, hüzün anında ferahlık bulmak ve sevinç anında zaferi kutlamak gibi maksatlarla da okunmaktadır. Tarih boyu özel gün ve geceler ile bayram günlerini idrâk ederken okunan salâlar, savaş zamanlarında ordunun ve savaşa katılan halkın cesaretini artırmak için de okunmuştur. Bu güç ve cesaret, kendilerine güven sağlamış, düşmana karşı da mücadele bilinci aşılamıştır. Bu bilinç ise insan psikolojisinde kuvvetli bir duygu değişimine zemin hazırlamıştır. Bu değişim Hz. Peygamber'e bağlılık duygusu ile birleşerek hem fert hem de toplumsal olarak insanda moral ve motivasyon duygusunu perçinlemiştir. Bu çalışmada geçmişten günümüze salâların gelişimi, oynadığı beşerî ve toplumsal roller ele alınmıştır. Tarihinin yanında işlevleri anlatılırken üç temel kaynaktan/vakıadan yararlanılmıştır. Bunlar; Türk kültürü, Millî Mücadele ve 15 Temmuz 2016 FETÖ Darbe Girişimidir. Veriler tarama yoluyla ulaşılabilen dokümanlardan elde edilmiştir. Araştırma neticesinde salâların Hz. Peygamber'e, vatana ve idarecilere bağlılık duygusunu arttırdığı, hem fertlerin hem de toplumun moral ve motivasyonu geliştirdiği görülmüştür. Bu duygular, Millî Mücâdele yıllarında ve 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi'nde somut bir şekilde gözlemlenebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Mûsikî Formu, Salâ, Salavat, Ses, Cesaret, Güven.

Abstract

Although sala or salawat, which means prayer to the Prophet Muhammad (sav), is a religious obligation, it appears as an important from like the azan, which is known as the most important symbol of muslims in other societies. In addition to being the foretelling of a worship, Sala is also recite for the purpose of gaining courage in times of fear, finding relief in times of sadness, and celebrating victory in times of joy. Throughout history, Salas have been recite while comprehending special days and nights and feast days. These Salas were also recite to increase the courage of the army and the people participating in the war in times of war. This strenght and courage gave them confidence and instilled a sense of struggle against the enemy. This consciousness has prepared the ground for a strong emotional change in human psychology. This change, combined with the feeling of devotion to the Prophet Muhammad (sav), strengthened the sense of morale and motivation in people both individualty and socially.In this study, the development of the salas from the past to the present, the human and social roles they play are discussed. Three main sources/facts were used while describing its functions as well as its history. These are Turkish culture, The Turkish War of Independence, and the 15 July 2016 FETO Coup Attempt. The data were obtained from documents accessible by searching. As a result of the research, it was seen that the salas increased the sense of loyalty to the Prophet (Hz. Muhammad), the homeland and the administrators. Also, it improved the morale and motivation of both individuals and society. These feelings could be observed concretely during The Turkish War of Independence and the 15 July 2016 Coup Attempt.

Keywords: Religious Music Form, Sala, Salawat, Voice, Courage, Confidence.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Doç. Dr.
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye
Elmek: neyzenfatihkoca@yahoo.com
ORCID: 0000-0003-1555-0251

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 23.11.2022
Kabul Tarihi: 28.11.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Not *Note*

"Salâ ile İstiklâl'e" isimli çalışmanın sözlü özeti ve görselleri, Türk Dünyası Mimarlar ve Mühendisler Birliği'nin düzenlediği "Mimar Sinan Uluslararası Proj Olimpiyatları Türk Dünyası Tasarım ve Fikir Ödülleri' kapsamında "Birincilik" ve "Özel Ödül"e layık görülmüştür. Bu çalışma, sunulan sözlü tebliğin içeriği ve kaynakları zenginleştirilerek yayına hazırlanmıştır. 2016 Haydar Aliyev Yılı, *Türk Dünyası Kurultayı*, 17-20 Ekim 2016, Bakü. Ödül bir yıl sonra Kayseri'de takdim edilmiştir.

Atıf/*Citation:*
Koca, F. (2022). Salâlar İle İstiklâl'e. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 208-216.

Giriş

Salâ'nın Tarihçesi

Lügatte istiğfâr, Allah'tan rahmet (İbn. Manzûr, 2000, s. 23), duâ, ta'zîm (büyütme, hürmet ve ikram [Sarı, 1982, s. 877]), îlâm, ihbâr, bildirme, namazın vaktini cemaate önceden haber verme (Kadri, 1942, s. 320), ibadet etmek, bağışlanma dilemek ve yalvarmak(Yaşaroğlu, 2006, s. 350), ateşe tutmak, kızartmak (El- Mukrî, 1987, s. 132), (Hicâzî, 1980, s. 369), (Komisyon, 2008, s. 397) anlamlarına gelen "Salât" kelimesi, aslen "Namaz" ibadetinin Arapça karşılığıdır. Salât teriminin Hristiyanlıktan alınma, Arapça olmayan bir kelime olduğu da belirtilmiştir(Hatipoğlu, 1985, s. 86-87), (Ateş, 1995, s. 226). Yahudilerin ibadet yerleri anlamına da gelen salât (Sarı, s. 877), (Banaz, 2006, s. 34) kavramının "duâ ve istiğfâr" anlamlarının yanında "cehennem, devam etmek, uylukları hareket ettirmek" anlamlarında kullanıldığına da işaret edilmiştir (İbn. Mazûr, s. 465), (Sarı, s. 877), (Soysaldı, 1996, s.1-20). "Kutsamak, desteklemek ve seyirci kalmamak(Esed, 2009, s. 1028), ilgi",[1] gibi anlamlara da gelen salât, genel manada duâ anlamında kullanılmıştır.

Ahzâp sûresinin 56. âyetinde geçen Hz. Peygamber'e salât etme emri, ona olan bağlılığı ve saygıyı ifade etmektedir(Yaşaroğlu, 2006, s. 350). Bakara sûresinin 157. Âyetinde[2] geçen salavât kelimesi bağışlanma anlamında kullanılmıştır. Ahzâb sûresinin 56. âyetinde geçen Allah'ın Hz. Peygamber'e salât etmesi, Allah'ın ona ihsan etmesi ve onun şânını yüceltmesi anlamına gelmekte; meleklerin salât etmesi ise Hz. Peygamber'in şânının yüceltilmesi ve mü'minlere bağışlanma dilemesi olarak yorumlanmaktadır. Mü'minlerin salâtı ise ona duâ anlamına gelmektedir(Dâvûdî, 1992, s. 491), (Yazır, s. 105), (M. Vehbi, s. 4463), (Mevdûdî, s. 451), (Sabûnî, s. 105-106). Bu âyetin maksadı, Allah'ın kullarına peygamberinin kendi katındaki mevkiini haber vererek meleklerin yanında onu övdüğünü, meleklerin de onun için mağfiret ve duâ ettiklerini bildirmekle insanların da o peygambere övgü ve senâ ederek kendi aralarında birleşmelerini emretmesidir (İbn. Kesîr, s. 6578-6579). Dolayısıyla Allah, Hz. Peygamber'e bu âyetle şeref ve ta'zimde bulunmuştur(Emiroğlu, 1965, s. 246-248).

Hz. Peygamber'in salât ü selâm getirmeyi ashâbına nasıl öğrettiği konusunda salât ü selâm ifadelerini[3] birbirine çok yakın lafızlarla aktaran birçok rivâyet vardır. Bunlardan bir tanesi şu şekildedir:

Abdurrahman İbn-i Ebî Leylâ demiştir ki: Bana bir kere Ka'b b. Ucre geldi ve dedi ki: "*Ey İbn-i Ebî Leylâ! Nebî salla'llahu eleyhi ve sellem'den işittiğim bir salât ü selâmı sana hediye edeyim mi?* dedi. Ben de: "*Evet, onu bana hediye et*" dedim. Ka'b: "Biz bir kere Resûlullah'a "*Yâ Resûlallah Ehl-i Beytine has olarak sana nasıl salât edelim?*" diye sorduk. "*Çünkü Allah bize yalnız (namazda) sana nasıl selâm edeceğimizi öğretti*" dedik. Resûlullah bize: "*Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed. Kemâ salleyte alâ İbrâhîme ve*

[1] Kelime, mecâzî anlamda ise "meydan okumak" ve "müsabakaya devam etmek" anlamlarına gelmektedir. **Bkz.** Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmâniye*, Mahmut Bey Matbaası, Dersaâdet 1306/1889, II, 1208.

[2] "*İşte Rablerinden bağışlamalar ve rahmet hep onlaradır. Ve doğru yolu bulanlar da onlardır*" Bakara 2/157.

[3] Bkz; Muhammed b. Îsâ Ebû Îsâ et-Tirmizî, *Sünen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (ty.), "Vitr" 22, II, 352; Ebû Dâvûd, "Salât" 185; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salâ" 25.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 208-216

alâ âli İbrahim. İnneke hamîdün mecîd. Allahümme bârik alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed. Kemâ bârekte alâ İbrâhîme ve alâ âli İbrâhîm. İnneke hamîdün mecid." (*Yâ Rab! Muhammed'e (dünyada şeriatını, ahrette şefaatini) kutlu kıl; ailesine ve bütün ümmetine de rahmet eyle! Nasıl İbrahim'e kutlu kıldın, rahmet ettinse! Yâ Rab! Muhammed üzerinde (ona verdiğin) şeref ve saadeti daim kıl! Kadınlarının ve bütün ümmetinin üzerinde de sabit kıl! Nasıl İbrahim'in üzerinde sabit ve mübarek kıldınsa! Yâ Rab, Sen Hamîdsin, Sen Mecîdsin*) deyiniz, buyurdu.[4]

Hz. Peygamber döneminde ibadete çağrı olan ezân dışında müminleri bazı hususlar üzerinde uyarmak ve haber vermek için Hz. Peygamber'e salât ü selâm içeren bazı ifadeler ferdî olarak kullanılmıştır. Müezzinlerin Hz. Peygamber'i ve ondan sonra gelen halîfelerini cemaatin namaza hazır olduğunu beyan etmek üzere salât ü selâm ile uyarmaları bunun ilk örnekleri olarak kabul edilebilir. Hatta Hz. Peygamber'in vefâtı esnasında sahâbenin onun huzuruna girerken salât ü selâm getirerek girmeleri de bu uygulamanın o dönemde de var olduğunu gösteren deliller arasında zikredilebilir. Daha sonraki süreçte özellikle Ahmed b. Tolun'un Mısır'ı fethinden (254/868) sonra başlatılan uygulama ile minâreden okunmaya başlayan salât ü selâm, kültürel açıdan farklı bir yer edinmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır (Koca, 2020, s. 102-115). Özellikle mevlîd kutlamaları ve çeşitli vesîleler ile hem minâreden okunan salâ, hem de topluca belirli besteler üzerine okunan salavât formu Selçuklular ve Osmanlılar ile Anadolu'da zengin bir cami ve tekke mûsikîsinin oluşmasına vesile olmuştur.

Minâreden okunan salât ü selamın Hz. Peygamber döneminde açık bir şekilde uygulanmadığını ifade etmekle birlikte, ezân ile ilgili bazı rivayetlere baktığımızda müezzinlerin ezândan sonra halifelere ya da idarecilere (namazı kıldırmakla görevli olanlar) cemaatin namaza hazır olduğunu haber vermek için bazı uygulamalar yaptıklarına şahit olmaktayız. Bu uygulamanın Hz. Bilâl tarafından Hz. Peygamber'e yapıldığını görmekteyiz. Daha sonra bazı halifeler ve yöneticiler zamanında da söz konusu uygulama diğer müezzinler tarafından yapılmaya devam etmiştir ki buna tesvîb denilmektedir. Ezân sonrası ile kâmet öncesinde bir haber verme, uyarma ve ihtar anlamında karşımıza çıkan tesvîb meselesinde salât ü selâm izlerini arayabiliriz. Bu uygulamaların diğer dört halife döneminde de olduğu kaynaklarda geçmektedir. Hz. Peygamber döneminde özellikle bayram kutlamalarında Müslümanların bayram alanlarına giderken topluca Tekbir, Tehlil ve Salavât okuyarak gittikleri ifade edilmektedir. Minareden ilk salânın okunma tarihi Emevîler döneminde Mısır'da Amr b. As Camiinde olduğu zikredilmektedir. Abbasiler, Fâtımîler, Büveyhîler'de de bu uygulama yapılmıştır (Koca, s. 98-111).

Türk Kültüründe Salâ

Müslümanların, korku anında cesaret toplama, hüzün anında ferahlık bulmak ve sevinç anında zaferi kutlamak gibi maksatlarla tekbîr, tehlîl, salâ ve salât ü selâmları topluca ya da ferden Hz. Peygamber'den bu yana okudukları bilinmektedir. Hz. Peygamber'in tekbîr ve tehlîli her durum ve zamanda sadece ferdî olarak değil yanındakilerle beraber sesli bir şekilde okuduğuna şahit olmaktayız (Koca, 2014, s. 149).

[4] Bkz; Buhârî, "Enbiyâ" 12; Buhârî, "Daavât" 33; Müslim, "Salât" 66; Ebû Dâvud, "Salât" 183; Nesâî, "Sehv" 51; Tirmizî "Vitr" 20; Abdi'l-Lâtifi'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Terc. Kâmil Miras), DİB Yay., Ankara 1986, IX, 128, XI, 162.

Hz. Peygamber askerleri ile beraber seferlere giderken tepelere tırmandıkça onun tekbîrler getirdiği, inişlerde ise tesbîhte bulunduğu, müşriklerin bu seslerle morallerini bozduğu ve onlara korku saldığı hadislerde ifade edilmiştir (Ebû Dâvud, Cihâd 78). Bu durum onların her daim Allah'a sığındıklarını ifade etmektedir. İnsanların korku ve sevinci bir arada yaşadığı önemli olaylar şüphesiz savaşlardır. Topluca okunan bu tekbir, tehlil ve salâlar, kendilerini cesaretlendirirken, karşı tarafa da korku salmıştır (Koca, s. 152). Aristo'nun *Kitâbu's-Siyâsesi*'inde seslerin insan ruhu üzerindeki etkisi sebebiyle savaşlara bu tarz okumalarla gitmenin düşmanı korkutmaya yönelik olduğu belirtilmektedir. Ancak İslam devletleri sadece savaşlarda değil; sevinç anlarında da bu tarz yaklaşımlarda bulunmuşlardır (Özcan, 2003, s. 547-548).

İbn-i Battuta, Delhi Tuğluklular hanedanının ikinci hükümdarı II. Muhammed Şah'ın (1325-1351) sarayındaki bayramları anlatırken, özellikle sultan başta olmak üzere, İslâm ülkelerinden gelen misafirler ve müezzinler ile fillere binerek, müezzinlerin tekbîr sesleri ile ihtişamlı gösterilerin yapıldığını zikrettiği belirtilmiştir (Bozkurt, 1992, s. 261-263). Bu kutlamalardaki ihtişamın tekbîr ve tehlîl sesleriyle coşkulu hale getirilmesinin nedeni, iktidârın heybetini, topluma ve gelen misafirlere göstermektir. Böylece verilen mesajın insanlara güven vermek amaçlı olduğu anlaşılmaktadır. Selçuklular döneminde davul ve zurna eşliğinde hacıların hac ilâhîleri ve salavâtlar getirilerek uğurlanması, topluca okunan tekbîr, tehlîl ve salavâtların sevinçli günlerde kullanılan tekbîr ve tehlîllere örnek olarak gösterilebilir (Uslu, 2010, s. 96-97). Türklerde toy (düğün), savaş, av ve bazı eğlencelerin İslâmi bir hazırlıkla başladığından söz edilmektedir. Bu hazırlıklara abdest alınıp iki rekât namaz kılındıktan sonra, önce topluca tekbîr, sonra Hz. Peygamber'e salavât getirilerek başlanmaktadır. Daha sonra nekkâre ve boru çalınarak, savaş varsa savaşın kazanılmasıyla birlikte kiliseler camiye çevrilip, ezân ve salâ okutulmaktadır (Miyasoğlu, 2011, s. 194). Ayrıca bir cenk yapılacağı esnada sesli bir şekilde tekbîr, tehlîl ve salavât getirilerek cenge girilmektedir. Bunların yanında cengâver bir savaşçının savaşta düşman üzerine "Allah Allah" diyerek, tekbîr ve salavât getirerek saldırmasından da söz edilmektedir. Mesela Malazgirt savaşını anlatan târihi romanlarda savaşın Cuma günü tekbîrler getirilerek ve salâlar verilerek başlandığına dikkat çekilir (Demir, 2004, s. 113, 158), (Akgün, 2008, s. 1).

İslam toplumları, geçmişte birçok kez olduğu gibi günümüzde de birtakım siyâsî ve sosyal sebeplerden dolayı sıkıntılı süreçler yaşamaktadırlar. Bu sıkıntılar, Müslümanların hürriyet ve bağımsızlıklarına, dinî inançlarına, namus ve insan olma hürriyetlerine karşı gerçekleştirilen fiîli veya psikolojik baskı ve uygulamalardır. Dolayısıyla bu sıkıntıyla karşı karşıya kalan toplum genellikle Müslümanların haftada bir kez bir araya geldikleri Cuma namazı sonrasında, maruz kaldıkları zor durumlara karşı durmak ve bu duygularını ifade etmek için tekbîr ve tehlîller getirmektedirler. Sloganik bir havada kullanılan bu tekbîr ve tehlîller, Müslümanların yaşamış oldukları olayları ve zulmü kabul etmediklerini ve etmeyeceklerini ifade etmekte bir araç olarak kullanılmaktadır. Aynı zamanda okunan bu tekbîr, tehlîl ve salâlar özgürlük için bir çağrı, bir haykırış, başkaldırı anlamları içermekle birlikte Müslümanların birbirlerine destek ve moral vermesi olarak da yorumlanabilir (Koca, 2014, s. 155).

Yusuf Has Hacib'in (1017-1077) *Kutadgu Bilig*'inin başlarında yer alan ve salât ü selâmın makamla okunduğu bilinen beyitlerin, Allah'a ve Peygamberi'ne övgülerle başlaması, Ahmed Yesevî'nin (1093-1166) *Dîvân-ı Hikme-ti*'nden hikmetlerin zikir meclislerinde yine Allah'a ve Peygamberine övgü ve na'tların belirli bestelerle okunması

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 208-216

bu türün ilk örnekleridir (Uslu, s. 96-97). Dolayısıyla salâ ve salât ü selâmlar, bu na't ve kasîdeler ile birlikte besteli bir şekilde bu dönemde topluca okunmuştur.

Anadolu'nun Müslüman Türkler tarafından fethini menkıbevî bir dille anlatan, XIV. ve daha önceki yüzyıllarda Türklerin gelenek, görenek ve hayat tarzını dile getiren *Dânişmend-Nâme* (642/1244)'nin Onüçüncü Meclisi'nde, Amasya Kalesi'nin (Harşena) fethinden (14 Nisan 1075 Berat Gecesi) bahsedilirken, Fetih müyesser olunca Melik Danişmend Ahmed Gazi'nin kalede mescidler yaptırıp buralara imam, müezzin ve hatipler tayin ettiği ve Fetih sonrası Melik Danişmend Ahmed Gazi yeni Müslüman olan GülnûşBânu ile Harşena Kalesi'nin eteklerinde nikâh kıydığı ve burada yedi gün yedi gece düğün yaptırdığı, bu toy/düğünde yemek sonrası dua ile birlikte salâlar ve salavâtlar okunduğu zikredilmektedir. Bu dönem öncesinde destâni bir tarzla yazılmış Dede Korkut Hikâyeleri'nde de toy (düğün), savaş, av ve bazı eğlencelerin İslâmi bir hazırlıkla başladığından söz edilmektedir. Bu hazırlıklara abdest alınıp iki rekât namaz kılındıktan sonra Hz. Peygamber'e salavât getirilerek başlanır. Daha sonra nekkâre ve boru çalınır. Savaş varsa savaşın kazanılmasıyla birlikte düşman kiliselerinden bazıları camiye çevrilip, ezân ve salâ okutulduğu ifade edilmektedir. Ayrıca bu hikâyelerde bir cenk yapılacağı esnada sesli bir şekilde salavât getirildiğinden, cengâverin savaşta düşman üzerine salavât getirerek saldırmasından söz edilmektedir. Bu kitapta anlatılan hikâyeler de Hz. Peygamber'e salavât getirilerek bitirilir. Sonuç olarak Dânişmendliler'de, hatta onlardan önceki Türkler'de hem ferdî hem de topluca salâ ve salât ü selâm okuma uygulamaları mevcuttur (Koca, 2020, s. 107-108).

Selahaddin-i Eyyûbî zamanında sabah ve Cuma namazları hariç ezânlardan hemen sonra salât ü selâm okuma usûlüne geçilmiş, ancak akşam namazının vaktinin kısa olması münasebetiyle akşam ezânından sonra salât ü selâm okunmamıştır. Bununla birlikte Cuma günleri Cuma namazına insanların hazırlanmaları için minâreden gündüz çeşitli zikirlerin okunmasını da emretmişlerdir. 567/1171'de Selahaddin-i Eyyûbî Kahire'deki Şiî Fâtımî saltanatına son vermiştir. Fâtımîler döneminde Kâhire'deki müezzinler kendi halîfelerine minâreden selâm okumaktaydılar. Selahaddin-i Eyyûbî'den sonra müezzinlerin okuduğu bu ibâreler kaldırılmış, yerine Bağdat'taki Abbâsi halîfesine saygının bir gereği olarak minâreden Hz. Peygamber'e salât ü selâm okunmaya başlamıştır. 700/1301 yılında Melik Nâsıruddin Muhammed b. el-Mensûr Seyfuddin Kalâvun (ö. 741/1341), muhtesib Necmuddin Tabendî'nin sevk ve tasvibiyle Cuma ezânından evvel Cuma namazını halka duyurmak maksadıyla minârelerden salât ü selâm okunması usûlünü getirdi. 791/1389 yılında Muhammed b. Kalâvun devrinde Cuma günlerinin dışında beş vakit ezânların hemen akabinde dahi salât ü selâm okunmasına karar kılınmıştır. Bundan sonra bazıları ölen kimseler için de salât ü selâm okumaya başlamış, salât ü selâmın sonuna "*Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm, ve innâlillâhi ve innâileyhirâciûn*" ifadelerini eklemişlerdir. Neticede 700/1300-1301 yılında Memlûk Sultanı Muhammed b. Kalavun'un iradesi ile Cuma ezânından önce, 791/1389 yılında ise, el-Melikü's-Sâlih b. Eşref Zeynüddin II.Haccî döneminde akşam ezânı dışında bütün ezânların ardından salâ verme usûlü konulmuştur (Koca, s. 109-110).

Osmanlı döneminde Sultan Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa, ordusu ile ilk kez 759/1357 yılında Rumeli'ye geçmiş, babası adına İpsala'da para bastırmış, Evliya Çelebi'ye göre burada ilk Cuma namazı kılan Süleyman Paşa yine burada ilk kez Cuma

salâsını da okutmuştur. Sultan Mehmed Han (1432-1481), babası Sultan Murad Han'ın (1404-1451) vefâtı üzerine Manisa'dan İstanbul'a gelip Sultan Bayezid Han'ın (1360-1403) köşküne yanaştığında topların atılmasına ve minârelerden Cuma salâsının verildiğine şahit olmuştur. Padişah, hânedân mensupları ve devlet büyüklerinin ölümlerinin İstanbul kadısına ya da müezzinbaşılara "Buyruldu" çıkartılarak Ayasofya, Sultan Ahmed, Süleymaniye ve Fatih gibi selâtîn camilerde okunan salâlarla ilan edildiği ya da dellâl ve münâdîler vasıtasıyla halka duyurulduğu ifade edilmiştir (Koca, s. 111-112). Günümüzde bu uygulama devam etmektedir. Minâreden okunan salât ü selâmların en eskilerinin besteleri, XVI. yy. sonları ve XVII. yy. başlarında yaşayan Dinî Mûsikî'nin en önemli bestekârlarından Hatip Zâkirî Hasan Efendi'ye aittir ve bu eserler bugün elimizdedir.

Millî Mücâdele Yıllarında Salâ'nın Rolü

Osmanlı'nın son zamanlarında Anadolu'nun düşman işgalleri ile Türk Milleti'nin esaret altında kalacağını uman işgalciler bu Milletin feraset ve cesaretini göz ardı etmişlerdi. Onların bu feraset ve cesaretlerini imanlarından ve Hz. Peygamber'e olan bağlılıklarından aldıklarını hesaba katmamışlardı. O zor günlerde Milletimizin sığındığı tek merci imanları idi ve bunu her daim gösteriyorlardı. Milletimizin bu tarz durumlarda moral ve motivasyonlarının yegâne sembolü ezânlar ve salâlar idi. İster meskûn, ister cephe, isterse namazgâhlarında ezân ve salâlar ile cesaretlerini perçinleştiriyorlar ve işgalcilere karşı her daim şehâdet üzere olduklarını ifade ediyorlardı. Bu uygulamalar, şifâhi bilgilerin yanında yazılı metinlerde, tarih kitaplarımızda yerini almışlardır.

Anadolu'nun işgali sırasında inananların manevî cesaretini artırmak adına minarelerden salâlar verilmiştir. İşgal altında da işgal sonrası sevinçli zamanlarda da minarelerden salâlar verilmiştir. 5 Ekim 1919 Cuma namazı Ankara'da bugünkü Türk Ocağı denilen yerde Namazgâhta birlik ve beraberlik şuuru altında topluca salâlar ile vatanın bölünmezliğine dualar edilmiştir (Erdoğan ve Günel, 2008, s. 97). Burası "dua tepesi" olarak da bilinmektedir. Mustafa Kemal Atatürk'ün Ankara'ya gelişinde ahâli Hacı Bayram Camii'nde toplanmış, seymenlerle ve din adamları ile beraber salâlar ve salavâtlar ile beklenmiştir. Mustafa Kemal Atatürk'ün Ankara'ya girişinde Dikmen'de kurbanlar kesilmiş, bazı derviş ve hâfızlar salâlar vermiş, bazıları da ezânlar okumuştur (a.g.e, s. 113-114). Mustafa Kemal Atatürk Büyük Millet Meclisi'nin Açılışı'nda Hacı Bayram-ı Velî Camii'nde namazdan sonra Sakal-ı Şerif ve Sancak-ı Şerif alınarak topluca Meclise gidileceğini ve minarelerden salâlar verileceğini emretmiştir. 23 Nisan 1920 Cuma aynen bu uygulamalar yapılmış, minarelerden salâlar okunurken topluca Buhâr-i Şerif, Tekbir, Tehlil ve Salavâtlar okunarak Meclise gidilmiş, halka moral ve cesaret vererek Büyük Millet Meclisi'ne girilmiştir. Dualarla Meclis açılmıştır (a.g.e, s. 156). Bu tavır ve duruş Milletimizin hem sevinçte hem de zor günlerde her daim Allah'a ve Resûlü'ne bağlılığını ifade etmesi bakımından önem arz etmektedir.

15 Temmuz 2016 FETÖ Darbe Girişiminde Salâ'nın Rolü

Yukarda bahse konu olan uygulamalar, 15 Temmuz 2016 gecesi meydana gelen FETÖ Darbe Girişiminde de tesirini göstermiştir. Türkiye'de oluşturulan bu infialde Cumhurbaşkanı ve bazı Devlet görevlilerinin yanında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın rolü büyüktür. Bu kalkışma, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın CNN Türk televizyonundan canlı olarak yaptığı konuşma ile halkı alanlara davet etmesinin ardından, Türk Ordusu başta olmak üzere, Polis Teşkilatı ve halk tarafından önlenmiştir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.208-216

Bu darbe girişimi ve işgalini önleyen pek çok unsurun yanında Milletimizin moral ve mânevî motivasyonu ile cesaretini pekiştiren, Anadolu'nun her yerinde o gece sabaha kadar durmadan okunan Salâlar ve Ezânlar'ın tesiri ise göz ardı edilmemelidir.

Darbe girişiminin başladığı anlardan itibaren başta Ülke Tv olmak üzere diğer bazı Tv'lerden Ezan ve Salâ Çağrısı yapılarak[5] Milletimizin manevî duygularının perçinlenmesine katkıda bulunulmuştur. Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez canlı olarak ÜLKE Tv'ye bağlanarak buradan tüm Din Görevlilerini "Milletimizin hukukuna ve iradesine sahip çıkmak üzere Salâ okumaya" davet etmiştir. Bu süreçte okunan salâlar bazı yerlerde okutulmamaya, kesilmeye çalışılsa da duyarlı Din Görevlilerinin ve halkın gösterdiği çaba da yadsınamaz.[6]

Sonuç

Hz. Peygamber'e dua anlamı taşıyan salâ ya da salavât, dinî emir olmasının yanında Müslümanların diğer toplumlar nezdinde en önemli sembolü olarak bilinen ezânın yanında ayrı bir form olarak karşımıza çıkmaktadır. Salâ, bir ibadetin ön haberi olmasının yanında Müslümanların, korku anında cesaret toplama, hüzün anında ferahlık bulmak ve sevinç anında zaferi kutlamak gibi maksatlarla da okunmaktadır. Tarih boyu özel gün ve geceler ile bayram günlerini idrâk ederken okunan salâlar, ordu ve halkı sesin de gücü ile düşmana karşı mücadele bilinci aşılayarak insan psikolojisinde duygu değişimine zemin hazırlamıştır. Bu değişim Hz. Peygamber'e bağlılık duygusu ile birleşerek hem ferden hem de toplumsal olarak insanda moral ve motivasyon duygusunu perçinlemiştir. Millî Mücâdele yıllarından sonra bunun son örneği 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi'nde gerçekleşmiştir.

Kaynakça

Abdi'l-Lâtifi'z-Zebîdî, 1986, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Terc. Kâmil Miras), DİB Yay., Ankara.

Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Mukri', 1987, *el-Mısbâhu'l-Münîr*, Mektebetu Lübnan, Beyrût

Akgün, M. 2008, *Alparslan ve Malazgirt Destanı*, Akgün Yay., Ankara.

Ateş, A. O. 1995, "Asr-ı Saâdet'te Dinler ve Gelenekler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, (Edit. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., II, 226. İstanbul.

[5] Ülke Tv sunucusu Turgay Güler'in çağrısı.
http://www.haber7.com/televizyon/haber/2053903-kalkisma-gecesi-en-onemli-cagriyi-ulke-tv-yapti

[6] Kadıköy Selamiçeşme Camii İmamı Hafız Bilal Arpaguş, İstanbul Boğaz Köprüsünde çıkan çatışmada yaralılara yardım ettikten sonra salâ vermek için Camii'ye geldiğinde bir grup insanın kendisini salâ vermemek için tarkakladığını, ancak kapıyı örterek bu görevi yaptığını ifade etmiştir. Amasya Suluova'da yaşayan 78 yaşındaki Dursun Erdal; "Gecenin bir vakti ezân ve salâ seslerine uyandım, camiye gidip İmam'a "*ne oluyor?*" dediğimde darbe girişimine karşı halkı uyarıyorum Dursun amca dedi. Ben de "*Elhamdülillah eskiden darbe olduğunda marşlar dinlerdik, şimdi ezân ve salâ dinleyerek darbeye karşı geliyoruz dedim!*" diyerek bu durumu dile getirmiştir. Fatih Koca, *Din Görevlisi Bilal Arpaguş ve Dursun Erdal ile Yapılan Mülâkât*, 16 Temmuz 2016. Bu gecede yaşanan birçok hâdise daha sonraki günlerde gazetelerde çıkan haberlerde oldukça fazladır.

Banaz, Ş. 2006, *Hz. Peygamber'e Salavât Getirmek*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, CÜSBE, Sivas.
Bozkurt, N. 1992, "Bayram-Bayram Kutlamaları", *DİA*, İstanbul.
Demir, N. 2004, *Dânişmen-Name*, Akçağ Yay., Ankara.
Demir, S. T. 2016, *15 Temmuz Darbe Girişiminde Medya*, SETA Yay., Ağustos, İstanbul.
Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsîri*, IV.
Emiroğlu, H. T. 1965, *Esbâb-ı Nüzûl*, Yenikitap Basımevi, Konya.
Erdoğan, A.- Günel, G.2008, *İstiklâl Savaşında Ankara*, Ankara tarihi ve Kültürü Dizisi 3, Ankara Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Yayınları, Ankara.
Erdoğan, Abdülkerim, Günel, Gökçe. 2008, *İstiklâl Savaşı'nda Ankara*, Ankara Tarih ve Kültür Dizisi 3, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara.
Eriş, C. 2011 *Seçilmiş Salavâtlar*, Gülhane Yay., İstanbul.
Er-Râgıb el- Isfehâni, 1412/1992, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, (Thk. Safvân Adnan Dâvûdî), I. Tab. Dârü'l-Kalem, Dımeşk.
Esed, M. 2009, *Kur'ân Mesajı*, İşaret Yay., İstanbul.
Hatipoğlu, M. S. 1985, "Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", *Uluslararası I. İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir.
Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, IV, 398; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, V.
İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, XII.
İbn Manzûr, 1996, XIV, 465; Sarı, s. 877; Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'ın Semantiği Açısından Salât Kavramı", *FÜİFD*, Elazığ.
Kadri, H. K, 1942, *Türk Lügatı*, İstanbul.
Koca, F. 2013, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti'nde Salâlar ve Salavâtlar (Anadolu Örneği)*, CÜSBE Basılmamış Doktora Tezi, Sivas.
Koca, F. 2014, "Dini Musiki Formu Olarak Salât ü Selâm Kültürü", *CÜİFD*, 2014, Cilt: XVIII, Sayı:1, Sivas.
Koca, F. 2014, "Tarihten Günümüze Tekbîr ve Tehlîl Nidâlarının Sloganik Değeri Üzerine Bir İnceleme", Dinî Araştırmalar, Temmuz-Aralık, Cilt: 17, Sayı: 45, s. 149.
Koca, F. 2020, *İslâm Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği*, DİB Yayınları, Ankara.
Koca, F. Bilal Arpaguş, Dursun Erdal ile yapılan görüşmeler, 16 Temmuz 2016.
Komisyon, 1990, *el Mu'camü'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul.
Komisyon. 2008, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, DİB Yay., IV, 397, Ankara.
Konyalı Vehbi, M. *Büyük Kur'an Tefsîri Hülâsatü'l-Beyân*, XI.
Medkûr, İ, 1980, Mustafa Hicâzî, *el-Mu'cemu'l-Vecîz*, Şeriketu'l-Îlânâtu'ş-Şerkıyye, Mısır.
Miş, Nebi, Gülener, Serdar, Coşkun, İpek, Duran, Hazal, Ayvaz, M. Erkut. 2016, *15 Temmuz Darbe Girişimi Toplumsal Algı Araştırması*, SETA Yay., S. 68, İstanbul.
Miyasoğlu, M. 2011*Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Kitabı*, Bayburt Belediyesi Kültür Yayınları, Konak Yay., İstanbul.
Muhammed b. Mukram İbn Manzûr, 2000, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's- Sadr, "صلا" mad. Beyrût (t.y.), XIV, 464; İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'n-Nisâ (Kadınlar Kitabı)*, (Terc. Yusuf Ziyaoğlu), Şûle Yay, İstanbul.
Özcan, N, 2003, "Mehter", *DİA*, XXVIII, 547-548, Ankara.
Sarı, M. 1982, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yay., İstanbul.
Serinsu, A. N. 2001, "Ahzâb Sûresi 56. Âyeti Çerçevesinde Hz. Peygamber'e Salât ü Selâm Getirmenin Anlamı", *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos, S. 10, IV, 121-139.

Uslu, R. 2010, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya.
Yaşaroğlu, M. K. 2006, "Namaz", *DİA*, XXXII, 350, İstanbul.
Yazır, Elmalılı M. H. *Hak Dinî Kur'ân Dili*, VI.

İnternet Bağlantıları

Selvi, A. Hürriyet, http://sosyal.hurriyet.com.tr/yazar/abdulkadir-selvi_615/gormez-diyanet-cumhurbaskanligina-baglanmali_40177160, 01.08.2016.
http://file.setav.org/Files/Pdf/20160810172937_161.-analiz_kapak.pdf
http://file.setav.org/Files/Pdf/20160804165732_15-temmuz-darbe-girisimi-toplumsal-algi-arastirmasi-pdf.pdf
http://www.yeniasya.com.tr/gundem/darbeci-askerler-15-temmuz-gecesi-camiye-de-saldirmislar_405384
http://www.yeniakit.com.tr/haber/ezan-ve-sela-sesleri-darbeci-hainleri-cildirtti-198192.html
http://www.yeniakit.com.tr/haber/sala-ve-ezanlar-manevi-gucumuz-198738.html
http://www.haber7.com/televizyon/haber/2053903-kalkisma-gecesi-en-onemli-cagriyi-ulke-tv-yapti
http://www.sabah.com.tr/gundem/2016/07/18/izmirde-sela-okuyan-muezzin-saldiriya-ugradi
https://www.kanal5.com.tr/muezzin-darbeci-askere-boyle-seslendi/
http://www.aksam.com.tr/guncel/sehzade-camii-muezzini-15-temmuz-gecesi-askere-boyle-seslendi/haber-538899
http://haber.sol.org.tr/toplum/minarelerde-gece-yarisi-selasi-ey-allahin-kullari-hukumetin-yaninda-olun-162112
http://t24.com.tr/haber/camilerde-ezan-okunup-vataniniza-sahip-cikin-cagrisi-yapiliyor,350176
http://resmigaste.com/manset/diyanet-isleri-muezzinleri-uyardi-arada-ezanlari-da-okumayi-unutmayin,26331
http://www.yeniasir.com.tr/yazarlar/yunus.karakaya/2016/07/17/vatana-ihanetin-bedeli-er-ya-da-gec-odenir
http://www.dinihaberler.com/guncel/haydi-imamlar-ezan-ve-sala-okumaya-h96030.html
http://aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/cumhurbaskani-erdogan-15-temmuz-bu-ulkenin-yikilmayacagini-gostermistir/623365

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut514

Araştırma Makalesi/ Resarch Article

Recâî-zâde Ahmed Cevdet Dîvânçesi'ndeki Deyimler Üzerine

On Idioms in Recaî-zâde Ahmed Cevdet's Divanche

Buket Gönül*

Öz

Kültürel belleğin taşıyıcısı konumunda olan deyimler, Türkçenin önemli dinamiklerindendir. Dili kullanma konusunda genellikle daha titiz davranan şairler, anlamı daha etkili kılabilmek için deyimlerden faydalanmışlardır. Toplumun birer ferdi olan Klasik Türk edebiyatı şairleri de aynı şeklide bu kalıp ifadeleri kullanarak sanatlı söyleyişlere yer vermişlerdir. Çoğu şairin, atasözü ve genellikle de deyim zikrettiği görülür. Ancak bazı şairler vardır ki içinde bulunduğu şartlar veya benimsediği üslup dolayısıyla bu söyleyişlerden çok daha fazla istifade etmiştir. Klasik Türk edebiyatı şairleri de okuyucuya mesaj vermek, söze derinlik katmak veya az sözle çok şey anlatmak gibi sebeplerden dolayı deyimlere başvurmuşlardır. Hatta bazı şairler, deyim kullanımını üsluplarının bir parçası hâline getirmişlerdir. 19. yüzyıl şairlerinden Recâî-zâde Ahmed Cevdet de deyimlerden faydalanan bir isimdir. Recâî-zâde Ahmed Cevdet, İstanbul doğumlu bir şairdir. Doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Kendisi gibi babası da şair olan Ahmed Cevdet, genç yaşta vefat etmesine rağmen hayatına üç eser sığdırabilmiş biridir. Bu üç eserden biri de çalışmaya konu olan *Dîvânçe*'dir. Sade bir söyleyiş ve samimi bir üslubun hâkim olduğu *Dîvânçe*'de genellikle mahallîleşme üslubunun etkisi görülür. Çok da hacimli olmayan bu eserde deyim kullanımının fazlalığı dikkat çekmektedir. Bundan hareketle çalışmada *Recâî-zâde Ahmed Cevdet Dîvânçesi*'nde geçen deyimler incelenerek şairin bu konuda zengin bir kullanıma yer verdiği örnekler üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Deyimler, 19. yüzyıl, Recâî-zâde Ahmed Cevdet Dîvânçesi.

Abstract

Idioms, which are the carriers of cultural memory, are one of the most important dynamics of Turkish. Poets, who are generally more meticulous about using language, have used idioms to make the meaning more effective. Classical Turkish literature poets, who are members of the society, have also included artistic expressions by using these patterns. It is observed that many poets cite proverbs and often idioms. However, there are some poets who used these expressions more because of the conditions they had or the style they adopted. In classical Turkish literature, poets have also used idioms for reasons such as giving a message to the reader, adding depth to the word, or saying a lot with fewer words. Some poets even made the use of idioms a part of their style. Recâî-zâde Ahmed Cevdet, one of the 19th century poets, was also a person who made use of idioms. Recaî-zâde Ahmed Cevdet was a poet born in İstanbul. There is no information about his date of birth. Ahmed Cevdet, whose father was a poet like him, died at a young age, but was able to complete three works in his life. One of these three works is *Divanche*, which is the subject of the study. In *Divanche*, which has a plain and sincere style, the influence of the localization style is generally seen. In this work, which is not very long, the use of idioms draws attention. From this point of view, the idioms in *Recâî-zâde Ahmed Cevdet*'s Divanche will be examined, and the idiom use of the poet will be explained through the examples in the study.

Keywords: Idioms, 19th century, Recâî-zâde Ahmed Cevdet Divanche.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni
Ordu Durugöl Gençlik Merkezi,
Ordu/Türkiye
Elmek: buketgonul15@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5860-7388

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 09.12.2022
Kabul Tarihi: 12.12.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Atıf/*Citation:*
Gönül, B. (2022). Recâî-zâde Ahmed Cevdet Dîvânçesi'ndeki Deyimler Üzerine. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s.217-232.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 217-232

Giriş

Toplumların yıllar boyu edindiği tecrübenin, kültürel unsurların yayılması ve nesiller arası aktarımın sağlanmasında önemli bir aracı niteliği gören dil; aynı zamanda insanların kültürel kimliklerini hatırlatmakla görevli bir değer aktarıcısıdır. Nesilleri aydınlık âtilere hazırlarken maziden haberdar eden kültür edinimleri, kendisini dil aracılığıyla ifade eder. İşte bu yüzdendir ki dilin sahip olduğu kelimeler hiçbir zaman tek başına düşünülüp değerlendirilemez. Saussurre'nin de dediği gibi "Bir sözcüğün değeri, içinde yer aldığı cümledeki öteki sözcüklere göre oluşur." (Kıran ve Kıran, 2001: 126).

Deyimler, halkın dil zevkini, hayat felsefesini ve yaşayış tarzını yansıtan kalıplaşmış sözlerdir. Bu sözler, halkın dilinde duyulma sıklığı kadar edebî eserlere de dikkat çekici şekilde yansımıştır. Kültür bilinci ve aktarımında olduğu kadar dil öğrenimi ile öz kimlik gelişiminde bu kalıp ifadelere başvurularak hem toplumsal değerlerimiz benimsetilmiş hem de dilin ne denli güzel ve verimli bir şekilde kullanıldığı gösterilmiştir. Ayrıca edebî eserler içerisindeki deyimler, okuyucuyu inandırmak, uyarmak, etkili ve canlı anlatım kazandırmak işlevi görmüştür.

Şair ve yazarlar toplumun birer ferdidir. Bu yüzden topluma dair izler taşıyan gelenek ve göreneklere şiirlerinde yer verecek, aynı zamanda kendilerinden kesitler ekleyecektir. Bu yüzden de edebiyat; kültür adına kaydedilen satırları güçlendirmek ve anlatımı zenginleştirmek için halkın ortak mirası olan deyimlere başvurur. Deyimler, atasözlerine nazaran daha sık kullanılmış (Aydemir, 2007: 39) olmakla birlikte edebî ürünlerimizde bazen hiçbir değişikliğe uğramadan, bazen de gramatikal değişikliklere uğrayarak söylenir. Hatta lügatlerde yer almayan deyimlere, divanlarda bulmak mümkündür (Kaya, 2011b: 57).

Deyimler, klasik Türk edebiyatında da zikredilmiştir. Tek bir kullanım farkı vardır ki deyimlerin keyfî olarak kelime ve gramer özelliklerinin değiştirilmeden kullanılması, divan şiirinde kural ve vezin zorunluluğu sebebiyle yer yer ihlale uğratılmıştır. İlk dönem şairlerinden Necatî Bey başta olmak üzere 19. yüzyıla değin çoğu divan şairi bu kalıp ifadelerden faydalanmıştır. Ahmed Paşa, Güvâhi, Figânî, Zâtî, Hayâlî, Taşlıcalı Yahya, Bâkî, Nevî, Azmî-zâde Hâletî, Nevî-zâde Atâi, Nefî, Nâbî, Sâbit, Nazîm, Nedîm, Münif, Koca Râgıb Paşa, Şeyh Gâlib, Sünbül-zâde Vehbi, Enderunlu Fâzıl, Enderunlu Vâsıf… gibi isimler, deyim ve kullanan divan şairlerindendir (Kaya, 2011a: 15). 19. yüzyıl şairlerinden Recâî-zâde Ahmed Cevdet de dîvânçesinde deyimlerden istifade eden bir isimdir. Recâî-zâde Ahmed Cevdet deyimleri, hem gerçek hem mecaz manasıyla kullanarak anlama derinlik ve etkileyicilik katabilmiştir.

Recâî-zâde Ahmed Cevdet Hakkında:

Hayatı ve Eserleri: Asıl adı Ahmed Cevdet'dir. Recâî-zâde Cevdet sanıyla tanınmaktadır. Dedesi reisülküttap Mehmed Recai Efendi; babası, şair Recâî-zâde İbrahim Münib Bey'dir. İyi bir tahsil gördüğü anlaşılan şair, Arapça ve Farsça bilmektedir. Bâb-ı Âlî Dâhiliye Kalemi'nde memur olarak çalışmaktayken İstanbul'da çıkan bir veba salgını sonucu 1247/1831 yılında genç yaşta vefat eder (Yekbaş, 2020). Üç eseri vardır:

1. Zînetü'l-Mecâlis: Seçme mısralardan oluşan bir eserdir. Mısralarda divan şiiri zevk unsurları hâkim olup nerede ise mısraların tamamı günlük hayatta hemen söylenebilecek kolaylık ve akıcılıktadır. Mısraların kimden alındığı mısra başında belirtilmiştir. Söyleyeni belli olmayan mısra sayısı da oldukça fazladır (Abdülkadiroğlu, 1994: 10). Eserde bir de şairin babası İbrahim Münib Bey'e ait mısra bulunmaktadır (Atalay, 2017: 8).

2- Nevâdirü'l-Âsâr fî Mütâla'ati'l-Eş'âr: Seçme beyitlerden meydana gelen bu eser, daha sonra matbu olarak da basılmıştır. Beyitler elif-ba tertibine göre sıralıdır. Derleyenin edebî zevki hakkında da bilgi veren eserde değişik yüzyıllarda yaşamış şairlerden örnek beyitler sunulmuştur (Abdulkadiroğlu ve Sarı, 1998: 11).

3. Dîvânçe: "Cevdet'in şiirlerinin yer aldığı *Dîvânçe-i Cevdet*, küçük bir *Dîvân* olup 1000 beyit civarındadır. Eserde bir münâcât, bir ramazaniyye, bir bahâriyye, manzum bir mektup, manzum bir tezkire ve çeşitli vesilelerle yazılmış kıt'alar bulunmaktadır." (Sarı, 2022). *Dîvânçe*'nin dört yazma nüshası vardır. Recâî-zâde Ahmed Cevdet, sade bir Türkçe kullanmış ve şiirlerini samimi bir şekilde ifade etmiştir (Yörür, 2021: 236-237).

Dîvânçe'nin genelinde mahallîleşme üslubunun özellikleri görülür. Mahallî yer adlarından, toplum hayatına ait unsurlardan, deyim ve atasözlerinden faydalanan şair, aynı zamanda mahallîleşme üslubunun önemli temsilcileri olan Hoca Neş'et (öl. 1807) ile Enderunlu Fâzıl'a (öl. 1810) tazminler yazmıştır. Mahallîleşmenin bir diğer temsilcisi Keçeci-zâde İzzet Molla'yla ise müşterek bir beyit kaleme almıştır. Tüm bunlar Recâî-zâde Ahmed Cevdet'in mahallîleşmeden etkilenmiş olduğunu göstermektedir. Ayrıca şairin hikemî tarzla da beyitler sarf ettiğini belirtmek gerekir (Durkaya, 2022: 226-227). Bahsi geçen üsluplardan faydalanan bir şairin ise deyimlere yer vermesi kaçınılmazdır.

***Recâî-zâde Ahmed Cevdet Dîvânçesi*'ndeki Deyimler Üzerine**[1]

Adı batmak: Adı anılmaz olmak ve bir daha sözü edilmemektir. Şair, artık adının hatırlanmadığını ve kendinden geriye sadece feryadının kaldığını ifade eder:

Batmışdı çokdan adımız kalmışdı salt feryâdımız

Alup felekden dâdımız düşmenden itdik ahz-ı sâr (K.3/33)[2]

Ağız/ağzını açmak: Konuşmaya başlamak, azarlamak. Ahmed Cevdet, epey zamandır şiir söylemek için ağzını açmadığını ancak daha sonra kendisine yazma hevesi gelerek inci saçan mısralar sarf ettiğini söyler:

Hâmûş idim haylî zamân eş'âra açmazdım dehân

Bir şevú geldi nâgehân oldum yine gevher-nisâr (K.3/38)

[1] Deyimlerin tespiti ve anlamları için Atasözü ve deyimler bahsi için E. Kemal Eyüboğlu'nun *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, Ömer Asım Aksoy'un *Deyimler Sözlüğü* ve Türk Dil Kurumunun sözlüğünden faydalanılmıştır.

[2] İlgili deyim için örnekler Durkaya, H. (2022). Recâî-zâde Ahmed Cevdet Dîvânçesi (İnceleme-Metin). Erzurum: Fenomen Yayınları künyeli kitaptan alınmıştır. K., kaside; G., gazel; Msm., musammat; T., tarih; M., mesnevi, Mf. müfret için kullanılan kısaltmalardır.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 217-232

Ah etmek: "Ah" diye söylenmektir. Şair, ah ederse yani aşk acısıyla inleyecek olursa dünyanın hatta her şeyin yanacağını düşünür. Bunun için tek bir solukta ah etmesi yetecektir.

Âteş-i aşkınla bir âh eylesem dünyâ yanar

Yalınız dünyâ degil bir demde mâfîhâ yanar (G.15/1)

Aklına gelmek: Bir şeyi hatırlamak, anımsamak anlamındadır. Ahmed Cevdet, mektup türünde yazdığı manzumesinde arkadaşına sitem ederek arkadaşının, birlikte eğlendikleri günleri bile hatırlamadığını anlatır:

Gelmez oldı o safâ yâda bile

Zevkler hâtır-ı nâ-şâda bile (M.1/9)

(Birinin) aklını çalmak: Bir kimsenin aşırı derecede ilgisini çekmektir. Ahmed Cevdet, sevgilinin yanağını görünce aklı çalınmıştır:

Aklımı aldı görünce ruh-ı dil-cû-yı şeref

Kara sevdâya düşürdi beni gîsû-yı şeref (G.33/1)

Aklını yağmaya vermek: Ne yaptığını bilemez hâle gelmek, şaşırtmaktır. Teşhis edilen rüzgâr ne yaptığını bilmeyen, perişan bir âşığa benzetilmiştir:

Düşdi cihân sahrâlara sünbül gibi sevdâlara

Aklın virüp yağmalara oldı perîşân rûzgâr (K.3/7)

Aklına yelken etmek: Düşüncesizce davranmak, aklına geleni hemen yapmaktır. Şair, rüzgâr eğer ruhsat verseydi bu delilikle aklına eseni yapacağını anlatmaktadır. Rüzgâr kelimesi hem yel, hem de zaman anlamlarına gelecek şekilde tevriyeli kullanılmıştır:

Çokdan iderdim aklıma yelken cünûnla

Ruhsat vireydi çâk-ı girîbâna rûzgâr (G.14/3)

Ayak basmak: Bir yere varmak anlamına gelir. Ahmed Cevdet, arkadaşına yazdığı mektupta onun vefasızlığına dem vurarak rakip semte ayak bastığından söz eder:

Siz de vefâ câmesini kasdınız

Semt-i rakîbâna ayak basdınız (M.2/1)

Bahtı kara olmak: Talihsiz ve işi yolunda gitmeyenler için kullanılan bir tabirdir. Ahmed Cevdet'e kaderinde biçilen kıyafet, siyah renkli bir matem elbisesidir. Bundan dolayı da şair, her gün kara bahtına serzenişte bulunup ağlamaktadır:

Mâtem-libâs oldı bana reng-i şâm-ı gam

Her gün şutûm baht-ı siyâh eyler ağlarım (G.43/2)

Başı ağrımak: Sıkıntı içinde olmak, manasındadır. Başındaki dertlerin çokluğundan yakınan şair, bunun sebebini talihsizliğine bağlar. Çünkü o, daha doğmadan başı ağrımış biridir:

Gam çoğaldı az iken dahı efendim başım

Toğmadan ağrımağa başladı çünkim başım

Bir zamân da n'ola bu hüzn-ile aksa başım249

Şâ'iriyyetle kalenderlik idüp bende zuhûr

Birisi tab'a biri her işime virdi fütûr (Msm.5/11)

Başı göğe ermek: Beklenmeyen bir mutluluğa ermek anlamındaki bu deyim, manzumede övgüsü yapılan memduha tabii olan herkesin mutluluğa eriştiğini ifade etmek için zikredilmiştir:

Hakk bu kim ehl olanı hep ilerü çekmekde

Ekseri bendesinin başı göge degmekde

Kadri var ma'rifetiñ şimdi yeri yüksekde

Şâhid-i nazma kesersem n'ola zerrîn kabâ

Çünki tel ehlinin ıydiyyesidir bâd-ı hevâ (18.Msm./4)

Başına bela olmak: Sıkıntı vermek, musallat olmak manasındadır. Sevgilinin saçına duyulan özlem âşığın ömrünü ziyan etse de âşık, yine kurtulamamıştır. Çünkü zülfün hayali, ona musallat olmuştur:

Eyledi ömrüm hebâ âhir hevâ-yı zülf-i yâr

Başıma oldı belâ âhir hevâ-yı zülf-i yâr (G.17/1)

Başına taç etmek: Çok değer vermek, ilgi göstermek anlamındadır. Kendisini hüner ülkesinin padişahına benzeten şair, memduhunu başına taç ettiğini ve böylelikle de düşmanlarını kovduğunu açıklar:

Şeh-i mülk-i hünerim zatın idüp başıma tâc

Eyledim hasmımı ser-hadd-i cihândan ihrâc

Başladım almağa denklerle feleklerden bâc

Şâhid-i nazma kesersem n'ola zerrîn kabâ

Çünki tel ehlinin ıydiyyesidir bâd-ı hevâ (Msm.4/3)

Belini bükmek: Çaresizlik içinde kalan birisi için sarf edilir. Sevgilinin yay gibi kaşlarını gören âşığın beli bükülmüştür. Ama her şeyin bir vakti vardır ve zamanı gelince sevgilinin de beli bükülecektir. Beyitte yayın eğriliği ve beli bükük birinin görünümü üzerinden ilişki kurulmuştur:

Bir âşıkın ki dilber-i kaşı kemânı var

Devrân büker benim gibi kaddin zamânı var (G.23/1)

Benzi sararıp solmak: Rengi solmak demektir. Şair, sözünün cevheriyle bilgiyi yayınca diğer şairler susmuş ve renkleri sararmıştır. Ahmed Cevdet, şairlik kudreti karşısında diğer şairlerin çaresiz kaldığını ifade ederek kendini övmüştür:

Cevher-i nutkum ile sevk-i ma'ârif ùoldı

Habt olup düşmenimin benzi sarardı soldı

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 217-232

İşte şimdi kereminle işim altun oldı

Şâhid-i nazma kesersem n'ola zerrîn kabâ

Çünki tel ehlinin èıydiyyesidir bâd-ı hevâ (Msm.4/21)

Bire bin katmak: Bir şeyi abartmak demektir. Manzum mektup türünde yazılan mesneviden alınan örnekte beyan kaleminin sözü abarttığı söylenir:

Kimi bana kimi size harf atup

Kilk-i beyân bir söze bin söz katup (M.2/12)

Boş yere: Gereksizce manasındadır. Ahmed Cevdet, aslında soruyu yönlendirenin de cevabını bildiği bir şeyi kendisine boş yere sormamasını ister:

Lûleci fâskıını hîç sorma

Beni beyhûde efendim yorma (M.1/32)

Boy göstermek: Görünmek, anlamındadır. Baharın gelmesiyle yeşillik sahrayı süslemiş, yaseminler açmış ve nar ağaçları boy göstermeye başlamıştır:

Zeyn itdi sahrâyı çemen etrâfın aldı yâsemen

Boy gösterir her nârven şimdi sabâdır bî-karâr (K.3/4)

Ciğer kebap olmak: Çok büyük bir acıya uğramaktır. Talih, âşığın kendi kanını şarap diye yine ona sunarken meze için ise âşığın bağrını kebap etmiştir. Kısacası felek, yine âşıktan yana değildir:

Çarh kendi kanımı şimdi şarâb eyler bana

Sûz-ı dilde nukl içün bağrım kebâb eyler bana (G.5/1)

Çiğlik etmek: Ters veya yersiz bir davranışta bulunmaktır. Şöhrete sahip birinin, dostluğa sıcak bakmadığı ifade edilir. Beyitte "çilik" kelimesi, "pişmiş" sözcüğüyle tezatlık oluşturacak şekilde kullanılmıştır:

Ülfete çilik ider şöhreti pişmiş-zâde

İki yüz gösteriyor âyîne-i rû-yı şeref (G.33/7)

Çile çekmek: Büyük sıkıntı, eziyet çekmektir. Çile, aynı zamanda yayın kirişini ifade etmekte kullanılan bir sözcüktür. Aşağıdaki örnekte akla ilk gelen mana, yayın kirişidir. Ancak şair, kendisini dilek menzilini nişan alamayan biri olarak tanımladığından ifadeyi, deyim anlamıyla ele almak da mümkündür:

Kaddim ham oldı yây gibi çille çekmeden

Ser-menzil-i murâda dahı dikmedim nişân (G.48/3)

Davet etmek: Çağırmak anlamındadır. Memduh, Osmanlıdaki usule uyarak ramazan ayında dostlarını bir bir davet etmiştir:

Hânedân tavrı yapup şimdi ta'âmınla senin

Başladı eylemege da'vet-i yârân ramazân (K.2/16)

Defterini dürmek: Beyitte işine son vermek manasında kullanılan bu deyim, gerçek anlamını da ihtiva edecek şekilde zikredilmiştir. Ayrılık, bir deftere benzetilmiştir. Şair, özlemini duyduğu kişiye kavuştuğuna göre artık bu defteri sonlandırmanın vakti gelmiştir:

Kimimiz defter-i hicrin dürerek 157

Kimimiz dâmenine yüz sürerek (M.1/52)

Denk getirmek: Uygun zamanı ve durumunu bulmaktır. Ramazan, gelişini bilerek bahara denk getirip lütfunu ilan eden birine teşhis edilmiştir. Bahar, tabiata; ramazan ise Müslüman ahaliye bolluk ve bereket getirmiştir:

Vaktini böyle bahâra düşürüp gelmekden

Niyyeti eylemedir lutfını i'lân ramazân (K.2/9)

Derdine deva bulmak: Bir sıkıntıyı çözümlemektir. Kasidede övgüsü yapılan memduh, ramazan dolayısıyla ziyafet verince açgözlülerin derdine derman olmuştur:

Hân-ı ihsân-ı firâvânın ile toú toyumuz 48

Oldı aç gözlilerin derdine dermân ramazân (K.2/15)

Dillere destan olmak: Herkes tarafından konuşulur olmaktır. Sevgilinin güzelliği ağızdan ağıza dolaşınca aşkın hikâyesi de Hamza-nâme gibi uzamıştır:

Aşkın da Hamza-nâmeye döndi hikâyesi

Hüsnün olunca şöhreti dillerde dâstân (G.48/5)

Diyecek yok: Bir şeyin veya kimsenin eleştirilecek yanının olmamasıdır. Sermayesi olmadığı hâlde bir kişinin işe girişmesi, şairi şaşırtmış ve bu gidişat karşısında diyecek bir şeyi kalmamıştır:

Virdi sermâyesiz ol kâra revâc

Diyecek kalmadı bu istidrâc (M.1/35)

Dünyaya gelmek: Doğmak anlamındadır. Doğum dolayısıyla yazılan tarih kıtasında, oğlu dünyaya gelen babanın üzüntüleri yok olmuş; saadetin resmi çizilmiştir:

Gelüp dünyâya bir mahdûmı oldı dâfi-i âlâm

Kudûmı meymenet-mersûm imiş hakka safâ virdi (T.3/2)

Dünyayı başına dar etmek: Bir kimseyi sıkıntılı bir hâle sokmaktır. Eziyeti huy edinmiş sevgili, şairi kendine âşık ettikten sonra rakibi kendine sırdaş seçmiştir. Bu seçim, âdeta âşığa dünyayı dar etmiştir:

Beni ol-şûh-ı sitem-pîşe dil-efgâr itdi

Rukebâ zümresini mahrem-i esrâr itdi

Bu kederlerle cihânı başıma dar itdi

Âleme söylerem artık cânıma kâr itdi

Sabrı güç çâresi güç derde giriftâr oldum (Msm.2/3)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 217-232

Dünyayı zindan etmek: Çaresiz kalmaktır. Klasik Türk edebiyatında sevgilinin saçları, karışık ve perişan bir şekilde hayal edilir. Şair, tıpkı bu saçlar gibi perişan bir hâlde olsa da dünya başına yıkılsa da kendisine sabretmeyi öğütler:

Hâlin çü zülf-i yâr perîşân olursa da

Sabr it cihân başına zindân olursa da (G.58/1)

El etek (ayak) öpmek: Bir şeyi yaptırmak için yalvarmaktır. Ahmed Cevdet, el etek öperek arkadaşından affını dilemiştir:

Afvı niyâzıyla öpüp el etek

Gülsün ehibbâ diyü çekdim emek (M.2/29)

Elden ele gezmek: Bir şeyin iyi özellikleri dolayısıyla çokça beğenilmesi ve ilgi görmesidir. Bir kadehe benzetilen gönül, zamane güzelleri tarafından birbirlerine sunulmuş, yani elden ele gezmiştir. Elden ele gezmek ifadesi, beyitte gerçek anlamını da içerecek şekilde söylenmiştir:

Birbirine arz ider meclisde hûbân-ı zamân

Gezmede elden ele peymâne kim gönlümdür ol (G.36/4)

Emek çekmek ve El etek çekmek: Emek çekmek, çalışarak yorulmak; el etek çekmek, artık bir şeyle uğraşmaz olmak anlamındadır. Dünya mülkü ve mevkii için çabalayan Ahmed Cevdet, yokluğun sırrını keşfettikten sonra hepsinden kendini soyutlamıştır:

Düşüp tahsîl-i mâl u câhına dehrin emek çekdim

Fenâsın derk idüp sonra topından el etek çekdim (43 Mf.)

Fırsat bulmak: Uygun zamanı yakalamaktır. Şairin uzun zamandır görmediği arkadaşı, fırsatını yakalayıp onları görmeye geldiğini nakleder:

Şimdi fursat düşürüp geldim ben

Sakınup itmeyin ifşâ-yı sühan (M.1/57)

Gam çekmek: Kaygılanmak ve üzülmek manasındadır. Ramazanın gelişi sebebiyle yazılan kasidede şair, memduhuna seslenerek ondan gam çekmemesini; çünkü bu sene ramazanın ona merhamet edeceğini söyler:

Ey kerem-kâr-ı cihân çekme gam inşâ Allâh

Bu sene sana olur bâ'is -i gufrân ramazân (K.2/14)

Gelip çatmak: Bir şeyin vaktinin gelmesidir. Divan şairleri, ramazan veya bayram vesilesiyle kaleme aldıkları kasidelerine karşılık memduhundan ihsan isterler. Aynı şekilde Ahmed Cevdet'in de bayramın gelip çattığını hatırlatmasındaki maksat, memduhdan olan beklentisini duyurmak istemesidir:

İşte bayram da gelüp çatmada on gün kaldı

Ne zamân eyler aceb bizlere ihsân ramazân (K.2/20)

Gönül yarası: Kişiyi derin üzüntüde bırakan acıdır. Şair ve beraberindekiler, iki aydır arkadaşlarını görmediklerinden gönülleri yaralıdır:

İki aydır ki firâkın çekeriz

Cümlemiz zahm-ı dile zehr ekeriz (M.1/2)

Göz dikmek: Bir şeyi ele geçirmek üzere bakmaktır. Kâfir rakip, sevgilinin kırmızı şarapla dolu kadehine göz dikmiştir. Kırmızı şarapla kastedilen sevgilinin dudaklarıdır:

Câm-ı şarâb-ı la'line göz dikdi ol-mehin

Kâfir rakîb meclisi tekdîre başladı (G.71/7)

Gözden nihan olmak: Gözden kaybolmak, görünmez olmaktır. Seyyid İbrahim'in ölümüne yazılan tarih kıtasında varlık, bir gemiye; tersane ise dünyaya benzetilmiştir. Seyyid İbrahim'in vefatı, varlık gemisinin tersaneden ayrılarak gözden kaybolmasıyla ilişkilendirilmiştir:

Seyyid İbrâhîm Efendi'yi koyup kabre ecel

Fülk-i cismin eyledi tersânede gözden nihân (T.8/1)

Gözü yolda/yollarda kalmak: Birinin gelmesini merakla ve özlemle beklemektir. Âşık, sevgilinin gelmesini beklediğinden gözü yollarda kalmış ancak kavuşma gerçekleşememiştir. Bundan dolayı âşık, ah ederek hayıflanmaktadır:

Gözlerim yolda kaldı gelmedin âh

Cân u dil bî-karârdır sensiz (G.31/4)

Gözünden düşmek: Bir şeyin ve kimsenin değerini kaybetmesidir. Sevgilinin gözünden düşen âşık, dikene dönmüş; yeri gül bahçesiyken toprağa yaraşır olmuştur. Böylelikle sabrı ve çaresi olmayan bir derde yakalanmıştır:

Gevher-i eşk ãaçup zîb-i ruh-ı yâr oldum

Şebnem-âsâ o güle ben var ise bâr oldum

Sonra düşdüm nazarından ne yamân hâr oldum

Meskenim gülşen iken hâke sezâ-vâr oldum

Sabrı güç çâresi güç derde giriftâr oldum (Msm.2/1)

Harf atmak: Söz atmak anlamındadır. Ahmed Cevdet, kalemini teşhis ederek kimi zaman kendisine kimi zaman da karşısındakine harf attığını söyler:

Kimi bana kimi size harf atup

Kilk-i beyân bir söze bin söz katup (K.2/12)

Hasret çekmek/kalmak: Özlem duymak manasına gelir. Gecesefası ve menekşe eğlenen bir insana teşhis edilerek herkesin, onlar gibi eğlenmeye hasret kaldığını ama zamanın buna elvermediği söylenir.

Gice safâ zevkin ider gündüz benefşe dem sürer

Âlem buna hasret çeker olmaz müsâid rûzgâr (K.3/10)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 217-232

Hatır/gönül kırmak: Birine gereken saygıyı göstermemek manasındadır. Ahmed Cevdet, kaleminin haddini aştığı ve belki de hatır kırdığını ifade eder:

Hayf-kim hâme sadedden çıkdı

Tokınup belki de hâtır yıkdı (M.1/42)

Hayran etmek/bırakmak: Çok beğenilmek, hayranlık uyandırmaktır. Ramazaniyye türünde yazılan kasidede ramazanın gelişi, aniden olunca ramazan, herkesi kendine hayran bırakmıştır:

Bir geliş geldi ki birden bire şaşdık kaldık

Kendine itdi bizi vâlih ü hayrân ramazân (K.2/5)

Hayrete/hayretlere düşmek: Şaşırmak, şaşırıp kalmaktır. Vali Ali Paşa, Halep'e çokça hizmet ederek iyi bir hâle getirse de arada fitne çıkaranların olması, insanları hayrete düşürmektedir. Uzaktan kırçıl bir renkte görünen Haleb'e kır, kırçıl manasına gelen şehba sıfatı eklenerek Halebü'ş-şehba denmiştir. Şehba, bir aynaya; ayna üstündeki tozlar ise isyancılara benzetilmiştir:

Çok hidmet itdi devlete koydı bir alâ sûrete

Düşdi görenler hayrete mir'ât-ı Şehbâ'da gubâr (K.3/22)

Hesap sormak: Bir konuda açıklama istemektir. Sevgilinin uğruna hazineler telef eden âşık, gönlünün hesap sorması hâlinde ne yapacağını bilemediğini açıklar. Hesap sormak, aynı zamanda gerçek anlamıyla beyitte yer alır. Hesabını yapamayan âşık, en sonunda tüm hazinesini harcamıştır:

Hazîneler telef itdik yolında cânânın

Sorar olursa gönül bir hesâb n'eylersin (G.49/2)

Hû çekmek: Ayinlerde sürekli olarak hu demektir. Âşık Hüseyin'in vefatı üzerine yazılan tarih kıtasında hattat zümresinden Âşık Hüseyin'in bu dünyada ney gibi hu çektiği ifade edilir:

Zümre-i hattâtdan Âşık Hüseyn-i bî-nevâ

Hû çekerdi ney gibi bu bezm-i fânîde müdâm (T.6/1)

İki büklüm olmak: Yaşlılık veya hastalık nedeniyle belli bükülmektir. Sevgilinin boyu, düzgün endamı dolayısıyla selvi ağacına benzetilir. Düzgün endamlı sevgiliye meyl eden âşık, aşkına karşılık bulmayacağı için aşk hastası olacak ve iki büklüm kalacaktır:

Kaddi ham oldı meyl idenin her sehî-kade

Bakmam o serv-i nâza hırâmân olursa da (G.58/5)

İçine ateş düşmek: Büyük bir acı ve üzüntüye maruz kalmaktır. Sevgili kendisine asilik ettiğinden beri içine bir ateş düştüğünü söyleyen şair, onu "dost, dost" diye arayarak çağrıda bulunur:

Cevdet o meh-veş bana olalı ser-keş bana

Düşdi bir âteş bana çağırırım dost dost (G.9/5)

İmdadına koşmak/yetişmek: Birinin zor anında ona yardım etmektir. Tevhit türünde yazılan ilk kasidede yerin ve göğün yaratıcısı, zengin ve fakirin hükümdarı Allah'tan yardım istenir:

Ey hâlik-i arz u semâ dermânde-em feryâd-res

Vey dâver-i şâh u gedâ dermânde-em feryâd-res (K.1/1)

Kana boyamak/bulamak: Kan revan içinde kalmaktır. Sevgilinin dudakları, kırmızı ve değerli bir taş olan lale benzetilir. Âşık, sevgilinin lal gibi dudaklarını görünce ağlamaktan gözleri kana boyanmıştır:

Gam-ı lalinle kızıl kana boyandı dîdem

Gel gel ey ruhları gül gör ki ne âl oldı bana (G.2/3)

Kara gün dostu: Zor zamanlarda arkadaşlığını daha çok artıran kimsedir. Şair, bahtını aydınlık görüp onu kara gün dostu sanmıştır ama sevgilinin saçının arzusu bunu da yok etmiştir:

Kara gün dostı sanurdum bahtımı rûşen görüp

Anı da itdi fenâ âhir hevâ-yı zülf-i yâr (G.17/3)

Karalar bağlamak/giymek: Yas tutmak anlamındadır. Dünyayı bir yas evine benzeten şair, burada ağlayan ve inleyen biri olacağını düşünür. Çünkü sevgilinin saçının arzusu, âşığa karalar giydirmiştir. Sevgilinin saçı da siyahtır. Ahmed Cevdet'in siyah üzerinden beytini şekillendirdiği görülür:

Girye-nâk ol be's-ile Cevdet bu mâtem-hânede3

Kara giydirdi sana âhir hevâ-yı zülf-i yâr (G.17/5)

Karanlığa gömülmek: Büyük sıkıntı ve eziyet çekmektir. Ahmed Cevdet, kötü talihiyle karanlığa düşen birinin kıyamete değin böyle gamlı kalıp kalmayacağını sorar:

Kalur gider mi zulmet-i gamla kıyâmete

Baht-ı siyehle şâma düşenler benim gibi (G.68/3)

Kulak vermek: Merak edip dinlemek, demektir. Şair, gül bahçesinde bülbüle kulak vermemeyi öğütler. Çünkü duyulacak tek ses, bülbülün güle olan aşkı dolayısıyla ağlayıp inlemesidir:

Varma gülşende bülbülün yanına

Gûş idüp âh u zârı n'eylersin (G.46/2)

Kundak koymak: Yangın çıkarmak için bir yere tutuşmuş yağlı bez parçası bırakmak veya ara bozacak söz söylemek, demektir. Sevgili, zaten aşk ateşiyle yanan âşığın eline ateş bırakmıştır. Şair, sevgilinin bu davranışını yangına kundak bırakmak deyimiyle açıklar. Beyit, deyimin her iki anlamı üzerinden şerh edilebilir:

Ben yanarken âteş-i seyyâle sundı destime

Yangına kundak bırakdı ol mehim hâlâ yanar (G.15/3)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 217-232

Meydan okumak: Korkmadığını açıkça bildirerek kavgaya çağırmaktır. Bahariyye türünde yazılan kasidede, süsen çiçeği kılıcını alıp güle meydan okuyunca kış ordusu korkarak kaçmıştır:

Sûsen alup tîğin ele meydân okur şimdi güle

Bu havfla âhir hele ceyş-i şitî itdi firâr (K.3/3)

Müjde vermek: Sevinçli bir haber ulaştırmaktır. Şair, duyduğu sevinçli haberle beraber âdeta o gün düğün yapmıştır:

Müjde virüp nakd-ı dili ben o gün

Sûr-ı peyâmın ile itdim dügün (M.2/4)

Nara atmak: Yüksek sesle uzun uzun bağırmaktır. Aşk şarabının etkisiyle kendinden geçen âşık, "dost dost" diye nara atmıştır:

Mest-i mey-i aşk olup çağırırım dost dost

Nare-zen-i şevk olup çağırırım dost dost (G.9/1)

Nefsini köreltmek: Nefsin isteklerini yatıştırmaktır. Yokluk şarabından içen kişi, nefsini köreltmek için kuralları terk edebilir. Benliğini yok etmek isteyen böyle bir kişi, halk tarafından ayıplanmaktan çekinmez:

Mest olup câm-ı fenâdan eyleyüp terk-i rüsûm

Nefsini tahkîr içün âlemde olmuşdı melâm (T.6/3)

Ocağını söndürmek: Birisinin evini barkını yok etmektir. Halep valisi Ali Paşa için yazılan kasidede, Ali Paşa'nın bütün fitne çıkaranların ocağını söndürdüğü aktarılır:

Fitne-kârânın ocağın söndürüp

Cümlesi mahv oldılar mülgâ gibi (K.14/4)

Püsküllü bela: Büyük sıkıntı ve zarar veren kimse veya şey için kullanılan tabirdir. Beyitte, fesin altından perçemi meydana çıkarmaya çalışan hava, başa püsküllü bela olmuştur. Fes, püsküllü bir tür başlıktır ve şair, bu yüzden "püsküllü bela" deyimini bilerek kullanmıştır. Ayrıca hava kelimesi arzu, istek manasına gelecek şekilde de sarf edildiğinden tevriye yapılmıştır. İnsanın arzularına uyması, kendisine sıkıntı getirecek, yani başa püsküllü bela olacaktır:

Zîr-i fesden çalışup perçemin izhâra hevâ

Oldı püskilli belâ başıma âvâre hevâ (G.6/1)

Rahmet okumak: Allah'ın bağışlaması için dua etmektir. Şair, İbrahim Efendi'nin vefatı dolayısıyla insanların merhuma rahmet okumasını ve mekânının cennet olsun, demesini umar. Zira İbrahim Efendi, övgüye layık bir gönül ehlidir:

Böyle ahlâk-ı hamîde sâhibi ehl-i dile

Çok mı rahmet-hân olup âlem dise cennet-mekân (T.8/6)

Sefa sürmek: Rahat, eğlenceli bir yaşam sürmektir. Talih yine âşığa gülmeyerek sevgilinin ayva tüylerini seyrine izin vermemiştir. Ayva tüyleri yeşil olarak hayal edildiğinden şair, bu yıl da bahara kavuşamadığını ifade eder:

Ol nev-hatın safâsını sürdürmedi felek

İtdi telef netîce bu yıl da bahârımı (G.69/2)

Sesini kesmek: Söylemeyi bırakmaktır. Şair, "Alçak ve yüksek sesin farkı nedir bilmem." diyerek artık feryadı bırakmıştır. Şimdi ise sükûnetle kimsesizler kimsesi diye hitap ettiği Allah'tan yardım talep eder:

Efgândan kesdim sesi bilmem bülend ile pesi

Ey kimsesizler kimsesi dermânde-em feryâd-res (K.1/4)

Son bulmak: Bitmek, tükenmektir. Şair, mektup türünde yazdığı manzumesinin artık sonlandığını söyleyerek eşe dosta selam söylemeye başlar:

Buldı artık burada nâme hitâm

Başladık yazmağa ahbâba selâm (M.1/63)

Söze başlamak: Konuşmaya başlamaktır. Şair, kendilerine hitaben konuşacak kişinin bin nazla söze başladığını söyler:

Bir zamân eyleyüp anda ârâm

İtdi bin nâz ile âğâz-ı kelâm (M.1/54)

Şaşkına çevirmek: Şaşırtmak anlamındadır. Şair ve arkadaşları, bir diğer arkadaşlarından haber alamadıklarından gamdan, şaşkına dönmüşlerdir:

Toplanup bir yere olduk hâmûş

Eyledi cümlemizi gam bî-hûş (M.1/16)

Şöhret bulmak/kazanmak: Ün sahibi olmak, üne kavuşmak demektir. Âşığın şöhret bulmasının sebebi, aşkı yüzünden rezil olmasıdır:

Kesb-i nâm eyledim aşkın ile rüsvây olarak

Hele izzet dahı zilletde imiş bilmez idim (G.42/2)

Talihi açılmak: Bir işin yolunda gitmeye başlamasıdır. Divan şairlerinin genellikle felekten yakındığı görülür. Ahmed Cevdet de böyle bir hâldeyken şansı yaver gider ve talihi açılır:

Rahm itdi devrân hâlime bakdı Haleb'de fâlime

Beş bin çıkup ikbâlime ondan açıldı baht-ı zâr (K.3/44)

Tersine dönmek: Beklediğinin aksinin gerçekleşmesidir. Sevgilinin talihi, nazardan tersine dönmüştür. O hâlde sevgili gibi şöhret sahibi olmak iyi değildir. Şair bu durumu "şöhret afettir" atasözüyle açıklamıştır:

Nazardan ol-mehin ber-geşte oldı devlet-i hüsni

Hudâ hıfz eyleye dâ'im kemâl-i şöhret âfetdir (G.10/7)

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 217-232

Üstüne gitmek: Bir şeyi ısrarla sürdürmektir. Şair, dar bir günde olduğunu söylediği kişinin üstüne ısrarla gitmenin yanlış olduğunu düşünmektedir:

Bilürüm meşrebini nâfile giymez bervec

Böyle tar günde varup üstine itmem ben lecc

Bir tarafdan çıkacak masrafım elbet er gec

Şâhid-i nazma keserim n'ola zerrîn kabâ 199

Çünki tel ehlinin ıydiyyesidir bâd-ı hevâ (Msm.4/3)

Yol aramak: Çare bulmaya çalışmaktır. Salik olan kişi, istediği yöne çıkacak bir yol arar. Kendini bir salik olarak gören şairin çıkar yolu ise aşk ve muhabbettir:

Savb-ı maksûda çıkar bir yol arar sâlik olan

Bana âsân tarîk-i aşk u muhabbet görinür (G.19/3)

(Birinin veya bir şeyin) yüzü suyu hürmetine: "Birinin veya bir şeyin hatırına binaen" manasına gelecek şekilde zikredilir. Şair, kasidenin dua bölümünde eğer bir kusur işlediyse memduhundan kendisini affetmesini diler:

Şu güne hürmet idüp saçmaladım afv eyle53

Ey olan her güni her sâati her ân ramazân (K.2/24)

Bunların dışında divançede geçen deyimler şöyledir: ah çekmek (T.1/2, M.1/7), ah vah etmek (M.1/13, Msm.7/4), akıl bırakmamak (G.56/2), ateş kesilmek (K.3/13), atıp tutmak (M.2/26), ayağına kapanmak (G.48/7), baş bağlamak (G.41/4), belini vermek (G.27/9), belini bükmek (K.3/43, G.33/2), bire bin katmak (M.2/12), boş çıkmak (Msm.4/5), boşuna kürek çekmek (Msm.5/2), canına kâr etmek/işlemek (Msm.2/3, Msm.9/4), canından bezmek (Msm.7), cehennem olmak (G.36/2, T.10/3), çaresiz kalmak (G.38/3), değer vermek (M.1/35), derdine derman olmak (K.2/15), dile düşmek (M.1/59), dillere destan olmak (G.48/5), dünya başına zindan olmak (G.58/1, G.58/8), dünya bir araya gelse (G.48/1), el çekmek (T.10/3, G.67, G.46/5), el etek öpmek (M.2/29), elde avuçta ne varsa (Msm.4/11), ele geçmek (M.1/59, K.3/12), ele geçirmek (K.3/2, G.60/2), eline düşmek (Msm.5/10), eteğine yüz sürmek (M.1/52), feryat etmek (K.1), firar etmek (K.3/3), gaflet perdesi (G.19/4), geçit vermek (G.52/6), gönül bağlamak (G.29/5), gönül evi (M.1/13), gönül vermek (G.55/1), gönlünü almak (G.27/1), göz doldurmak (Msm.8/4), göz ucuyla bakmak (T.2/8), gözden düşmek (G.27/6, G.29/1, Msm.2/1), gözü/gözleri açılmak (Msm.8/3), gözü çıkmak (G.33/8), gurbete düşmek (Msm.1/2, G.10/6), hacet yok (G.55/10), hak etmek (G.38/4), hâli harap olmak (Msm.9), harap etmek (Msm.1/3), hatır gönül yapmak (Msm.4/9), hatır kırmak (M.1/42, Msm.4/2, Msm.5/12), havada kalmak (M.2/21), hayal olmak (Msm.7/2), hayran etmek/bırakmak (K.2/5), heves etmek (Msm.5/2, Msm.4/2), huy edinmek (Msm.2/3), hülyaya dalmak (M.2/13), ibret olmak (K.3/1), içine dert olmak (K.2/21), idrak etmek (G.52/7), kan akıtmak (G.48/2), kana boyamak (Msm.1/5), kara sevda (G.33/1), kendine gelmek (M.1/17), kendini bilmek (M.1/45), kıyamete kalmak (G.68/3), kök salmak (K.4/15), kul olmak (Msm.8), kuru canı kalmak (G.24/4), laf atmak (M.2/12), merhem olmak (Msm.1/8), mesken tutmak (T.4/4), murada/muradına ermek (T.5/2, 5; K.3/46), nam salmak (K.4/16), nasibini almak

(Msm.5/5), nefes tüketmek (M.2/16), öç almak (K.3/33, G.29/13), ölümlü dünya (G.46/5), rezil rüsva olmak (G.42/2), set çekmek (K.1/2, K.4/16), sevdaya düşmek (G.33/1, G.38/5), sıkıntı vermek (Msm.5), şöhret salmak (T.7/3, 18 Mf.), talihi açılmak (K.3/44), tası tarağı toplamak (M.1/23), tek vücut olmak (G.42/5), telef etmek (G.49/2), ter dökmek (K.3/41), teşvik etmek (Msm.5/11), ümit kesmek (G.10/3, G.57/2), yok etmek (K.4/14), vakti geçmek (T.10/1), var yok (G.55/10), yangın yerine dönmek (Msm.3/5), yara açmak (G.48/1), yas tutmak (T.7/10, Msm.1/1, G.41/4), yaş dökmek (G.24/4), yola koyulmak (G.29/5), yük olmak (Msm.2/1), yüreğini dağlamak (Msm.1/1, G.9/2), yüz sürmek (M.1/52, G.36/2, Mf.8), zerre kadar (Msm.5/1), (bir yer) zindan olmak (K.2/19).

Sonuç

Deyimler, klasik Türk edebiyatı şairlerince de kullanılan kalıp ifadelerdendir. Her şairin bu kalıp ifadeleri sarf etme oranı değişkenlik gösterse de çoğunun bir şekilde deyimlerden yararlandığı söylenebilir. 19. yüzyıl şairlerinden Recâî-zâde Ahmed Cevdet de bu şairlerden biri olup hacimce az sayılabilecek divançesinde 186 farklı deyime yer vermiştir. Şairin deyim kullanma konusundaki meyli, mahallîleşme üslubundan etkilenmesine bağlanabilir. Zira bu üslubun özelliklerinden biri, deyim ve atasözlerine daha çok yer verilmesidir. *Dîvânçe*'den alınan örneklere bakıldığında bazı deyimlerin sözlükteki hâliyle değil, ilgili deyimdeki kelime veya kelimelerin Arapça ve Farsça karşılıkları zikredilmiştir. Böyle değişikliklerde deyimin anlamı her zaman muhafaza edilmiştir. Bu tip kullanımlara tersine dönmek/ber-geşte olmak, kulak vermek/gûş etmek, nefsini köreltmek/nefsini tahkir etmek, şöhret kazanmak/kesb-i nâm etmek, söze başlamak/âğâz-ı kelâm etmek, gözünden düşmek/nazarından düşmek deyimleri örnek olarak verilebilir. Şairin üslubunun bir parçası hâline gelen deyimler hem gerçek hem de mecaz anlamını kapsayacak şekilde kinayeli olarak da zikredilmiştir. Örneğin defterini dürmek, elden ele geçmek ve hesap sormak deyimleri gibi.

Kaynakça

Abdulkadiroğlu, A. (1994). *Recâîzâde Ahmed Cevdet Zînetü'l-Mecâlis (Meclislerin Süsü)*. Ankara: Türk Hava Kurumu Matbaası.

Abdulkadiroğlu, A., & Sarı, M. (1998). *Recâîzâde Ahmed Cevdet Nevâdiru'l-Âsâr Fî Mütâla'ati'l-Eş'âr*. Ankara: Anıl Matbaası.

Aksoy, Ö. A. (1984). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü II-Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Atalay, M. (2017). *Berceste Mısralar Zînetü'l-Mecâlis*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Aydemir, Y. (2007). Ravzî Dîvânı. Ankara: Birleşik Kitabevi.

Durkaya, H. (2022). *Recâî-zâde Ahmed Cevdet Dîvânçesi (İnceleme-Metin)*. Erzurum: Fenomen Yayınları.

Eyüboğlu, E. K. (1973). *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar- Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler Deyimler- (Tâbirler)*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık.

Kaya, B. A. (2011a). Atasözleri ve Deyimlerin Dîvân Şiirinde Kullanımı ile Dîvânların Bu Söz Varlıklarımız Bakımından Önemi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 6, s. 11-54.

Kaya, H. (2011b). Emrî Divanı'nda Deyimler. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 6(6), s. 55- 130.

Kıran, Z. ve Kıran, A.E. (2001). *Dilbilime Giriş*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 217-232

Sarı, M. (2022). Dîvân (Cevdet). *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. (Erişim. 16. 10. 2022), http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/divan-cevdet.

Türk Dil Kurumu Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü. (Erişim. 01. 03. 2022), https://sozluk.gov.tr.

Yekbaş, H. (2020). "Cevdet, Recâî-zâde Ahmed". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü.* (Erişim: 16. 10. 2022), http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/cevdet-recaizade-ahmed.

Yörür, A. (2021). Recâî-zâde Ahmed Cevdet ve Dîvânçe'si. *TURAN-SAM*, 13(49), s. 234-237.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut516

Araştırma Makalesi/ Research Article

"Her Yerde Kendim": Türlerarası İlişkiler Bağlamında Sait Faik Abasıyanık'ın Şiir ve Hikâyeleri

"Everywhere Myself": Poems and Stories of Sait Faik Abasıyanık in the Context of Inter-Genre Relations

Ali Karahan*

Öz

Edebî türler, her ne kadar kuralları, sınırları ve vazgeçilmez görülen unsurlarıyla bilinse de çağların süregelen dönüştürücü etkisiyle kırılmalar yaşar, esner ve değişime uğrar. Uç veren sanat yaklaşımları, modernlikle birlikte tür kuramında da yenilenmeleri doğurmuştur. Bazen aynı yazarın bazen de farklı yazarların kaleminden çıkan çeşitli türlerdeki metinler, etkileşime girerek, unsur ve imkânları yoluyla benzerlikler gösterir. Özellikle şiir, aktarımda estetik haz uyandıran yanlarıyla başta hikâye olmak üzere diğer edebî türlere etki eder. Hikâye ise öyküleme yöntemi ve temel esaslarıyla şiirde anlatım zenginliği yaratır. Şiir dizeleri arkasında imge ve simgelerle silikleşen bir hikâye içerirken, hikâye de yoğun ve çok katmanlı anlam yapısına dayanarak şiire yaklaşabilir. Yeni Türk edebiyatında hikâye dendiğinde akla gelen ilk isimlerden olan Sait Faik Abasıyanık, şiir ve hikâyelerinde ortaklıklar oluşturacak şekilde kendiliğini vurgular. Tema/izlek, imge, mekân ve kişi aynılıkları, şiir ve hikâyeler arasında bir geçişkenlik olduğunu ortaya koyar. Sait Faik Abasıyanık'ın edebî birikimi, hayatı duyuş ve kavrama biçimi, şiir ve hikâyelerde belli olur. Türleri farklı olsa da yazarın eserleri, bir bütünün parçaları olarak algılanabilir. Böylece Sait Faik Abasıyanık edebiyatının tüm sınırlarıyla belirginleşmesi için şiir ve hikâyelerin türlerarası ilişkiler bağlamında irdelenmesi önemli olacaktır. Bu çalışmada yazarın eserleri, şiir ve hikâye türlerinin aralarındaki paylaşımla ortaya çıkan etkileşim ve nihayetinde somutlaşan yakınlıklar üzerinden incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edebî Tür, Şiir, Hikâye, Türlerarası İlişkiler, Sait Faik Abasıyanık.

Abstract

Although literary genres are known for their rules, boundaries and elements reckoned indispensable, they experience fractures, stretch and change with the ongoing transformative effect of the ages. Emerging art approaches have led to renewals in genre theory along with modernity. Various types of texts, produced out of pens sometimes by the same author and sometimes by different authors, show similarities through their elements and oppurtunities, by interacting. In particular, poetry, with its aspects that arouse aesthetic pleasure in transmission, affects other literary genres, especially stories. The story, on the other hand, with its narrative method and basic principles, creates a richness of expression in poetry. While the poem contains a story that fades with images and symbols behind its lines, the story, basing on its dense and multi-layered meaning structure, can also approach poetry. Sait Faik Abasıyanık, who is one of the first names coming to mind when mentioning about stories in New Turkish literature, emphasizes himself in a way to create partnerships in his poems and stories. The theme, image, place and person sameness reveals that there is a transitivity between poetry and stories. Sait Faik Abasıyanık's literary background, his life, his way of feeling and understanding are evident in his poems and stories. Although the genres are different, the works of the author can be perceived as parts of a whole. Thus, it will be significant to examine his poems and stories in the context of inter-genre relations in order for Sait Faik Abasıyanık's literature to become clear with all its borders. In this article, the works of the author are examined through the interaction that appearing with the sharing between poetry and story genres each other, and the intimacy that finally materializes.

Keywords: Literary Genre, Poetry, Story, Inter-Genre Relations, Sait Faik Abasıyanık.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Arş. Gör.
Tarsus Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Takbaş Mahallesi Kartaltepe Sokak 33400 Tarsus, Mersin/Türkiye
Elmek: alikarahan@tarsus.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5199-7272

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 10.12.2022
Kabul Tarihi: 14.12.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Atıf/*Citation:*
Karahan, A. (2022). "Her Yerde Kendim": Türlerarası İlişkiler Bağlamında Sait Faik Abasıyanık'ın Şiir ve Hikâyeleri. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 233-246.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 233-246

Giriş

Edebiyatı sınıflandıran, eserler arasındaki ortak biçim ve konulardan yola çıkarak oluşturulan tiplere tür denir. Tür, bir eseri diğer eserlerden içerik, biçim ve yöntem unsurları açısından ayıran bir kurallar birleşimidir. Jacques Derrida, "Tür sözcüğü sesletilir sesletilmez, işitilir işitilmez, kavranmaya çalışılır çalışılmaz, bir sınır çizilir" (Derrida, 2010: 242-243) diyerek tür kavramının sınırlılığını ve kurallar bütünü olduğunu açıklamaya çalışır. Edebî tür, okurun metni anlayıp yorumlamasına da yardımcı olurken; okur ve yazar arasında sözleşme özelliği gösterir (Dirlikyapan, 2018: 30-31). İlk akla gelen yanıyla edebî türler, "yazma biçimleridir" (Parla, 2018: 26). Ortaya konan her edebî eser, muhakkak en az bir türün yani diğer edebî eserlerle ortak özellikleri taşıdığı bir sınıflandırmanın içine girer.

Tarihî gelişimi içerisinde türler, bazı değişimler göstermiş, kırılmalar yaşamış, kurallarında esnemeler olmuş ve birbirleriyle etkileşim içerisine girmiştir. İlk çağlardan itibaren şiir ve düzyazı diye şekil özelliklerine dayanarak ayrılan türler, ortak özellikleri etrafında çeşitlenmiştir. Fakat modern edebiyatta "… manzum ve mensur olarak ayrılmış iki biçimsel sistem yoktur; biçimsel, dilsel ve söylemsel olarak kendi sistemlerini kurmuş türler vardır. Dolayısıyla herhangi iki tür arasındaki ilişki "türler arası" ilişkidir ve bu ilişki düzeneği türlerin ilkeleri ve özellikleri çerçevesinde değerlendirilebilir" (Narlı, 2014: 80).

Yeni bir tür, türlerin birleşiminden, geçişkenliğinden ya da toplamından neşet edebilir. Türlerin kendi normlarından sapmaların meydana gelmesiyle, edebî türlerin sayısında artma ve değişimlerin doğurduğu çeşitlenme başlar. Özellikle 20. yüzyılda türler arasındaki bu dönüştürücü etkileşim artar. Edebî türlerin sert kalıpları kırılır veya değişmezlik ifade eden kuralları esner. Ayrıca türlerin unsurları vasıtasıyla kurduğu bağlantılar artar ve kurulan bağlar başkalaşımları doğurur. Oluşan geçişkenlikle türlerin birbirlerinden faydalanabileceği ve birbirlerine bir uzantı ya da sarkma yoluyla müdahil olabileceği görüşleri öne çıkar. Türk edebiyatının yenileşme devrinde ise Recâizâde Mahmut Ekrem'in "Her mevzûn ve mukaffâ lakırdı şiir olmak lazım gelmez, her şiir mevzûn ve mukaffâ bulunmak iktizâ etmediği gibi" sözü, şiir ile düzyazı türleri arasındaki ilişkinin sıklaşmasına yol açar (Çıkla, 2009: 56; Okay, 2005: 59). Tam bu noktada, şiir ve hikâye türlerinin estetik kaidelerini kendi potasında eriten manzum hikâye, melez bir tür olarak belirir ve hikâye yazmak amacı güden şaire, şiirin metafor yaratmada etkili olan imkânlarını sunar (Güneş, 2016: 15-16). Benzer çıkış, Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında da şiir-hikâye türü için söz konusudur. Şiirselliğin son derece baskın olduğu şiir- hikâye, "özcü-minimalist" bir ifade tarzına bürünerek imge ve simgelerin arkasına gizlenen olay veya durumu, manzum hikâyeden farkla, oldukça bireysel ve didaktiklikten uzak şekilde yansıtır (Güneş, 2019: 40).

Türler arasındaki bu etkileşimin kabul görmesi, her edebî eserin altında farklı eserlerden veya türlerden izler arama eğilimini doğurur. Romanın atası kabul edilen romans türü, 12. ve 15. yüzyıllar arasında Avrupa edebiyatlarında şövalyelerin kahramanlıklarını ve aşklarını hikâyeleştiren/tahkiye eden/öyküleyen şiirler olarak kullanılmıştır (Tonguç, 1988: 65). Arka planında bir hikâyenin bulunması ve anlatının şiir formuyla aktarılması, romansın türler arası bir yapı gösterdiğine işaret eder. Hikâyeleme yöntemiyle şiirin biçim ve içerik unsurlarının birlikteliğinden doğan romans, daha sonraki çağlarda tamamen düzyazıya yaslanarak roman türüne evrilir. Bu

nedenle romanın kökeninde türlerarası ilişkilerin olduğundan bahsedilebilir. Doğal olarak metin, türü ne olursa olsun bir etkilenme ağı içerisinde oluşur. Bu da farklı türlerde yazılsa da metinleri türlerarası ilişkiler içerisine sokar (Dillion, 2018: 111).

Mehmet Kaplan'a göre yazar belli bir türde ele aldığı konuyu/temayı/izleği ikinci türün düzleminde yeniden ele alabilir. Aynı estetik kavrayışla işlenen konu, farklı türleri yakınlaştırabilir ya da aynı çizgide eşleyebilir. Farklı türlerdeki eserlerin birbiriyle bağlantı kurularak incelenmesiyle de yazarların edebiyat anlayışları etraflı şekilde, bütünü görerek ve her yanıyla ele alınmış olur (Kaplan, 1997: 9-10). Örneğin, Cahit Sıtkı Tarancı'nın kaleme aldığı şiir ve hikâyeler, yazarın kişisel serüvenini ve sanat birikimini barındırır. Bu da yazarın eserlerini türlerarası ilişkiler açısından incelenebilir hâle getirir (Karahan, 2022).

Birden fazla türde eser veren yazarlar kendi duyuş tarzlarını türü ne olursa olsun bütün eserlerine hâkim kılarlar. Farklı formlarda beliren ortak duyuş, iki türü birbirine yaklaştırabilir. Ortak tema, izlek, imgeler, söylem ve duyuş tarzıyla yazılan metinler, türler arası bir yakınlık içerisine girer. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Yaz Yağmuru" hikâyesiyle "Yağmur" ve "Her Şey Yerli Yerinde" başlıklı şiirleri arasında bu türden bir bağlantı söz konusudur (Doğan, 2014: 100). Özellikle şiir ve hikâye türlerini birbirine yaklaştıran bu anlayışı, her iki türde de eser vermiş olan Ahmet Hamdi Tanpınar "Şiir, söylemekten ziyade bir susma işidir. İşte o sustuğum şeyleri hikâye ve romanlarımda anlatırım" sözleriyle değerlendirir (Kaplan, 1983: 259-260). Tanpınar'ın da dediği gibi bir yazarın edebî kişiliği türü ne olursa olsun yazdığı tüm eserlerde tezahür eder. Bu nedenle aynı yazarın kaleminden çıkan türleri farklı edebî metinler, geçişkenlikle etkileşim kurabilir ve aralarındaki bağlar/bağlantılar üzerinden yorumlanabilir.

Şiirin diğer edebî türlerle kurduğu bağ onu bir geçişlilik/etkileşim ağının ortasına konumlar. Fakat şiirin diğer türlere etkisi zoraki değildir. Diğer türler şiirin sunduğu anlatım ve sezgi zenginliklerinden faydalanmıştır. Böylece edebî türlerde şiir merkezli bir alışveriş ağı ortaya çıkar (Sağlık, 2001: 350). Modern edebiyat kuramında şiire yakınlaşma önemlidir. Çünkü şiir diğer edebî türler arasında en duyarlı, tarihi gerçekliğe en kapalı, toplumun en az kirlettiği türdür (Eagleton, 2014: 64). Bu adeta şirin, rızaya dayalı şekilde, diğer edebî türlere ip atması şeklinde gerçekleşir.

Yazar, okura kendi tecrübe, gözlem, duygu ve düşüncelerini sıra dışı, yoğun, şaşırtıcı ve çok boyutlu bir dille sunmak ister. Kullandığı dili de estetik, özgün ve yaratıcı bir şekilde işler. Yine yazar, zor anlaşılan duygu, düşünce veya gerçekleri akla aykırı görünen ama aslında mantık dizimine uygun bir dille aktarır. Okurun gözünde ilk okunduğunda zıtlık doğuran sözcükler ve söz öbekleri birlikte kullanılır. Şiir dışındaki edebî türler, bu yönleriyle şiirin bazı normlarını ihtiva eder (Erden, 2000: 67; Widdowson, 1992: 5). Diğer türlerin şiirden faydalandığı kadar, şiir onlardan faydalanmaz. Şaban Sağlık bu durumu şiiri her gruba kan veren fakat başka gruplardan kan alamayan "0 Rh+" kan grubuna benzeterek açıklar. Şiirin olduğu yerde yüceltme ve güzelleme söz konusudur. "Şiir gibi hikâye" ya da "şiir gibi roman" benzetmeleri buna örnek olabilir. Şiir türü hangi türle münasebete girerse o türü yüceltir(Sağlık, 2008: 66).

J. Derrida "Bir metin herhangi bir türe ait değildir, her metin bir ya da birkaç türe katılır." sözleriyle edebî eserin birden fazla türün özelliklerini kendinde toplayabileceğini anlatır (Derrida, 2010: 249). Her edebî metnin bir çeşit türlerarasılıkla var olabileceği çıkarımı, şiirde hikâye hikâyede şiir unsurlarının olabileceğini gösterir

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 233-246

Geleneksel hikâyelerdeki anlatıcıdan farklı olarak modern hikâye anlatıcısı ne anlattığından ziyade nasıl anlattığıyla ilgilenir. Biçim özelliklerinin öne çıktığı modern hikâyede anlatılanlar farklı yorumlara açıktır. Metnin yüklü olduğu anlam, değişen yorumlara yol açabilir (Çıraklı, 2015: 19). Bu da modern hikâyeyi tıpkı şiir gibi çoğul okumaya müsait hâle getirir. Şiirin anlam metaforlarından oluşan katmanlı yapısı hikâye türünü de etkiler ve hikâyeyi anlam yoğunluğu olan edebî bir tür hâline getirir.

Hikâyelerde var olan kısalık ve mevzuları az sözle öz şekilde anlatma durumu bu türün gizemlilik derecesini arttırır. Böylece çok anlamlı bir dil kullanmaya itilen hikâye türü, şiirin alanına girmeye ve ondan yararlanmaya başlar. Bu da bizi hikâye türündeki şiirsel söylemden bahsetmeye iter (Sağlık, 2007: 53). Şiirsel anlatımın güçlü bir şekilde bulunduğu hikâyelerde ayrıntılar tesadüfî değildir. Anlatı içinde betimlenen bir kişi, yer veya olay daha sonra gelecek olan bir durumun habercisi ya da açıklayıcısı konumundadır (Sağlık, 2008: 64). Hikâye türünün kısalığı yoğun bir anlatım benimsediğini gösterir. Bu da şiirde var olan bir durumdur. Şiir ve hikâye az sözcükle yoğun anlatımlar içeren edebî türlerdir. Yoğunluk unsuru da şiirin hikâye türüne bir yansımasıdır. Birinci tekil şahısla yazılan hikâyelerde şiire has bir durum olan kişisel ses tonu, hikâye yazarının ya da başkişisinin ses tonu olur ve hikâyeyi anlatım olarak şiire yakınlaştırır (Erden, 2000: 70). Şiir 'ben' vurgusunun yapıldığı bir türdür. İç konuşmaya/monologa dönük hikâyeler şiirin bu özelliğini barındırır (Burgin, 2009: 229).

Anlatmaktan ziyade sezdirmeye dayanan bir tür olan şiir, kısalığı, özlüğü ve öyküleme özelliklerinin azlığı nedeniyle arkasındaki anlatıyı gizler (Çıraklı, 2015: 155). Şiirin imgesel kurgusu aktardığı hikâyenin unsurudur. İmge, mecaz ve eğretileme gibi unsurlar, öykülemenin bir parçası hâline gelir. Bu unsurlar şiirin gizlediği anlatıya ulaşmada kolaylık sağlar. Şiir kendine has özellikleriyle ardında bir anlatı barındırır (Çıraklı, 2015: 171). Doğal olarak şiir türü hikâyenin bir unsuru olan öykülemeden/tahkiyeden yararlanabilir. Tahkiye, şiir türü içinde yalın olay anlatımı biçiminde belirmez. Eğer bu şekilde alımlanırsa bu yaklaşım, şiir sanatı içerisinde makbul görülmez. Ama şiirin estetik unsurları olan sembol, imge veya mazmun yoluyla öykülenen/tahkiye edilen bir olay, şiirin konusu hâline gelebilir. Bu da hikâyenin anlatım imkânlarını şiirde atmosfer yaratmak için birer araç yapar.

Julia Kristeva'nın "Şiirde ben hikaye, roman, oyun öğelerinden yararlanıyorum" sözlerini Edip Cansever'in "Olabilir, çok haklıdır. Çünkü bu uygunlaştırma, değiştirme ve dönüştürüm işleminden geçirilmesi koşuluyla, şiirde yeniden üretim ve metinler arası ilişki bağlamında, roman, çeviri, gazete yazıları gibi metinlerden yararlanmak mümkündür" (Sağlık, 2001: 353) şeklinde değerlendirmesi, türler arasındaki gelgiti ve yazarların bu yaklaşımı benimsediğini somutlar. Turgut Uyar da "…öykü yazmayı beceremediğimden, beni etkileyen bazı durumları, duyguları şiir diliyle yazdım. Yani şiirle öykü yazdım." diyerek şiirde hikâyenin anlatım yöntemlerini kullandığını ve bu iki türün bağlantısını açıklamaya çalışır(Uyar, 2009: 533). Şiir türünde herhangi bir olay, kişi, durum anlatılmak istendiğinde, kurgusal düzlemde öyküleme tekniği kullanılarak şiirin içine dâhil edilir. Şair burada şiir yazarken aynı zamanda anlattığı olayı, kişiyi veya durumu öykülemiş olur.

1. Şiir ve Hikâyenin Kesişim Alanında Sait Faik Abasıyanık

Türk hikâyeciliğini istikamet verecek derecede etkileyen Sait Faik Abasıyanık, şairliğinden pek de söz edilmeyen bir isimdir. Cahit Sıtkı'nın hikâyeciliği nasıl şairliğinin gölgesinde kalmışsa benzer durum Sait Faik için de geçerlidir. Fakat Sait Faik hikâyeciliğiyle öne çıkar, şairliği göz ardı edilir. Tek şiir kitabı olan *Şimdi Sevişme Vakti* (2020), çeşitli dergilerde yayımlanmış şiirlerden oluşur (Kavaz, 2005: 92-93). Sait Faik'in ilk kez 1953'te Yenilik Yayınları tarafından basılan kitabı dışında, dergi ve gazetelerde yayımlanmış ya da daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış şiirleri de vardır (Abasıyanık, 2009: 1737-1779). İlk bakıldığında Sait Faik'in hikâyelerinin yansımaları, şiirlerinde anlatımcı söylemle kendini gösterir. Bunun yanı sıra şiirlerde, hikâyeleriyle ortak tema, izlek, imge, kişi, mekân ve zaman unsurları da dikkati çeker. Bu minvalde Sait Faik'in şiir ve hikâyeleri birbirlerine yansır veya birbirleriyle söyleşir. Sait Faik, şiirlerine kendi hikâyelerinden taşıdıklarıyla genişlik, başkalık, yenilik ve zenginlik katar (Andı, 2005: 8; Kaplan, 1953: 1).

Şiirler, uzun soluklu oluşuyla, an veya durum betimlemesi yapmasıyla ve ardında silik bir olay dizisi barındırmasıyla hikâyeye yakınlaşır. Aynı zamanda şiirlerdeki betimlemeler, hikâyelerinde de görülen gerçekçi bakış açısını hatırlatır (Andı, 2005: 10; Çelik, 2002:28-33). Hikâyelere şiir penceresinden bakıldığında ise şiirsel söylemin eksiltili ve devrik cümle yapısıyla, imge ve metafor örgüsüyle, kapalı ve yoğun anlatımın tercih edilmesiyle belirginleştiği görülür. Edebiyat dünyasına şiirle gözlerini açan Sait Faik, "Hikâyelerimde şiir kokusu var diyorsunuz. Bir iki tane de şiir yazdım. İçinde hikâye kokuları var dediler. Demek ki ben ne bir hikâyeciyim ne de bir şair. İkisi ortası acayip bir şey" (1998: 153) sözleriyle iki türün kesişim alanında kalem oynattığını vurgular. O, "şiir gibi hikâye" (1998: 157) yazmayı yeğlerken aynı zamanda şiirlerinde de hikâye atmosferi yaratarak iki tür arasındaki alışverişi devam ettirir. Yine de şiirlerinde tüm ayrıntılarıyla bir öyküleme olduğu söylenemez. O, sadece hikâye türünün başat unsurlarını dizelerin arkasına gizler/hâkimiyetine verir. "Şiirde patlıcan dolmasından hoşlanmıyorum" (2009: 939) sözleri Sait Faik'in şiir türünün yoğunluk, eksiltme ve örtük anlatım gibi ilkelerine riayet ettiğini ve şiirde hikâyede olduğu kadar ayrıntı vermekten kaçındığını gösterir.

Hikâyelerinde yaptığı hem biçim hem de içerik değişimlerinin temelinde, şiir türünün etki alanındaki unsurlar vardır. Olay, şiirde olduğu gibi oldukça azalarak yerini durumlara bırakır. Hikâyeler, imge yoğun dilin getirdiği kelime tasarrufuyla kısalır ve çok katmanlı bir anlam dünyasını ihtiva etmeye başlar. Ece Ayhan'ın Sait Faik'in eserleri hakkında "Hikâye olduklarına bakmayın, yazdıkları şiirdir" (Ayhan, 2021: 48) demesi, hikâyelerin şiire dönük yönüne vurgudur. Ortak tema ve izlekler her iki türde yazılan metinlerin birbirlerinin yeniden yazımı olduğunu ortaya çıkarır. Fakat şiirdeki kapalılık, hikâyede yerini ayrıntılara bırakır. Yine şiir ve hikâyelerdeki ortak mekân ve kişiler de bu iki türün arasındaki geçişkenliği somutlar. Sait Faik'in "Öykü kişileriyle şiir kişileri kardeştir, sevgilidir, arkadaştır" (Ergülen, 2019: 16-17). İki türü yakınlaştıran başka bir özellik de Sait Faik'in yaşamöyküsüdür. Yazar, adeta "Her yerde kendim" (Abasıyanık, 2009: 1744) diyerek metinlerine, yaşam öyküsü dışında algılayış biçimini, estetik zevkini, korkularını, sevgilerini, gözüne değen her nesne ve olgunun onda yarattığı izlenimleri, şiir ve hikâyelerinin sınırlarına, gerçeklikle de mesafe koyarak dâhil eder. Böylece hikâyeler "bir şiir gibi tıpkı: Ekleme de çıkarma da yapılamayan mükemmel bir bütün"(Naci, 1998: 52) hâline gelir ve "tıpkı şiir gibi, açıklamaktan, yorumlamaktan, çözümlemekten çok, tekrar tekrar okunmak isteyen" (Naci, 1998: 52) metinler olur. Şiirler de yaşam anlarını betimleyen silik kurgusuyla hikâye izi taşıyan metinlere

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 233-246

dönüşür. Bu nedenle Mehmet Kaplan, Sait Faik'i "kalbi şiir duygusu ile dolu büyük bir hikâyeci" (Kaplan, 2008: 129) olarak görür. "Köprü" şiirini inceleyen Kaplan, bu şiirin Sait Faik'in hikâyelerinin özeti olduğunu ileri sürerek her iki türde yazılmış metinler arasındaki yakınlığı da gözler önüne serer (Kaplan, 2008: 129). "Sait Faik'in hikâyeleri şiirlerine dâhildir, şiirleri de hikâyelerine dahildir" (Ergülen, 2019: 67). Bu noktadan hareket edildiğinde onun eserini türsel ayrıma tabi tutmadan bir bütün olarak değerlendirmek gerektiği düşüncesine varılabilir.

Sait Faik'in "Grenoble'da İtalyan Mahallesi" hikâyesinin sonunda kendi yazdığı "Sicilya Ormanları" (Abasıyanık, 2009: 207) şiirinin bulunması da onun eserleri arasındaki paylaşımı kanıtlar. Her iki eser de aynı ruh hâlinin ürünüdür ve türler arası bir ilişkiyle aynı metinde yer alır. Hatta Sait Faik'in "Napoli" şiiri de adı geçen hikâyede kendine yer bulur (Abasıyanık, 2009: 206). Bu şiirler, Sait Faik'in *Şimdi Sevişme Vakti*'nde bulunan ve daha sonra kurgunun bir parçası olarak hikâyeye eklenen metinlerdir. Hikâye ve şiirleri, Sait Faik'in muhtelif dönemlerde yaptığı Avrupa seyahatlerinin ürünüdür. Bu örnek, onun eserleri arasındaki etkileşimi görünür kılar. Yine "Birinci Mektup", "İkinci Mektup" ve "Mektup" hikâyeleri ve "Mektup I-II" şiirleri de aynı/benzer isimleri taşır. Bu da Sait Faik'in bir andan veya durumdan, konudan, izlek veya temadan, kavram veya kelimeden, imge veya metafordan, kişi veya mekândan yola çıkarak önce hikâye sonra şiir ya da önce şiir sonra hikâye yazdığını somutlar. Onun imgelemini meşgul eden ne ise farklı türlerde kendini gösterebilir. Her ne kadar içerikleri farklılık gösterse de aynı başlığı taşıyan bu metinler "mektup" kavramı üzerinden açılım kazanır. Hikâyelerdeki şiir etkisini göstermesi adına, "1 Nisan'da Bir Erik Ağacıyla Konuştum"daki dizeler biçiminde yazılmış kısım (Abasıyanık, 2009: 576) ve "Mektup"taki imge yoğun dil ve metaforik anlatım da örnek verilebilir.

Kendi şiirleri dışında farklı şiirlere de göndermelerde bulunması, yazarın hikâyelerindeki şiir izleri olarak düşünülebilir. Mesela "Karidesçinin Evi" hikâyesinde yer alan "Yârin dudağından getirildi" (Abasıyanık, 2009: 521) dizesi Ahmet Haşim'in "Karanfil" şiirinden mülhemdir. *Yeni Memua*'da bu hâliyle yayımlansa da dize, *Piyale* adlı kitaba "Yârin dudağından getirilmiş" olarak alınmıştır (Haşim, 2020: 157). Hatta "Çarşıya İnmem" hikâyesinde geçen "Hemen şairleşmeye başlarız" (Abasıyanık, 2009: 943) ifadeleri kurgu kişilerinin de şiirsel söyleme başvurduğunu gösterir. Sait Faik, "Çelme" hikâyesinde kaleme aldığı eksiltili cümlelerle şiirsel söylemi yakalarken, art arda değil de dizeler hâlinde alt alta yazılıp okunduklarında şiirden farksız olduğu görülecek ifadeler kullanır:

> Yürümek istiyorum. Cennetlerin olduğu yere doğru. Ne açıkları, ne açları, ne beni kızına münasip görmeyen zengin tüccarı hiçbir şeyi düşünmeyeceğim. Dertlerimden kime ne?
>
> Bırakın beni harpler ... Kadınlar ... Çocuklar ... Açlar ... Deliler. Yürümek. Şoseden ayrılan yoldan bir cennete doğru yürümeye bırakın (Abasıyanık, 2009: 220-221).

Şiirler ise dizeler ardına gizlenmiş olay, kişiler, mekân ve zaman unsurlarıyla beliren bir hikâyeyi içerir. "Deli Çay" şiiri bir hikâyeyi görünür kılan bütün unsurlarıyla şiir öznesinin içinde bulunduğu taşrada tarlaların su baskınına uğramasını konu alır. Özne dışındaki kişileri, gerçekleşen olayları, farklı mekânları ve değişen zaman unsurlarıyla "Deli Çay" şiiri, hikâye taşıyan bir metindir.

2. Sait Faik Abasıyanık'in Şiir ve Hikâyelerinde Türlerarasılık

2. 1. Kişi ve Mekân

Mektep dergisinin 21 Ocak 1932 tarihli sayısında yayımlanan "Hammal", Sait Faik'in edebiyat mecralarında görülen ilk şiiridir. Dörtlüklerden oluşan şiir, yazarın ileride kaleme alacağı hikâyelerinde de görülecek olan kişilerden biri üzerinedir. Sait Faik'in şiir ve hikâyelerinde ortak olan kişiler, eserlerin türler arası yakınlığını ve bir elden çıktığını ortaya koyar. Sait Faik, gündelik yaşamın bütün alelade akışı içinde gözlemlediği küçük/sıradan insanı eserlerinin merkezine konumlar. Hamallar da bunlardan biridir. Şiir öznesi karşılaştığı hamalı betimlemeye girişir ve hamalın mesleki gerekliliğini, karşılığında aldığı parayı ve dış görünüşünü vurgular. Benzer şekilde "Şehri Unutan Adam", "Meserret Oteli" ve "Birtakım İnsanlar" hikâyelerinde de hamallarla karşılaşılır. Hikâyelerde de hamalların geçim sıkıntısı ortak bakış açısı ve duyuş biçimiyle sezilir. Hamallar yine düşük ücretlerle zor şartlarda çalışan insanlardır. Şiir öznesinde/anlatıcıda şaşkınlık ve yardım etme isteği doğururlar.

Ensesine sokulu
Kamburunu kaşıdı
Şu koskoca bavulu
Beş kuruşa taşıdı (Abasıyanık, 2009: 1737).

…biz dedi, Tophane'deki sabahçı kahvelerinde yalarız. Hepimiz **hamal**, uşak gibi herifleriz. Ama **namusumuzla yaşıyoruz**. Ne yapalım? **Beş on para kazanırız**. Geceleri de kahveciye beş kuruş verir, bir köşede uyuruz. Ne yapalım? Otellere para mı dayanır? **En aşağısı otuz kuruş**. **Otuz kuruşla** iki gün geçimimiz var (Abasıyanık, 2009: 82).

Yazarın "Kendi Kendime" hikâyesinde olay örgüsü silikleşecek derecede kesintiye uğrar ve anlatıcının gördüğü manzara betimlemelerle öne çıkar. Başlıkta dendiği gibi kendi kendine kalan anlatıcı, çağrışımlara dayanarak içinde bulunduğu anı ve zamanın kalıplandığı mekân olan deniz kenarını ayrıntılarıyla verir. Şiirsel söylemin iyiden iyiye belirginleştiği hikâye, akla Sait Faik'in "Bizim İskele" şiirini getirir. Şiirde de hikâyede olduğu gibi özne, deniz kenarında/iskelede bakış alanındaki nesneler üzerinden edindiği çağrışımları aktarır. Ayrıca "Bizim İskele"de anlatma esasına dayalı edebî türlerin yöntemlerinden olan konuşturma da görülür. Bu noktadan bakıldığında da Sait Faik'in şiirde, hikâye türünün başat bir unsurunu kullandığı anlaşılır. Her iki türde de ortak mekân olan deniz kenarı/iskele metinleri kurgulayan esastır.

Kim bir bardak şarap içecek **denize karşı;**
(…)
Martılar o büyük binanın damına
çömeldiler mi?
Lodos gelmek üzere, hava bozmak
niyetindedir.
Eski iskelenin demir aksamındaki **zehirli**
midyeden yiyenlere (Abasıyanık, 2009: 1738).

Denize çok yakınım; biraz uzatsam ayaklarım değecek.(…) "**Engine, ah engine! - Enginde bakacağım gözlerinin rengine."**(…)Etrafım kayalık. Tam bu sırada **bir yavru martı** -yavru martıların tüyleriyle gagaları koyu renktedir- ağır ağır,

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 233-246

gideceği yer malum bir halde geçti. (…)**Vapuru** oturduğum yerden görmeme bir kaya parçası mani olduğu için, kalkıp baktım (Abasıyanık, 2009: 797-798-799).

"Bizim İskele" şiiriyle türlerarası ilişki gösteren bir başka metin "Ay Işığı" hikâyesidir. Hikâyedeki köy rıhtımı şiirdeki iskeleyi andırır ve aynı şekilde betimlenir. Köy rıhtımının betimlenmesinde "Bizim İskele" şiirinde olduğu gibi lodos, zehirli midyeler ve balıkçılar öne çıkar:

> Bizim **köyün rıhtım** yollarını **lodos** altüst etmiştir. Bizim köyün iskele enkazında üstleri ziftli büyük **midyeleri**, zehirlenmek korkusu olmayan insanlar toplar, yerler. Kimse zehirlenmez. Kimisi Allah, kimisi Panaiya koruyor" der. **Balıkçılarsa** "**Midyeler** zehirsizdir; zehirli olan bizim midelerimizdir" derler (Abasıyanık, 2009, 507).

Sait Faik'in hikâyelerinde yer alan mekân, kişi, duyuş biçimi ve betimlemelerin hülasasını barındıran "Söz Açınca" şiiri, birçok hikâyeyle benzerlikler gösterir. Öncelikle "Sivriada/O yalnızlık, kimsesizlik, balıkçının hürriyet heykeli/Dülger balığı/O canavar görünüşlü/O uysal balık" (Abasıyanık, 2009, 1746-47) dizeleri mekân olarak Sivriada'yı ele almasıyla "Sivriada Sabahı" ve "Sivriada Geceleri" hikâyelerini akla getirir. Ayrıca şiirde geçen dülger balığı ve balıkçı, Sait Faik'in hikâyelerinde sıkça görülen unsurlardır. "Benden yana bu yas dökülmüş sandallar/Medarı Maişet, Şemşiri Hücum, Maksut Kaptan,/Ceylan-ı Bahri, Denizkızı, Bereket motorları benden yana" (Abasıyanık, 2009, 1746) dizelerinde geçen Medarı Maişet ya da Ceylan-ı Bahri gibi tekne/sandal isimlerini ise "Gece İşi", "Bir Takım İnsanlar" ve "Medarı Maişet Motoru"nda görmek mümkündür. Hatta Sait Faik'in "Ceylan-ı Bahri" isimli bir teknenin/sandalın betimlendiği şiiri de vardır.

"Dudakları yağmurlu havalarda/Bütün hafta kirli/Pazar günleri fiyakalıdır **Eleni**" (Abasıyanık, 2009, 1749) dizelerinden oluşan "İmrozlu Kız" şiirindeki Eleni, Sait Faik'in hikâye kişilerdendir. Eleni, "Korkunç Bir Pastane", "Eleni ile Katina" ve "Şehrâyin" hikâyelerinde de şiirde olduğu gibi gayrimüslim biri olarak kadınlığıyla öne çıkar ve anlatıcının/öznenin aşkının/sevgisinin hedefindedir. Sait Faik'in hikâyelerinde çalışan/işçi çocuklara da rastlamak mümkündür. "Barometre" hikâyesinde anlatıcı okura, karşılaştığı gazete satan çocukların telaşını betimler. Yine gazeteci çocuklar "Gazeteler ve Çocuklar" şiirinde de vardır. Burada da şiir öznesi sinema çıkışı gazeteci çocuklarla karşılaşmasını aktarır. Bunlar Sait Faik'in İstanbul sokaklarında sürekli gördüğü çalışan çocuklardır. Hâliyle şiir ve hikâyelerinde benzer şekilde ele alınan kişilerden olurlar.

> Birden **gazeteci çocuklar** sokak aralarından kıpkırmızı ter içinde fırlayacaklar. Çevik bacakları ile çağrıldıkları zaman bile durmadan ta uzaklarda kendilerini dört gözle bekleyen havadis meraklıları varmış da, bir gazeteye bin papel vereceklermiş gibi koştuklarını göreceğiz (Abasıyanık, 2009, 447).

> Geceleyin sinema kapılarında,
> Belki bir milyondan fazla çıplak
> **Çocuk gazete satardı.**
> Bazen havadisler kötüydü,
> Bazen eeh şöyle böyle,
> Fakat çocuklar en çok

"Cinayeti yazıyor!" diye
Bağırmayı seviyorlardı (Abasıyanık, 2009, 1771).

Sait Faik'in şiir ve hikâyeleri arasındaki geçişkenliği kanıtlayan mekân unsurlarından biri olarak Yüksekkaldırım da sayılabilir. "Yüksekkaldırım" ve "Bacakları Olsaydı" hikâyelerinde Yüksekkaldırım kurguyu çevreleyen mekândır. Sait Faik'in yaşamının belli kısmını geçirdiği Yüksekkaldırım "Alnı Hülyalım" şiirinde de bulunur. Bu minvalde yaşamöyküsü eserlere yansıdığı(Çakır, 2019) kadarıyla şiir ve hikâyeleri yakınlaştırır. Aynı şey Sait Faik'in annesiyle kaldığı evin bulunduğu yer olan Burgazada için de söylenebilir. Mekân olarak Burgazada, şiir ve hikâyelerde sık sık görülür. "Sanki Buralı Değilim" şiirindeki "Gün olur kederli isem/Bunlar çocukluk değil değil arkadaşım,/Bunlar kırk yaşında başlayan/Bir lambanın aydınlığı./**Burgaz iskelesinde** bir kahvede oturup düşünüyorum" (Abasıyanık, 2009, 1768) dizelerinde beliren Burgazada/Burgaz iskelesi, "Bulamayan" ve "Kalinihkta" hikâyelerinde de yer alır: "İşte **Burgaz iskelesi!** Yalnız bu adada tecrübelerini rahat rahat yapmaya imkân var. Güz aylarında sessiz, kimsesizdir bu ada. Denizi tenha, rüzgarsızdır" (Abasıyanık, 2009, 787).

Mekân üzerinden türlerarası ilişkiler gösteren eserlere ise "Sana koşuyorum bir vapurun içinden" (Abasıyanık, 2009, 1717) dizesinde görüldüğü gibi vapurun açık bir mekân olarak bulunduğu "O ve Ben" şiiri ve "Dört Zait", "Hallaç", "Kınalıada'da Bir Ev" ve "Ay Işığı" hikâyeleri örnek verilebilir.

2. 2. Tema ve İzlek

Sait Faik'in şiir ve hikâyeleri arasında tematik yakınlıklar da söz konusudur. Yalnızlık, karamsarlık, sevgi/aşk, doğa gibi temalar yoluyla şiir ve hikâyeler türlerarası ilişkiler gösterir. Örneğin, dostluk/arkadaşlık temasının hâkim olduğu "Karlı Hava" şiiri "Sana dostluğumu içimden söküp/Bahçene dikmeliyim" (Abasıyanık, 2009, 1732) dizeleriyle açılır. Yer yer yalnızlığın kuşatıcı zorluklarını yaşayan Sait Faik için dostluk/arkadaşlık önemli bir kavramdır. Bu nedenle "Karlı Hava" şirinde olduğu gibi hikâyelerinde de dostluk temasına rastlanır. "Söylendim Durdum", "Büyük Hulyalar Kuralım", "Simitle Çay", "Radyoaktiviteli, Röportajlı Hikaye", "Haritada Bir Nokta" ve "Yani Usta" hikâyelerinde dostluk, aranan, arzulanan bir kavram olarak kişilerin düşüncelerindedir.

Poetik bir anlamı da barındırarak "Bazı akşam üstleri, oturur/Hikâyeler yazardım,/Deli gibi!" (Abasıyanık, 2009, 1721) dizeleriyle başlayan "Bir Zamanlar" şiirinde, yazma edimi bir izlek olarak imlenir. Şiirin devamında Sait Faik'in/şiir öznesinin hikâye yazarken kurguladığı kişiler ve eylemleri sıralanır. Şiir adeta Sait Faik'in hikâye yazarken izlediği yolu özetler. Balıkçılar, kadınlar, değirmenci, köylüler ve çocuk şiirde bahsi geçen hikâye yazma ediminde kurgulanan kişilerdir. Sait Faik'in şiir ve hikâyelerinde türler arası bir benzerlik olarak akşam, şiirdeki hikâye yazma ediminin gerçekleştiği zamandır. Bir dağ başı, pazar, sokak/büyük şehirler ve bir köprü başı/asma köprüler yazma edimi sırasında hikâyelerin kurgulandığı mekânlardır. Şiirde, hikâye yazarken kurgulanan kişiler, mekânlar ve zaman Sait Faik'in hikâyelerinde de sıkça görülür. "Yazmasam deli olacaktım" (Abasıyanık, 2009, 830) sözleriyle biten "Haritada Bir Nokta" hikâyesinde de yazma edimi izlek olarak bulunur.

Şiir ve hikâyede Sait Faik'in yazma edimini gerçekleştirme anları/süreçleri yer alır. "Yazmasam deli olacaktım" diye düşünen Sait Faik, "Deli gibi!" hikâye yazdığını,

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 233-246

eserlerinde türlerarası ilişkiler gösterecek şekilde belirtir. Çünkü yazma edimini gerçekleştirememek Sait Faik için aklını/dengesini yitirmek anlamına gelir. Onun yaşam belirtisi, canlılıkla bağı ve kendini gerçekleştirme yolu yazma edimidir. Sait Faik'in yazma edimini deli gibi/coşkun şekilde gerçekleştirme tutkusu eserleri arasında türler arası bir bağ olduğuna örnek teşkil edecek derecededir. Yine adı geçen şiir ve hikâyede olduğu gibi, yaşarken yayımlamadığı şiirlerden biri olan "Yazamamak"ın şu dizelerinde de aynı izleğe rastlanır: "Ben yazamamaktan kudurmuş/Tırnaklarımı yiyordum" (Abasıyanık, 2009, 1765). Bu aynı zamanda Sait Faik'in yaşadığı bir gerilimdir. Bir doyum hâli sağlayan yazma tutkusu ile onu krize sürükleyen yazamama arasından neşet eden bu gerilim, Sait Faik için edebî anlamda verimliliği de doğurur.

Sait Faik'in içki içtiği akşamların hikâyesini dizelerin ardına gizleyerek aktardığı "Şarap İçerek" şiirinde, sarhoşluk izleği şarap üzerinden işlenir. Şiir öznesi "Karlı bir cumartesi akşamı" "Beyaz iskelelerde" (Abasıyanık, 2009, 1722) şarap içerken, donuklaşan yaşam kesiti olarak an, şiirde betimlenir. Bir durum hikâyesinin içerebileceği zaman, kişiler, mekân ve bağlantısız ve silik de olsa olaylar, şiirde görülür. Sait Faik'in sıkça deneyimlediği böyle bir akşamı şiir formunda hikâyeleştirmesi, onun edebî türlerin imkânlarını karabildiğini gösterir. Sarhoşluk izleği akla "Bir Sarhoşluk" hikâyesini de getirir. Her iki metinde de sarhoşluk/şarap ve aşk/sevgili ilişkisi sezilir. Şiir ve hikâyede zaman unsuru benzer şekilde akşamdır/gecedir. Ayrıca kış mevsiminin varlığı da şiir ve hikâyede ortaktır.

Biz şarap içmiştik;
Kar sabahtan beri yağmıştı.
Sokakta yalın ayaklar,
Toprakta bembeyaz ölü kokusu
Ortalık hiç yeşillenmeyecek. ..
Kış günleri köprülerden köprülere periler ...
Bembeyaz mavnalarda lastik ayaklı cinler
Gripli ve zatürreli dünyanın içinde mesut
iki kişi
Hayır bir!

-**Şarap** bardakları, jambon ve sosisYaz
hiç gelmeyecek (Abasıyanık, 2009, 1722)!

Sarhoşum. Anasını satarım dünyanın. Düşmanlarımın hepsini bir meteliğe ... Dostlarımın -olmayan dostlarımın şu dünya yüzünde- hepsine **şaraplar**, **biralar** ikram etmeliyim. **Sevgilim** sen, sen de mi şu havayı kokluyorsun. **Bu saatte** sağına dönüp sen de, insan suretinde bir hayvan gibi homurdanmışsındır belki. Ama ah! Yatağın sıcacıktır. Yatağın ne güzel kokuyordur senden! Na bak! Aya bak! **Kış gecesinin mübarek ayına bak** (Abasıyanık, 2009, 432)!

"Kırda Bir Öğle Uykusu"nda şiir öznesi uyuma isteği duyar. Şiir, başındaki "Şapkam, elimi sildiğim mendil, defterde romanım/Ve siyah güneş gözlüklerim,/Bir kır masasının üstündedir./Masanın altında küçük köpekçiğim," (Abasıyanık, 2009, 1740) dizeleriyle okura Sait Faik'in kendisini anımsatır. Şiirde, Sait Faik'in/öznenin elinde roman taslağı, yanında köpeği ve başında şapkasıyla çıktığı kır gezintisi, bir durum olarak öykülenir. Dizelerin ardında yine bir hikâye bütün unsurlarıyla gizlidir.

Mekân olarak kır/doğa, zaman olarak günün öğle saatleri, kişi olarak öznenin dışında Barba Yorgi, Sadık Ağa ve seslenilen sevgili, şiiri hikâyeye yakınlaştıran ve tipik Sait Faik hikâyelerini akla getiren unsurlardır. Ayrıca anlatım esasına dayalı edebî türlerde olduğu gibi şiir öznesi de anılarını hatırlayarak geçmişe gider. Bu anımsama, hikâyelerde görülen zamanda geriye dönüşü andırır. Şiirin sonunda ise, içinde bulunduğu anı, anılarıyla betimleyen öznede uyuma isteği doğar. Sait Faik'in hikâye kişilerinde de uyuma isteği görülür. "Ormanda Uyku", "Üçüncü Mevki", "Çöpçü Ahmet" ve "Bir Takım İnsanlar"da da kişiler uyuma isteği duyar. Hatta Sait Faik'in uyuma isteği duyan kişileri tüm düşüncelerden, yaşam gailesinden ve sorumluluklardan sıyrılmak için uykuya kaçar.

Uyumak istiyorum,
Bir top sesi geliyor Sivastopol'dan.
İçimi bir göl akşamı sarıyor.

Uyusam,
Kendimi bir son vapurda sansam ...
Peşimizde yıldızlar,
Peşimizde uskur,
Uyusam (Abasıyanık, 2009, 1742)…

Uyumak istiyorum. Hiçbir şey, hiçbir erkek kolu beni bir saat daha **uyumaktan alıkoyamaz**. Kimseyi sevmiyorum. Dansı ara sıra edersem hoşuma gidiyor -o da akrabalarımla olmak şartıyla- ne ay ışığında, ne de karanlık gecede hassasım. Ben bir küçük kızım, **uyumak istiyorum** (Abasıyanık, 2009, 168).

Yabancı bir yere ilk defa inip **hiç lüzumsuz, manasız bir his duymadan**, toprağa -varsa bir battaniye atıp- yıldız seyretmeden, memleket, sevgili ıvır zıvır **düşünmeden uyumak** (Abasıyanık, 2009, 1574) ...

Sait Faik, "Bir Büyük Karışıklık" şiirinde modernizmin doğurduğu kaotik kent ortamından bıkıp doğaya özlem duyan insanı işler. "Bir büyük karışıklık yaşadığımız sabahlar" (Abasıyanık, 2009, 1750) dizesiyle başlayan şiirde, bütün el değmemişliğiyle doğa ve ilkel insan kutsanır. Çünkü kent, artık insanı doğal hasletlerinden uzaklaştıran bir mekân olmuştur. Bu nedenle de şiir öznesi en iptidai hâliyle insanı öne çıkarır. Kent olgusuna benzer yaklaşım "İp Meselesi" hikâyesinde de vardır. Kentin o karmaşık kalabalığı, korkutan çekimi ve kuşatan evleri, anlatıcının betimlemesiyle hikâyede yer alır. Her iki türde kaleme alınmış metinlerde de kalabalık, kentin başat özelliğidir.

Beyhudi saraylar, meçhul aletler
Üst üste
Alt alta apartmanlar
Bir çatıda **binlerce insan** ama
Yalnız bir katta beraberlik, yalnız bir katta his (Abasıyanık, 2009, 1750)

Sonra **şehir**, şaşırtıcı **müthiş bir kalabalıkla** kaynıyor. (…)**Şehir birbiri üzerine yığılmış kat kat evler**, ışıklar, karyolalar, örtüler, sofralar, bardaklar, kadehler, pırlantalar, altınlar içinde **korkunç** bir hazine, canlı bir hazine gibi kapaklarını kaldırmış; muazzam şey! **Korkutuyor insanı** (Abasıyanık, 2009, 334-36) ...

Şiirde kent insanının kalabalığa rağmen yalnız oluşunun vurgulanmasına "Lüzumsuz Adam" hikâyesinde bir de sevgisizlik ve yabancılaşma eklenir:

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 233-246

> **Bu koca şehir, ne kadar birbirine yabancı insanlarla dolu**. **Sevişemeyecek olduktan sonra** neden insanlar böyle birbiri içine giren şehirler yapmışlar? Aklım ermiyor. **Birbirini küçük görmeye, boğazlaşmaya**, kandırmaya mı? **Nasıl birbirinden bu kadar ayrı**, **birbirini bu kadar tanımayan insanlar** bir şehirde yaşıyor(Abasıyanık, 2009, 319)?

2. 3. İmge

"Bir İlkbahar Hikâyesi"nde kurgunun etrafında şekillendiği nesne olan ayna, "Arkadaş", "Aynalı Çeşme", "Kırda Bir Öğle Uykusu" ve "Söyleyemiyorum" şiirlerinde de imgesel düzlemde bulunur.

"Hişt, Hişt!.." hikâyesinde ise ses imgesi, kaynağı ne olursa olsun duyuların muhatap kılınmasıyla yaşamla bağ kurmanın yoludur. Sait Faik'in hikâye kişileri yaşamı nimetleriyle özümseyen ve yaşama tutkuyla bağlanan insanlardır. Hikâyede geçen "Nereden gelirse gelsin dağlardan, kuşlardan, denizden, insandan, hayvandan, ottan, böcekten, çiçekten. Gelsin de nereden gelirse gelsin! ... **Bir hişt hişt sesi** gelmedi mi fena. Geldikten sonra yaşasın çiçekler, böcekler, insanoğulları ..." (Abasıyanık, 2009, 933) ifadeleri, yaşama karşı duyulan isteği ve yaşamı duyuş/algılayış biçimini vurgulaması açısından okunabilir. Benzer duyuş biçimi ses imgesi aracılığıyla Sait Faik'in şiirlerinde de görülür. "Ceylan- Bahri" şiirinde ses imgesi güzelliğin ve sevincin kaynağıdır: "Neremden geliyor bu sevinç?/Sana baktıkça çocuğum:/Maviliklerin, badem ağaçlarının, metruk havuzların, **kurbağa seslerinin**/Güzelliğini" (Abasıyanık, 2009, 1714). "O ve Ben" şiirin de ise "o" diyerek imlenen sevgilinin varlık belirtisidir ve yaşadığını gösterir: "Ben onsuz edemem./Eli elimin içinde olmalı,/Gözlerine bakmalıyım,/**Sesini işitmeliyim**." (Abasıyanık, 2009, 1717).

Sonuç

Birlikte okumayı mümkün kılacak derecede türlerarası ilişkiler gösteren Sait Faik'in şiir ve hikâyeleri, yazarın/şairin ortak duyuş biçiminin ürünleridir. Hikâyelerde şiirlerle ortak/benzer şekilde kullanılan imge, eksiltili ve çok katmanlı anlatım, şiirsel söylemi doğurarak metinleri şiire yakınlaştırırken, şiirlerde hikâyelerle ortak/benzer şekilde öyküleme ve betimleme yöntemleri, kişiler, mekânlar, zaman unsurları silik olay örgüsünü doğurarak metinleri hikâyeye yaklaştırır. Aynı şekilde tema ve izlekler de şiir ve hikâyeler arasında bağ kurulmasını kolaylaştırır. "Birinci Mektup", "İkinci Mektup" ve "Mektup" hikâyeleri ve "Mektup I-II" şiirlerinin başlıkları arasındaki benzerlik ve metinlerin mektup olgusu üzerine kurgulanması dikkat çeken bir türlerarası ilişkidir.

"Hammal" şiirinde olduğu gibi "Şehri Unutan Adam", "Meserret Oteli" ve "Birtakım İnsanlar" hikâyelerinde de hamallar, geçim sıkıntılarıyla metinlerde yer alan kişilerdir. "Bizim İskele" şiirinde, "Kendi Kendime" ve "Ay Işığı" hikâyelerinde şiir öznesi veya anlatıcı iskeleden/deniz kenarından gördüklerini benzer şekilde betimler. Yine vapur bir mekân olarak "O ve Ben" şirinde yer alır. "Söz Açınca" şiiri ile "Sivriada Sabahı" ve "Sivriada Geceleri" hikâyeleri mekân olarak Sivriada'da geçer. Gayrimüslim bir kadın olan Eleni, "İmrozlu Kız" şiiri ve "Korkunç Bir Pastane", "Eleni ile Katina" ve "Şehrâyin" hikâyelerinin ortak kişisidir. Çalışan gazeteci çocuklar kişi olarak, Yüksekkaldırım ve Burgazada ise mekân olarak birçok şiir ve hikâyede kendini gösterir. Bu da şiir ve hikâyelerdeki ortak duyuş biçimini gösterir. Sait Faik'in yazma tutkusu ve yazamama krizi arasında gelgitler yaşaması onda bir gerilime sebep olur. Bu gerilim şiir

ve hikâyelerinde de sezilir. "Bir Zamanlar", "Yazamamak" şiirleriyle "Haritada Bir Nokta" hikâyesi bu açıdan yakınlık gösterir. "Dört Zait", "Hallaç", "Kınalıada'da Bir Ev" ve "Ay Işığı" hikâyelerinde de vapur mekânı kurguyu kuşatıcı bir özelliğe sahiptir. Sarhoşluk/içki izleği ise "Şarap İçerek" şiiri ve "Bir Sarhoşluk" hikâyesi arasındaki ortak yanı oluşturur. Birçok unsuruyla hikâyeyi andıran "Kırda Bir Öğle Uykusu" şiirinde öznenin uyku isteği işlenir. Bu, Sait Faik'in "Ormanda Uyku", "Üçüncü Mevki", "Çöpçü Ahmet" ve "Bir Takım İnsanlar" hikâyelerindeki kişilerde de görülen bir hâldir. Dostluk/arkadaşlık temasının hâkim olduğu şiir olan "Karlı Bir Hava"nın öznesinde olduğu gibi "Söyledim Durdum", "Büyük Hulyalar Kuralım", "Simitle Çay", "Radyoaktiviteli, Röportajlı Hikaye", "Haritada Bir Nokta", "Yani Usta" ve "Millet Bahçesi" hikâyelerinin kişilerinde de dostluk arzulanan bir olgudur. "Arkadaş", "Aynalı Çeşme", "Kırda Bir Öğle Uykusu" ve "Söyleyemiyorum" şiirlerinde görülen ayna imgesi, "Bir İlkbahar Hikâyesi"nde de bulunur. "Hişt, Hişt!.." hikâyesindeki ses imgesi, "Ceylan- Bahri" ve "O ve Ben" şiirlerinde de yaşamla kurulan bağın belirtisi olarak vurgulanır.

Kaynakça

[Abasıyanık], S. F. (1998). *Bitmemiş Senfoni ve Sait Faik Kaynakçası* (haz. Muzaffer Uyguner). Ankara: Bilgi Yayınevi.

Abasıyanık, S. F. (2009). *Bütün Eserleri*. İstanbul: YKY.

Abasıyanık, S. F. (2020). *Şimdi Sevişme Vakti*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınlar.

Andı, M. F. (2005). "Sait Faik Abasıyanık'ın Şiirleri". *İlmî Araştırmalar*. 19: 7-15.

Ayhan, E. (2021). *Aynalı Denemeler*. İstanbul: YKY.

Burgin, R. (2009). *Borges'le Söyleşiler.* (çev. Hatice Esra Mescioğlu). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Çakır, D. (2019). *Sait Faik Abasıyanık'ın Eserlerinde Biyografik Unsurlar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Çelik, Y. (2002). *Sait Faik ve İnsan*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çıkla, S. (2009). "Şiir ve Hikâye Çevresinde Oluşan İki Tür: Manzum Hikâye ve Öykü-Şiir". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 25: 51-85.

Çıraklı, M. Z. (2015). *Anlatıbilim-Kuramsal Okumalar.* Ankara: Hece Yayınları.

Derrida, J. (2010). *Edebiyat Edimleri.* (çev. Mukadder Ertan-Ali Utku). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Dillon S. (2018). *Palimpsest: Edebiyat, Eleştiri, Kuram*. (çev. Ferit Burak Aydar). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Dirlikyapan, J. Ö. (2018). *Tür Kuramı Temel Metinler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Doğan, M. C. (2014). "Hikâyenin Ağırlaştırılmış Zamanı: Şiir". *Türk Dili Dergisi*, 751: 96-102.

Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı*. (çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Erden, A. (2000). "Öyküdeki Şiirsellik Boyutu Üzerine". *Anadili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 19: 66-86.

Ergülen, H. (2019). *Sait ile Sabahattin-Sait Faik Abasıyanık ile Sabahattin Ali Üzerine Yazılar*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Güneş, M. (2016). *Servet-i Fünûn'dan Cumhuriyet'e Türk Edebiyatında Manzum Hikâye*. Ankara: Hece Yayınları.

Güneş, M. (2019). "Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Şiir-Hikâye Türü". *Bûtimar*, 9-10: 39-42.
Haşim, A. (2020). *Bütün Şiirleri* (haz. Necati Tonga). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
Kaplan, M. (1953). "Şimdi Sevişme Vakti". *İstanbul*, 1:1.
Kaplan, M. (1983). *Tanpınar'ın Şiir Dünyası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
Kaplan, M. (1997). *Şiir Tahlilleri 1- Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
Kaplan, M. (2008). *Şiir Tahlilleri II- Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
Karahan, A. (2022). *Aynanın İki Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiir ve Hikâyelerinde Türlerarası İlişkiler*. Konya: Çizgi Kitabevi.
Kavaz, İ. (2005). *Sait Faik Abasıyanık*. İstanbul: Şule Yayınları.
Naci, Fethi. (1998). *Sait Faik'in Hikâyeciliği*. İstanbul: Adam Yayınları.
Narlı, M. (2014). "Şiirde Öykü/Öyküde Şiir". *Türk Dili Dergisi*, 751: 80.
Okay, M. O. (2005). *Poetika Dersleri*. Ankara: Hece Yayınları.
Parla, J. (2018). *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
Sağlık, Ş. (2001). "Şiirin Kapsam Alanındaki Kardeş Sanat: Öykü/Öykünün Şiirdeki Macerası". *Hece/Türk Şiiri Özel Sayısı*, 53/54/55: 350-370.
Sağlık, Ş. (2007). "Ne Şiirin İçinde ne de Büsbütün Dışında Minimal Öyküler ve Şiir". *Hece Öykü*, 19: 53-61.
Sağlık, Ş. (2008). "Öykü Dilindeki Şiirsellik". *Hece-Öykü*, 29: 61-73.
Tonguç, S. (1988). *Epikten Romansa*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
Uyar, T. (2009). "Turgut Uyar ve Şiiri". *Korkulu Ustalık: Şiir Üstüne Yazılar, Söyleşiler, Soruşturmalar, Bir Şiirden* (Haz.Alâattin Karaca). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Widdowson, H.G. (1992). *Pratical Stylistics*. Oxford: Oxford University Press.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut517

Araştırma Makalesi/ Research Article

Bihiştî Ramazan'ın Mollâ Câmî'nin *Mu'ammâ-i Sagîr* Adlı Risalesine Yazdığı Şerh: *Şerh-i Manzûme-i Mu'ammâ*

Commentary Written by Bihiştî Ramazan on Mollâ Câmî's Mu'ammâ-i Sagîr: Şerh-i Manzûme-i Mu'ammâ

Tolga Öntürk*

Öz

Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâyî ile Herat'ta doruk noktasına ulaşan edebî ve kültürel atmosferin en önemli isimlerinden olan Mollâ Abdurrahman Câmî (ö. 1492), Türk edebiyatına tesir etmiş büyük bir şairdir. Kırk beşin üzerinde eseri bulunduğu söylenen Câmî tasavvuf, edebiyat, belagat ve dinî ilimler hakkında yazdığı eserlerle gerek İran edebiyatında gerekse Anadolu'da gelişen Türk edebiyatında hatırı sayılır izler bırakmıştır. Osmanlı sultanları tarafından büyük ilgi ve saygı gösterilen Mollâ Câmî, Türk şairleri tarafından da üstâd olarak kabul edimiştir. Öyle ki Câmî'nin meclisinde bulunan kimselere Anadolu'da iltifat edilmiştir. Pek çok şairimiz kendini Câmî'nin *peyrevi* olarak göstermekle övünmüş, hatta tezkirelere göre Osmanlı sahasında altı şair "Câmî" mahlasıyla şiirler kaleme almıştır. Câmî'nin gazellerine nazireler yazılmış, mesnevileri ve eserleri Türk şair ve şârihler tarafından şerh ve tercüme edilmiştir. Türk edebiyatında yazılan farklı türlerdeki pek çok eserde Mollâ Câmî'nin tesirini görmek mümkündür. Onun özellikle muamma alanında yazdığı *Risâle-i Kübrâ der-Mu'ammâ (Hilye-i Hilel)* ve *Risâle-i Sagîr der-Mu'ammâ* adlı muamma risaleleri de Türk şârihler tarafından şerh edilen eserlerdendir. Bihiştî Ramazan Efendi (ö. 1571) de Mollâ Câmî'nin *Risâle-i Sagîr der-Mu'ammâ* isimli muamma risalesine şerh yazan şairlerdendir. Muammanın tanımının ve usullerinin kısaca tanıtıldığı bu muhtasar risale, Câmî'nin büyük muamma risalesinin detaylarının ve ayrıntılarının çıkarılmış, derli toplu, öz ve mücmel bir hâle getirilerek kısaltmış şeklidir. Eserde muamma usullerinin "tahsilî, tekmîlî ve teshilî" şeklinde üç kısma ayrılmış ve her kısım da kendi içerisinde bazı amellerden oluşmuştur. Bu usullerin hepsinin tanımı yapılmış ve her usule uygun bir muamma örneği verilmiştir. Risale Bihiştî tarafından tercüme edildikten sonra, örnek muammalar usulüne uygun olarak şerh edilmiştir. Bu makalede Bihiştî Ramazan'ın bu risaleye yazdığı *Şerh-i Manzûme-i Mu'ammâ* isimli eser tanıtılmış ve eserin çeviriyazısına yer verilmiştir.
Anahtar Kelimeler: Mollâ Câmî, muamma, şerh, Bihiştî Ramazan, divan edebiyatı.

Abstract

Molla Abdurrahman Câmî (d. 1492), one of the most important names of the literary and cultural atmosphere that reached its peak in Herat with Hüseyin Baykara and Ali Şîr Nevâyî, is a great poet who influenced Turkish literature. Câmî, who is said to have over forty-five works, left considerable traces in both Iranian literature and Turkish literature developing in Anatolia with his works on mysticism, literature, rhetoric and religious sciences. Mollâ Câmî, who was shown great interest and respect by the Ottoman sultans, was also accepted as a master by Turkish poets. So much so that the people in the Câmî's assembly were complimented in Anatolia. Many of our poets took pride in presenting themselves as Câmî's peerage, and according to the biographies, six poets wrote poems under the pseudonym "Câmî" in the Ottoman field. Nazires were written on the ghazals of Molla Câmî, his masnavis and works were annotated and translated by Turkish poets and commentators. It is possible to see the influence of Mollâ Câmî in many works of different genres written in Turkish literature. *Risâle-i Kübrâ der-Mu'ammâ (Hilye-i Hilel) and Risâle-i Sagîr der-Mu'ammâ*, which he wrote especially in the field of enigma, are among the works that have been annotated by Turkish commentators. Bihişti Ramazan Efendi (d. 1571) is one of the poets who wrote an annotation to Mollâ Câmî's enigmatic treatise named *Risâle-i Sagîr der-Mu'ammâ*. This concise treatise, in which the definition and methods of the enigma are briefly introduced, is an abbreviated form of Câmî's great enigma treatise, with its details removed, tidy, concise and concise. In this article, the work named *Şerh-i Manzûme-i Mu'ammâ* written by Bihişti Ramazan for this treatise is introduced and the transcript of the work is given. In the work, the methods of enigma are divided into three parts as "tahsilî, tekmilî and teshilî" and each part consists of some deeds in itself. All of these methods have been defined and an example of enigma suitable for each method has been given. After the Risale was translated by Bihishti, the sample enigmas were duly annotated.
Keywords: Mollâ Câmî, enigma, commentary, Bihişti Ramadan, divan literatüre.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Doç. Dr.
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Van/Türkiye
Elmek: onturk_tolga@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-7420-2209

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 11.12.2022
Kabul Tarihi: 17.12.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Atıf/*Citation:*
Öntürk, T. (2022). Bihiştî Ramazan'ın Mollâ Câmî'nin *Mu'ammâ-i Sagîr* Adlı Risalesine Yazdığı Şerh: *Şerh-i Manzûme-i Mu'ammâ*. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 247-267.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 247-267

Giriş

Muamma, "gizlenmiş, gizli ve güç anlaşılır söz" manasına gelmektedir. Edebiyatımızda nazım veya nesir içerisinde bir ismin gizlenmesi şeklinde düzenlenen ve çözülmesi için belirli kaideler gerektiren türe muamma denmiştir. Başlangıçta Allah'ın doksan dokuz ismi için tertip edilen muammalar daha sonra insan isimleri için de yazılmıştır (Bilkan, 2000: 11). Muamma türü edebiyatımıza İran edebiyatından girmiştir. Arap edebiyatında da örnekleri görülen muammaya İranlılar fazla ehemmiyet vermişler ve bu sanatın usullerini tespit etmişlerdir. İran edebiyatında özellikle Ali Şîr Nevâyî ve Hüseyin Baykara'nın sarayında toplanan şairler, muammaya dair kaleme aldıkları risalelerle bu türün kaidelerini ortaya koymuşlardır (Tarlan, 1936: 3). Hâce Hâfız Saʿdî, Alaüddin-i Şâsî, Mollâ Câmî, Şerâfeddin Ali Yezdî, Seyfî-i Buhârî, Mir Hüseyin Nişâbûrî, Alî Ker Fars edebiyatının ünlü muamma ustaları arasında gösterilir.

Muamma, Türk edebiyatına da İran edebiyatından geçmiştir. Türk edebiyatında ilk muamma söyleyen şairin Muînî b. Mustafa olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Lâmiî Çelebi, Ubeydî, Emrî, Kınalızade Ali, Nazmî, Nakşî, Nâbî, Nesib Dede, Neylî, Esad Efendi, Hâtem, Nazirâ edebiyatımızda en çok muamma söyleyen şairlerdendir (Saraç, 1997: 302-308).

Türk edebiyatında muamma türünün ustası Edirneli Emrî'dir. Emrî'nin muamma ile tanışma hikâyesine Kınalızade Hasan Çelebi tezkiresinde yer verilmektedir. Rum diyarında muamma ile meşgul olan Emrî ile Kınalızade Ali Çelebi'dir. Ali Çelebi ile Emrî, Acem diyarından Mir Hüseyin Nişâbûrî'nin muamma risalesini bulmuşlar. Emrî risaleyi okumuş, Kınalızade de istinsah etmiştir. Daha sonra bu iki şair, bu risaleyi iyice tetkik edip muammaları çözmüşlerdir (Tarlan, 1936: 5).

Görüldüğü gibi muammanın Türk edebiyatında bilinip yaygınlaşması İranlı muamma şairlerinin risalelerinin okunup tercüme ve şerh edilmesi ile olmuştur. Türk edebiyatında özellikle Mir Hüseyin Nişâbûrî, Mollâ Câmî, Alî Ker gibi İranlı muamma şairlerinin risalelerine şerhler yazıldığını görüyoruz. Şehzâde Mustafa'nın hocası Gelibolulu Sürûrî, Mir Hüseyin Nişâbûrî, Mollâ Câmî ve Alî Ker'in muamma risalelerine şerhler yazmıştır (bkz. Öntürk, 2021). Lâmiî Çelebi de Mir Hüseyin'in *Esmâü'l-Hüsnâ* adlı muamma risalesine şerh yazmıştır. Özellikle 16. yüzyılda yoğunlaşan muamma şerhleri sayesinde muamma türünün kaideleri Türk edebiyatında tanınmıştır.

Divan edebiyatında da muamma üzerine kaleme alınan risaleler mevcuttur. Bedr-i Dilşâd'ın *Murâd-nâme*'sinde geçen muamma bahsi, müstakil bir muamma risalesindeki muhteva kadar geniş ve zengindir. Yine Ragıp Paşa Kütüphanesi, nu. 2328/4'te yer alan *Arûz Risâlesi* isimli risalede muamma hakkında teorik bilgilere yer verilmiştir. Bunların dışında Ali Şîr Nevâyî ve Fuzûlî'nin muamma risaleleri, muammanın çözümü ve usulleri hakkında kıymetli bilgiler ihtivâ etmektedir (Bilkan, 2000: 40-45).

Mollâ Câmî'nin *Risâle-i Sagîr der-Muʿammâ* isimli muamma risalesine 16. Yüzyıl şairlerinden Bihiştî Ramazan Efendi'nin yazmış olduğu ve *Şerh-i Manzûme-i Muʿammâ* isimli eser, Câmî'nin büyük muamma risalesinin bir muhtasarı şeklindedir.

1. Mollâ Câmî ve Bihiştî Ramazan

1.1. Mollâ Nureddin Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)

Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında 1414 yılında doğan şair, doğduğu yer olan Câm şehrine nispetle daha çok Mollâ Câmî ismiyle bilinmektedir. İlk öğrenimini babasından almıştır. Câmî'nin babası Herat'a gidip Nizâmiye Medresesi'ne müderris olunca (1420), öğrenimini orada sürdürmüştür. Devrinin meşhur âlimlerinden Mevlânâ Cüneyd-i Usûlî'den Arap dil ve edebiyatının temel derslerini okumuş, yine Ali Semerkandî ve Şehâbeddin Muhammed el-Câcermî gibi ünlü bilginlerden dersler almıştır. Dönemin ilim merkezlerinden Semerkant'a giderek orada dokuz yıl kalmış, riyâzet ve matematik dersleri almıştır. Genç yaşta bütün ilimlere vâkıf olan Câmî, Nakşibendî şeyhlerinden Sadeddin-i Kaşgârî'ye intisap etmiştir (Okumuş, 1993: 94-96).

Mollâ Câmî, Herat'ta Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâyî ile derin bir dostluk kurmuş, özellikle eserlerinde Nevâyî ile karşılıklı olarak birbirlerine övgülerde bulunmuşlardır. Câmî'nin vefâtının ardından Nevâyî onun için bir mersiye kaleme almış, Hüseyin Baykara ile birlikte Câmî'nin bütün eserlerini tertip edip yeniden çoğaltmışlardır. Sadece Herat sarayında Hüseyin Baykara ile ilişkisi olmayan Mollâ Câmî, Osmanlı sultanlarıyla da iyi ilişkiler kurmuştur. Fatih Sultan Mehmed ve II. Beyazıd'ın iltifatlarına mazhar olması, onlar ile mektuplaşması, bu sultanların şair kimliğiyle Câmî'nin şiirlerine nazireler yazması onun Anadolu'daki şöhretinin önemli göstergelerindendir (Erzen, 2018: 24-25). Mollâ Abdurrahman Câmî, 1492 yılında Herat'ta vefat etmiştir.

Mollâ Câmî'nin başta Anadolu olmak üzere geniş bir coğrafyaya tesir etmesinde ve şöhretinin yayılmasında hiç şüphesiz kaleme aldığı eserlerin yanı sıra Ali Şîr Nevâyî'nin öncülüğündeki edebî muhitte bulunması etkilidir. Hüseyin Baykara'nın sarayında Nevâyî'nin oluşturduğu edebî muhitle, Osmanlı sarayında Fatih Sultan Mehmed'in gayretleriyle benzer bir ortamın varlığı dikkat çeker. Anadolu ve Rumeli şairleri Câmî'yi ve muhitini örnek almış, birçok şair onunla görüşmek için Herat'a gitmiş ve bazı şairler Câmî'ye duydukları hayranlıktan ötürü aynı mahlasla şiirler kaleme almışlardır. Mollâ Câmî'nin Anadolu şairleri üzerindeki tesiri 15. yüzyılla sınırla kalmayıp 19. yüzyıla kadar sürmüştür. Divan edebiyatında birçok şair onun eserlerine nazire, hâşiye ve şerhler yazmıştır. Câmî hamsesi ve divanı olan bir şairdir. Onun divanındaki pek çok şiir tanzir edilmiş, şiirlerindeki mefhum ve mazmunlar başka şairler tarafından sıklıkla tekrar edilmiştir. Câmî'ni *Heft-reng* adı altında topladığı mesnevilerden *Sübhatü'l-ebrâr'a* Atâî tarafından *Sohbetü'l-ebkâr* isminde nazire yazılmıştır. Osmanlı sahasında Câmî-i Rûm unvânını alan şairimiz Bursalı Lâmiî Çelebi, onun *Salamân u Absâl*'ını Türkçeye tercüme etmiştir. Câmî'nin *Tuhfetü'l-Ahrâr* adlı eserine Bursalı Rahmî ve Şemʿî Şemullâh tarafından iki şerh yazılmıştır. *Hıred-nâme-i İskenderî* adlı mesnevisi yine Lâmiî Çelebi tarafından tercüme edilmiştir (Macit, 1995: 522-525).

Türk edebiyatında en fazla işlenen konulardan biri olan ve Kurʿân-ı Kerîm'de *ahsenül-kasas* yani kıssaların en güzel şeklinde tarif edilen *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevîlerinde Mollâ Câmî'nin tesirini görmek mümkündür. Bu isimle yazılmış en güzel *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevisi 15. yüzyıl şairlerinden Akşemseddin oğlu Hamdullah Hamdî'ye aittir. Hamdî, Mollâ Câmî'nin eserini örnek alarak yazdığı bu mesnevide büyük ölçüde Câmî'den tercümeler yapmış, hikâyenin ana kurgusunda ona bağlı kalmış ve deyim yerindeyse hikâyeyi Türk dilinde yeniden yazmıştır (Demir, 2010: 37-38).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 247-267

Mollâ Câmî'nin başta *Divan*'ı olmak üzere *Heft-reng* başlığı altında topladığı *Sisliletü'z-Zeheb, Salamân ü Absâl, Tuhfetü'l-Ahrâr, Subhâtü'l-Ebrâr, Yûsuf u Züleyhâ, Leylâ vü Mecnûn, Hıred-nâme-i İskenderî* isimli mesnevileri, *Nefehâtü'l-Üns, Şerhu Füsûsü'l-Hikem, Eşiʿatü'l-Lemaʿât, Levâʾih, Tefsirü'l-Kurʾân, Şevâhidü'n-Nübüvve, Bahâristân, Risâle-i Münşeât, Risâle-i Mûsîkî* adlarında mensur eserleri bulunmaktadır.

Câmî'nin muamma türü üzerine kaleme aldığı "sagîr ve kebîr" şeklinde iki risalesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki *Risâle-i Kebîr der-Muʿammâ* başlıklı eseridir. *Hilye-i Hilel* ismiyle de bilinen bu eser, Şerâfeddin Alî Yezdî'nin *Hilel-i Mutarraz der-Muʿammâ ve Lugaz* adlı eserinin muhtasarı şeklindedir (Elbir, 2009: 88).

Câmî'nin bu risalesine yazılan şerhlerden biri Gelibolulu Sürûrî'ye aittir. Bu eserde hamdele-salvele bölümünden sonra sebeb-i teşrih bölümü yer alır. Bu bölümde muamma ilminin zorluğu ve Mollâ Câmî'nin risalesinin öneminden bahsedilir. Şair, metni çevirip "Türkî dil ile" manasını şerh ettiğini ve her beytin önce şiir manasını açıkladığını ve istenilen isimlerin çıkarılma yollarını taktim ettiğini beyân eder. Bu risalede muamma amellerinden sadece "tahsilî, tekmilî ve teshilî"ye yer verilmiş, diğer muamma risalelerinde yer alan "tezyilî" başlığına yer verilmemiştir (Öntürk, 2022). Eserin yurt içi ve yurt dışıda pek çok nüshası mevcuttur.

Mollâ Câmî'nin muamma üzerine kaleme aldığı diğer risalesi de *Risâle-i Sagîr der-Muʿammâ*'dır. Eser hakkında detaylı bilgi aşağıdaki bölümlerde verilmiştir. Bu eser üzerine Bihiştî Ramazan Efendi'nin kaleme aldığı bir şerh mevcuttur.

1.2. Bihiştî Razaman Efendi (ö. 979/1571)

Divan şairleri arasında altı şair Behiştî/Bihiştî mahlasını kullanmıştır. Bunlardan biri de 16. yüzyıl şairlerinden Vizeli Ramazan Bihiştî'dir. Bu şairi diğer şairlerden ayırmak için tezkire yazarları *Behiştî-i Sânî, Behiştî-i Vâiz, Mevlânâ Behiştî, Behiştî-i Diger* gibi adlandırmalarda bulunmuşlardır (Yeniterzi, 2001: 29). Çalışmamızın konusu olan *Şerh-i Manzûme-i Muʿammâ* isimli muhtasar eserin sahibi Bihiştî Ramazan Efendi'nin bazen 15. yüzyıl şairlerinden Behiştî Ahmed Sinan Çelebi ile karşıtırıldığı görülmektedir. Behiştî Ahmed Sinan Çelebî'nin bir zaman işlediği suçlardan ötürü Osmanlı ülkesini terk ederek Herat'a gitmesi ve orada Ali Şir Nevâyî, Mollâ Câmî, Hüseyin Baykara gibi isimlerle münasebet kurması, Mollâ Câmî'nin mezkûr eserine yazılan şerhin ona ait olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Rivâyetlere göre Behiştî Ahmed Sinan, "vaz-ı nâ-şâyeste" diye tabir edilen yüz kızartıcı bir kabahatinden ötürü Orta Asya'ya kaçmış ve burada hükümdarlık yapan Hüseyin Baykara ile dönemin meşhur şairleri Nevâyî ve Câmî'den ilgi ve iltimas görmüş, daha sonra bu kişilerin tavassutları ve mektuplarıyla Osmanlı ülkesinde affedilmiştir (Öztürk, 2022: 94). Ancak hem biyografik kaynakların verdiği bilgiler hem de *Şerh-i Manzûme-i Muʿammâ* adlı eserin sonunda yer alan tarih kıtasında belirtilen tarihe bakıldığında eserin müellifinin 1571 senesinde vefat eden Vizeli Ramazan Bihiştî olduğu görülür.

Bihiştî Ramazan Efendi, Vize'de dünyaya geldiği için kaynaklarda "Vizevî, Vizeli" nisbesiyle anılmaktadır. Asıl adı Ramazan'dır. Latîfî şairin ilk tahsiliden sonra Tekirdağ'ın Çorlu kasabasına yerleştiğini ve burada ulemâdan sayılarak vâizlik yaptığını belirtmektedir (Canım, 2018: 155). Âşık Çelebi ve Kınalızade Hasan Çelebi de şairin hayatı hakkında benzer malumatlar vererek âlimlerin ileri gelenlerinden ve asrın faziletli kimseleri arasında gösterilen Merhâbâ Efendi'den ilim tahsil ettiğini belirtirler.

Genç yaşta ariflik tavrı üzere ilim yoluna girmiştir. Değişik fenlerde ve Arapça ilimlerde tahsilini ilerlerttikten sonra dönemin şeyhülislamı Saʿdî Efendi'nin yanında danişmed olmuştur (Kılıç, 2018: 190; Sungurhan, 2017: 244).

Saʿdî Efendi'nin vefatından sonra Halvetî şeyhlerinden olan Merkez Efendi'ye intisap ederek dervişlik yolunu tutmuş, seyrüsülûkunu onun yanında tamamlayıp hilafet almıştır. Çorlu'da Ahmed Paşa Camii'nde imamlık ve vaizlik görevini sürdürürken aynı zamanda zâviye hâline getirdiği evinde de tasavvûfî irşad faliyetlerinde bulunarak talebelerine dersler vermiştir. Uzun yıllar Çorlu'da hizmet eden Bihiştî Ramazan, burada vefat ederek evinin bahçesine defnedilmiştir (Uzun, 1992: 145).

Şairin ölüm tarihi hakkında kaynaklar değişik bilgiler nakleder. Riyâzî, Fâizî ve Kâtip Çelebi, şairin vefat tarihini 977/1569-70 olarak verirler. Ancak *Şerh-i Manzume-i Muʿammâ* isimli eserinin sonunda, eserin telif tarihi olarak 977 yılı verilir. Bu yüzden şairin bu tarihte hayatta olduğu bilinmektedir. Şairin vefat yılına ilişkin Ataî ve Kınalızade'nin işaret ettiği 979/1571 yılı doğru bir tarih olarak görülmektedir (Yeniterzi, 2001: 32).

Tezkire yazarları Bihiştî'den âlim bir şair olarak bahsederler. Özellikle şiir fenninde üstün ve her yönüyle övülmeye layık bazı risaleleri ve kitapları vardır. Latif manalar söyleyen, bedîî ve mazmunlu söz söylemeye kâdir bir şahsiyettir. Güzel şiirlerinin rağbet gören bir üslubu vardır. Hayâlî'ye de hâşiye yazdığı ifade edilir (Sungurhan, 2017: 244).

Âşık Çelebi onun şiirde özel manalar tahayyül ederek hüsn-i edâ ile nazma kâdir olduğunu dile getirir. Taʿlikât ve haşiye yazmada hünerli olup tefsir ilminde de fazlaca tedkikâtı vardır (Kılıç, 2018: 190).

Kuvvetli bir İslam kültürüne sahip olan şair, Arapçaya hâkimdir. Velûd bir şairdir. Dinî ve edebî eserlerinin yanı sıra bir divan tertip edecek kadar şiir kaleme almıştır. Şiirleri arasında Kanûnî'ye sunduğu bir kasidesi de mevcuttur. Vezin ve kafiyeyi kullanmada yetenekli olan Bihiştî, şiir söyleme tekniğine sahip, usta bir şairdir. Bunun yanı sıra şiir diline hâkim olup sade, açık ve berrak bir ifadesi vardır. Edebî sanatları ve söz sanatlarını şâirâne bir şekilde kullanır. Gazelleri daha çok âşıkâne tarzdadır (Yeniterzi, 2001: 54).

Bihiştî'nin Hayâlî ve Mesud b. Hüseyin'in eserlerine yazdığı talikat ve hâşiye türündeki ilmi eserlerinin dışında *Divan, Cemşâh u Âlemşah, Heşt Bihişt* ve *Şerh-i Manzume-i Muʿammâ* isimlerinde edebî eserleri mevcuttur.

Behiştî, samimi bir dille âşıkâne ve sûfîyâne gazeller kaleme almıştır. Şairin hacimli sayılabilecek *Divanı*'nda biri Farsça olmak üzere 4 kaside, 561 gazel, 12 nazm, 7 kıtʿa, 8 muhammes, 3'er murabba ve tahmis, 38 matla, 30 müfret ve bir mısradan oluşan tarih mevcuttur (Aydemir, 2018: 45).

Onun asıl şöhretini yansıtan eseri *Heşt Behişt* isimli mesnevisidir. Sekiz bâb üzere tertip edilen bu mesnevi, 1130 beyitten oluşmaktadır. Eser 1556 yılının Aralık ayında tamamlanmıştır. Şair eserinin nasihatname türünde olduğu bilgisini *Hatimetü'l-Kitâb* başlıklı bölümde belirtir. Eser, dinî ve tasavvufî muhtevalı nasihatnameler grubuna girmektedir. Klasik mesnevi tertibine göre düzenlenen bu eser, giriş bölümü, konunun işlendiği bölüm ve hatime bölümü olmak üzere başlıca üç kısımdan oluşmaktadır (Yeniterzi, 2001: 57-61).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 247-267

2. Bihiştî'nin *Şerh-i Manzûme-i Muʿammâ* Adlı Eseri

Kataloglarda "Şerh-i Manzûme-i Muʿammâ, Şerh-i Manzûme-i Muʿammiyât, Şerh-i Muʿammâ-yı Câmî, Şerh-i Manzûmetü'l-Câmî fi'l-Muʿammâ, Şerh-i Risâle-i Fenn-i Muʿammâ" gibi isimlerle kayıtlı olan eser, Mollâ Câmî'nin "Muʿammâ-yı Sagîr" adlı küçük muamma risalesinin şerhidir (Aydemir, 2018: 41). Bazı kataloglarda Behiştî Ahmed Sinan Çelebi adına kayıtlı olan nüshaların Bihiştî Ramazan'a ait olduğu görülmektedir.

Bu muhatasar eserin bilinen nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu, arşiv nu.: 34 Sü-Tarlan 52/8; Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun İl Halk Kütüphanesi, arşiv nu.: 28 Hk 3647/3; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, arşiv nu.: V3209/36; Süleymaniye Kütüphanesi, Zühdi Bey arşiv nu.: 25/2; Süleymaniye Kütüphanesi, arşiv nu.: 9883; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, arşiv nu.: 3431.

Eserin sonunda yer alan tarih kıtʿasındaki "Fazlu'l-ilâh" ifadesinden şerhin 977/1569-70 yılında yazıldığı belirtilir:

"Ḳıṭʿa-i Târîḫ
ʿAvn-i Ḥaḳḳ ile bu şerḥ-i muḫtaṣar
Çün maḳâm-ı iḫtitâma buldı râh
Cân u dil taʿlîm-i rûhü'l-ḳuds ile
Didiler târîḫini Faẓlu'l-ilâh" (977)

Bihiştî Ramazan, Mollâ Câmî'nin risalesinin sonundaki "târîhü'l-itmâm" başlığıyla "Be-nâm-ı Îzid" şeklindeki muamma ve tarih manzumesinde geçen "*feyż-i târîḫ*" ifadesinden hareketle "feyz" harflerinin sayı değerinden 890/1485-86 yılının çıktığını ve Câmî'nin eserini bu tarihte telif ettiğini belirtir:

"Târîḫü'l-itmâm, itmâm târîḫidür
Be-nâm-ı Îzid in dürr-i kirâmî
(…)
Dilâ hergiz nebâşed cây-ı tevbîḫ
Eger û-râ kunendeş feyż-i târîḫ

Eger aña feyż ḥurûfunuñ ʿadedini târîḫ ideler Sekiz yüz ṭoḳsanda teʾlîf itmişdür (890)."

Şârih eserine, isimlerinin gizli manasının gaflet gözünden örtülmüş olan Cenâb-ı Allah'a şükrettiği *hamdele* ve cân arttırıcı muhabbeti kıymet biçilemeyen bir gevher gibi değerli olan ve şairin ruhuna sevinç sebebi olan Hz. Peygamber'e salavat getirdiği *salvele* bölümüyle başlar. Bunun ardından "ammâ baʿd" şeklinde başladığı ve risaleyi şerh etme sebebini kaleme aldığı *sebeb-i teşrih* bölümüne yer verir. Bihiştî, "mana şekeristanının tatlı sözlü papağanı Mevlânâ Câmî'nin muamma fenninde eşsiz bir risale yazdığını ve nazım incisi dizilen ipliğe vezinli ve hezec bahrinde bir inci dizdiğini" söyler. "Onun tertibi âlimler tarafından beğenilen ve makbul olduğu için, bu yaradılmışların hakiri Bihiştî de herkesin anlayacağı bir ifade ile Türk dilinde lafızlarla şerhe başlamış ve kelimelerini o usulle açıklamıştır." (28 Hk 3647/3; vr. 83b)

Daha sonra kendisini dua ile hatılayanların iki cihanda mutlu mesut olmasını dilediği iki beyitlik dua bölümü yer almaktadır:

"Ola iki cihânda ḫurrem ü şâd
Anı her kim duʿâ ile ide yâd"

Şârih, bu kısa dibâcenin ardından Mollâ Câmî'nin eserini tercüme ve şerh etmeğe koyulur. Manzum olarak kaleme alınan Câmî'nin risalesinin her mısraını tercüme eden Bihiştî, gerekli gördüğü yerlerde açıklamalarda da bulunmuştur.

Eserde muamma amellerinin üç kısma ayrıldığı belirtilir ve her bir kısım isim hazinesinin tılsımıdır. Yani şârihe göre muamma bu kısımlarla tertip edilir ve onu çözmek için de bu kısımlara vâkıf olmak gereklidir. Muammanın amelleri "tahsilî, tekmilî ve teshilî"dir.

Teshilî, muammanın çözüm yollarını kolaylaştırmak için gerekli olan işaretleri verir. Risalede teshilînin amellerinden intikâd, tahlîl, terkîb ve tebdîlin tanımı ve bu usullere yönelik örnekler yer alır.

Mesela "Amâl-i Teshilî"nin usullerinden intikâd, muammada alınacak harflerin kelimenin neresinden alınacağına işarettir. Bu usulde "matla, baş, ser" gibi kelimeler ilk harfe; "son, âhir, encam, nihayet" gibi kelimeler son harfe; "kalb, dil, miyân" gibi kelimeler de ortadaki harfe delalet eder (Tarlan, 1936: 22).

Örnek;

"*Misâl-i û bâ'sm-i Necm*, anuñ misâli Necm ismiyle.
Nigâr-ı men be-ruḫ dil zi-encümen bored
Benim nigârım yanağı ile meclis ehlinden gönül aldı
Be-zîr-i kâmeş ez-bîdâd be-sepered
Adımı altına ẓulumdan ışmarladı yaʿnî ẓâlımlığından aldığı gönle iʿtibâr itmeyüp ayağı altına bıraḳdı

Beytüñ maʿnâ-yı manṭûḳîsi budur ki maʿnâ-yı muʿammâyîsi nigâruñ ruḫundan murâd nûndur. Dil-i encümenden murâd cîmdür ki sîne maḥall-i dildür. Zîr-i kâmdan murâd mîmdür. Mecmûʿı Necm olur. Ammâ dil-i encümenden murâd ṭarafınuñ mâbeyni olmaḳ iḥtimâli tevehhümdür."

Yukarıdaki örnekte nigâr (نگار) kelimesinin ruhu yani yüzü, intikad usulüne göre ilk harfe delalet eder ki o da nûndur (ن). Yine çözümde "dil-i encüm" ifadesi geçer ki intikad usulüne göre encüm (انجم) kelimesinin ortasındaki cîm (ج) harfine işaret edilir. Yine intikad usulüne göre "zîr-i kâm" ifadesinden "kâm" (کام) kelimesinin son harfi kastedilir ki o da mîmdir (م). Bunların toplamı Necm (نجم) olur. Şârih bu muammayı çözerken intikad usulüne bağlı kalarak tertip ve çözümü gerçekleştirmiştir.

Tahsilî'ye mensup ameller ile muammanın harflerine işaret edilir. Risalede tahsilî dokuz kısma ayrılır. Bunlar tansis ve tahsis, tesmiye, telmih, teradüf ve iştirak, tashif, teşbih ve istiare, amel-i hesâbî ve kinayedir.

Tahsilî amellerinden "teşbih ve istiare" benzetme yolu ile gerek sevgilinin güzellik unsurları olsun gerekse de diğer mazmun ve benzetme ögeleri olsun bazı harf ve sayılara işaret etme yöntemidir. Örneğin "bâlâ, kad, serv, nihâl, tîr" gibi kelimeler ile "elif" harfi; "zülf" ile "cîm ve dâl" harfleri; "kaş, ebrû, mâh-ı nev" gibi kelimeler ile "nûn" harfi kastedilir (Tarlan, 1936: 15).

Örnek;

"*Misâleş bâ'sm-i Ḥasan*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 247-267

Çü bestem ṣûret-i lebhâ-yı ḫandân
Çün bağladım gülücü leblerüñ ṣûretin
Nümûdem der-tebessüm şekl-i dendân
Tebessümden baña dendân şeklini gösterdi

Maʿnâ-yı muʿammâyî ḫandânuñ leblerinden murâd iki evvelki ḥarfleridür. Tebessümden yaʿni aralarında dendân şeklini ki sîn ḥarfidür göstericek Ḥasan olur."

Verilen örnekte, "dendân" kelimesinin şekli teşbih usulüne göre "sîn" (س) harfine işaret eder. Bu harf "ḫandan" kelimesinin leblerinin arasına yani ilk iki harfinin arasına yerleştirilince "Ḥasan" (حسن) hâsıl olur. Şârih, muammayı çözerken "teşbîh" usulünün de okur tarafından anlaşılmasını sağlamaktadır.

Tekmilî ile de bu harflerin hangisinin düşürüleceğini, yerlerinin neresi olacağı belirtilir. Risalede tekmilîye mensup ameller üçe ayrılır. Bunlar telif, iskat ve tahlis ve kalbdir.

Tekmilî'ye mensup amellerden "kalb" kelimedeki bazı harflerin yerlerini değiştirmek manasına gelir. "Gönül, dil, kalb, maklub, aks, maʿkûs, münʿakis, ter dönmek" gibi ifadeler kalb sanatına delalet eder (Tarlan, 1936: 21).

Örnek;

"Misâleş bâ'sm-i Tâc
Dilem k'ez-her dü ʿâle câ't geşte est
Gönlüm her iki ʿâlemden senüñ yirüñ olmışdur mâsivâ çıḳmışdur
Şenîdem nâm-ı tû şeydâ't geşte est
Senüñ nâmuñ işitdim gönlüm diyü anuñ olmışdur
Maʿnâ-yı muʿammâyî dilden murâd ḳalbdür. Câ't lafẓı ḳalb olıcaḳ Tâc olur."

Bu örnekte Farsçada "senin yerin" manasına gelen "câ't" (جات) kelimesi "dil" ifadesinden hareketle kalb olur ve "Tâc" (تاج) kelimesi hâsıl olur. Yine bu örnekte bahsedilen muamma usulünün iyi anlaşılması için kalb sanatına örnek verilmiştir.

Şârih amellere ilişkin mısraların çevirisini verirken kelime kelime çeviri yapmaya gayret etmiş, bazen de amellere ait ek bilgiler vermiştir. Risalede her muamma amelinin ardından "anun misâli" şeklinde bir muamma örneği verilmiştir. Manzum verilen bu muamma örneklerindeki mısra ve beyitlerin çevirisinde de aynı metot izlenmiştir. Şârih yine beyitlerin çevirisinde manayı tam verebilmek adına ek açıklamalara yer vermiştir. Muammaların çözümünde ise "Maʿnâ-yı muʿammâyî" şeklindeki ifadeyle çözüme yer verilmiştir. Muammaların çözümleri genelde kısa tutulmuştur. Ancak her muammanın çözümü, o kaidenin usullerine uygun olarak verilmiştir. Yani Câmî, intikâd usulünü anlatırken ona göre bir muamma örneği vermiş, şârih de bu amelin usullerine göre muammayı çözmüştür.

Aşağıda eserin çeviriyazısına yer verilmiştir. *Şerh-i Manzume-i Muʿammâ* isimli muamma şerhi çeviriyazıya aktarılırken yaygın transkripsiyon işaretleri kullanılmıştır. Mollâ Câmî'nin risalesindeki Farsça ifade ve beyitler, metinde üzeri kırmızı çizgi ile belirtilerek yazılmıştır. Metin çevrilirken Farsça kısımlar tarafımızdan italik (eğik yazı) ile yazılmış, Arapça ifadeler ise Arap harfleri ile parantez içerisinde verilmiştir. Metnin seçiminde herhangi bir nüsha tercih edilmemiş, eserin yukarıda zikredilen bütün nüshaları görülerek metin transkribe edilmiştir.

2.1. *Şerh-i Manzûme-i Muʿammâ*'nın Metni

Ḥamd ü sipâs ol ẕât-ı aḳdese ki müsemmâ-yı esmâsı muʿammâ-yı mużmer gibi dîde-i ġafletden mestûr ve dürûd-ı bî-ḳıyâs ol rûḥ-ı muḳaddese ki muḥabbet-i cân-fezâsı bî-bahâ gevher gibi dil-i ġam-gîne bâʿis-i sürûr olmuşdur.

(صلى الله تعالى عليه و على اله و اصحابه ما صبّت الرياح ما إلمطر من سحابه)

Ammâ baʿd Şekeristân-ı maʿnînüñ ṭûṭî-i şirîn-kelâmı aʿnî Mevlânâ ʿAbdu'r-raḥmân Câmî (سقى الله مرقده و فى غرف الجنانه ارقده) fenn-i muʿammâda ʿalâ vechi ilâ-cemâl bir risâle-i ʿadîmmetü'l misâl silk-i naẓımda mevzûn ve baḥr-i hezecde dürr-i meknûn buyurmışlar. Tertîb-i metbûʿı ʿinde'l-fuḥûl kemâl mertebede müstaḥsen ü maḳbûl olduġı ecellden bu aḥḳarü'l-verâ ve evżaʿ min fî-serâ Bihiştî ḳalîlü'l-biḍâʿat siyyemâ fî-haẕâ'l-ṣanâʿat taʿmîm-i ifâde içün Türkî elfaẓla şerḥe şürûʿ ve kelimâtını ol uṣlile fürûʿ itdi.

Beyt
Ola iki cihânda ḫurrem ü şâd
Anı her kim duʿâ ile ide yâd

Şürûʿ fi'l-maḳṣûd
Çü ez-ḥamd ü teḥiyyet yâftî kâm
Çü ḥamd ü teḥiyyetden murâd bulduñ
Bedân ey der-muʿammâ ṭâlib-i nâm
Bil iy muʿammâda ad çıḳarmaġa ṭâlib olan
İkiye muḥtemel idügi ḫafî degildür.

Ki aʿmâl-i muʿammâyî se ḳısm est, ki muʿammâya mensûb olan ʿameller üç ḳısımdur. Fârisîde yâ-i nisbetiye teşdîdsüz olur ve cemʿa anuñla ṣıfat-ı nisbiyye olan teʾnisden ḥâlî olur. Meger ki müşedded-i istiʿmâl olına ol zamânda ʿArabî olur.

Ki her yek genc-i esmâ-râ ṭılsım est, ki her biri esmâ gencine ṭılsımdur, yaʿnî muʿammâ anuñla bağlanur ve feṭḥine aña vâḳıf olan ḳâdir olur.

Yekî aʿmâl-i taḫṣilî ki ez-û, biri taḫṣîle mensûb ʿamellerdür ki andan, *taḫṣîl-i ḥurûf âred pey*, ḥurûf taḫṣîline ʿaḳl iz iletür, *düvvüm anhâ ki der-tekmîl-i ṣûret*, ikincisi ol ʿamellerdür ki ṣûret tekmîlinde, *büved ṣâḥib-i muʿammâ-râ żarûret*, muʿammâ ṣâḥibine żarûret olur, yaʿnî ol ʿamellere żarûrî muḥtâc olur, *sevvüm aʿmâl-i teshîlî ki dânâ*, üçünci teshîlîye mensûb ʿamellerdür ki ʿârif, *z'uy kerded ber-ân bâḳî tevânâ*, andan bâḳîsine ḳâdir olur kerded kâf-ı Fârisî ile geşt lafẓınuñ mużârîʿidür, *nühüst ez-ḳısmı-ı teshîlî süḫan rân*, evvel teshîlîye mensûb ḳısımdan söz sür, *ke'z ân kerded dü ḳısım-ı diger âsân*, ki andan iki ġayrı ḳısımlar âsân olur, *büved ân intiḳâd angâh taḥlîl*, olur ol intiḳâd andan taḥlîl, *pes ez-taḥlîl dân terkîb ü tebdîl*, taḥlîlden ṣoñra bil terkîbi tebdîli yaʿnî ḳısm-ı teshîlî dört ʿameldür.

Taʿrîf-i ʿAmel-i İntiḳâd

İntiḳâd mübtedâ-i maḫẕûfe ḫaberdür bu ʿamel intiḳâduñ taʿrîfidür dimekdür, *çi bâşed intiḳâd ender ʿibâret*, ne olur intiḳâd ʿibâretde, *be-cüz-i lafıẓhâ kerden işâret*, lafıẓlaruñ cüzʾine işâret itmekdür.

Misâl-i û bâ'sm-i Necm, anuñ misâli Necm ismiyle.
Nigâr-ı men be-ruḫ dil zi-encümen bored
Benim nigârım yanaġı ile meclis ehlinden göñül aldı

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 247-267

Be-zîr-i kâmeş ez-bîdâd be-sepered
Adımı altına ẓulumdan ışmarladı yaʿnî ẓâlımlığından aldıġı göñle iʿtibâr itmeyüp ayaġı altına bıraḳdı

Beytüñ maʿnâ-yı manṭûḳîsi budur ki maʿnâ-yı muʿammâyîsi nigâruñ ruḫundan murâd nûndur. Dil-i encümenden murâd cîmdür ki sîne maḥall-i dildür. Zîr-i kâmdan murâd mîmdür. Mecmûʿı Necm olur. Ammâ dil-i encümenden murâd ṭarafınuñ mâbeyni olmaḳ iḥtimâli tevehhümdür.

Taʿrîf-i ʿAmel-i Taḥlîl

Çü sâzî lafẓ-ı müfred-râ mücezzâ, çü lafẓ-ı müfredi mücezzâ düzesin yaʿni cüzʾi cüzʾi idesin, *büved taḥlîl der-fenn-i muʿammâ,* muʿammâ fenninde taḥlîl olur yaʿnî taḥlîl dirler.

Misâleş bâʾsm-i Bahâ, anuñ misâli Bahâ ismiyle.
Çi ġam ger şaḥne ber-mestân dilîr est
Ne ġam ger ṣûbaşı mestler üzerine bahâdır ise
Ki mârâ rûbeh âmed gerçi şîr est
Ki bize dilkü geldi gerçi arslândur

ʿÖrflerinde âmed şud yerinde istiʿmâl olınur. Maʿnâ-yı muʿammâyî mâ lafẓınuñ yüzi yaʿnî evveli beh olıcaḳ Bahâ olur.

Taʿrîf-i ʿAmel-i Terkîb

Çü lafẓ-ı çend-râ sâzî behem żamm, çü birḳaç lafẓı birbirine żamm idesin, lafẓ-ı sâzî kunî menzilinde istiʿmâl olunur, *keʾz-ân âmed yekî müfred ferâhem,* ki andan gele bir müfred bir araya, yaʿnî bir müfred lafẓı cemʿ ola, *veʾz-an maʿnî büved ne lafẓ maḳṣûd,* ḥâl an ki maʿnâ maḳṣûd ola lafıẓ olmaya, *be-terkîbeş tevân taḫṣîṣ fermûd,* anuñ terkîbiyle taḫṣîṣ buyurmaġa ḳudret olur.

Misâleş bâʾsm-i Ṣadr u Ṣafî, anuñ misâli Ṣadr u Ṣafî ismi ile
Diger gûn şud zi-ṣabr-ı bî-berem ḥâl
Bir dürlü daḫi yaʿnî müşkil oldı gögüssüz ṣabrdan benim ḥâlim
Zi-ḫûn-ı dîde kerdem rûy-ı zer dâl
Göz ḳanından ṣarı yüzi âl eyledim

Maʿnâ-yı muʿammâyî budur ki ṣabrdan ber gidicek ṣâd ḳalur. Zer lafẓınuñ yüzi dâl olıcaḳ der lafẓı ḥâṣıl olur. Mecmûʿı Ṣadr olur. Bir iʿtibâr daḫi der lafẓı ʿArabîde fî maʿnâsınadur ṣâd ile cemʿ olıcaḳ Ṣafî olur. Maʿnâ-yı muʿammâyîde söz yoḳ lakin maʿnâ-yı manṭûḳîde gögüssüz ṣabr maʿḳûl görünmez. Belki münâsib olan ʿaksidür.

Taʿrîf-i ʿAmel-i Tebdîl

Çü lafẓî-râ bedel sâzî be-yek-bâr, çü bir lafẓı bedel idesin bir uġurdan, *be-lafẓ-ı diger ender-naẓm-ı eşʿâr,* eşʿâr-ı naẓm içinde ġayrı lafẓa, *der-in fenn nist cüz-i tebdîl-i nâmeş,* bir fende anuñ adı tebdîlden ġayrı degildür, *künûn mî sâzem ez-temsîl-i râmeş,* şimdi misâli temsîl itmekden anı râm ideyin.

Misâleş bâʾsm-i Mübârek, anuñ misâli Mübârek ismi ile
Meger kerdend bûy-ı ân gîsûvân-râ
Meger ḳoḳmaḳ etdiler ol gîsûları
Ki nâf-ı müşk-bâr est âḫûvân-râ

Ki müşk yaġdurıcı göbegi vardur

Geyiklerüñ maʿnâ-yı muʿammâyî müşküñ nâfı bârdur dimekdür. Murâd müşk lafẓundaġı şın ki göbegidür. Yirine bâr lafẓı bedel olıcaḳ Mübârek olur.

Beyân-ı Aʿmâl-i Taḥṣîlî

Çü şud aʿmâl-i taḥṣîlî mufaṣṣal, çün taḥṣîle mensûb ʿameller mufaṣṣal oldı yaʿni tafṣîle muḥtâc oldı, *be-tafṣîlî kunem anrâ mükemmel*, bir nevʿi tafṣîlle ideyin anı mükemmel, *ne-bâşed ḳısm-ı taḥṣilî be-cüz-i nüh*, ḳısm-ı taḥṣîlî ṭoḳuzdan ġayrı olmaz, *şumârem ger kunî sûyem teveccüh*, şayayın iderseñ benden yaña teveccüh.

Taʿrîf-i ʿAmel-i Taḫṣîṣ ü Tanṣîṣ

Yekî tanṣîṣ bâşed kʾân fütâdest, biri tanṣîṣ olur ki ol düşmüşdür yaʿnî vâḳiʿ olmuşdur üftâden-i vuḳûʿ maʿnâsına ʿörflerinde müstaʿmeldür, *ṣarîḥen ẕikr-i lafẓî kʾân murâdest*, aşkâre bir lafẓuñ ẕikri ki ol murâddur.

Misâleş bâʿsm-i Zeynüʾd-dîn
Dil-i zâhid zi-ḥâl-i dîn ḥazîn est
Zâhidüñ göñlü dîn ḥâlinden ḥazîndür yaʿnî ġamgîndür
Ki çeşmet ber-ser-târâc-ı dîn est
Ki gözüñ dîn yaġması hevesindedür, ser heves maʿnâsına müstaʿmeldür.
Maʿnâ-yı muʿammâyî ḥâl-i dînden ḥa zîn olıcaḳ Zeynüʾd-dîn ḳalur.

Taʿrîf-i ʿAmel-i Tesmîye

Veʾz-ân pes tesmîye aṣlîst maṭlûb, daḫi andan ṣoñra tesmîye ḳâʿide-i maṭlûbedür, *vuḳûʿ-ı an müyesser ber-dü üslûb*, anuñ vuḳûʿı iki üslûb üzre müyesserdür, *yekî ez-nâm-ı ḥarfî ḫˇâsten-i ḥarf*, biri bir ḥarfüñ adın ẕikr idüp ḥarfi dilemekdür, *be-ḳaṣd-ı ḥarf kerden nâm-râ ṣarf*, ol ẕikr olınan adı ḥarf ḳaṣdına ṣarf eylemekdür, *düvvüm ez-ḥarf-i ḳaṣd-ı nâm kerden*, ikinci ḥârfden nâm ḥârfe ḳâsd eylemekdür, *veʾz-ân maḳṣûd-râ itmâm kerden*, daḫi andan maḳṣûdı itmâm eylemekdür

Misâleş bâʾsm-i Bâbür
Ḳabâ ber-ḳadd-i tû mî düzed eyyâm
Eyyâm senüñ boyuñ üzre ḳaftân diker
Ber-âr ez-Ḳâf tâ Ḳâf iy püser-nâm
Aduñı iy oġlan ḳafdan ḳafa çıḳar

Maʿnâ-yı muʿammâyî ḳabâ ḳâfı ile ḳad ḳâmetüñ mâbeyni Bâbürʾdür. Bu muʿammâ nâm-ı ḥarfden ḥarf olduġına misâldür.

Misâl-i diger bâʿsm-i Selâm
Büved rûy-ı tû gül mûy-ı tû sünbül
Senüñ yüzüñ gül ṣaçuñ sünbül olur
Nehed ser-i sünbület ber-dâmen-i gül
Sünbülüñ gül etegi üzre baş ḳor

Maʿnâ-yı muʿammâyî sünbülüñ seri sîndür. Gülüñ dâmeni lâmdur. Selâm olur. Bu muʿammâ ḥarfüñ nâmı olduġınuñ misâlidür.

Taʿrîf-i Telmîḥ

Sevvüm aʿmâl-i taḥṣîlist telmîḥ, aʿmâl-i taḥṣîlîden üçüncü telmîḥdür, *begûyem bâ-tû şerḥ-i ân be-taṣrîḥ*, diyeyin saña anuñ şerḥini taṣrîḥle, *işâret kerdenest ez-lafẓ-ı meẕkûr*, işâret

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 247-267

eylemekdür lafẓ-ı meẕkûrdan, *be-lafẓ-ı dige ender cây-ı meşhûr,* bir ġayrî lafıẓ meşhûr yirde yaʿni şöhretüñ daḫli vardur bu ʿamelde.

Misâleş bâ'sm-i Aḥmed
Çü ḫ ̌ânî maṭlaʿ seba ʿül-mesânî
Çü sebaʿül-mesânînüñ ki sûre-i fâtiḥadur maṭlaʿın oḳuyasın elḥamddur.
Bedânî nâm-ı ḫod bî-ḥarf-i sânî
Bilürsün kendü adını ḥarf-i sânîsüz

Maʿnâ-yı muʿammâyî elḥamd lâmsuz Aḥmed olur.

Misâleş diger bâ'sm-i Süheyl
Çü âyed mihr ez-in firûze eyvân
Çün gele mihr yaʿni şems bu pîrûze renk eyvândan yaʿni felekden
Şeved nâm-ı tû bâ-Nâhîd ü Keyvân
Olur senüñ aduñ Zühre ile daḫi Ẓuḫal ile

Maʿnâ-yı muʿammâyî mihrden murâd sîndür ki şemse virilmiş ḥarfdür. Zühreden hâdur. Ẓuḫalden lâmdur. Mecmûʿı Süheyl olur. Kevâkibüñ âḫir ḥarfleri kendülere virilmek meşhûrdur.

Misâl-i diger bâ'sm-i ʿAṭâ
Feşâned ez-ḫande an laʿl-i güher-bâr
Ṣaçdı gülmekden ol güher yaġdırıcı laʿl yaʿni ṭuṭaḳ
Zi-künc-i dîde em dürr-i nikû-nisâr
Gözüm gûşesinden maʿkûs incüler

Maʿnâ-yı muʿammâyî künc-i dîdeden murâd dâldur ki gûşedir ve dâldan murâd murâd ʿUṭariddür ve ʿUṭarid lafẓındaġı rid maʿkûs olıcaḳ der olur. Ol ṣaçılup azala olıcaḳ ʿAṭâ ḳalur. Ṣaçmak ʿaṭâya işâretdür. Zîrâ cevâhir yabana ṣaçılmaz.

Taʿrîf-i ʿAmel-i Terâdüf ü İştirâk

Büved çârüm terâdüf zi-ân çi bâkest, olur dördüncüsi terâdüf andan ne ġamdur, *eger gûyem ki pencüm iştirâkest,* eger diyem ki beşinci iştirâkdür, *dü lafẓ ez-behr-i yek maʿnî muʿayyen,* iki lafıẓ bir maʿnâ içün muʿayyen, *çü şud an-râ terâdüf ḫ ̌ân ez-in fen,* çü oldı aña terâdüf oḳu bu fende, *çi bâşed iştirâk ez-lafẓ-ı vâḥid,* ne olur iştirâk bir lafıẓdan, *dü maʿnî fehm kerden der-mevârid,* iki maʿnâ itmekdür vârid olduġı yirlerde.

Misâleş bâ'sm-i Şücâʿ
Şeb-i an şemʿem dil ez-ṣad ġuṣṣa perdâḫt
Gice ol çıraḳ benüm göñlümü yüz ġuṣṣadan tamâm itdi yaʿni yaḳılmış idi yapusın tamâm eyledi
Ki ruḫ be-nümûd câ ber-çeşm-i men sâḫt
Ki yüz göstermiş olduġı ḥâlde benüm gözüm üzerinde yir düzdi

Maʿnâ-yı muʿammâyî ruḫ-ı şemʿden murâd şın ḥarfidür. Anuñ câ lafẓı üzerinde olıcaḳ Şücâʿ olur.

Taʿrîf-i ʿAmel-i Taṣḥîf

Şeşüm ez-aʿmâl-i taḥṣîlist taḥṣîf, altıncı aʿmâl taḥṣîliden taṣḥîfdür, *zi-şöhret nist an muḥtâc taʿrîf,* şöhretden ol taʿrife muḥtâc degildür ḥarfüñ noḳṭasın gidermekdür.

Misâleş bâ'sm-i ʿÎsâ
Çü bînem ṣûret-i ʿıyşî mühennâ
Çü bir ʿıyş ṣûretin tehniyet olınmış yaʿni bâʿiδ-i sürûr görem
Ez-an nâm-ı ḫoşet kerded müheyyâ
Andan senüñ ḫoş aduñ ḥâżır olmuş olur

Maʿnâ-yı muʿammâyî ʿıyşî ṣûretde noḳṭası gitse ʿÎsâ olur.

Misâleş bâ'sm-i Mûsâ
Gezîdem ez-ḫamûşî leb be-dendân
Işırdım ḫâmûşlıġımdan ṭudağımı dişle
Leb-i şîrîn-i û şud gevher-efşân
Anuñ şîrîn lebi gevher-efşân oldı

Maʿnâ-yı muʿammâyî ḫamûşî lafẓınuñ lebi ḫâ-i muʿcemedür. Ol ḳoparıldığı taḳdîrce bâḳî mûşîdür. Gevherden murâd noḳṭalarıdur ṣaçılduḳda Mûsî olur.

Taʿrif-i ʿAmel-i Teşbîh ve İstiʿâre

Çü âyed aṣl-ı heftüm der-ʿibâret, çün yedinci ḳâʿide ʿibârete gele, *û-râ teşbîh ḫˇân yâ istiʿâre,* aña teşbîh oḳu yâ istiʿâre, *bâ'smî sâz ḥarfî-râ nişânend,* bir isimle bir ḥarfi nişânlu eyle yaʿni bir ismi ẕikr eyle bir ḥarfe delâlet etsün, *ki bâşed ḥarf-râ maʿnîyeş mânend,* ki ḥarf ola ismüñ maʿnâsına beñzeye.

Misâleş bâ'sm-i Ḥasan
Çü bestem ṣûret-i lebhâ-yı ḫandân
Çün bağladım gülücü leblerüñ ṣûretin
Nümûdem der-tebessüm şekl-i dendân
Tebessümden baña dendân şeklini gösterdi

Maʿnâ-yı muʿammâyî ḫandânuñ leblerinden murâd iki evvelki ḥarfleridür. Tebessümden yaʿni aralarında dendân şeklini ki sîn ḥarfidür göstericek Ḥasan olur.

Taʿrîf-i ʿAmel-i Ḥesâbî

Büved heştüm ʿamelhâ-yi ḥesâbî, sekizincisi ḥesâba mensûb ʿameller olur, *k'eş ez-daḫl-i ʿaded ḫâlî ne-yâbî,* ki anı ʿaded daḫlinden ḫâlî bulmazsın, *fürûʿ-i in ʿamel bisyâr bâşed,* bu ʿamelüñ fürûʿı çoḳ olur, *ki şerḥ yek-be-yek düşvâr bâşed,* ki bir bir şerḥ itmek müşkil olur, *hemân bihter ki bî-her ḳîl ü ḳâlî,* hem ol yigdür ki her bir ḳîl ü ḳâlsüz, *nümâyem baʿż-ı anhâ-râ misâlî,* anuñ baʿżına bir misâl gösterem.

Misâleş bâ'sm-i Aḥmed
Yekî-râ ger kunî hem der-yekî câyî
Bire hem bir içinde eger yir idesin
Şeved naḳd-i tû nâm-ı an dilârâyî
Ol göñül bezeyicinüñ nâmı senüñ naḳdüñ olur

Maʿnâ-yı muʿammâyî yekî lafẓı ki ʿaddede ḳırḳdur. Andan murâd mîmdür sâninci yekden murâd aḥad lafẓıdur. Mîm içinde olıcaḳ Aḥmed olur.

Misâleş bâ'sm-i Yûsuf
Giriftem nîme-i ân leb be-dendân
Ṭutdum ol lebüñ nıṣfını dişimle
Dehân-râ ez-dehânem dâşt pinhân
Aġzını aġzımdan gizlü ṭutdı

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 247-267

Maʿnâ-yı muʿammâyî leb ʿadedde otuz ikidür. Nışfı on altıdur. Öninden murâd yâdur. Altısından murâd vâvdur. Dendândan murâd ḥarf-i sîndür. Dehândan murâd femdür. Dehân-ı yârdan murâd mîmdür. Mecmûʿı Yûsuf olur.

Misâleş bâʿsm-i Şems
Reved ʿömrem be-ser ber-vech-i dil-ḫᵛâh
ʿÖmür başa gönlüm istedügi vech üzre gider yaʿni sürûr ile
Çü rû be-nümâyidem der-sâl-i ân mâh
Çün ol ay bana bir yılda yüz göstere

Maʿnâ-yı muʿammâyî mâhuñ yüzünden murâd mîmdür. Bir yıl üç yüz altmışdur. Şın ile sîn daḫi ʿadedde öyledür. Mîm içlerinde olıcaḳ Şems olur.

Miδâleş bâʿsm-i ʿOsmân
Pey nâm-ı ḫod ân ḫûrşîd-i ebrâr
Kendü adı içün ol ebrâr güneşi
Küşâd ez-hem dü engüşt-i nigu nisâr
Açdı birbirinden iki ucı aşağı barmaḳlarından

Maʿnâ-yı muʿammâyî ḫûrşîdden murâd ʿayndur. İki ucı aşaġı barmaḳdan murâd raḳam ḥesâbında sekiz şeklidür semân lafẓına işâretdür. ʿAyn ile ʿOsmân olur.

Taʿrîf-i Kinâye

Be-ḳânûn-ı nühüm k'âyed kinâyed, ṭoḳuzuncu ḳânûnla ki kinâyet olur, *resed aʿmâl-i taḥṣîlî be-ġâyet*, aʿmâl-i taḥṣîlî ġâyetine irişdi, *büved ân in ki lafẓî-râ nişâne*, olur ol bu ki bir lafẓı nişâna, *kunî bî-in uṣûl-i heşt-gâne*, idesin bu sekiz uṣûlsüz.

Misâleş bâ'sm-i Hâşim
Nümâ ṭarf-ı mehet iy şûḫ dilber
Göster mehinüñ kenârını iy şûḫ dilber
Der-ây ez-pây k'û rûşenter aḫter
Rûşenter aḫtere yaʿni şemse ayaḳdan içerü geldi ayaḳsuz ol diyicek yerde istiʿmâl ider

Maʿnâ-yı muʿammâyî ṭaraf-ı mehden murâd hâdur. Şemsüñ ayaġı sîndür. Gitdükleyin şem ḳalur. Mecmûʿı Hâşim olur.

Misâleş diger bâ'sm-i Nûr
Büved nâmet zebân-râ mâye-i sûr
Olur aduñ dile sürûr mâyesi sürûr şadlıḳ maʿnâsınadur
Mükerrer güftemeş nûr-alâ-nûr
Anı mükerrer didim nûr nûr üzerine

Maʿnâ-yı muʿammâyî mükerrer ḳarînesi ile nûr idügi ẓâhirdür.

Aʿmâl-i Tekmîlî

Tekmîlîye mensûb ʿameller, *çü şud aʿmâl-i taḥṣîlî mükemmel*, çün aʿmâl-i taḥṣîlî mükemmel oldu, *be-tekmîlî kunem an-râ müẕeyyel*, anı tekmîl ile müẕeyyel idesin, *büved aʿmâl-i tekmîlî se üslûb*, aʿmâl-i tekmîlî üç uslûb olur, *ki şerḥ yek-be-yek emrist maṭlûb*, ki bir bir şerḥ bir emr-i maṭlûbdur.

Taʿrîf-i Teʾlîf

Yekî teʾlîf dân kʾû cemʿ-i eczâst, birin teʾlîf bil ki ol eczâ cemʿ itmekdür, *ki ḥâṣıl geşte her yek ez-diger câst*, ki her biri bir yirden ḥâṣıl olmuşdur.

Misâleş bâʿsm-i ʿAlâ
Büved çeşmet belâ-yı cânem iy dûst
Olur gözüñ cânımuñ belâsı iy dost
Ḫalâṣî zʾîn belâ netevânem iy dûst
Bu belâdan ḫalâṣ olmaġa ḳâdir degülem iy dost

Maʿnâ-yı muʿammâyî çeşmden murâd ʿayndur. Lâ ile ʿAlâ olur.

Misâleş diger bâʾsm-i Hümâm
Peder meh bûde mâder hem tû-râ lîk
Baba hem ana saña ay idi lîk
Ne mâder çün tû bâşed ney-peder lîk
Ne ana senüñ gibi iyü olur ne baba

Maʿnâ-yı muʿammâyî mâder hem dimek mâ hem içinde dimekdür. Hümâm olur.

Taʿrîf-i ʿAmel-i İsḳâṭ ü Taḫlîṣ

İsḳâṭ ve taḫlîṣ ʿamelinüñ taʿrîfidür, *düvvüm isḳâṭ ü taḫlîṣ est*, ikinci isḳâṭ ve taḫlîṣdür, *ân hest zi-cüzî*, ol bir nesnedendür hest lafẓı ki mışraʿ-ı evveldedür est maʿnâsınadur. Maḳdem ẕikr olına. Elifi hâ olmaḳ ile müstaʿmeldür. Biḥesabü'l-maʿnâ mışraʿ-ı sânîde cüzî lafẓından muʾaḫḫardur maʿnâ dimek olur. Taḫlîṣ şol nesneden taḫlîṣdür, *ki ân nebâşed dâşten-i dest*, ki ol eli ṭutmaḳ gerekmez yaʿni ele yapışdurmayup gidermek gerekdür.

Misâleş bâʾsm-i ʿAlî
Be-mihret bî-dilî zi-aġyâr-ı ṣafest
Senüñ muḥâbbetüñle bir bî-dil aġyârdan ṣafdur ki yaʿni kudûretden berîdür
Ki şüste der-miyân-ı dest ez-ḫilâfest

Be-ḥesabü'l-maʿnâ est lafẓı şüste lafẓına muttaṣıldur ve der-miyân-ı ḫilâfdan muʾaḫḫardur. Ḥâṣılı ki şüste est dest ez-ḫilâf der-miyân dimekdür. Aġyâr ise irâde-i ḫilâfdan el yumuşdur dimek olur.

Maʿnâ-yı muʿammâyî mihrden murâd ʿayn-ı mektûbîdür. Bî-dil lafẓınuñ evveline getürmek gerek ḫilâf ʿArabî lüġatinde sögüt aġacına dirler. Fârsîde bîddür. Aradan bîdi giderüp andan el yuyıcaḳ ʿayn ile lî cemʿ olup ʿAlî olur.

Sevvüm ḳalb est ân der-naẓm-ı terkîb, üçüncü ḳalbdür ol naẓm ü terkîbde, *ʿibâret bâşed ez-taġyîr-i tertîb*, ʿibâret olur tertîb ḥurûfı taġyîr itmekden.

Misâleş bâʾsm-i Tâc
Dilem kʾez-her dü ʿâle câʾt geşte est
Göñlüm her iki ʿâlemden senüñ yirüñ olmışdur mâsivâ çıḳmışdur
Şenîdem nâm-ı tû şeydâʾt geşte est
Senüñ nâmuñ işitdim göñlüm diyü anuñ olmışdur

Maʿnâ-yı muʿammâyî dilden murâd ḳalbdür. Câʾt lafẓı ḳalb olıcaḳ Tâc olur.

Misâl-i diger bâʾsm-i ʿÖmer
Me-pûşân ḫâl-i ḫod ez-sîne-rîşân

Örtme kendü ḫâlüñi gögsi yârelülerden sîne-rîş vaṣf-ı terkîbdür
Ki dûr ez-dâne murġ âmed perîşân
Ki dâneden uraḳ ḳuş perîşân olur

Maʿnâ-yı muʿammâsı budur ki murġ lafẓından noḳṭa dânesi ırağ olup tertîb-i münḳalıb olıcaḳ ʿÖmer olur.

Târîḫü'l-itmâm, itmâm târîḫidür
Be-nâm-ı Îzid in dürr-i kirâmî
Allah adıyla bu kirâma mensûb incü yaʿnî muʿteber incü
Ki süft elmâs-ı nûk fikr-i Câmî

Deldi Câmî'nüñ elması ucı fikri elması nûk vaṣf-ı terkîbdür. Fikre iżâfeti beyâniyyedür. Nûk żımmla uç maʿnâsınadur.

Çü feyż-i ḳuds âmed in risâle
Çü bu risâle ʿâlem-i ḳuds feyżi oldı
Dilâ hergiz nebâşed cây-ı tevbîḫ
İy göñül ebedî tevbîḫ yiri olmaz
Eger û-râ kunendeş feyż-i târîḫ

Eger aña feyż ḥurûfunuñ ʿadedini târîḫ ideler Sekiz yüz ṭoḳsanda teʾlîf itmişdür (890)

Be-teşrîf-i ḳabûl-erzende bâdâ
Ḳabûl teşrîfine lâyıḳ olsun
Ber-erbâb-ı naẓar ferḫunde bâdâ
Naẓar erbâbı üzerine mübârek olsun. Âmîn.

Ḳıṭʿa-i Târîḫ

ʿAvn-i Ḥaḳḳ ile bu şerḥ-i muḫtaṣar
Çün maḳâm-ı iḫtitâma buldı râh
Cân u dil taʿlîm-i rûhü'l-ḳuds ile
Didiler târîḫini Fażlu'l-lâh (977)
Temmet beʿavn-i Allah Teʿâlâ ve tevfîḳihi.

Sonuç

İran edebiyatının en büyük şairlerinden biri olan Mollâ Câmî, muamma konusunda da önemli eserler kaleme almıştır. Onun "sagîr ve kebîr" şeklindeki iki muamma risalesinde muamma türünün usulleri detaylı bir şekilde anlatılır. Mollâ Câmî'nin bütün eserleri gibi bu risaleleri de Türk edebiyatında fazlaca beğenilmiş ve bu eserlere Gelibolulu Sürûrî, Seyyid Eşref gibi isimler tarafından şerhler yazılmıştır. Câmî'nin muamma risalesine şerh yazan isimlerden birisi de Vizeli Ramanzan Bihiştî Efendi'dir. Bihiştî, onun "Risâle-i Sagîr der- Muʿammâ" isimli risalesine *Şerh-i Manzûme-i Muʿammâ* isimli bir şerh yazmıştır. 1569-70 senesinde tamamlanan bu şerhin Türkiye'deki kütüphanelerde birçok nüshası mevcuttur. Câmî'nin büyük muamma risalesinin muhtasarı şeklinde kaleme alınan bu eserde, muammanın çözümüne ilişkin usuller kısaca anlatılmıştır.

Makalede *Şerh-i Manzûme-i Muʿammâ* isimli bu şerh metni mevcut nüshalardan hareketle transkribe edilmiş, çeviriyazıya aktarılmıştır. Eserde muamma amellerinin

"tahsilî, tekmilî ve teshilî" şeklinde 3 kısma ayrıldığı görülmüştür. Her bir ana amel kısaca tarif edilmiş, ardından bu amellerin usulleri alt başlıklar altında verilmiştir. Her muamma usulünün tanımından sonra o usule örnek teşkil edecek bir muamma verilmiştir. Şârih Bihiştî Efendi, "dîbâce" bölümünün ardından risaledeki mısra ve beyitleri tercüme etmiş, ardından muamma örneklerinin çözümüne yer vermiştir. Her bir muammayı istenen usule göre çözen Bihiştî, genelde çözümleri kısa tutmuştur. Bazı çevirilerde ve çözümlerde konunun anlaşılması adına fazla detaya girilmeden ek bilgiler verilmiştir. Bu risale gerek muamma amelleri gerek verilen örnekler bakımından Câmî'nin büyük muamma risalesinin kısaltılmış ve özetlenmiş bir şekli görünümü vermektedir.

Edebiyatımıza İran edebiyatından geçen muamma türünün tanınması ve usullerinin bilinmesi, İran edebiyatının özellikle 15. yüzyılda kaleme alınan muamma risaleleri vesilesi ile olmuştur. Bu risalelere yazılan şerhler üzerine yapılan çalışmaların da bu türün özelliklerinin bilinmesi, dolayısıyla Türk edebiyatının zenginliğini göstermesi bakımından oldukça önemli olduğu görüşündeyiz.

Kaynakça

Âşık Çelebî. (2018). *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ.* (Haz: Filiz Kılıç). e-kitap: http://ekitap.kulturturizm.gov.tr.

Aydemir, Y. (2018). *Ramazan Behiştî Divanı*. e-kitap: http://ekitap.kulturturizm.gov.tr.

Bilkan, A. F. (2000). *Türk Edebiyatında Muamma*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Demir, R. (2010). Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisinde Tercüme ve Yerli Söylem. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED],* 44, s. 37-63.

Devellioğlu, F. (2000). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

Elbir, B. (2009). Türk Edebiyatında Mu'ammâ ve Sürûrî'nin Bir Mu'ammâ Şerhi. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* 4 (6), s. 82-94.

Erzen, H. (2018). *Şem'î Şemullâh'ın Şerh-i Tuhfetü'l-Ahrâr'ı*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Kınalı-zâde Hasan Çelebi. (2017). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ.* (Haz: Aysun Sungurhan). e-kitap:http://ekitap.kulturturizm.gov.tr.

Latîfi, (2018). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nüzamâ.* (Haz: Rıdvan Canım). e-kitap:http://ekitap.kulturturizm.gov.tr.

Okumuş, Ö. (1993) Câmî, Abdurrahman. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (s. 94-99). İstanbul: TDV Yayınları.

Öntürk, T. (2021). *Gelibolulu Sürûrî: Şerh-i Risâle-i Muʿammâ-yı Alî Ker*. İstanbul: DBY Yayınları.

Öntürk, T. (2022) Şerh-i Muʿammâyât-ı Câmî (Sürûrî). *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/serh-i-mu-ammayat-i-cami-sururi. [Erişim Tarihi: 08 Aralık 2022].

Öztürk, M. (2022). *Şiirin Merhamet Kanatları: Klasik Türk Şiirinde Afnâmeler*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Macit, M. (1995). Mollâ Câmî'nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri I. *Erdem Dergisi*, 20 (7), s. 519-529.

Redhouse, S. J. W. (2006). *Turkish and English Lexicon*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

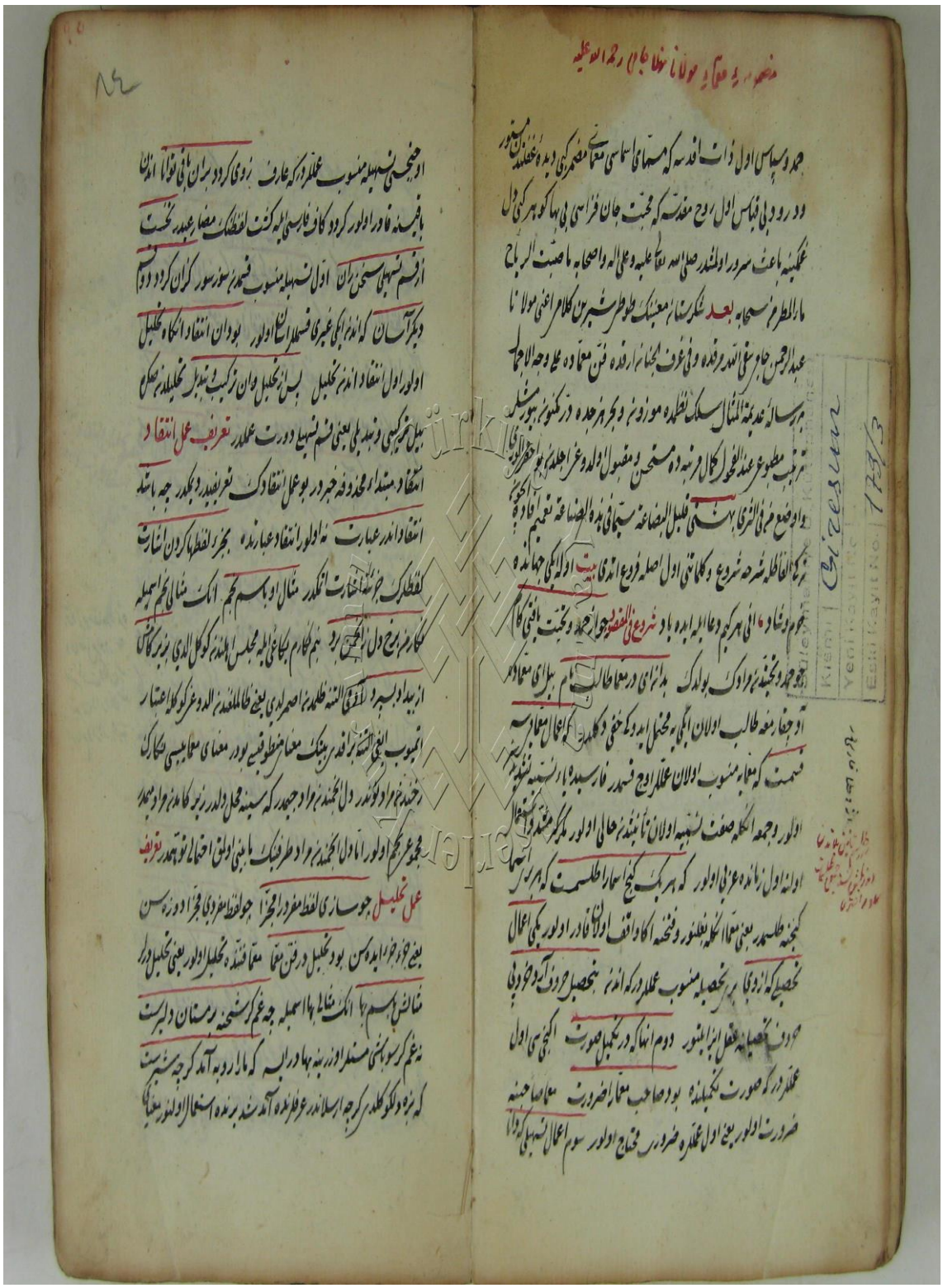
Saraç, M. A. (1997). Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 27(1), s. 297-308.

Tarlan, A. N. (1936). *Divan Edebiyatında Muamma*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası.

Uzun, M. İ. (1992). Bihiştî Ramazan Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6, (s.145-146). İstanbul: TDV Yayınları.

Yeniterzi, E. (2001). *Behiştî'nin Heşt Behişt Mesnevisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Ek 1: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun İl Halk Kütüphanesi, arşiv nu.: 28 Hk 3647/3 nüshanın görseli.

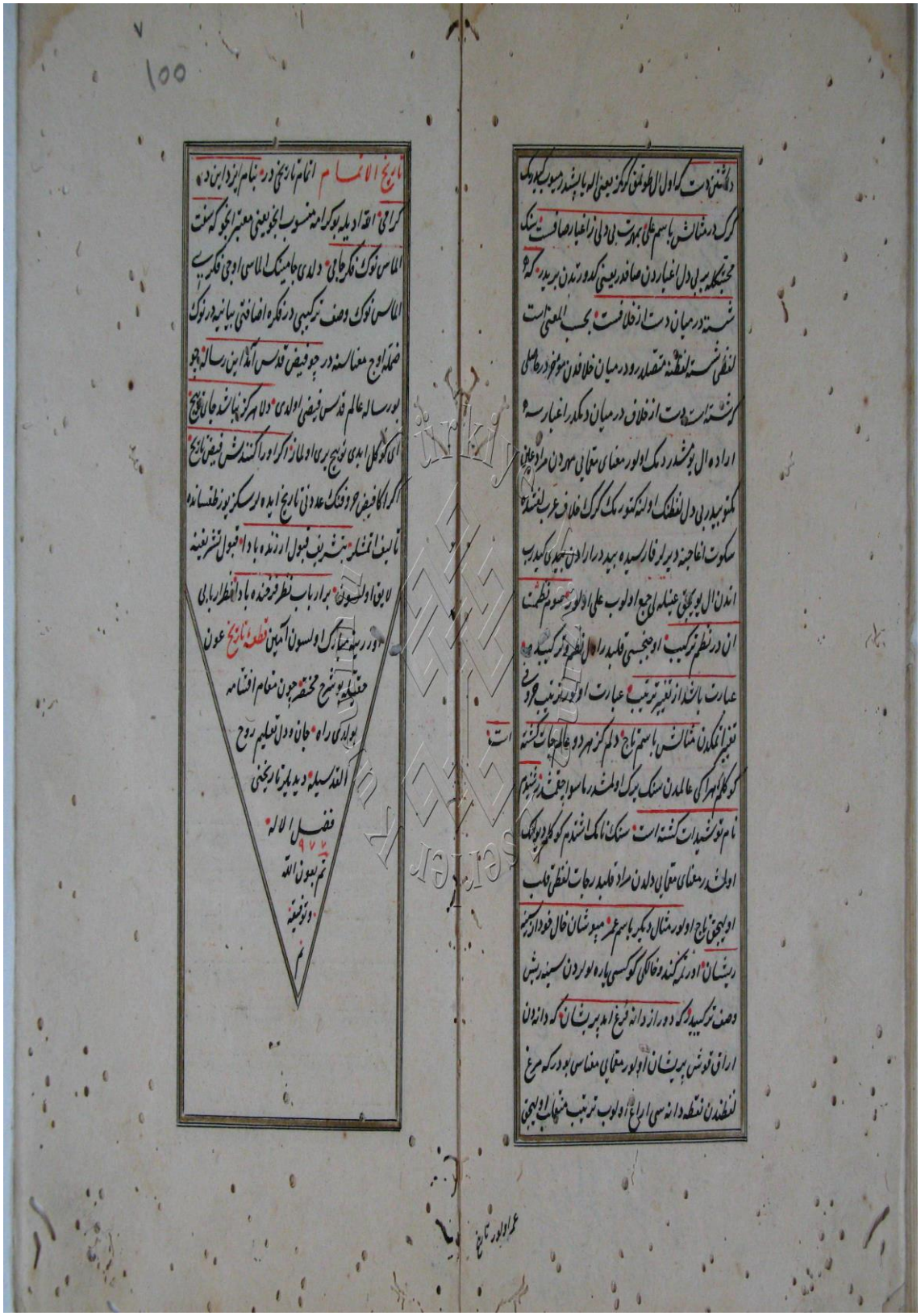


Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 247-267

Ek 2: Süleymaniye Kütüphanesi, Zühdi Bey arşiv nu.: 25/2 nüshanın görseli



Ek 3: Süleymaniye Kütüphanesi, Zühdi Bey arşiv nu.: 25/2 nüshanın görseli



ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut520

Araştırma Makalesi/ Research Article

Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Kadar Gelen Dinî Terminoloji

Religious Terminology From Old Turkish to Turkey Turkish

Esra Kaan Çelikten*

Öz

Din bir toplumun değişkenlerini gösteren önemli bir olgudur. Dinî terminoloji ise toplumun inanç kültürünü yansıtan önemli bir alanı işaret etmektedir. Söz varlığı incelemelerinde dinî terminolojiye odaklanma, toplumun en eski dönemden en yakın döneme yaşamış olduğu din merkezli sosyo-kültürel değişimleri ve değişmeyen unsurları görme noktasında önemli veriler elde edilmesini sağlamaktadır. Tarihî seyir içerisinde her toplum çeşitli inanç sistemine dâhil olmuştur. Her bir inanç sistemi beraberinde kendi söz varlığını da getirmiş ve bu da dinî söz varlığında sürekli bir değişimi ortaya çıkarmıştır. Ancak toplumların söz varlığında yaşanan değişimler kadar değişmeyen hususlar da vardır ki bu kısım üzerinde durmayı gerektirmektedir. Türklerin bilinen en eski döneminden günümüze kadar çeşitli inanç sistemlerine dâhil olduğu üzerinde hemfikir olunan bir durumdur. Bu da beraberinde dinî söz varlığında önemli bir çeşitliliği getirmektedir. Söz konusu çeşitlilik içerisinde yapılan incelemede bazı kelimelerin en eski dönemden günümüze kadar bir şekilde kendini muhafaza ederek varlığını devam ettirdiği fark edilmektedir. Bu çalışmada kendini muhafaza eden bu kelimelere odaklanılmış olup söz konusu kelimeler kendi içinde sınıflandırılarak incelenmiştir. Buna göre, Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine hiç değişmeden gelen kelimeler, ses ve anlam değişikliği yaşayarak gelen kelimeler, ses değişikliği olmamasına rağmen anlam değişikliği yaşayarak gelen kelimeler ve ses değişikliği olup anlam değişikliği olmadan gelen kelimelerin tespiti yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinî Terminoloji, Söz Varlığı, İnanç, Değişim.

Abstract

Religion is an important phenomenon that shows the variables of a society. Religious terminology, on the other hand, indicates an important area that reflects the belief culture of the society. Focusing on religious terminology in vocabulary studies provides important data in terms of seeing the religion-centered socio-cultural changes and unchanging elements that the society has experienced from the oldest period to the most recent period. In the course of history, every society has been included in various belief systems. Each belief system has brought its own vocabulary and this has revealed a constant change in religious vocabulary. However, there are some unchanging issues as well as the changes in the vocabulary of societies, which requires dwelling on this part. It is a situation on which it is agreed that the Turks have been included in various belief systems from the earliest known period to the present day. This brings with it a significant diversity in the religious vocabulary. In the examination made within the said diversity, it is noticed that some words have survived by preserving themselves from the oldest period to the present day. In this study, these self-preserving words were focused and these words were examined by classifying them within themselves. Accordingly, the words that came from Old Turkish to Turkey Turkish without any change, the words that came with a sound and meaning change, the words that came with a meaning change although there was no sound change, and the words that came with a sound change without a meaning change were determined.

Keywords: Religious Terminology, Vocabulary, Belief, Change.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Doktora Öğrencisi
Şanlıurfa/Türkiye
Elmek: esrakaan1@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7101-0092

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 16.12.2022
Kabul Tarihi: 19.12.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Not *Note*
Bu çalışma, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yürütülen 'Karahanlı Dönemi İnançla İlgili Söz Varlığı' başlıklı doktora tez çalışmasından yararlanılarak oluşturulmuştur.

Atıf/*Citation:*
Kaan Çelikten,E. (2022). Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Kadar Gelen Dinî Terminoloji. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 268-288.

Giriş

Dil, sistematiği gereği dinamik bir yapıya sahiptir. Kendini sürekli olarak yenilemektedir. Bunun sebebi tek bir kaynağa değil birden fazla kaynağa bağlı olmasıdır. İçinde bulunduğu toplumu etkileyen her şey dili de etkilemektedir. Bu etkiler göçler, savaşlar, ticaret gibi etkileşimlerden kaynaklı olabildiği gibi din değiştirme sebebiyle de olabilmektedir.

Toplumsal normların başında gelen din; manevi yönüyle, kültüre ve dile olan etkisiyle bilinen bir olgudur. İçinde bulunduğu toplumun sistematiğine doğrudan nüfuz ettiği için o topluma ait birçok olguya değişimi beraberinde getirmektedir. Bir toplumun üç temel parametresi bulunmaktadır. Bunlar dil, din ve kültürdür. Bu üç olgu birbiriyle iç içe geçmiş şekilde düzenli bir etkileşime sahiptir.

Din kendini dil aracılığıyla ifade ettiği için öğretilerini, inançlarını, kurallarını dil yoluyla aktarır. Dinin ritüellerini gerçekleştirmek, nesilden nesle aktarımını sağlamak ise kültür ile etkileşimi sayesinde olmaktadır.

Dil insanlarla iletişimi sağlarken diğer yandan bir yaratım sürecinin başlamasıyla düşünülerek, bireysel olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum hem dili diğer olgulardan ayıran en önemli özellik hem de dili geliştiren ögelerden biridir. Dilin güncellenerek, çeşitlenerek her farklı bilinçle yeniden büyümesi hem söz varlığı açısından hem de kültürel açıdan bir zenginlik ifadesidir.

Dilin zenginliği kültürün zenginliğine dönüşürken kültür de dile etki eder. Aynı şey dil ve din için de geçerlidir. Din, kendini dil aracılığıyla ifade ederken dil de dinden etkilenerek kendini çeşitlendirmektedir. Bunun yanı sıra din ile kültür arasında da benzer etkileşimler söz konusudur. Din, içinde bulunduğu toplumun kültürünü etkilemektedir. Kültür de dini kendine göre değiştirme, yeniden inşa etme özelliklerine sahiptir. Dinin, kendini diğer nesillere aktarabilmesi dile olduğu kadar kültüre de bağlıdır. Bütün bunlara bakıldığında bu üç olgu birbiriyle çok yakından ilgilidir.

Türklerin inançlarına ve söz varlığına baktığımızda birçok farklı kültürden ve farklı inançtan etkilendiğini görmekteyiz. Bu durum yukarda değindiğimiz dil-din-kültür üçlüsüne oldukça fazla etki etmiştir. İnançlar değişse de kültürler değişse de dil bu yeniliklere aldırmadan onlara ait söz varlığını diğer nesillere taşımaktadır.

Bu çalışmanın amacı; Türklerin eski inançlarından yeni inançlarına dil yoluyla neler taşıdığını göstermektir. Eski Türkçe dönemi, Türkler için inanç yönünden çok çeşitli bir dönemdir. Bu dönemde ortaya çıkan dinî terminolojiden Türkiye Türkçesine kadar gelen belli terimleri ortaya koyarak dil-din-kültür ilişkisinin nesillere nasıl aktarıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

İslamiyet öncesi döneme tekabül eden eski Türkçe dönemi; inançların, âdetlerin, çeşitli kültlerin olduğu karma bir dönemdir. Bu döneme ait yazılı belgeler sınırlı olduğu için Türklerin inançları ile ilgili Çin, İslam ve Batı kaynaklarından bilgi edinilmektedir. Abdülkadir İnan, Türklerin inançları ile ilgili daha derin bilgilerin edinilebilmesi için İskitlerin, Hunların, Orta Asya'nın ve Doğu Avrupa'nın derinlemesine incelenmesi gerektiğini söylemektedir (2017:1). Bütün bu bilgiler eşliğinde tespit edilen Türk inançları oldukça çeşitlidir. Bunların içinde Kültlerin oldukça fazla yer tuttuğu görülmektedir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 268-288

"Kült; Yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı ve onlara tapınma anlamına gelmektedir. Bu saygı ve tapınış, duayı, kurbanı ve dinsel tören olan belli ritüelleri gerektirmektedir (Artun, 2015:117)."

Türkler için kültlerin ayrı bir yeri vardır ve sayıları oldukça çoktur. Ancak burada konuyla ilgili olan en temel kültlerden bahsetmek yeterli olacaktır.

Atalar kültü, temel anlamda ölmüş olan atayla bağın kopmaması, atanın geride kalanlara yardım etmesinin beklentisi üzerine kurulmuş, ölen kişiye saygıyı ve korkuyu barındıran bir külttür. Ölen kişinin mezarı ya da dünyadaki varlıklarını simgeleyen kalıntıları, bir dua ile anılmaktadır (Kaya 2014: 485). Atalar kültünde mutlaka kurban adanır. Roux, bunun genellikle bir hayvan olduğunu ancak bazı zamanlar da insan kurban edildiğini söylemektedir. Eski Çin kaynaklarında Doğu Türklerinin kurban sunmak üzere atalarının mağara mezarına gittiği açıklanmaktadır. Kurban adama işlemi genellikle kıdemli kişiler tarafından yapılmaktadır. Han, bizzat kendisi bu iş için gitmektedir. Eğer Han gidecek durumda değilse yerine en yetkili kişi kimse o gitmektedir (Roux, 2011: 36-37). Mağaralarda belli mevsim geçişlerine göre düzenli olarak yapılan bu ziyaretler zaman içinde 'ölüler kültüne' dönüşmüştür. Bu durum, kurban etme kültünün en eski zamanlardan günümüze kadar geldiğini ve kurban ibadetinin Türklerde önemini koruduğunu göstermektedir (Günay, 2015: 586).

Kadim kültür içerisinde insan ile tabiat ilişkisi günümüzden farklıdır. Söz konusu kültürel yapıda insan doğanın bir parçası olarak onunla karşılıklı etkileşime dayalı ilişkiler bütünü kurmuştur. Bu da kendini her şeyin merkezinde gören insan yerine doğal işleyişle uyum içerisinde yaşayan insan profilini ortaya çıkarmaktadır. Bu profil doğrultusunda insanın doğaya karşı tutumlarına dikkat etmesi gerekmektedir. Bu dikkat zamanla kültleşmeyi beraberinde getirmiştir. Kadim dönemdeki doğa-insan ilişkilerine işaret eden tabiat kültü, tabiattaki her şeyin bir ruhunun olduğu düşüncesi merkezlidir. Bu düşünce doğrultusunda insanoğlunun doğaya karşı takınacağı tavır, onun ödüllendirilmesi veya cezalandırılmasının önünü açmaktadır. Buna göre dağ, tepe, ırmak, ağaç, deniz, güneş, ay, yıldız, şimşek gibi unsurlar tabiat kültünün içinde yer almaktadır. Bunların bazısının iyilik getirdiğine bazısının ise ceza verdiğine inanılmaktadır. Tabiat kültünde de kurban etme geleneği devam etmektedir. Göktürkler ve Uygurlar Gök Tanrıya, atalarına ve çeşitli tabiat güçlerine at ve koyun kurban etmişlerdir (Kafesoğlu, 2014: 290). Tabiat ruhlarına Göktürklerde yer-sub (yer-su), Uygurlarda yer-suv denildiği görülmektedir.

Gök Tanrı inancı ise yaratıcının gökte olduğuna ve onun tek olduğuna inanılan bir Türk inanışıdır. Çin kaynakları, Göktürk kitabeleri, Türk ve yabancı kaynaklar aracılığıyla bu inancın izi rahatça sürülebilmektedir (Kafesoğlu, 2014:295). Geçmişte en çok inanılan inançlardan biridir. Modern anlamdaki din kavramı ortaya çıkana kadar kullanılan yaygın bir inançtır. Yapısı itibariyle günümüzdeki din anlayışından çok farklı değildir. Bu durum, diğer dinleri kabul etmekteki kolaylığı açıklar niteliktedir. Gök Tanrı inancında yaratıcı otoritedir. Her şeyin sahibi O'dur. Tanrı her konuda irade sahibidir, Her şey onun isteği ve izni doğrultusunda meydana gelmektedir. Doğum, ölüm, savaş, zafer hep onun isteğine göre sonuçlanmaktadır (Kafesoğlu, 2014: 295-301). Günay, eski Türk inançlarının yaşadığı değişimleri ekolojik çevreye, toplumsal ve kültürel yapılarına ve bu alanlarda yaşadıkları değişime bağlarken Gök Tanrı inancının da bundan nasibini aldığını ifade etmektedir. Buna göre, Türk Tanrısı, bir kabile ilahı

veya millî bir ilah olmaktan çok evrensel bir niteliğe sahiptir. Her semavi ilahların başına gelen Deus Otiosüs (Durağan Tanrı), Türk Tanrısının da başına gelmiştir. Kutsalın tezahürü değişken bir morfolojiye sahip olduğu için bu kutsallık semadan aşağı inerek yaygınlık kazanmıştır (Günay, 2015: 586). Zaman içinde Tanrı inancı belli bir bozulmaya uğramıştır. Buna gördükleri her büyük, güçlü unsura -Tanrı- demeleri örnek gösterilebilir. Nitekim Kaşgarlı Mahmud -Tanrı- kelimesini açıklarken İslamiyet'i seçmemiş olan kâfirlerin dağ, ağaç gibi güçlü ve büyük gördükleri unsurlara bu ismi verdiklerinden bahsetmektedir.

Bunların dışında 'totemcilik' de insanlık tarihinde uzun bir süre var olmuştur. Hatta araştırmalara göre ilkel toplumlarda bile bu inanç mevcuttur. Başlangıç olarak diğer kabilelerden kendilerini ayırmak için ortaya çıkmış olan bu sisteme göre 'herkesin bir totemi olmalı' görüşü esas alınmıştır. Totemlerin asıl amacı ona inanan kişiyi korumaktır. Çoğunluğu hayvanlardan oluşmakla beraber az da olsa totemin bitkilerden seçildiği de olmuştur. Totem seçilen hayvan veya bitki yenmemektedir çünkü bunun kişiye uğursuzluk getirdiğine inanılır (Freud, 1998). Bu sisteme göre totem seçilen hayvanın ata olarak kabul edildiği bilinmektedir.

Türk inanışında totem ile ilgili tanımlamalar net değildir. Bazı araştırmacılar totemin olduğunu, totemin tapınılmak için yapılmadığını, totemlere saygı duyulduğunu, Türk geleneğinde kurt figürünün totem olduğunu (Artun, 2015: 96-98); bazı araştırmacılar ise Türklerde totem olmadığını, totemin bir hayvanı ata olarak kabul etmekten ibaret olmadığını, totemciliğin kendi iç dinamikleri olduğunu ve Türk toteminin bunu karşılamadığını savunmaktadır (Kafesoğlu, 1972a: 4-5; 2014b: 285-287).

Kadim inanç sistemi içerisinde yaygın olan inançlardan birisi de animizmdir. Animizm; ölenlerin sonsuza kadar dünyadan ayrılmadıkları, bunların ruhlarının cenaze çevresinde, ağaçlarda, bitkilerde ve giderek tüm doğada dolaştığı ve böylece tüm doğanın canlı olarak algılanmasıdır. Buna göre ruhlar, öbür dünyada da bu dünyanın benzeri bir hayat sürmektedir. Bu yüzden bu dünyadaki eşyalarına diğer tarafta da ihtiyaç duyabileceği düşüncesiyle eşyaları ölen kişiyle birlikte gömülür. Böylece diğer dünyada da rahat etmesi sağlanır. Bu inancında Türkler arasında yaşadığı bilinmektedir. Bunun en önemli kanıtı kurganlarda çıkan eşyalar ve hayvan iskeleti sayılabilir. Aynı zamanda bazı Alevî Türkmenlerinde bu durumun devam ettiği görülmektedir (Artun, 2015: 100-101).

Bilinen en eski inançlardan biri de Şamanizm'dir. İslam Ansiklopedisi şu şekilde tanımlamaktadır: "*Şamanizm (Fr. chamanisme) bir dinden ziyade merkezinde şamanın yer aldığı, kendine has inanç ve ritüelleriyle farklı formları bulunan vecde dayalı bir yöntemdir.*"[1] (URL-1) Şaman kelimesinin kökeni ile ilgili çeşitli düşünceler vardır. Bunlardan en kabul edileni Mançu Tunguz dilinden geldiği yönündedir. Şaman veya saman Mançucada sama demektir. Türk kavimleri şamana kam demektedir (Örnek, 1988:47-48). Bu yüzden Şamancılık, kamcılık olarak da bilinmektedir. Şaman isminin kullanıldığı yer Mançu dili olsa da bu kelime uluslararası literatürde Sibirya büyücülerinin genel adı olarak da kabul edilmiştir (Harwa, 2014:263).

[1] Şamanizm konusu ile ilgili birbirinden farklı olan birçok tanım vardır. Bazı araştırmacılar (Mikaylovskiy, Haruzin, Potapov, Alekseev) Şamanlığın bir din olduğunu savunurlarken bazı araştırmacılar ise (M. Eliade, J. P. Roux, H. Tanyu, O. Turan, İ. Kafesoğlu, S. Buluç) bir kült olarak kabul etmektedir (Bayat, 2015: 24).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 268-288

İslamî dönemden önce, ideolojik ve sosyo-kültürel alanın yönlendirilmesinde rol oynayan bu felsefî akım, Türk kültürünün birçok yönünü içermektedir. Bugün geleneksel inanç sisteminin alt yapısını Şamanizm inancının oluşturduğu düşünülmektedir (Bayat, 2015: 21). Şamanlık ya da Türklerin kullanımıyla Kamlık, köklü ve güçlü bir geçmişe sahiptir. Bunun en kesin kanıtı gelen semavî dinlere rağmen alt bünyesinde bu inancın kalıntılarının hâlâ olmasıdır. Günümüzde Şamanlık bir din olarak değil, dinsel ve toplumsal işlevleri olan pratik bir inanca dayalı, toplumsal talebe cevap veren ve içinde esrime sisteminin de yer aldığı din öğretisi olarak görülmektedir (Bayat, 2015: 25).

Eski Türk inancı ve Şamanizm konusuna Batı'da ilk olarak 19.yüzyılda W. Radloff dikkat çekmiş, bunun o dönem Osmanlı imparatorluğuna sirayet edip incelenmesi ise biraz daha zaman almıştır. Türk tarihi incelendiğinde 'Şamanizm' konusuna ilk değinen kişi Ziya Gökalp olmuştur. Şamanizm inancı ile ilgili ayrıntılara, buna inanan toplulukların varlığına Çin, İslam ve Batı kaynaklarından ulaşılabilmektedir. Türk tarihinde Hunların Şamanistik özellikleri olduğu vurgulanmaktadır. Çin kaynaklarından öğrenildiği kadarıyla Hunlar, Gök-Tanrı, güneş, ay, yıldız, yer ve su ata ve ateş kültlerine inanmaktadır. Yine bu kaynaklarda bahsedildiğine göre, bu inanca ait olan ayinlerin ve törenlerin yapılması için özel tapınaklar vardır (İnan, 2017: 2). Mevcut olan bu tapınaklarda Gök-Tanrı'ya, atalarına ve inandıkları diğer kültlere kurban sundukları düşünülmektedir.

Çin kaynaklarına göre Hunlardan sonra gelen topluluklar da bu inancı devam ettirmiştir. Özellikle Orta Asya bölgesinde devlet kuran birçok toplulukta bu inancın olduğu söylenmektedir. Ancak 3. ve 4. yüzyılda Zerdüştizm, Hristiyanlık ve Budizm gibi dinler Orta Asya'da iyice yayılmaya başlamıştır. 6. yüzyıla gelindiğinde Göktürk Devletini Orta Asya sahasında görmekteyiz. Göktürklerin inancı ile ilgili, kaynaklarda Şamanizm ögelerinin çok olduğunu, bundan dolayı da Şamanist oldukları görüşü yaygındır. Ancak Taba Han'ın Çinli bir Budist'in teşvikiyle Budizm'i kabul etmesi Göktürklerin bu dinle tanışmasını sağlamıştır. Ancak yerel halk tarafından bu din pek fazla rağbet görmemiş ve Şamanizmin devam etmesini sağlamıştır. Çinli tarihçiler kitabelerde Şamanistik ögelerin yer almamasını bu inancın özellikle halk arasında yaygın olmasına bağlamaktadır (İnan, 2017:3).

Göktürklerin adak adama, Gök Tanrı'ya ve atalarına kurban kesme gibi gelenekleri devam ettirmesi toplumda ağırlıklı olarak Şamanizm'in yaygın olduğunun göstergesi olmuştur.

İlerleyen süreçte Göktürkleri yıkan Uygurlarla yeni bir dinle tanışılmıştır: Budizm ve Maniheizm. Budizm; Türkleri etkileyen önemli inançlardan biridir. Budizmin temel ilkesi; yeryüzünde olan canlılar Nirvana'ya ulaşıncaya kadar öldükten sonra farklı varlıklar olarak [metemorfoz] birçok kez yeniden geldiği öğretisine dayalıdır. İlk olarak Hindistan'da ortaya çıkmış daha sonra Çin, Kore, Batı Türkistan, Doğu Türkistan gibi bölgelere yayılmıştır. Göktürklerin zamanında Tapa Han'ın Budizm'i kabul ettiği ve halk arasında bu dini yaymaya çalıştığını bilinmektedir. Öyle ki Buhara ve Belh onun döneminde Budizm'in merkezi haline gelmiştir (Arık, 2015: 614). Daha çok bir felsefe olarak değerlendirilen Budizm, eski inanışların baskın gelmesiyle Türk halkı içinde çok fazla yayılamamıştır. Ancak bu diğer din ve inançlarla kıyaslandığında böyledir. Yoksa Budizm'e inanan Türk sayısı oldukça fazladır. Uygur

Döneminde de Budizm'in olduğu ve Buda inancını yaymaya çalıştıkları o dönemin eserlerinden olan *Sudurlar ve Çatiklerden* takip etmek mümkündür. Orta Asya'da İslamiyet'in ortaya çıkması ve hızla taraftar toplaması Budizm'in zayıflamasına ve zamanla silinmesine sebep olmuştur (Arık, 2015: 615).

Türkler tarafından kabul edilen bir başka inanç Maniheizm'dir. Maniheizm, Mani tarafından oluşturulmuş bir inanç sistemidir. Mani inancının temel ilkesi; Işık ve karanlık, iyilik ve kötülük şeklindeki birbirine zıt olan bir düalizme dayanmaktadır. Nitelik olarak tamamen farklı karakterlere sahip olan bu prensiplerin her ikisi de ezeli ve ebedîdir. (URL-2) Ortaya çıkışından sonra hızla bir şekilde taraftar toplamış olsa da İran ve Roma'nın baskısından sonra hızla yerini değiştirip Türkistan'a sığınmıştır. Bu topraklarda Müslümanlıkla iç içe olma fırsatını bulmuştur. Zaman içinde Uygurlar tarafından benimsenmiş ve resmî din olarak kabul edilmiştir. Maniheizm'i uzun bir süre yayma, öğretme görevini üstlenen Uygurlar zayıflayıp yıkılınca bu dine ait her şeyi Çin yok etmiştir (Arık, 2015: 616). Karahanlı Devleti, İslamiyet'i kabul edene kadar birçok kişinin hâlâ Maniheizm ve Budizm inancına sahip oldukları düşünülmektedir. Ancak bu inançla tanışmaları bütün halk tarafından benimsedikleri anlamına gelmemektedir.

Toplumu ilgilendiren büyük değişimler bir anda değil yavaş yavaş yaygınlık kazanmaktadır. Özellikle kültürel değişimler küçük gruplarla değişime başlayıp aşama aşama kabul edilir ve benimsenir. Ayrıca bu benimseme ve değişim, toplumun bütün fertleri için ortak bir benimseme şeklinde değildir. Biri değişime hızlıca adapte olurken bir diğeri yeni değeri reddedebilir. Türk toplumlarında birçok inanç olmasına rağmen neredeyse bütün Türk toplumlarında Şamanizm etkisi görülmektedir. Bu durum, yeniyi benimseseler bile eskiyi bırakmadıklarının ve bu benimseme aşamalarının herkes için farklı olduğunun önemli bir göstergesidir.

Zira insan temel olarak ilk öğrendiği öğretisini ve kültürünü nesilden nesle aktarırken farkında olarak veya olmayarak yeni bir şeyi seçse bile aktarmaya devam eder. Söylenebilir ki, hükümdar aracılığıyla kabul edilen ve kabul ettirilen din, manevi değerden çok; ekonomik, güç, destek amacıyla yapılan siyasi kararlardır. Ancak şunu da göz ardı etmemek gerekir; seçilen din, toplumun sosyokültürel yapısına uygunluk göstermediğinde toplum tarafından hiç benimsenmeyecektir (Berzin, 1996).

Coğrafî olarak birçok bölgeye yayılmış olan Türklerin inançları ve seçtikleri dinler bunlarla sınırlı değildir. Semavî dinler olan Musevilik ve Hristiyanlık da Türkler arasında yayılmış dinlerdendir. Museviliği seçen ilk Türkler Hazarlardır. Ancak bu din daha çok hakan ve çevresindeki aristokrat kesim tarafından kabul edilmiştir. Bunun dışında Karaylar ve Kıpçaklar gibi Türk boylarından da bu inancı seçenler olmuştur (Artun, 2015; Arık, 2015). Hristiyanlık ise Türkler arasında Nasturi Hristiyanlığı ile yer bulmuştur. Nasturilik; Konstantinopolis Patriği Nestorius'un bir öğretisidir. Buna göre; İsa'nın iki farklı özelliğine uygun düşen iki ayrı kişilik olduğunu öne sürmüşlerdir. Nestorius uğradığı baskılardan sonra Sasanilere gitmiş ve misyonerlik çalışmasını burada yönetmiştir (Roux, 2008: 177). O dönemde Turfan'da yazılmış olan birçok metin bulunması bu inanca inanan kişilerin olduğunun kanıtıdır. Bu bölgede birçok kişiyi etkilemiş olsa da İslamiyet'in bu bölgede hızla yayılmasıyla çok fazla tutunamamıştır. Diğer bir inanç sistemi olan Zerdüşîlik ise Orta Asya'da pek iz bırakmayan ancak yine de bu inanca sahip toplulukların olduğu bir inançtır. Müslüman kaynaklarda Zerdüşt'ten ve ateş tapınaklarından bahsedilmiştir (Roux, 2008: 177).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 268-288

Bütün bu din ve inanç değişimleri Türk toplumunu sosyal, ekonomik, askerî, diplomatik, kültürel birçok açıdan etkilediğini görmekteyiz. Sadece dil ve kültür açısından baktığımızda mevcut din değiştirmeler, inanç değişiklikleri söz varlığına oldukça çeşitlilik getirmiştir. Kültürel değişimler keskin bir şekilde olmayıp bir öncekiyle birleşerek gitmektedir. Bunun neticesinde de bir inanç bırakılsa bile yeni inanca eski inandıkları kültürleri de bilerek veya bilmeyerek taşımışlardır.

Orta Türkçe dönemi, Türklerin İslamiyet ile tanıştıkları dönemdir. Ünver Günay, İslamiyet'in ortaya çıkışını şu şekilde ifade etmektedir: "*İslamiyet, öteki tarihî büyük dinlerin, güçlü imparatorlukların fay hatlarında ortaya çıkmış olmaları örneğine uygun olarak, Sasanî, Bizans İmparatorluklarının nüfuz bölgelerinin kesiştiği Arabistan yöresinde, geleneksel dinî ve toplumsal inanç, uygulama ve çarpıklıklara karşı yöneltilen tenkitlerde açığa çıkan bir tür tepki niteliğindeki bir protesto hareketi biçiminde doğmuş ve gelişmiştir* (2018:515)."

Yaşanan siyasi, sosyal ve askeri baskılar Türklerin yönünü batıya çevirmesine sebep olmuştur. Bu tarihi süreç zamanla toplumsal birtakım değişimleri beraberinde getirmiştir. Başlangıç olarak küçük topluluklar halinde Arap coğrafyasına gelen Türkler burada ticaret, paralı askerlik gibi faaliyetlerde bulunmaktadır. Başlangıç olarak küçük topluluklar halinde İslamiyet kabul edilmeye başlansa da kitlesel olarak İslamiyet'in kabulü Karahanlı döneminde olmuştur.[2] Türkler birçok inancı denemiş, birçok kez din değiştirmiş olsalar da gerçek olan şu ki milli kimliklerini daima korumuşlardır. Roux, bu durumu şöyle ifade etmektedir: "*…Müslüman yazarlar Türklerin cesaret ve sadeliğinin yanı sıra doğdukları ülkeye bağlılıklarını da överler. Von Grüneboum'un dediği gibi 'Şiddetleri heyecan veriyordu ama ondan da çok heyecan veren şey, asimilasyona karşı dirençleriydi.' Doğdukları ülkeye bağlılıkları basit bir nostalji olarak görülemez; aksine son derece ürkütücü sonuçlar içerir. Çünkü Türkler için İslamiyet'in kalbine yerleşmiş olsalar da toplumun birbirine bağlılığı Müslüman cemaat aidiyetinden önce geliyordu* (2008: 185)."

İslamiyet'in kabulüyle birlikte söz varlığında ikilem gözlemlenmektedir. Başlangıç eserleri olan Kutadgu Bilig ve Divânü Lügat'it-Türk daha Türkçe kelimelerden oluşmaktadır. Özellikle Kutadgu Bilig'de İslamî terimlere Türkçe karşılıklar verildiği görülmektedir. Değişen dil, değişen alfabe bir yanda kullanılırken bir yandan da eski dilin ve alfabenin kullanıldığı görülmektedir. Bunun en bariz örneği Kutadgu Bilig'de karşımıza çıkmaktadır. Nüshalarından ikisi Arapça iken, biri Uygurca yazılmıştır. Ancak ilerleyen süreçte Arapça ve Farsça söz varlığının Türkçede sık sık yer aldığını görmekteyiz. Kutsal sayılan dinin, dili de bir o kadar kutsal sayılmaya başlayınca bu etkileşim hızla artmıştır.

Bu yüzden bu çalışma, bütün bu inançlara, etkileşimlere, değişimlere direnerek kendini Türkiye Türkçesine taşıyan Türkçe kelimeleri içerecektir.

Karahanlı döneminde İslamiyet kabul edildikten sonra Türkler uzun yıllar bu inanca sadık kalmışlardır. Kendi kültürüne ve inancına en yakın İslamiyet'i görmüş, sonraki yıllarda bunu değiştirmek istememiştir. Gök Tanrı inancıyla örtüşen birçok yanı olan İslamiyet, Türkler için sonraki dönemlerde kitleleri etkileyip Müslümanlaştırmak için kullanılmıştır. Türkiye Türkçesi dönemine tekabül eden modern Türkiye dönemi hâlâ İslami inanca göre yönetilmektedir.

[2] Türklerin İslamiyet'in kabulü ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz (Roux, 2008: 177).

Aradan geçen yüzyıllar boyunca Türklerin ve Türkçenin geçirdiği değişim göz önünde bulundurulduğunda Eski Türkçeden gelen kelimelerin bugün hâlâ kullanılması Türklerin milli yönünün ne kadar güçlü olduğunun bir kanıtıdır.

Bugün Türkiye Türklerinin dışında Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan, Kuzey Kıbrıs Türkleri ve İran, Rusya, Tacikistan, Afganistan, Gürcistan ve Çin'de yaşayan Türk toplulukları Müslümandır. Bunların dışında Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Kosova, Makedonya, Suriye ve Irak'ta da Müslüman Türkler bulunmaktadır (Arık, 2015: 621).

1. İlk İslami Eserlerden Hareketle Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Gelen Dinî Terimler

1.1. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Hiç Değişmeden Gelen Terimler

bir: Tek başına kullanımında 'tek' olmayı ifade eden bu kelime genellikle Allah'ın isimleri ile birlikte kullanılarak 'Benzeri ve ortağı olmayan, tek olan Allah.' anlamına gelmektedir. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine kadar bu kullanımı görülmektedir.

'Üküş ögdi birle tümen miñ senâ
*Uğan **bir** bayatka añar yok fenâ'*
'Kadir ve bir olan Tanrıya çok hamd ve sena olsun; onun için fanilik yoktur.' (KB b.2-8-10-25-1922-3050-3719-3720-3754-3779-3801-3899-3900-4728-4777-4778-4794-5122-5246-5740-6171-6246-6248-6564)

'Didârıñnı körelmedim cândın toydım
Bir ü Barım didârıñnı körermen mü'
'Cemâlini göremedim, cândan doydum; Bir ve Var'ım, Cemâlini görür müyüm?' (DH 60-61-62-63-86-95-97-110-128-160-164-178-220-488)

ağır (kılmak): Ağır kelimesi şanlı, şerefli, saygıdeğer anlamına gelmektedir. Uygur metinlerinden itibaren karşımıza çıkmaktadır. Ağır kılmak ise; itibar görmek, saygınlığı artmak, aziz olmak anlamına gelmektedir. Bu kelime İslami dönemle birlikte Tanrı'nın bir lütfu olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye Türkçesinde 'saygın, itibarlı' anlamıyla kullanılmaya devam etmektedir. Bunun en bariz örneği 'ağır abi' kelime gurubunda karşımıza çıkmaktadır.

'Ağır tut negü erse yarlıkların
***ağır kılğa** teñri bu kün hem yarın'*
'Onun bütün emirlerine itaat et, Tanrı seni bugün de yarın da aziz eder.' (KB-b.1281-3117-6135)

Benzer bir kullanımı olan 'ağırlamak' kelimesi de aynı şekilde kullanılmaktadır. Eski Türkçede saygı göstermek, saymak, itibar etmek' anlamıyla kullanılırken İslami dönem eserlerinde "Tanrı'nın lütfu" olarak karşımıza çıkmıştır. Türkiye Türkçesindeki yaygın kullanımı Eski Türkçedeki şekliyledir.

ağırlamak: (Tanrı) Lütufta bulunmak, kerem etmek, yüceltmek, yükseltmek.

'Teñri beni ağırladı.' 'Teñri beni muteber kıldı.' (DLT 25-132-488)

yaratmak: Tanrı'nın olmayan bir şeyi yaratması durumu ya da her şeyi oluşturup ortaya koymak, var etmek, meydana getirmek.

*'Yaşıl kök **yarattı** öze yuldızı*

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 268-288

kara tün törütti yaruk kündüzü'
'Mavi göğü ve üzerinde yıldızları yarattı, karanlık geceyi ve aydınlık gündüzü var etti.' (KB b.126-127-3193-3358-3654-3717-3722-4743-6247)

'Teñri yalıñuk yarattı.'
'Allah, Âdem ve diğer yaratılanları yarattı.' (DLT 143-331)

'Taâla'llah Zîhî ma'ni sin yaratdıñ cism ü cânı
Kulluk kılam tüni küni maña sinük kereksin'
Taâla'llah Zîhî mani, sen yarattın cisim ve cânı, kulluk eyleyim gece gündüz, bana sen gereksin. (DH 113-276)

*'Yok irdim **yarattıñ** yana yok kılıp*
İkinç bâr kılur sen mukır men muña' (AH 9b/69)

kam (I): Eski Türklerde hem dinî törenleri yapan hem de şifacı olan kişi, şaman. Doğan Kaya, İslamiyet'in kabul edilmesinden sonra kamların yerini ata, baba ve dedelerin aldığını söylemiştir. (Kaya 2014: 437)

*'Kerek tut otacı kerek erse **kam***
Öliglike hergiz asığ kılmaz em.'
'İster tabip getir, istersen kam; ölmekte olana hiçbir ilaç fayda vermez.' (KB b.1065-2002-3873-5244)

kam (II): Kâhin, büyücü.[3]

*'**Kam** arwadı.'*
'Kâhin büyülü sözler söyledi.' (DLT 110-125-412-531)

kulavuz: Yol gösteren, bilgi veren kişi, rehber. Kutadgu Bilig'de bu kelimeyle Hz. Muhammed kastedilmiştir. Eski Türkçeden beri kullanılan bu kelime Türkiye Türkçesinde hâlâ kullanılmaktadır. Osmanlı Türkçesinde *'kulağuz'* şeklinde kullanıldığı da görülmektedir. (Clauson 1972:617-618)

'Tümen miñ selâmım tegür savçıka
*Ol edgü **kulavuz** köni yolçıka.'*
'Tanrım, iyi kılavuz olan ve doğru yolu gösteren Peygamber'e binlerce selamımı ulaştır.' (KB b.6519)

azmak: Baştan çıkmak, doğru yoldan sapmak, sapıklığa, sapkınlığa ve delâlete düşmek.

'Tüştim uzâr burak tuzar ketse bâzâr
Dünya bâzâr içre kirip kullar azar'
'Düştüm uzar, Burak tozar, gitse pazar/ Dünya pazar, içine girip kullar azar' (DH 146-158-161-197-251-256-272)

yazuk: Tanrı buyruklarına karşı olan, dince suç sayılan, öteki dünyada ceza gerektiren iş ya da davranış, günah. DLT'de sadece *'suç'* anlamı kullanılmıştır. (2018: 354) Eski Türk döneminden beri kullanılan bu kelime başlangıçta 'günah' anlamıyla ön plana çıksa da ilerleyen zamanda *'başarısız, kusurlu'* anlamları ile kullanılmıştır. Osmanlı Türkçesi döneminde ise *'acınası'* anlamı ön plana çıkmıştır. (Clauson 1972: 985) Türkiye

[3] DLT' de bu kelime 'kâhin, büyücü' adı ile yer alsa da KB'de 'otacı, şifacı' anlamı ön plandadır (Kaya 2014: 437).

Türkçesinde hâlâ kullanılan bu kelime özellikle *"yazık günah-yazıklanma-yazıksız"* ifadelerinde kullanılmaktadır.[4] (URL-1) Bunun ışında *'yazığı gelmek"* ifadesiyle ağızlarda da yaşamaktadır. Eski Türkçe döneminde sadece *'suç ve günah'* anlamları yerine kullanılmış olsa da Türkiye Türkçesi döneminde kelime anlam genişlemesine uğramış ve *'acıma, üzülme'* anlamlarıyla ön plana çıkmıştır.

'Ay muñsuz idim sen munluğ kulug
*Suyurkap keçürgil **yazuk**ın kamuğ'*
'Ey müstağni olan rabbim,sen bu muhtaç kulun bütün günahlarını şevkatle affet.' (KB b.28)

'Öt tütünsüz bolmas yiğit yâzuksuz bolmas.'
'Ateş ancak dumanla olur. Bu sebeple gencin de mutlaka bir suçu vardır. Suç işleyen genç bunun için özür diler ve başına kakılır.' (DLT 354)

'İlâhi şer şeytandın sen esre
Kamuğ yazuklarımdın hem sen esre'
'İlâhi, şeytanın şerrinden sen sakla; bütün günahlarımdan hem sen sakla' (DH 54)

*'Yazuḳlı kişidin **yazuḳla**r keçür/ 'Adāvet ḳökini kesip sen köçür' (AH 24b/94)*

kul: Tanrı tarafından yaratılmış olan insan, kul. DLT' *'köle'* anlamına geldiği ve bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Clauson kelimenin başlangıçta *'köle'* anlamıyla kullanıldığını daha sonra *'hizmetçi'* anlamını kazandığını ve İslamiyet ile birlikte *'Allah'ın kölesi'* anlamına geldiğini söylemektedir. (Clauson, 1972: 615) Türkiye Türkçesinde *'köle'* anlamının bir izi olarak nezaket, alçak gönüllülük göstermek için *'kulunuz'* ifadesi birinci teklik şahıstan arındırılarak kullanılmaktadır. Bu kullanıma göre *'köleniz'* şeklinde anlam kazanmaktadır. Benzer kullanım *'bendeniz'* kelimesi için de geçerlidir.

'Kerek beg kerek kul ne edgü isiz
Özi öldi erse atı kaldı iz'
'Gerek bey gerek kul iyi veya kötü kendileri öldü; fakat onların nişanı olarak yalnız adları kaldı.' (KB 235)
'Kul Teñrike bütti'
'Kul, Yüce Allah'ın birliğini ikrar etti.'
'Kul yagı, ıt böri'
'Köle; fırsat bulursa efendisinin malını alır ve düşman gibi gider. Köpekte sahibinin kurdudur. Çünkü yiyebileceği bir şey bulduğu zaman çekinmeden yer. Bu kölenin, efendisine vefasızlığı için söylenir.' (DLT 140)

*'İlāhī kiçürgen iḍim sen kiçür/ Niçe me ḫaṭālıġ **ḳul** irsem saña' (AH 11b/72)*

'Altmış üçte nidâ keldi,kul yirge kir
Hem cânıñ min cânânıñ min canıñı bir'
'Altmış üçte çağrı geldi:"Kul yere gir!"; hem cânımın hem cânânımın canını ver'(DH 63)

kulug/kulluk: (kul+lug/kul+luk): Kul olma durumu, kölelik.

*''Ay muñsuz idim sen munluğ **kulug***
Suyurkap keçürgil yazukın kamuğ'
'Ey müstağni olan rabbim,sen bu muhtaç kulun bütün günahlarını şevkatle affet.' (KB b.28)

[4] https://sozluk.gov.tr/ e.t. 25.07.2022 7.51

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 268-288

'Hak kulluk kılmadın dep yançıp tefin
Ol sebebdin Hakk'a sığınıp keldim menâ'
"Hakk'a kulluk kılmadın" deyip çekiştirip tepin;o nedenle Hakk'a sığınıp geldim ben işte' (DH 54)

inanmak: Sevecek, güvenecek ve bağlanacak en yüksek varlık olarak bilmek, iman etmek.

*'Kayu kul bayatka **inansa** turup*
Bela kadğu kapğın özine tudı.'
'Hangi kul Tanrı'ya inanırsa, kendisine bela ve kaygı kapılarını kapamış olur.' (KB b.1272)
(DH 126-239-264-491)
*'İşim tip sır ayma **ınanıp** saḳın*
Niçe me ınançılıġ iş erse yaḳın' (AH 16b/80)

and/ ant: Tanrı'yı veya kutsal bilinen bir kişiyi, bir şeyi tanık göstererek bir olayı doğrulama, yemin, kasem. Eski Türkçe döneminden beri kullanılan bu kelime Türki Türkçesinde hâlâ kullanılmaktadır. *'Bir şeyi yapmaya veya yapmamaya verilen söz, yemin'*[5] *(URL-2)* anlamına gelmektedir. Ant kelimesi daha çok içmek fiili ile kullanılmaktadır.[6]

*'Apaŋ **and**ka erse iminlik bütünlük*
Bu and tutğuçı kim anı er atayı'
'Eğer inanç ve güvenlik and ile ise, bu andı tutan kim ki, ona erkek diyeyim.' (KB b.6583) (DLT 20)

kut: Talih ve şans. Başlangıçta en genel tabiriyle *'cennetin lütfu'* anlamı varken daha özel anlamda *'talih, şans ve mutluluk'* anlamlarına gelmektedir (Clauson 1972:594). Türklerde 'kut anlayışı, kut inancı' oldukça yaygındır.

***'Kut** kuwıg birse idim kulıŋa*
Künde ışı yüksepen yokar agar'
'Allah kuluna baht ve talih verirse onun işi her gün yükselir.' (DLT 140)

ölüm: Bir insan, bir hayvan veya bitkide hayatın tam ve kesin olarak sona ermesi, ahiret yolculuğu, emrihak, memat, mevt, vefat.

*'Odunğıl ay kökçin **ölüm**ke anun*
Bu keçmiş künüŋke sığıt kıl ünün.'
'Ey kır saçlı uyan, ölüme hazırlan; geçmiş günlerin için ağla ve sızla.' (KB b.295-376)

'Ölümdin kaçıldı' (DLT 35-271-485)

'Ölümni destidin hiçkim kutulmas
Kalender bol başınġa kiy külahı'
'Ölümün elinden hiç kimse kurtulmaz, Kalender ol başına giy külâhı.' (DH 112-223-229)

[5] https://sozluk.gov.tr/ e.t. 28.07.2022 17.50
[6] Ant kelimesinin iç- fiili bir arada kullanmasının sebebi, Eski Türklerde kanın kımızla içilip söz verilmesi geleneğine dayanmaktadır. Yemin edecek kişiler kımızın içine kanını da damlatarak içer ve söz verilmiş olur. Yemin içmek, fiili de bunun bir tezahürü sonucu oluşmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Durmuş 2018) Bu kelimeden 'yeminli kardeş' anlamına gelen 'anda' kelimesi de türemiştir. Türklerde yemin etmek oldukça kutsal sayılmaktadır. İki kişinin kanını akıtarak bunu içmesi onları 'anda' yapmaktadır. Türkiye Türkçesindeki 'kan kardeşi' ifadesi bunun bir uzantısı olsa gerektir (Roux, 2011:32-33).

'*Aya şek yolında yeliñlig oṭun/ Kel oṭdın özüñ yul* ***ölümdi****n öñe*' *(AH 9b/69)*

kılk/ kılık: *Huy, mizaç, gidiş, yaratılış. Eski Türkçeden beri kullanılan bu kelime Türkiye Türkçesinde hâlâ kullanılmaktadır. Özellikle ağızlarda yaşayan bu kelime 'babası kılıklı, anası kılıklı, dayısı kılıklı' gibi mizaç olarak benzetilen kişiyle birlikte kullanılmaktadır.*

'Munu men me emdi sañа keldüküm
Meniñ ***kılkım*** *erdi bu körkittüküm'*
'İşte, benim de şimdi sana gelişim ve bu yaptığım hareketler benim yaratılışım icabıdır.' (KB b.42-107)

1.2. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Ses Değişikliği ve Anlam Değişikliği Yaşayarak Gelen Terimler

idi/ıdı: (ET édi > idi > ége > éye > iye) Tanrı, yaratıcı, bütün kainatın sahibi anlamına gelmektedir. Bu kelime Eski Türkçe döneminden beri kullanılmaktadır. Clauson, bu kelimenin *'tanrı'* anlamında kullanıldığından bahseder ve Moğolca *'ece> ici'* kelimesiyle bir ilişkisi olabileceğini söyler.[7] İslamî Dönem eserlerinde bütün hâllerinin kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin bir diğer anlamı "*sahip, efendi*"dir. Bu kelime Türkiye Türkçesinde 'sahip' anlamıyla 'iye+lik' kelimesinde hâlâ kullanılmaktadır. DLT'de '*Allahu Teâlâ*' için kullanılan bir kelime olarak anlamlandırılmıştır. 'Rabbimizin emri' anlamında 'İdimiz yarlığı' denilmektedir. (DLT 2018:42)

'Bayat atı birle sözüg başladım
Törütgen egidgen keçürgen ***idi****m'*
'Yaratan, yetiştiren ve göçüren rabbim olan Tanrının adı ile söze başladım.' (KB b.2)
İdimni *öger men*
Biligni yüger men
Köñülni tüger men
Erdem üze türlünür (DLT 42-304)
'*Yazuk birle yaşım yetti yigirme beş*
Sübhân İgem zikr örgetip kögsümni teş'
'*Günâh ile yaşım yetti yirmi beşe, Sübhân Rabbim, zikr öğretip göğsümü deş*' *(DH 54)*
'*İlāhī kiçürgen* ***iḍim*** *sen kiçür*
Niçe me ḫaṭālıġ ḳul irsem sañа' *(AH 11b/72-15a/78-21b/88-23a/90-32a/107)*

uştmah: (uştmah>uçtmah>uçmah>uçmak) Cennet. İslami inanca göre Allah'ın istediği şekilde yaşayan, sevapları günahlarından fazla olan, dünya hayatında iyi işler yapmış kişilerin sonsuza kadar yaşayacakları yer. Türkiye Türkçesinde 'uçmak' kelimesi birçok anlama gelmektedir. Bu anlamlardan biri, kişinin öldükten sonra ruhunun göğe uçması anlamına gelmektedir. Bir şeyin havalanması, hava da olması veya hava yolu ile olması durumlarında da yine bu kelimenin kullanıldığı görülmektedir.

'Toğardın ese keldi öñdün yeli
Ajun itgüke açtı ***uştmah*** *yolı'*
'Şarktan bahar yeli eserek geldi, dünyayı süslemek için cennet yolunu açtı.' (KB b.63-917-3503-3521-3522-3654-3656-4855-5186-5833)
'Türlüg çeçek yazıldı
Barçın yaḍım kerildi
Uçmak yeri körüldi
Tumlug yana kelgüsüz'

[7] Bu kelime ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz (Clauson, 1972: 41).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 268-288

'Baharı tasvir ederek: Türlü çiçekler açıldı. Sanki ipek halı yayıldı. Böylece cennet yeri görüldü. Mevsim öyle ılıklaştı ki soğuk hiç dönmeyecek.' (DLT 58)

'Cenazesin okup yirden köterdiler
Bir fırsatta uçmah içre yitgürdiler'
'Namazını kılıp yerden kaldılar; bir anda cennet içine ulaştırdılar.' (DH 50-93-114-122-129-164-210-220-221-227-269-270-280)

Yawuz/ Yavuz: Kötü, fena, her şeyin kötüsü. Eski Türkçe 'kötü, fena' anlamıyla kullanılan bu kelime Türkiye Türkçesinde anlam değişimine uğrayarak kullanılmaya devam etmektedir. Türkiye Türkçesinde *'Güçlü, çetin, iyi, gürbüz, güzel'* gibi anlamları vardır. Bu kelimede zaman içinde bir anlam iyileşmesi söz konusu olmuştur.

'Yañı neñ bolurda bu eski nerek
*Talu neñ bolurda **yavuz** ne kerek.'*
'Yeni şey varken eskiye ne lüzum var; güzel şey varken kötüye ne lüzum var.' (KB b.321)

1.3. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Ses Değişikliği Olmayıp Anlam Değişikliği Olan Terimler

bayat: *'Tanrı'* anlamında kullanılan sözcüktür. Eski Türkçede *'eski, kadim, Tanrı'nın bir ismi'* olarak geçmektedir.[8] Bu kelime Eski Türkçede *'Teñri'* kelimesinin, İslamiyet sonrası *'Allah'* kelimesinin karşılığıdır. İslamiyet'in henüz yeni kabul edildiği bu süreçte kelimelerin Türkçe karşılığının kullanılmış olması oldukça önemlidir. Kutadgu Bilig'de besmelenin karşılığı olarak *'Bayat atı birle'* diyerek bu kelimenin kullanıldığı görülmektedir. Clauson, bu kelimenin *'Türklerin Tanrı'sının ismi'* olarak geçtiğinden bahsetmektedir.[9] (1972) DLT'de *'Argu lehçesinde Tanrı'nın ismi'* olarak açıklanmıştır. *(DLT 419)* Dankoff ve Kelly eserlerinde bu kelimenin karşılığı olarak 'Tanrı' kelimesi verilmiştir. (CTC III: 68)

***'Bayat** atı birle sözüg başladım*
Törütgen igidgen keçürgen idim'
'Yaratan, yetiştiren ve göçüren rabbim olan Tanrının adı ile söze başladım.' (KB b.1)

'Bismillahirrahmanirrahim: Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla'

Bu kelime bugün dinî anlamını bırakıp 'eski, zamanı geçmiş, güncelliği olmayan' gibi anlamıyla kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra Oğuz Türklerinin 24 boyundan birisinin ismidir. Anadolu'da çeşitli ilçelerde de bu ismin kullanıldığı görülmektedir. Afyonkarahisar ve Çorum'da bu isimde ilçeler bulunmaktadır. Kelimenin Tanrı anlamı kullanımdan kalkmış olsa da aldığı yeni anlamlarla kullanılmaya devam edilmiştir.

kınamak: Kutadgu Bilig'deki anlamı *'cezalandırmak'* olarak geçmektedir. Eski Türkçede *'cezalandırmak, işkence'* anlamıyla kullanılan bu kelime Türkiye Türkçesinde aynen kullanılmakla birlikte daha pasif bir ceza için kullanılmaktadır. Bu kelimenin Türkiye Türkçesindeki tanımı: *'Yapılan bir işin kötü olduğunu belirtir bir biçimde söz söylemek, ayıplamak, takbih etmek.'*[10] *(URL-3)* şeklindedir.

[8] Rıdvan Öztürk bu kelimenin *'kadim'* anlamına karşı çıkarak kelimenin sadece *'Allah-Tanrı'* anlamında kullanıldığını söylemiştir. Öztürk, kelimenin kökeniyle ilgili olarak *"eski, kadim anlamındaki **baya**"* kelimesinden değil *"zenginlik, cömertlik anlamındaki **bay**'*dan geldiğini ifade etmiştir. (Öztürk, 2011:33)
[9] Bayat kelimesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Clauson, 1972: 385)
[10] https://sozluk.gov.tr/ e.t. 05.08.2022 20.51

*'Eger **kınasa** sen yarağlığ ma men*
Keçürse keçür sen yarağlığ ma sen'
'Eğer cezalandırırsan ben buna da layığım; bağışlarsan bağışla, sen de buna layıksın.' (KB b.3778)
'Beg anı kınadı.'
'Bey ona işkence etti.'
'Teñri anı kınadı.'
'Yüce Tanrı onu cezalandırdı.' (DLT 465)

birikmek: Birikmek, bir araya gelmek, ortada toplanmak. Bu kelime kendi anlamının dışında Kutadgu Bilig'de '*ortak koşmak*' anlamıyla kullanılmıştır.

*'Aya bir **birikmez** sañа bir adın*
Kamug aşnuda sen sen öŋdin kidin'
'Ey bir olan Tanrı,bir başkası sana şirk koşulamaz; başta her şeyden evvel ve sonda her şeyden sonra sensin.' (KB b.8)

1.4. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Ses Değişikliği Olup Anlam Değişimi Olmayan Kelimeler:

Teñri: Yüce ve aziz Allah, Tanrı. Kelimenin kökeni ile farklı görüşler mevcuttur. Sümercede geçen '*dingir*' kelimesinin Türkçede '*teñri*' olduğunu söyleyen Osman Nedim Tuna (1989), Sümerce ile Türkçe arasındaki ses denkliklerinden bahsetmiştir. Bunun yanı sıra Türkçe kelimelerin kökenleri hakkında bilgi sahibi olduğumuz Clauson'un hazırlamış olduğu etimoloji sözlüğünde bu kelimenin en fazla Hun İmparatorluğu dönemine dayandırılabileceğini daha eski olamayacağını vurgulanmaktadır. Bu kelimenin yakın dönem Türkçesinde 'gökyüzü-sema' anlamında kullanıldığını ancak daha eski tarihlerde 'cennet' anlamında kullanıldığını ifade eder. İlerleyen süreçlerde ise 'Tanrı' anlamında kullanıldığını söylemektedir. (Clauson, 1972:523). Bunların yanı sıra Çince tiān ve 'tiānrì kelimelerinin 'gökyüzü, güneş' anlamlarına geldiği görülmektedir. Göktürk dönemine baktığımızda en eski Türkçe metinlerinde '*Gök Tanrısı*', Allah'ı ifade etmek için kullanılan sözcüktür. İlk yazılı metinler olan Göktürk Kitabelerinden itibaren yazılı olarak gördüğümüz bir kelimedir. ET döneminde '*sema*' anlamına gelen '*Kök*' kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Tanrı'nın gökte olduğuna dair olan inanç bu kullanımı daha da yaygınlaştırmıştır. Tanrı'ya yapılan duanın 'göğe bakılarak' yapılması bu inancın bir izidir. Ayrıca Türklerin bu durumu iyice içselleştirmesi kendilerine '*Göktürk*' adını almalarına sebep olmuştur. Gök kelimesi '*Tanrı*' ile ilişkilendirildiği için kendileri de '*Tanrı'nın çocukları*' anlamında bu kelimeyi kullanmışlardır (Gulıyev, 2011: 99).

DLT'de *'kâfirler -Yüce Tanrı onları yok etsin- göğe teñri derler. Aynı şekilde gözlerine büyük görünen büyük dağ, ağaç, gibi şeylere de teñri adını verirler ve bu gibi şeylere secde ederler'* şeklinde açıklanmıştır.

*'**Teñri** Azze ve Celle ögdisin ayur' 'Tanrı Azze ve Cellenin mehdini söyler' (KB b.1-45-93-1281-1485-1555-3249-3332-3590-3684-3697-3898-4494-4526-4865-5020-5102-5131-5195-5489-5598-5855-6046-6077-6176-6189-6239-6245-6266-6273-6307-6371-6412-6413-6416-6494)*

'Umunç Teñrike tut
Ümidi Allah'tan dile.'
'Tün kün tapun Teñrike boynamagıl

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 268-288

Korkup añr eymenü oynamagıl'
'Gece gündüz Tanrı'ya ibadet et ve isyan etme! Ondan ürk ve kork; ona karşı hayâ ve korku içinde ol ve oynama'

yaratġan: Tanrı, Allah. Eski Türkçe döneminden itibaren kullanılan bu kelime bazen Allah anlamında bazen de Allah'ın yaratma sıfatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutadgu Bilig'de bu kelime daha çok 'Yaratma gücü olan Tanrı' anlamıyla kullanılmaktadır. Bugün -g sesi düşmüştür ve 'Yaradan, Yaratan' şekliyle dilimizde kullanılmaya devam edilmektedir.

'Teñri ol yirig yaratgan'
'O yeri yaratan yüce Allah'tır.'(DLT 371)
*'Cefâ çekip **Yaratġanğa** boldu karib*
Garip bolup ukbalardın aştım mena'
'Cefa çekip Yaradan'a yakın oldu; Garip olup menzillerden geçtim ben işte.' (DH 44)

bedüklük:(bedük>böyük>büyük) (Bedü-k+lük= büyüklük) Bedümek fiili, büyük, ulu anlamına gelmektedir. İlk anlam olarak fiziksel bir büyüklük kastedilmiştir. Sayıca çokluğu ifade ettiği veya gücü ifade ettiği örneklerde mevcuttur. (Clauson 1972:302; Caferoğlu 2015: 37) İlerleyen süreçte Allah'ın yüceliğini, büyüklüğünü, ululuğunu anlatmak için kullanılmıştır. Türkiye Türkçesinde bu kelime hem bir şeyin boyutunu, ölçüsünü anlatırken hem de Allah'ın azametini, ululuğunu anlatırken kullanılmaktadır.

*'Ulugluk sağa ol **bedüklük** sağa/ seniñdin adın yok sağa tuş teñe'*
'Ululuk ve büyüklük sana mahsustur; sana eş ve denk olan başka biri yoktur.' (KB b.7-3721)

köktin en-: (Gökten in-) Yaratıcı tarafından ortaya çıkarılan, kutsal olan. Eski Türkçe döneminden beri gök kutsal olanın bulunduğu yerdir. Tanrı göktedir. Gökte olan her şey Tanrı tarafından ortaya çıkarılmıştır. 'Gök Tanrı' inancıyla ortaya çıkan bu durum İslami dönemde de devam etmiştir. Aslında İslamiyet'e göre Allah her yerdedir ve kuluna şah damarından daha yakın olduğunu Kur'an'ı Kerim'de ifade etmektedir.[11] Ancak eski inançlar bir anda kestirilip atılmadığı için zaman içinde bazısı unutulsa da bazısı devam etmektedir. Türkiye Türkçesinde de 'gökten inmek' yine yaratıcıyla ilişkilendirilmiştir. Ellerin yukarı kaldırılarak ve göğe bakarak dua etmek ritüeli de yine bu inancın bir uzantısıdır.

*'Yaşıl **köktin endi** yağız yerke söz*
Sözi birle yalñuk ağır kıldı öz'
'Söz kara yere mavi gökten indi; insan kendisine sözü ile değer verdirdi.' (KB b. 210)

kutgarmak (Kurtarmak): (Tanrı) Bir sıkıntıdan veya zor durumdan kurtarmak. Bu kelime Eski Türkçede 'kurtġarmak' olarak da kullanılmaktadır. (Clauson 1972:649) Türk Dil Kurumu: *'Bir canlıyı bir felaketten, tehlikeden veya zor durumdan uzaklaştırmak.'* olarak tanımlamaktadır. İslami dönem eserlerde Tanrı'nın zor bir durumdan kurtarması olarak karşımıza çıkarken, Türkiye Türkçesinde iki şekliyle de kullanılmaktadır.

*'Teñri meni **kutgardı.'***
'Yüce Allah beni sıkıntılardan kurtardı.' (DLT 288-291)

[11] Kur'an'ı Kerim'de Kâf suresi 16. Ayette geçmektedir.

meñü: Ebedi, bengü, ölümsüz. Bu kelimede m>b değişimi yaşanmıştır ve Eski Türkçe döneminde 'beñgü' şekliyle kullanılmıştır. Hatta Eski Türk döneminin yazıtlarının adı 'beñgü taşlar' olarak da bilinmektedir. Uygur döneminde yazılan Maniheist metinlerde 'meñigü Teñri' şeklinde de kullanıldığı görülmektedir.

DLT'de 'ebedi olan şey ve ebedi oluş. Bu hem isim hem mastardır. Sonsuzluk yurdu (cennet) için meñgü ajun, derler.' şeklinde tanımlanmaktadır. (2018:502)

'Togup takı kalmadı meñgü eren/ Ajun küni yuldızı tutçı togar'
'Doğan, sonsuza kadar yaşamamıştır. Dünyanın güneş ve yıldızları ise her zaman doğar ve yıpranmazlar.' (DLT 502)
*'Ay erklig ugan **meñü** muñsuz bayat*
Yaramaz seniñdin adınka bu at.'
'Ey kuvvetli, kadir, ebedi ve müstağni olan Tanrı, senden başkasına bu ad yakışmaz.' (KB b.7)

Türkiye Türkçesinde bengü kelimesi 'sonsuz olan, ölümsüz olan' anlamıyla kullanılmaya devam edilmektedir.

meñzeg: (Meñze-> beñze-> benze-) Benzer, eş. Eski Türkçeden beri kullanılan bu kelime Türkiye Türkçesinde *'Benzemek'* anlamıyla hâlâ kullanılmaktadır. Kutadgu Bilig'de *'Tanrı'nın eşinin ve benzerinin olmaması, tek olması'* anlamıyla kullanılmıştır.

*'Anıñ okşağı yok azu **meñzegi***
Neteglikke yetmez halayık ögi'
'Onun eşi veya benzeri yoktur; nasıl olduğuna mahlukların aklı yetmez.' (KB b.17)

teñe (teng-tenge): Denk, eşit, eşitlik. Bu kelime Eski Türkçe döneminden beri kullanılmaktadır. Claouson bu kelimenin 'eşit, eşitlik, iki şey arasındaki ölçü, seviye, ölçek' anlamlarına geldiğini söylemektedir. (1972:511); DLT'de *'denk, akran';'teñ tüş: denk ve akran'* anlamlarında kullanıldığını vurgulamaktadır. Ancak eserlerdeki kullanımının *'Allah'a denk ve eşit kimsenin olmaması'* şeklinde olduğu görülmektedir. Bu kelime Türkiye Türkçesindeki *denk/ denge* kelimesi şekliyle hâlâ kullanılmaktadır.

'Ulugluk sañа ol bedüklük sañа
*seniñdin adın yok sañа tuş **teñe'***
'Ululuk ve büyüklük sana mahsustur; sana eş ve denk olan başka biri yoktur.' (KB b.7)
'Ol ol ḫalḳa1 yigi kişi ḳutluġı
*Töremişde yoḳ bil aña tuş **teñe'** (AH 10b/ 71)*

tilemek : (Tanrı) Bir şeyi yapmak istemek, yapmak.

'Törütti tilek teg tüzü âlemığ
yaruttı ajunka künüg hem ayığ'
'Bütün alemi dilediği gibi yarattı; dünya için güneş ve ayı aydınlattı.' (KB b. 4 125-1268-1271-1275-1345-1346-1483-1797-1799-1801-1934-3191-3524-3722-3727-3728-3729-3901-3904-4955-5612-5613-5935-6046-6248-6251)
*'Teñri andag **tiledi.**'*
'Yüce Tanrı böyle istedi' (DLT 464)

tirig (I): (tirig> dirig> diri) Diri, canlı olan, ebedî. Bu kelime DLT'de *'Bütün canlıların diri olanı'* anlamıyla kullanılmıştır. (2018:166) Clauson *'yaşamak, canlı, hayat'* anlamını vermiştir. (1972: 543) Ancak eserlerde kullanılan <tirig> kelimesi bu anlamının yanı sıra *'Tanrı'nın sonsuzluğu'* anlamıyla da kullanılmıştır. Allah'ın varlığının sonsuza

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 268-288

kadar kalıcı olduğu vurgulanmıştır. Bu yönüyle Arapça'da '*Diri, canlı olan, ezelî ve edebî olan Allah*' anlamına gelen <Hayy> kelimesiyle eş değer bir kullanım söz konusudur.

'Kamug sen törüttüñ ne erselerig
*Yokadur ne erse sen ök sen **tirig**'*
'Her varlığı sen yarattın; varlık yok olur, baki kalan yalnız sensin.' (KB b.14-378-1262-1839)

tirig (II): Allah tarafından yaratılmış olan mahlukların canlı olanı, hayatta olanı.

Törüttüñ tümen miñ bu sansız tirig
Yazı tağ, teñiz kötki oprı yirig (KB b.21-237)
*'Ölügdin tirig hem **tirig**din ölüg*
Çıkarur körer sen munı keḍ añа' (AH 10a/70-13b/75)
'Âşıklarnı sünnetidür tirig ölmek
İşitip okup yirge kirdi Kul Hoca Ahmed'
'Âşıkların sünnetidir diri ölmek; İşitip, okuyup yere girdi Kul Hoca Ahmed' (DH 70-86-117-181-247)

törütgen/ törütken: (törü-t-gen) *sf.* Allah, olmayan bir şeyi var etmek, yaratmak. Bu kelime Arapça el-Halık kelimesinin Türkçe karşılığıdır. Özellikle Kutadgu Bilig'de Arapça terimler yerine Türkçesinin tercih edildiği görülmektedir.

'Bayat atı birle sözüg başladım
***Törütgen** egidgen keçürgen idim'*
'Yaratan, yetiştiren ve göçüren rabbim olan Tanrının adı ile söze başladım.' (KB b.1-15)
*'Bilig birle bilnür **törütken** iḍi*
Biligsiz[lik] içre ḳanı ḫayr tidi' (AH 15a/78-31b/106)

ulug: (ul-lug) Büyük, yüce. Bu kelime Eski Türkçe döneminde çoğunlukla sıfat olarak kullanılmıştır.[12] Ancak İslami dönem eserlerine baktığımızda bu kelime Tanrı'nın bir sıfatı olarak da karşımıza çıkmaktadır. DLT'de 'her şeyin büyüğü' şeklinde tanımlanır. (2018: 30) Türkiye Türkçesinde g+ sesi düşmüştür ve *ulu* kelimesi 'büyük' anlamıyla kullanılmaya devam edilmektedir.

'Ayur ay bağırsak idim sen uluğ
Ağır kıldıñ ilde bu yunçığ kuluğ'
'Ey merhametli rabbim-dedi-sen büyüksün; bu zayıf kulunun memlekette itibarını yükselttin.' (KB b.3117-6508)
'Begim özin ogurladı
Yarag Bilip uğurladı
Ulug Teñri ağırladı
Anın kut kıw tozı togdı.'
'Beyim kendisini askerlerden çalıp (saklanıp) gizlendi. Fırsat ve imkân kolladı. Yüce Allah ona zafer ihsan etti. Bundan dolayı devletin ve bahtın tozu doğdu.' (DLT 132)
'Zâtı uluğ rahman İgem hem Cebbârım
Kolum tutup yolğa salgıl 'Ente'l Hadi'
'Zâtı yüce Rahmân Rabb'im hem Cebbâr'ım, Elimi tutup yola koy "Ente'l-Hâdî"' (DH 97)
*'Bu ḳudret iḍisi **uluġ** bir bayat*

[12] Bu kelime ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Clauson 1972: 136).

Ölüglerni tirgüzmek āsān ol añа' (AH 10a/70-21b/88)

eşitmek: (Tanrı) İşitmek, duymak.

'Ötügçi kereksiz muñadsa özüm
Tilim tepremedin eşitür sözüm'
'Başım darda kalırsa, aracıya lüzum yoktur; dilim daha hareket etmeden sözümü işitiyor.' (KB b.3767)

törütmek: Tanrı'nın yaratması; olmayan bir şeyi var etmek, ortaya çıkarmak, meydana getirmek.

'Yağız yer yaşıl kök kün ay birle tün

***Törütti** halâyık öd ödlek bu kün'*

'Kara yer ile mavi göğü, güneş ile ayı, gece ile gündüzü, zaman ile zamaneyi ve mahlukları o yarattı.' (KB b.3-4-13)
Oğuz lehçesinde, bir şey planlanırsa veya ıslah edilirse bunun için de 'törütti' denilmektedir. 'Teñri ajun törütti
Çığrı eḍiz tezginür
Yulduzları çergeşip
Tün kün üze yörgenür'
'Yüce Allah âlemi yarattı. Yüksek felek daima dönmektedir. Yıldızlar saf saf sıralanmıştır ve gece, gündüz üzerine top gibi sarılmaktadır.' (DLT 327)
'Törütti uġanım tünüñ kündüzüñ
Uḍup biri birge yorur öñ soña' (AH 10a/ 70)

yorıtmak: Yürütmek, işletmek, harekete geçirmek. Eski Türkçeden beri kullanılan bu kelime Türkiye Türkçesinde *'yürütmek'* olarak kullanılmaktadır.

'Törütmezde aşnu bayat bu âlem
*Törütti **yorıttı** bu levh-u kalem'*
'Tanrı bu âlemi yaratmadan önce, levh ile kalemi yaratmıştır.' (KB b.149-387)

küvenç: Tanrı'ya güvenmek, olmuş ya da olacak şeylerde onun varlığına dayanmak, beklemek.

'Seniñde adın yok yölekim mañа
***Küvençim** sen ök sen umınçım sañа'*
'Benim senden başka istinatgâhım yoktur; güvendiğim bizzat sensin, ümidim sendedir.' (KB b.3053-3674-4764-5122-6515)

ḳutluġ: (ḳut+luġ) Mübarek, uğurlu. Cennetin nimetini tatmak olarak tanımlanan bu kelime buradan hareketle kutsal, saadetli, şanslı anlamlarında kullanılmaktadır. (Clauson 1972: 601) Kelimenin kökeni kut'tur. Türklerde kut inancı çok eski olup kabul ettikleri diğer dinlere rağmen kullanılmaya devam eden bir inançtır. Eski Türkçe döneminde, Karahanlı döneminde kut inancının devam ettiğini metinlerden hareketle görmekteyiz. Türkiye Türkçesinde de bu gelenek değişmemiştir. Türkiye Türkçesinde tebrik sözlerinde yer alan 'kutlu olsun' kelimesi bunun bir izidir.

'Körü barsa yakşı ayur uş bu söz, sınap sözlegüçi ıduk kutluġ öz'
'Aziz ve mübarek bir insanın tecrübe ile söylediği şu söz, dikkat edilirse, çok yerindedir.' (KB 403)
*'Ol ol ḫalḳa1 yigi kişi **ḳutluġı***

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 268-288

Töremişde yoḳ bil aña tuş teñe' (AH 10b/ 71) (DLT 203)

kür: Yiğit, sarsılmaz, pek yürekli, kabadayı. DLT'de '*azimli, yürekli, korkusuz, gururlu adam*' anlamıyla tanımlanmıştır. (DLT 142) Clauson 'cesaretli, gözü pek, kontrol edilemez' anlamlarıyla açıklamıştır. (1972: 735) Eski Türkçeden beri kullanılan bu kelime Türkiye Türkçesinde '*gür-gürbüz*' kelimeleriyle hâlâ kullanılmaktadır.

'Ali erdi munda basakı talu
***Kür** ersig yüreklig meñesi tolu'*
'Ondan sonra seçkin, cesur; yiğit, kahraman ve akıllı Ali vardı.' (KB b.57)
'Kim kür bolsa küwez bolur.'
'Kim dayanıklı ve yürekli olursa kibirli olur.' (DLT 142)

Sonuç

Dinî terminoloji bir dilin söz varlığında oldukça fazla yer tutmaktadır. Bu terimler bazen güncel olan inançlarla ilgili iken bazen de eski zamanlarda dahil olunan inançların izlerini taşımaktadır. Türklerin yazılı olarak takip edilebildiği ilk dönem yazıtlar dönemi olan Göktürk dönemidir. Bu dönemde Gök Tanrı inancı, Atalar kültü, Şamanizm, Budizm gibi inançlar yoğun bir şekilde görülmektedir. Bu çok değişkenli inanç döneminin hemen arkasından Uygur dönemi gelmektedir. Bu dönemde de söz konusu inançlara ek olarak Maniheizm eklenmiştir. İnanç yönünden çok çeşitli olan bu dönemler İslamiyetin kabulüne kadar devam etmektedir. İnançlar arası geçiş keskin bir şekilde olmadığı için toplum tarafından kabul edilen bir görüş varken başka bir yerde başka bir inanç kendine taraftar bulabilmektedir. Bu ikililik hâli dilin söz varlığına da sirayet etmekte ve onu çeşitlendirmektedir. Dil ve din arasında ortaya çıkan bu zorunlu etkileşim yazılı dönemlerden itibaren takip edilebilmektedir.

Dini söz varlığına odaklanılan bu makalede ilk İslami dönem eserleri olan Kutadgu Bilig, Divânü Lügât'it-Türk, Atabetü'l Hakayık ve Divân-ı Hikmet'ten yola çıkılarak art zamanlı bir şekilde inceleme yapılmıştır. Çalışmada Eski Türkçe döneminden Türkiye Türkçesine kadar gelen kelimelerin tespiti yapılmıştır. Çalışmanın inceleme kısmı yaşanan değişimler bakımından dört başlık altında ele alınmıştır. Buna göre hangi kelimelerin hiç değişmeden geldiği, değişen kelimelerin ise fonetik açıdan mı yoksa anlam açısından mı değiştiği tespit edilmiş ve buna göre sınıflandırılmıştır. Her kelime hangi metinde geçiyorsa beyit sayısı veya sayfa numarasına göre örneklendirilmiştir. Mevcut örnekler metinlerde geçen bütün kelimeler olmayıp mikro yapıdan makro yapıya yorum yapmamızı sağlayacak bir örneklem formundadır.

Yapılan incelemeye göre;

1. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine hiç değişmeden gelen kelimeler başlığında yer alan bir, ağırlamak, ağır kılmak, kılavuz, azmak, yazık, kul, kulluk, inanmak, ant, kut, ölüm,kılık kelimelerinin hem fonetik açıdan hem de anlam bakımından hiçbir değişikliğe uğramadan Türkiye Türkçesinde kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu durum Türklerin milli yönünün güçlü olduğunu ve kültürünü nesilden nesle başarılı bir şekilde aktarabildiğini göstermektedir. Mevcut kelimeler incelenen eserlerde dinî terminolojiye dahil olup Türkiye Türkçesinde her iki anlamda da kullanılabilmektedir.

2. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine ses değişikliği ve anlam değişikliği yaşayarak gelen kelimeler başlığında; idi, uştmah, yavuz kelimelerinin hem fonetik

açıdan hem de anlam açısından değiştiği görülmektedir. Bu kelimeler varlığını Türkiye Türkçesine kadar taşımış olsa da anlamsal açıdan Eski Türkçedeki karşılıklarıyla kullanılmamaktadır.

3. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine ses değişikliği olmayıp anlam değişikliği olan kelimeler başlığında; bayat, kınamak ve birikmek kelimeleri yer almaktadır. Bu kelimelerde fonetik bir değişim olmamakla birlikte anlamsal değişiklikler yaşadığı görülmektedir. Eski Türkçe döneminde dinî terminolojide yer alan bu kelimeler Türkiye Türkçesinde anlam değişimine uğrayarak farklı şekillerde kullanılmıştır.

4. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine ses değişikliği olup anlam değişikliği olmayan kelimelerde ise kalabalık bir kelime grubu bulunmaktadır. Bu grupta yer alan örnekler diğer başlıklardan fazla olmuştur. Teñri, yaratgan, bedüklük, kutgarmak, köktin enmek, menü, menzeg, teñe, tilemek, tirig, törütgen, ulug, eşitmek, törütmek, yorıtmak, küvenç gibi kelimeler bu grupta yer almaktadır. Fonetik açıdan birçok değişime uğrasalar da anlamları Türkiye Türkçesinde aynen kullanılmaktadır.

Bütün bu kelimelerin ışığında Türkçenin dahil olduğu birçok coğrafyada ve inandığı inançlarda, karşılaşmış olduğu yeni dillerde başarılı bir şekilde yüzyıllardır kendini koruyabildiği görülmektedir. Dinî terminolojinin bir dönem dinî hüviyette olup farklı bir dönemde başka bir anlamda kullanılabildiğini veya çok eski bir inanca ait olsa bile benimsenen kelimelerin kendini hiç değiştirmeden yüzyıllardır kullanılabildiği tespit edilmiştir. Bu durum dil ve din ilişkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Kaynakça

Atalay, B. (2013a). *Divanü Lûgat-it Türk* (Birleştirilmiş Birinci Baskı I-III). Ankara: Türk Dil Kurumu.
Atalay, B. (2013b). *Divanü Lûgat-it Türk* (Dizin-IV). Ankara: Türk Dil Kurumu.
Arat, R. R. (1992). *Atebetü'l-Hakâyık*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
Arat, R. R. (2003). Yusuf Has Hacib- *Kutadgu Bilig II, Çeviri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Arat, R. R. (2007). *Kutadgu Bilig I, Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
Arık, D. (2015). Türk Topluluklarının Dinî Coğrafyası, *Türk Kültürü El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
Artun, E. (2015). *Türk Halkbilimi*. Adana: Karahan Kitapevi.
Bayat, F. (2015). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
Bice, Hayati. (2016). *Divan-ı Hikmet*. Ankara: H yayınları.
Bozkurt,F. (2012). *Türklerin Dili*. Konya: Eğitim Yayınevi.
Caferoğlu, A. (1984). *Türk Dili Tarihi I-II*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
Caferoğlu, A. (2011). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. London: Oxford University Press.
Durmuş, İ. (2009). Türk Kültür Çevresinde Ant. *Milli Folklor,* sayı 84. Syf. 97-106.
Dankoff, R. ve Kelly, J. (1982). *Compendium of the Turkic Dialects (part I)*. Washington: Harvard Üniversitesi Basımevi.
Dankoff, R. ve Kelly, J. (1984). *Compendium of the Turkic Dialects (part II)*. Washington: Harvard Üniversitesi Basımevi.
Dankoff, R. ve Kelly, J. (1985). *Compendium of the Turkic Dialects (part III)*. Washington: Harvard Üniversitesi Basımevi.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 268-288

Ercilasun, A. B., Akkoyunlu, Z. (2014). *Dîvânü Lugâti't-Türk* (giriş-metin-çeviri notlar-dizin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gulıyev Rehman (2011). Tanrıcılık ve Tanrı Kelimelerinin Leksik Anlamı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, Azerbaycan Özel Sayısı II, s. 95-101

Günay, Ü. (2015). Türklerin Dinî Hayatı. *Türk Kültürü El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Günay, Ü. (2018). *Din Sosyolojisi*. İstanbul. İnsan Yayınları.

Harva, U. (2014). *Altay Panteonu Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.

İnan, A. (2017). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (2014). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kaya, D. (2014). *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Örnek, V.S. (1988). *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Öztürk, R. (2011). Kutadgu Bilig'de Geçen 'Bayat' Kelimesinin Anlamı ve Kavramı Hakkında. *Dil Araştırmaları*, (9), s. 23-34.

Roux, J.P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. Ankara. Bilgesu Yayıncılık.

Roux, J.P. (2010). *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 yıl*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Roux,J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Yasevi, A. (2016). *Divân-ı Hikmet*. (Ed. Mustafa Tatcı). Ankara: Merkez Retro Basın Yayın.

Yüknekî, A.E. (2019). *Atebetü'l Hakâyık*. (Haz. Serkan Çakmak). İstanbul: Karakış Basım Matbaa.

ISSN: 2147– 5490

DEDEKORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
TheJournal of International Turkish Language &LiteratureResearch
29. Sayı/*Issue***Aralık/***December***2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkeywww.dedekorkutdergisi.com*

DOI:http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut519

Araştırma Makalesi/ ResarchArticle

Coğrafyalar ve Kişiler Değişir, Yazgılar Benzeşir: Federico Garcia Lorca'nın *Kanlı Düğün* ve Turan Oflazoğlu'nun *Keziban* Tiyatrolarında Bitmeyen Kan Davaları

Geographies And Persons Differ, But Fates Are Similar: Unending Blood Feuds in Federico Garcia Lorca's Blood Wedding And Turan Oflazoglu's Keziban

Mehmet Güneş*

Öz

Federico Garcia Lorca'nın *Kanlı Düğün* tiyatrosu ile Turan Oflazoğlu'nun *Keziban* tiyatrosu kan davalarını konu alan iki oyundur. Lorca'nın *Kanlı Düğün* tiyatrosunu da Türkçeye çevirenlerden biri, Türk tiyatrosunun önemli yazarlarından Turan Oflazoğlu'dur. *Keziban* oyununun konusu her ne kadar yerli bir konu olsa da Oflazoğlu'nun eserini kurgularken *Kanlı Düğün* başta olmak üzere Lorca'nın tiyatrolarından da etkilenmiştir. *Kanlı Düğün* ve *Keziban* oyunlarında toprağa/tarıma bağ(ım)lı hayat süren kırsal kesim/toplum odak olarak seçilmiştir. *Keziban* tiyatrosu az da olsa Lorca'nın *Yerma* ve *Bernardo Alba'nın Evi* oyunlarıyla da benzerlik gösterir. Biri İspanyol, diğeri Türk toplumundan iki annenin örneklem alındığı bu oyunlarda iki farklı geleneksel kadın tipolojisi ortaya çıkar. İspanyol toplumundaki Anne daha aklıselim iken Türk toplumundaki anne ise daha ihtiraslıdır. İki kadınındaki bu farklılık, ırkî özelliklerle, inançsal unsurlarla ya da coğrafyayla doğrudan ilgili olmayıp tamamen kişisel karar ve seçimdir. Buna karşın karakterleri farklı olsa da kaderleri çok benzeşmiştir. *Kanlı Düğün* tiyatrosundaki Anne'nin yüreği kan ağlasa da annelik içgüdüsü, onu oğlunu korumaya yönlendirir. *Keziban* tiyatrosunda ise annelik içgüdüsü baskısı, Keziban'a babaanneliğini, hatta insaniyetini unutturur; evlatlarının acısı ya da ölü evlatlarının sevgisi, torunu Ali'yi korumasına engel olur. Şu anki tespitlere göre *Kanlı Düğün* tiyatrosu ile *Keziban* tiyatrosu arasındaki benzerlik ya da etkileşime ilişkin özel bir araştırma yapılmadığı gibi iki eser arasında herhangi bir çalışmada ilişki de kurulmamıştır. Bu çalışmada her iki eser arasındaki benzerlik ve farklılıklar karşılaştırmalı edebiyat yöntemiyle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Kanlı Düğün*, *Keziban*, İspanyol toplumu, Türk toplumu, kan davası, karşılaştırmalı edebiyat, tiyatro.

Abstract

Federico Garcia Lorca's *Blood Wedding* and Turan Oflazoğlu's *Keziban* are two plays about blood feuds. Turan Oflazoğlu, one of the important writers of Turkish theater, translated Lorca's *Blood Wedding* into Turkish. Although the subject of the *Keziban* play is a local subject, Oflazoğlu was also influenced by Lorca's plays, especially *Blood Wedding*, while constructing his work. In the plays *Blood Wedding* and *Keziban*, the rural community living a life dependent on land/agriculture is chosen as the focus. The play Keziban has some similarities with Lorca's *Yerma* and *The House of Bernarda Alba*. In these plays, in which two mothers, one from Spanish society and the other from Turkish society, are sampled, two different typologies of traditional women emerge. While the mother in the Spanish society is more rational, the mother in the Turkish society is more passionate. This difference in the two women is not directly related to racial characteristics, beliefs or geography, but is purely a personal decision and choice. However, although their characters are different, their fates are very similar. In *Blood Wedding*, the mother's heart bleeds, but her maternal instinct leads her to protect her son. In the *Keziban* drama, on the other hand, the pressure of maternal instinct makes Keziban forget her grandmotherhood and even her humanity; the pain of her children or the love of her dead children prevent her from protecting her grandson Ali. According to the currentfindings, no special research has been conducted on the similarity or interaction between the play *Blood Wedding* and *Keziban*, nor has any relationship been established between the two works in any study. In this study, the similarities and differences between the two works are evaluated with the comparative literature method.

Keywords: *Blood Wedding*, *Keziban*, Spanish society, Turkish society, blood feud, comparative literature, theater.

Sorumlu Yazar*Corresponding Author*
* Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
Elmek: mgunes@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2330-6339

Makale Geçmişi*Article History*
Geliş Tarihi: 11.12.2022
Kabul Tarihi: 13.12.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Atıf/*Citation:*
Güneş, M. (2022). Coğrafyalar ve Kişiler Değişir, Yazgılar Benzeşir:Federico Garcia Lorca'nın *Kanlı Düğün* Ve Turan Oflazoğlu'nun *Keziban* Tiyatrolarında Bitmeyen Kan Davaları.*Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 289-297.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.289-297

Federico Garcia Lorca'nın *Kanlı Düğün* tiyatrosu ile Turan Oflazoğlu'nun *Keziban* tiyatrosu kan davalarını konu alan iki oyundur. Hayatının baharında katledilen Lorca, kısacık ömrüne kendisini dünya çapında üne kavuşturan birçok eser sığdırır. Onun dünya edebiyatında haklı bir yer edinmesinde şiirleriyle birlikte tiyatro eserlerinin de özel bir yeri vardır. Lorca'nın oyunları pek çok ülkede sahnelendiği gibi bu oyunlar birçok dile de aktarılmıştır. Türk edebiyatında da Lorca'nın eserleri birçok yazar tarafından çevrilir. Lorca'nın *Bernardo Alba'nın Evi* tiyatrosuyla birlikte *Kanlı Düğün* tiyatrosunu da Türkçeye çevirenlerden biri, Türk tiyatrosunun önemli yazarlarından Turan Oflazoğlu'dur. *Keziban* oyununun konusu her ne kadar yerli bir konu olsa da Oflazoğlu eserini kurgularken *Kanlı Düğün* başta olmak üzere Lorca'nın tiyatrolarından da etkilenmiştir.[1]

Kanlı Düğün ve *Keziban* oyunlarında toprağa/tarıma bağ(ım)lı hayat süren kırsal kesim/toplum odak olarak seçilmiştir. *Keziban* tiyatrosu az da olsa Lorca'nın *Yerma*ve *Bernardo Alba'nın Evi* oyunlarıyla da benzerlik gösterir. Lorca *Kanlı Düğün* oyununun konusunu "1928 yılında Nijar kırsalındaki çiftlikte geçen, iki erkeğin ölümüyle sonuçlanan" trajik bir olaydan alır (Yener, 2009: 67). *Keziban* tiyatrosu adını, Oflazoğlu'nun şehit amcalarından birinin eşi Keziban'dan alır, yazar yengesine olan sevgisinden eserine bu adı vermiştir ancak Keziban yengesinin hayat hikâyesinin, kan davasıyla ilgisi yoktur (Coşkun, 2011: 11, 583).

Kanlı Düğün tiyatrosundaki Anne'nin eşi ve bir oğlu düşmanları Felixler tarafından bıçakla öldürülmüştür. Küçük oğlunu da kaybetme korkusuyla yaşayan Anne, onu düşmanlarından korumaya çalışır. Daha oyunun başlarında Damat/oğul annesinden üzüm yemek için bıçak istediğinde Anne bıçağa lanetler okur:

> "Bıçak, bıçak… Lanet olsun şu bıçaklara, bıçağı icat eden alçağa da.
> (…)
> Tüfeklere, tabancalara, en küçük bıçağa, tırmığa da lanet olsun.
> (…)
> İnsan vücudunu kesebilen her şeye lanet olsun." (Lorca, 2020: 9)

Bu sözler, çok sevdiği eşi ve büyük oğlu, kesici aletle(rle) öldürülen çaresiz kadın/Anne'nin insani tepkileri, yankısız feryatlarıdır. Bıçağı "yılan"a benzeten anne, mümkün olsa bıçak başta olmak üzere tüm kesici aletleri insan hayatından çıkarmak ister. Tiyatro metni içinde bıçağa duyulan öfke laytmotif olarak kullanır. Örneğin Gelin'in 22 yaşına girmek üzere olduğunu duyması üzerine onulmaz yarası kanayan Anne, "Yirmi iki! Büyük oğlum yaşasaydı bu yaşta olacaktı. Sıcak biriydi, yiğitti. İnanlar bıçağı icat etmeselerdi yaşıyor olacaktı." (Lorca, 2020: 24) diyerek hayatının şafağında istikbali karartılan oğlunu hatırlar; onun ölümünün temel nedeni olarak bıçağı görür.

Anne, oğlunu kaybetme korkusuyla yaşarken oğlu, onların yaşadıkları yerleşim birimine dört saat uzaklıktaki bir yerde ikamet etmekte olan bir kıza sevdalanır.

[1]Oflazoğlu'nun *Elif Ana* tiyatrosuyla *Kanlı Düğün* arasında da benzerlik kurulmuştur (Coşkun, 2011: 608). *Keziban* tiyatrosunda Keziban ve Karaosmanlar'ın kan davasını sürdürmede kararlılığına karşın, *Elif Ana*'da Şefik, babası Şükrü ve kardeşi Seyfi'nin ölümlerine rağmen Elif Ana ve oğullarıyla aralarındaki kan davasını bitirecektir. Yine *Elif Ana* oyununda Şükrü'nün topraklarını genişletmek istemesi *Kanlı Düğün*'deki Gelin'in babasının tavrına benzerken Behiye ile eşi Fazıl'ın çocuk sahibi olamayışları da *Yerma* oyununu hatırlatır. Tüm bunlar göstermektedir ki Oflazoğlu'nun oyunlarında Lorca tesiri çok belirgindir.

Oğlunun mürüvvetini göreceği için sevinen Anne, kızın daha önce başkasına sevdalandığını duyunca tedirgin olur. Gelin adayının daha önce sevdiği kişi, evlenip çocuk sahibi olmasına karşın gönlü hâlâ Gelin adayındadır; ara ara atıyla gelip evi önünde durarak onunla iletişim kurmaya çalışır. Leonardo adlı bu kişinin Felixler ailesinin bir ferdi olması Anne'yi daha çok tedirgin eder. Annenin Komşu'suna söylediği "Ama o bir Felix, hepsi aynı. (…) Felix deyince ağzım çamur doluyor. (…) Tükürmem lazım, öldürmemek için tükürmeliyim." (Lorca, 2020: 14) şeklindeki sözler, onun yüreğinde biriktirdiği/bastırdığı öfkenin boşalmasıdır. Anne, sanki oğlunu bekleyen olası tehlikeyi, hazin sonu daha o anda sezer.

Erkek çocukların kavga ya da çatışmanın içine itilmesi üzerine Anne erkek çocuğu yerine kız evladı olmadığı için hayıflanır. Kız evlat daha çok ev içinde anneyle kalırken erkekler ise dışarıda çatışmaya, kavgaya dâhil olup ansızın ölebilmektedir. Ancak oğlunu ölüme sürükleyen de bir kız olacaktır. Gelin, Damat'a duygularını

"Senin karın olmak, seninle baş başa kalıp sadece senin sesini duymak istiyorum. (…) Senin gözlerinden başka bir göz görmek istemiyorum. Bana öyle sarıl ki şu anda mezarda olan annem çağırsa bile senden ayrılmayayım." (Lorca, 2020: 37)

şeklinde ifade etse, Damat'la evliliği kendi rızasıyla yapsa da gönlünün bir yerinde Leonardo olduğu gerçeğini görmezden geldiği için Damat'ın ölümünde en büyük sorumlu/suçlu odur. Ruh dünyasında büyük bir çatışma yaşayan Gelin bir yandan Damat'a "Gitme buradan!" (Lorca, 2020: 47) diye yalvarırken diğer yandan da Leonardo'yu düşünür. Leonardo'nun eşi de onlar arasındaki duygusal yakınlığın devam ettiğinin farkında olduğu için düğün günü sürekli eşini izler. Yine Leonardo'ya tepkisini "Belasını arıyor bu. Sütü bozuk adam." sözleriyle dillendiren Baba da olası tehlikeyi sezer. Baba, kızının Damat adayıyla evlenip huzurlu ve mutlu bir hayat sürmesini, Leonardo ya da Felixler tehlikesinden uzaklaşmasını ister. Tüm bu endişeler devam ederken Gelin, Leonardo ile kaçarak hem kendisinin hem Damat'ın hem Leonardo ve eşinin hem de ailelerinin bahtını tersine çevirecek hazin sonu hazırlar. O vakitte imkânsız olan aşkın büyüsü, Gelin ve Leonardo'yu karşı koyamadıkları uçuruma, elim sona götürür.

Gelin'in ihanetini fark eden Damat bir yandan Gelin'in ihaneti diğer yandan babası ve ağabeyinin katili Felixler'e olan kin ve nefretinin uyanması üzerine intikam yemini eder:

"(…) Onları burada bulacağımdan eminim. Şu kolu görüyor musun? Bu benim kolum değil. Kardeşimin kolu, babamın ve bütün ailemden ölenlerin kolu bu. Öyle bir gücü var ki bu kolun, eğer isterse ağacı kökünden çıkartır. Haydi acele edelim, bütün sülalemin dişlerini sıktıklarını hissediyorum, hatta bu yüzden nefes almakta zorlanıyorum." (Lorca, 2020: 55-56)

Durum artık gönül meselesi olmaktan çıkmış, onur meselesine dönmüştür. Sonunda ölüm de olsa Damat intikam almakta kararlıdır, onun "içinde taşıdığı bu olağanüstü güç", onu "inandığı değerler uğruna öldürmeye ve ölmeye zorlar" (Kayaoğlu, 2010: 71).

Gelin her ne kadar kaçma eyleminde Leonardo'dan önce hareket etse de kaçış sürecinde sürekli kararsız kalır, yaşadığı çatışmalar sürekli devam eder. Bir yandan Leonardo'ya karşı dizginleyemediği duyguları bir yanda ise kendisinin ve ailesinin

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.289-297

namusuna sürülecek lekeyi düşünmektedir. O nedenle Leonardo'dan kendisini öldürmesini ister:

"İster dişinle, ister elinle,
nasıl olursa, kopar namuslu
boynumdan metal zinciri
bir köşeye sıkıştır beni
orada doğduğum topraklarda.
Ufak bir yılanı öldürür gibi
öldürmek istemiyorsan beni,
koy şu gelin ellerime
çiftenin namlusunu.
Ay, ne üzüntü, ne ateş
beynime doğru çıkıyor!
Ne cam parçaları saplanmış dilime!" (Lorca, 2020: 58)

Leonardo da Gelin'i büyük tutkuyla sevmekte, onun zarar görmesini istememektedir; onlar birbirlerini saf/aşkın bir tutkuyla sevmekte olup aşk, "onlar için ne parayla ne de toprakla ölçülür" (Yener, 2009: 70). Gelin'den ayrılırsa yaşayamayacağını söyleyen Leonardo, Damat'la yaşadığı uzun süren boğuşma/kavgada ölür.

Önce eşi ve büyük oğlunu kaybeden Anne, küçük oğlunun da damat kıyafetlerini bırakıp kefen giymesi üzerine hayat karşısında tamamen karamsar tavır alır. Yaşadığı bunca acılara karşın metanetini ve sükûnetini korumaya çalışır. Kendisini evinden uzaklara götürmeyi teklif edenlere de olumsuz karşılık verir; acılarıyla baş başa kalmak ister. Hep sağduyuyla hareket eden, sükûnet isteyen Anne, acının zirvesinde dahi soğukkanlılığını korumaya çalışır.

Hem eş adayı/Damat'ın hem de sevgilisi Leonardo'nun ölümüne neden olan Gelin'in kendisini savunucu nitelikteki tiradı onun sağduyuyla değil ihtiraslarıyla hareket ettiğini, sakin ve huzurlu bir yuva yerine macerayı ya da aşkın olanı tercih ettiğini gösterir. Bu bağlamda onunla Damat'ın annesi arasındaki diyalogu aktarmakta yarar vardır:

"Ben öbürüyle kaçtım, kaçtım onunla! (…) Sen de giderdin. Yanıp tutuşan ve içi dışı yara dolu bir kadındım. Oğlun ise evlat, toprak ve sağlık istediğim bir kaşık suydu benim için. Ama ötekisi ise, ağaç dallarıyla dolu koyu bir ırmaktı, bana salıkların fısıltısını ve mırıltılı türküsüyle geliyordu. Soğuk bir su damlası gibi oğlunun peşinden koştum ben. Ötekisiyse yürümemi engelleyen, bu zavallı kadının yaraları üstüne kırağılar bırakan ve ateşle okşayan yüzlerce kuş saldı üstüme. Böyle olmasını istemezdim, beni iyi dinle! İstemezdim. Oğlun benim yazgımdı ve ben ona ihanet etmedim. Ama ötekinin kolu denizin darbesi gibi, katırın boynuzlaması gibi beni sürükledi yerlerde. Ve her zaman her zaman beni sürükleyecekti peşinden yaşlansam da, senin oğlunun çocukları saçlarımdan çekse bile." (Lorca, 2020: 67-68)

Bu sözler de göstermektedir ki Gelin, Damat'ın ölümünden kendisini asla suçlamaz, hiçbir vicdani rahatsızlık duymaz. Leonardo'ya olan aşkı öylesine bir hâl almış, sağduyusunu o derece kaybetmiştir ki o öldükten sonra kendisinin yaşamasını

anlamsız bulur. O nedenle Damat'ın annesinden kendisini öldürmesini ister. Hayatta en büyük acıları tadan, hayat kendisi için tamamen anlamsızlaşan Anne içinse Gelin'in ölmesinin ya da yaşamasının hiçbir önemi yoktur. Gelin, Damat ile evlilik kararı alırken Leonardo'ya olan aşkına ihanet ettiğine hükmetmiş olmalıdır. Kendisinin/namusunun kirlenmediğini vurgulayan Gelin, iki insanın ölümünün, birçok insanın da büyük acılar yaşamasının en büyük faili olduğu gerçeğini görmezden gelir, hissetmemeye çalışır. Oysa onun görünürde ne istediğini bilmiyor tavrı, bastırılmış tutkuları yüzünden Damat, kurban olmuştur.

Keziban tiyatrosuna bakıldığında iki oğlu Karaosmanlar tarafından katledilen Keziban, hep onlardan intikam almak; kanı kanla temizlemek hayaliyle yaşamaktadır. Oflazoğlu bu eserinde asırlardır sadece Türk toplumunun değil tüm insanlık tarihinin sorunu olan kan davalarını işleyerek meselenin evrensel boyutuna da dikkat çeker. Keziban kendisi intikam ateşiyle yanarken torunu Ali'nin oldukça sakin ve rahat yaşamasına öfkelenir. Bir gün kahvehanede Karaosmanlar'ın Mehmet ile torunu Ali tartışırken Mehmet'in Ali'ye küfretmesi, Keziban'ın Ali'yi ateş çemberinin ortasına atması için fırsat olur. Yıllardır içinde biriktirdiği kin ve nefreti boşaltmaya çalışan Keziban, oğullarının intikamı alınmadan huzur bulamayacağı kanaatindedir. Ali "Ne yapayım nine? Bir değil onlar, beş değil,/ it sürüsü gibi. Elimden ne gelir?" diyerek Karaosmanlar ile baş edemeyeceğinin farkındadır. Her güne intikam yeminiyle başlayan Keziban ise ihtiraslarıyla hareket edip bu acı gerçeği, kendilerini bekleyen elim sonu gör(e)memektedir:

> "Elinden ne gelirmiş! Peki, onlar çok diye,
> ne yapsalar sineye mi çekeceksin?
> Anan seni doğururken öldüğünde
> benim elimde kaldın, sana gözüm gibi baktım.
> Boşuna mı büyüttüm seni, hayırsız!
> Bana bak Ali!
> (…)
> Babanla emminin canları
> Kara Osmanların kara soluğuyla söndüğünde
> Bir tohum düştü buraya: kin!
> O gün bugün bir bebek gibi besler
> Büyütürüm onu, Ali, için için." (Oflazoğlu, 2001a: 14)

Oflazoğlu, Keziban'ı karakter boyutları içinde işlemekte, ondaki kin ve nefretin nedenini ona bizzat kendi dilinden ifade ettirerek iki oğlu acımasızca katledilen annenin dizginlenemeyen ihtiraslarının ve öfkesinin kaynağını yine insanî bir dille yansıtmaktadır. Yıllardır babaannesinin acılarına ve gözyaşlarına tanık olan Ali, onun tepkilerini anlamakta, ona hak da vermektedir. Karaosmanlar'dan nefret eden Ali zaman zaman "hadi Ali/ söndür ocağını şunun, babanla emminin ruhları rahat etsinler öbür dünyada,/ şâd olsunlar" (Oflazoğlu, 2001a: 18) diye düşünüp intikam almak istese de tıpkı *Kanlı Düğün*'deki Anne gibi düşmanlarına karşı koyacak yeteri kadar güç ve nüfuzu olmadığının farkında olduğu için Karaosmanlar'la çatışmayı göze alamamaktadır.

Keziban'ın ailesiyle Karaosmanlar arasındaki kan davası çok eskidir. Keziban'ın kaynı Karaosmanlar ailesinin isim babası/dedeleri Kara Osman tarafından öldürülmüş, Keziban'ın eşi, Ali'nin dedesi de Kara Osman'ın önce eşini dağa kaldırmış, sonra da onu

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.289-297

öldürmüştür. Kara Osman'ın oğulları da babalarının intikamını almak için Keziban'ın oğullarını öldürmüştür. Yıllardır evlat acısıyla yanan Keziban, kan davasını sürdürme hayaliyle yaşar. Keziban'ın

> "İçimde büyüyen bu kini çıkarmam gerek,
> doğurmam gerek onu, Ali, doğurmam gerek,
> yoksa beni boğacak.
> Ali'm bir gün öcümü alır dedim,
> yarın almazsa öbür gün, boşuna bekledim,
> Ali, boşuna: yeşermiş ekinine hayvan sürdüler,
> ses yok. Bostanın suyunu kestiler,
> ses yok. Ölüne dirine sövdüler,
> sevdiğin kızı yasak ettiler, ses yok,
> ses yok. Burama geldi artık!
> İçimde büyüyen bu kini çıkarmam gerek,
> yoksa beni boğacak." (Oflazoğlu, 2001a: 22)

şeklindeki tiradı, onun ruhi dengesini nasıl kaybettiğini ve ondaki kin ve öfkenin boyutunu da göstermektedir. Keziban nefret ve öfkeyle kendi kendisiyle ve Ali'yle çatışırken Kara Osmanlarsa oldukça rahat biçimde ortalıkta dolaşmaktadırlar. Torunu Ali'nin çaresizliğini dillendirmesi, antik tiyatrodaki koroları andıran, I, II, III ve IV. Yaşlı Kadınların sağduyu çağrısı, Keziban'ı hırslarından arındıramaz. Hiçbir eylem ya da söz, Keziban'ın "ölçüsüz tutkusu"nu dengeleyemez (Oflazoğlu, 2001b: 120).

Babaannesi Keziban'ın sitemleri üzerine Ali, intikam ateşini yakarak ne yazık ki kendisini bekleyen kaçınılmaz sona doğru yol alır. Dedesi Süleyman'ın, Kara Osman'ın eşini dağa kaldırması gibi o da Karaosmanlar'ın gelini Elmas'ı dağa kaldırarak "varlığını ispatlar" (Ayata, 2009: 499). Bu hareket, Gürpınar Köyü'nde söndüğü sanılan intikam ateşini yeniden alevlendirir. Aslında Ali, kan davasının devam etmesini istemez, Elmas'ı dağa kaldırmakta da çok istekli değildir. Gürpınar köyünün yazılmamış yasalarına göre Ali'nin erkekliğini ispatlaması için kan dökmesi, babası ve amcasının dökülen kanının intikamını alması gerekmektedir. Kavgaların, sorunların yasal yollarla çözülmesi gerektiği fikrinde olan Ali, Elmas Gelin'i dağa kaldırma eylemini babaannesinin doğrudan; çevresindekilerin, özellikle de kahvehane müdavimlerinin dolaylı baskılarıyla gerçekleştirmiştir. Torunu Ali'nin önce Elmas'ı dağa kaldırması sonra da onun eşi Mehmet'i öldürmesiyle övünen Keziban, ne yazık ki en sonunda Ali'nin cansız bedeniyle karşılaşır. Ali kaç nesil süren kan davalarının kurbanlarından biri olmuştur. Keziban da Ali'yi göz göre göre kurban etmiştir. Keziban'ın ailesinden son kurban belki Ali olacaktır ama görünen odur ki hukukun/adil bir idari yönetimin olmadığı Gürpınar köyünde Ali son kurban olmayacaktır.

Karaosmanlar Ali'nin cansız bedeniyle birlikte artık dul kalan gelinleri Elmas'ı da Keziban'a teslim ederler. Evlat acısı ya da intikam hırsıyla gözünü kan bürüyen, aklıselimle hareket edemeyen Keziban, Karaosmanlar'dan can kaybı yaşanması üzerine Ali'nin de ölme ihtimalinin çok yüksek olduğunun bilincinde olsa da kan davasını sürdürmede kararlı olmuş; hırsının bedeli olarak Ali'nin canını ortaya koymuştur. Keziban, Elmas'tan önce Ali ile cinsel birliktelik yaşadığını, sonra da aslında ölen eşi Mehmet'in kısır olup sırf Karaosmanlar'ın namının zedelenmemesi için kendisinin kısır

gösterildiğini öğrenir.[2] Hayat karşısında tamamen karamsarlaşan Keziban, Elmas'ın verdiği bilgilerle yeniden doğar; kısa süre önce kederinden yasa bürünürken aldığı haberle sevincinden çılgına döner. Bu bağlamda Keziban'ın Elmas'a söylediği

> "Kulun kölen olurum,
> sana gözüm gibi bakarım,
> iyi sakla gelin kızım,
> tohumu iyi sakla
> tohumu iyi sakla,
> iyi sakla tohumu,
> tohumu…" (Oflazoğlu, 2001a: 43)

Bu sözler oldukça çarpıcıdır. Ali'nin "tohum"/sperminin Elmas Gelin'in rahminde döl tutmasını umut etmesi, Keziban'ın intikam hırsının devam edeceğini gösterir. Bu umut/olasılık, torununun katledilmesiyle tamamen yalnızlaşan, intikam hırsı sönmek üzere olan Keziban'ı hayata tutundurur; yenilgiyi kabullenmek üzere olan, hayat karşısında tamamen kötümser bir tavır almak üzere olan Keziban'ın intikam duyguları yeniden alevlenir. Keziban ile Elmas'ın iş birliği yapıp ortak düşmanları Karaosmanlar'dan intikam alması yüksek ihtimaldir. Elmas doğuracağı çocukla yıllardır oğullarındaki cinsel güç yetersizliğini kendisine yüklemeye çalışan Karaosmanlar'a her bakımdan sert bir darbe indirebilecektir.

Her iki tiyatronun sonuna bakıldığında *Kanlı Düğün*'deki Anne tamamen yalnız kalmış, ne yazık ki nesli de sönmüştür. Zaten yeteri kadar güç ve nüfuzunun olmadığının farkında da olan Anne, Felixler'den intikam almayı hiç düşünmemiş, sadece oğlunu korumaya çalışmıştır. Felixler'in bir üyesi olan Leonardo'nun da çatışmada ölmüş olması, onu teselli etmez; o, hep sağduyusunu korumuş, gerçekçi davranmıştır. Keziban ise torununu sırf hırsları, dizginleyemediği intikam duyguları için ateşin içine sürüklemiştir. Keziban'ın torunu Ali'nin ölmesine üzülmesi de aslında anlıktır. Torunu Ali'nin Karaosmanlar'ın gelini Elmas'ı dağa kaldırmasıyla övünen, onun dedesinin yarım bıraktığı işi tamamladığına hükmeden Keziban, Ali'nin Elmas Gelin'le cinsel birliktelik yaşadığını duyunca çok mutlu olur. Daha o vakit, Ali ile Elmas'ın cinsel birlikteliğinden doğması olası çocuğa yarım kalan intikam eylemini tamamlatmayı planlar; o yaşadığı müddetçe hırslarıyla hareket edip kan davasını sürdürecektir.

Biri İspanyol, diğeri Türk toplumundan iki annenin örneklem alındığı bu oyunlarda iki farklı geleneksel kadın tipolojisi ortaya çıkar. İspanyol toplumundaki Annenin daha aklıselim, Türk toplumundaki Keziban'ın daha ihtiraslı olması tamamen karakter yapılarıyla ilintilidir. Örneğin şiddet ve cinayetler yüzünden hayata küsme aşamasına gelen Anne, oğlum keşke kız olsaydı diye düşünürken cinayetlerle kin ve nefret duyguları zirve yapan Keziban ise erkek torunu Ali'ye sürekli erkekliğini hatırlatır. Keziban, erkekliği şiddet, kavga ve kan dökmekle özdeşleştirir. Her iki kadınının bakışındaki bu farklılık, ırkî özelliklerle, inançsal unsurlarla ya da coğrafyayla doğrudan ilgili olmayıp tamamen kişisel karar ve seçimdir. Buna karşın karakterleri

[2] Oflazoğlu'nun bu eserinde kısırlık sorununun kaynağını tartışmaya açması, kısırlığın çoğunlukla erkek kaynaklı olmasına karşın bu sorunun sorumlusu olarak daha çok kadınların gösterilmesine eleştirel bir bakış yöneltme isteğiyle ilintili olabileceği gibi bu izleğin Lorca'nın kısırlık sorununu eserinin ana izleği yaptığı *Yerma*'nın tesiriyle de ilgili olması olasıdır.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.289-297

farklı olsa da kaderleri çok benzeşmiştir. Nitekim Lorca'nın *Yerma* ve *Bernardo Alba'nın Evi* tiyatrolarındaki Yerma ve Bernardo gibi kadın/anneler de hep hırslarıyla hareket edip hem kendi ruh sağlıklarını bozmuşlar hem de çevrelerindeki kişiler için kötü sonlar hazırlamışlardır. Keziban ihtiraslarıyla Yerma ve Bernardo ile benzer. *Keziban* tiyatrosunda da Lorca'nın *Kanlı Düğün* ve *Yerma* tiyatrolarında da kadınların erkeklerin ölümlerinde doğrudan işlevsel oldukları görülür.

Kanlı Düğün tiyatrosunda kendisi ve oğlunun yeteri kadar güç ve nüfuzdan mahrum olduğunun idrakinde olan Anne'nin Felixler'den intikam almayı hiç düşünmemesi gibi *Keziban* tiyatrosunda da Ali düşmanları Karaosmanlar'a karşı koyabilecek güce sahip olmadığının farkında olup sessiz kalmaktadır. *Kanlı Düğün* tiyatrosundaki Anne'nin yüreği kan ağlasa da annelik içgüdüsü, onu oğlunu korumaya yönlendirir. *Keziban* tiyatrosunda ise annelik içgüdüsü baskısı, Keziban'a babaanneliğini, hatta insaniyetini unutturur; evlatlarının acısı ya da ölü evlatlarının sevgisi, torunu Ali'yi korumasına engel olur. Böylece sevgiden çok nefrete yoğunlaşan annelik içgüdüsüyle torununu ateş çemberine sürükler. *Kanlı Düğün*'de Anne bıçak başta olmak üzere kesici aletlere lanet okutarak kavga ve kan dökülmesinden kaçınırken *Keziban* tiyatrosunda ise Keziban'ın dilinden "Kanla ödenir kan." cümlesi laytmotif olarak kullanılarak Keziban'ın kan davasında kararlılığı vurgulanır. *Kanlı Düğün*'de Damat, Gelin eski sevgilisi Leonardo ile kaçınca intikam yemini edip onların peşinden koşarken, *Keziban* tiyatrosundaki Ali de babaannesi Keziban, onu geçmişle yüzleştirip kışkırtınca intikam almaya karar verir. Her ikisi de hassas oldukları noktadan kışkırtıldıkları gibi karşılaştıkları durumu onur meselesi de yapıp eyleme geçerler.

Kanlı Düğünde'ki Gelin ile *Keziban* oyunundaki Keziban benzeşirken Karaosmanlar'ın gelini Elmas da *Kanlı Düğünde*'ki Anne ile benzerlik gösterir. Gelin de Keziban gibi duygularıyla hareket edip hem sevgilisi Leonardo'nun hem de eş adayı Damat'ın sonunu hazırlar. Keziban'ın kan davasından hiç vazgeçmemesi, öfkesini dizginleyememesi gibi Gelin de Leonardo'ya olan duygularını bastırmaz, hırs/hayallerinin esiri olur. Anne ile arasındaki diyalogda da görüleceği üzere Damat ile uzun yıllar evlilik sürdürse bile gönlünün hep Leonardo'da olacağını, yaşı ne olursa olsun bir fırsat bulduğunda yine Leonardo ile birlikte olma umuduyla yaşayacağını tahmin etmektedir.

Keziban tiyatrosunda kan davası başta olmak üzere sorunların kan dökülerek değil, yasal yollarla çözülmesi fikrinde olan Ali, bu yönüyle hukuk devleti olma umudunu taşıyan, gücü elverse o yönde mücadele verecek yeni bir nesli temsil eder. Ne yazık ki asırlardır halkların bilinçaltlarında yer eden kin ve nefret tohumları, yerleşim birimlerindeki otorite boşluğu ve hukuktan yoksunluk, kan davalarını geleneksel toplumlar için kader haline getirmiştir. *Kanlı Düğün* tiyatrosundaki Anne de her ne kadar Felixler'den nefret etse, onları asla affetmese de o da kan davasını sürdürmek istemez. Ali gibi o da aklıselim olup kan davasının sürmesi durumunda kendisinin ya da oğlunun kanının dökülebileceğinin farkındadır. Zaten Damat'ın ölümü de doğrudan kan davasıyla ilintili olmayıp onun trajik biçimde ölümüne Gelin'in ikircikli tutumu neden olmuştur.

Sonuç olarak her iki eserdeki eylem ve durumlar karşısındaki benzerliğin her iki toplumun Akdeniz havzası medeniyeti olmasıyla da ilintisi mümkün olmakla birlikte

bu durumu, benzer şartlarda yaşayan geleneksel insan(lar)ın dünyanın çoğu yöresinde benzer eylem ve tavır göstermesi şeklinde yorumlamak daha doğru olacaktır.

Kaynakça

Ayata, Y. (2009). *Turan Oflazoğlu'nun Oğulları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Coşkun, S. (2011). *Bir Mutlak Avcısı A. Turan Oflazoğlu*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Kayaoğlu, B. (2010). *Federico Garcia Lorca'nın Hayatı ve Tiyatro Üçlemesinin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Lorca, F. G. (2020). *Kanlı Düğün-Yerma-Bernarda Alba'nın Evi*. (çev. Hale Toledo). İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

Oflazoğlu, T. (2001a). *Keziban-Allah'ın Dediği Olur*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Oflazoğlu, T. (2001b). *Mutlak Avcıları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Oflazoğlu, T. (2011). *Elif Ana*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Yener, E. (2009). "Lorca Tiyatrolarında Otorite-Özgürlük İlişkisi". *Litera*, 21 (2). 61-86.

ISSN: 2147– 5490

DEDEKORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
TheJournal of International Turkish Language &LiteratureResearch
29. Sayı/*Issue***Aralık/***December***2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkeywww.dedekorkutdergisi.com*

DOI:http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut515

Araştırma Makalesi/ ResarchArticle

Osmanlı Türkçesi Döneminde Yazılmış Yemek Kitaplarında Türk Mutfak Kültürüyle İlgili Bazı Terimler Üzerine Değerlendirmeler

Evaluations on Some Terms Related to Turkish Culinary Culture in Cookbooks Written in the Ottoman Turkish Period

Burcu Sıbıç *
Zuhal Kültüral*

Öz

Türklerde mutfak kültürü köklü bir geçmişe dayanmaktadır. İlk avcılık ve toplayıcılık faaliyetleriyle başlayan bu süreç, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan zaman diliminde yerleştiği coğrafyalardan da etkilenen Türklerin edindiği deneyimlerle kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Söz konusu kültür birikiminin izleri, ilk yazılı belgelerimizden itibaren takip edilebilmektedir. Türk dili sahasında temel bilimler, beşerî ve sosyal bilimler, sağlık bilimleri olmak üzere birçok alanda yüzyıllardır sayısız eser yazılmıştır. Genel olarak kültürün bir parçası olarak sosyal bilimler içerisinde değerlendirilen mutfak kültürü de bu alanlardan biridir. Türkçenin bilinen ilk sözlüğü *Dîvânu Lugâti't-Türk* başta olmak üzere çeşitli sözlüklerde, atasözü ve deyimlerde, halk anlatılarında, edebî ürünlerde, literatürüne ait zengin örneklere rastladığımız konu üzerine spesifik çalışmalar yapıldığı da bilinmektedir. Özellikle Osmanlı Dönemi'nde yeme-içme kültürü, yemek pişirme usülleri, sofra adabı, alaturka ve alafranga mutfak anlayışı gibi bahisleri içeren çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Konumuzun esas malzemesini oluşturan yemek kitaplarıyla ilgili, daha önceki dönemlerde de örneklerine rastladığımız bazı yazma eserlerin yanı sıra Osmanlı Türkçesi Dönemi'nde (bilhassa 19. yüzyılda) yazılmış pek çok yemek kitabı bulunduğu söylenebilir. Bu çalışmada Osmanlı Türkçesi döneminde yazılmış yemek kitapları hakkında kısa bilgi verilecek, özellikle 19. yüzyılda yazılmış eserlerden örneklerle Türk mutfak kültürü ile ilgili bazı Türkçe veya Türkçeleşmiş terimler (yemek ve alet adları) değerlendirilecektir. Değerlendirmeler yapılırken çeşitli kaynak eserlerden de yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Türkçesi, mutfak kültürü, yemek kitapları, Türkçe terimler.

Abstract

Culinary culture in Turks is based on a long standing history. This has started with the first hunting and gathering activities and has been transferred from generation to generation with the experiences of the Turks, who were also affected by the geographies they settled in during the time period from Central Asia to Anatolia. The traces of the mentioned cultural background can be traced from our first written documents. Numerous works have been written in the field of Turkish language for centuries in many fields, including basic sciences, humanities and social sciences and health sciences. Culinary culture is one of these areas that is generally considered in social sciences as a part of culture. It is also known that specific studies have been carried out on this subject with many examples, Turkish language's first known dictionary, Dîvânu Lugâti't-Türk as being in the first place and in various dictionaries, proverbs and idioms, folk narratives, literary products, and literature. Especially in the Ottoman Period, many works have been written that include topics such as eating and drinking culture, cooking methods, table manners, Turkish and European cuisine. It can be said that there are some manuscripts related to the cookbooks that constitute the main material of our subject, as well as many cookbooks written in the Ottoman Turkish Period (especially in the 19th century). In this study, brief information will be given about the cookbooks written in the Ottoman Turkish period, especially with examples from the works written in the 19th century and some Turkish or translated terms to Turkish (names of food and tools) related to Turkish culinary culture will be evaluated.

Keywords: Ottoman Turkish, Culinary Culture, Cookbooks, Turkish terms.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Dr.
Marmara Üniversitesi Göztepe Yerleşkesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye
Elmek: burcusbc@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2530-5962

*Prof. Dr.
Marmara Üniversitesi Göztepe Yerleşkesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye
Elmek:zuhal.kultural@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8098-5687

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 10.12.2022
Kabul Tarihi: 12.12.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Atıf/*Citation:*
Sıbıç, B. & Kültüral, Z. (2022). Osmanlı Türkçesi Döneminde Yazılmış Yemek Kitaplarında Türk Mutfak Kültürüyle İlgili Bazı Terimler Üzerine Değerlendirmeler. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 299-312.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.299-312

Giriş

İnsanoğlunun en temel gereksinimlerinden olan yeme içme ihtiyacı, yüzyıllar boyu toplumların hayatında önemli bir yer edinmiş, aynı zamanda kültürü oluşturan ögelerden birini teşkil etmiştir. Yeme içme kültürü konusunda, her toplum asırlardır farklı bir birikime sahip olmuş, bu birikim; yaşanılan dönem, iklim, coğrafi şartlar, gelenek ve görenekler, siyasi ve ekonomik etkiler gibi unsurlarla şekillenmiştir. Köklü bir tarihe sahip olan Türklerde de yeme içme kültürü böyle bir birikimin ürünüdür.

Türkler, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan süreçte yerleştikleri coğrafyalardan da etkilenerek kendi kültürlerini devam ettirmişlerdir. Bu kültür birikimi, ilk yazılı eserlerimizden itibaren takip edilebilmektedir. Süheyl Ünver, Selçukludan Osmanlıya yemek usülleri ve vakitlerini ele aldığı bir yazısında konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Yemek çok aklî ve insanlık hayatının baş ihtiyaçlarından biri olduğundan o eski yaşayış devresine böyle bir bakıştan kendimizi mahrum etmemeliyiz. Mâzinin şartları bugün yeniden diriltilemez ve o yaşayışa dönülemez. Fakat kültürümüzü derinleştirmek mecburiyeti arasında bu konuyu ihmâl doğru değildir." (1982: 1). Başlangıçtan bugüne sözlü ve yazılı ürünlerimizden derlenecek her malzeme kültürümüzü geliştirmek ve yaşatmak açısından önemlidir. Bu nedenle Türklerin yeme içme veya mutfak kültürüne dair edinilen her bilgi amacı destekler niteliktedir. Halk anlatılarında, edebî eserlerde, tarih kitaplarında, seyahatnamelerde, yer yer tıp kitaplarında, sözlüklerde Türk mutfak kültürüne dair izler bulunmaktadır. Örneğin; ilk İslami dönem eserlerimizden olan *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te Türk mutfak kültürüyle ilgili çeşitli terimler yer almaktadır. Bu konuyla ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Yine *Kutadgu Bilig*'de ziyafet sofralarının hazırlanması, bu sofralarda ikram edilen yiyecekler, Türk sofra adabı, sağlıklı bir yaşam için yemek yeme kuralları gibi hususlar üzerinde durulmuştur. *Kutadgu Bilig*'de sağlıklı bir yaşam için nasıl yemek yenmesine dair edilen nasihatlere şu beyitler örnek verilebilir:

aşıġ tengleyü yi yime aş öküş
manga mundaġ aydı uḳuşluġ küsüş
öküş yiglilerning aşı yig bolur
aşı yig kişi tutçı iglig bolur
boġuzdın kirür ig boġuzuġ küḍez
aşıġ tengleyü yi yigü içgü az (Arat, 1947: 463).

Yani "Yemeği ölçülü ye, çok fazla yemek yeme; akıllı ve aziz insan bana böyle dedi. Çok yiyenlerin yemeği hazmolunmaz; yemeği iyi hazmedemeyen kimseler dâimâ hasta olurlar. Hastalık boğazdan girer, boğazı koru, yemeği ölçü ile ye; insan her vakit az yeyip, az içmelidir." (Arat, 1988: 334).

Yemek kültürünün din ve toplumdaki çeşitli tabularla da bağlantısı vardır. Eskiden beri farklı toplumlarda yenmesi içilmesi yasak birtakım yiyecek ve içecek türleri bulunmaktadır. İnsanlar bu yiyecek ve içeceklerden uzak durmuş, yer yer yasaklara uymayanlar cezalandırılmıştır. Kutsal sayılan hayvanların kesilmemesi, domuz etinin İslami toplumlarda haram kabul edilmesi bu konuya örnek verilebilir. Bunun yanı sıra toplumda kabul gören bazı olguların da edebî eserlerde bir simge durumuna geldiği ve bu simgelerin de kimi zaman yemek kültürüyle bağdaştırıldığı görülür. Örneğin; Türklerde bir çocuğa sahip olma (özellikle erkek çocuk) soyun devamlılığı için

önemlidir. *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde Dirse Han oğlu Buğaç Han destanının anlatıldığı bölümde hanlar hanı olan Kam Gan oğlu Han Bayındır bir toy düzenler, otağlar kurdurur. Oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa, çocuğu olmayanı ise kara otağa oturtur. Kara otağa oturana, kara koyun yahnisinden ikram eder. Bu durumun, kişinin Tanrı tarafından gazaba uğratılmasıyla ilişkili olduğunu ifade eder (Ergin, 2016: 77-78). Tanrı tarafından cezalandırılma, çocuğu olmama, kara koyun yahnisi kültür bağlamında konumuzu kimi inanış ve gerçeklerin yemek kültüründeki yansımaları açısından destekler niteliktedir. Aynı zamanda kurulan toy düzeni, Türklerin sofra adabına dair ipuçları vermesi bakımından da mühimdir.

Geçmişten günümüze Türklerde mutfak kültürü veya yeme içme kültürüyle ilgili farklı birçok çalışma yapılmış ve hâlen yapılmaya devam edilmektedir. Söz konusu çalışmalar arasında Bahaddin Ögel'in *Türk Kültür Tarihine Giriş* adlı eserinin de önemli bir yeri vardır. Eserin dördüncü cildi, Göktürklerden Osmanlılara Türklerde yemek kültürünü ele almaktadır. Konuya dair çok geniş ve önemli bilgiler bulunduran eserde özellikle Türk mutfak kültürüne ait terimler de dikkati çekmektedir. Bu terimler, Eski Türkçeden itibaren kullanılış biçimleri, anlamları, Anadolu'daki ifade şekilleriyle açıklanmıştır.

Örneğin; bugün *oklava* adıyla kullandığımız mutfak aleti şu şekilde açıklanmaktadır: "*Oklağu, oğlağı, oklağaç* gibi sözler, eski Anadolu'da yazılmış olan Türkçe kitaplarda, çok yaygın olarak görülür. Bunlar içinde, en derin ve eski görünenlerden birinden, bir cümle alarak sunalım: *'.....Oklağı ve oklağaç dedikleri ağaçtır ki, anınla yufka yazarlar.'*" Ayrıca Anadolu halk ağızlarında oklavanın *okla, oklaa, oklaaç, oklağ, oklağaç, oğlağı, oklavaç, oklavı* şekilleriyle dile getirildiğini belirtmiştir (Ögel, 2000: 288). Yine "yeni doğurmuş memelilerin ilk sütü" (*Türkçe Sözlük*: 48) anlamında kullanılan *ağız* kelimesinin, Eski Türkçede *ağuz, avuz* şeklinde olduğu ifade edilerek eski Anadolu kitaplarında bu sözün arada sırada *süt ağzı* şeklinde yazıldığı ve yalnız hayvanlar için değil "ilk ana sütü" için de kullanıldığı belirtilir (Ögel, 2000: 8-9). *İç yağı* terimiyle ilgili ise; "Selçuk çağının başlangıcında, hem iç ve hem de yemek yağı için müşterek olarak, *çir* sözü de kullanılırdı. Meselâ '*Aşıçta çir yok, bu ette çir yok*' yani 'tencerede yağ yok, bu ette de yağ yok' gibi... Görüşümüze göre '*içyağı*' ile '*yağlı et*' hatta '*et yağı*' arasında bile, bir ayırmayı yapmak gereklidir. Çünkü eski Türkler, bu ayırmayı yapmışlardı. Anadolu'daki *çöz yağı* sözü, Ahmed Vefik Paşa'ya göre, yalnızca '*iç yağı*' mânasına kullanılıyordu. Halbuki, eski Anadolu metinlerine bakılırsa, *çöz yağı* sözü geniş olarak açıklanmakta ve 'işkenbe, bağırsak yağı' mânâsına söylendiği görülmektedir." (Ögel, 2000: 15).

Yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere her bir terim için çok geniş açıklamalar yapmak mümkündür. Terimlerin kullanılmaya başladığı dönemden itibaren farklı coğrafya ve zaman içindeki biçimleri, geçirdiği art ve eş zamanlı değişimler, ağızlardaki durumu dil ve aynı zamanda kültür açısından üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu çalışmada da bu kanıyı destekler örnekler verilecektir.

1. Osmanlı Türkçesi Dönemi'nde Yazılmış Yemek Kitapları

Osmanlı Türkçesi Dönemi'nde, 15. yüzyıldan itibaren görülen bazı yazma eserlerin yanı sıra 18. ve özellikle 19. yüzyılda pek çok yemek kitabı kaleme alınmıştır. Bu eserlerde devrin yemek tariflerinin yanı sıra sofra adabı, alafranga ve alaturka mutfak

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.299-312

anlayışı, çeşitli mutfak araç gereçleri, yer yer mizaca göre beslenme gibi konularda bilgiler verilmektedir. İlk olarak bahsedilen yazma eserlerden sadece 5 tanesi bilinmektedir. Bunlar; 15. yüzyılda Şirvânî'nin yazdığı eser, 18. yüzyılda yazıldığı sanılan *Ağdiye Risâlesi*, 18. veya 19. yüzyılın başlarında yazıldığı düşünülen *Yemek Risalesi*, *et-Terkîbât fî Tabhi'l-Hulviyyât* ve *Kenzü'l-İştihâ Tercümesi*'dir. Osmanlı dönemine ait yemeklerle ilgili bilgilerin bir arada toplu olarak bulunduğu ilk kaynak ise 15. yüzyıl Osmanlı mutfağına dair Muhammed Şirvânî'nin yazdığı eserdir (Argunşah vd., 2018: 17). Türkçe telif olunmuş ilk yemek kitabı diye de anılan *Ağdiye Risâlesi*, Dürrizade Nurullah Mehmed Efendi tarafından kaleme alınmıştır (Özen, 2015: 14-15). 1244 yılında yazılan *et-Terkîbât fî Tabhi'l-Hulviyyât* ve Ali Eşref Dede'nin *Yemek Risalesi* bahsi geçen diğer eserlerdir. 18. yüzyıla ait, Nejat Sefercioğlu tarafından hazırlanan *Türk Yemekleri* (*XVIII. Yüzyıla Ait Yazma Bir yemek Risâlesi*) adlı eser hakkında ise şu bilgiler verilmektedir: Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu C. I'de *Yemek Risâlesi* adıyla kayıtlı olup eserin müellifi, müstensihi ve telif tarihi belli değildir. Yazma eser, Prof. Dr. A. Süheyl Ünver'in 1948 yılında yayımlanan *Tarihte 50 Türk Yemeği* adlı kitabına kaynaklık eden *Ağdiye Risâlesi*'nin başka bir nüshası olmalıdır (*Türk Yemekleri*). Osmanlı Türkçesi Dönemi'nde bilhassa 19. yüzyılda çok sayıda yemek kitabının kaleme alındığı bilinmektedir. İlk basılı yemek kitabımız *Melceü't-Tabbâhîn* 1844 yılında Mehmed Kâmil tarafından yazılmıştır. Kitapta yazar, eski yemekler ve aşçılar hakkındaki düşüncelerine de yer vermektedir (*Melceü't-Tabbâhîn*: 19). *Yeni Yemek Kitabı*, 1880 yılında İstanbul'da taş baskı olarak yayımlanan yazarı bilinmeyen anonim bir eserdir. Eserin 1300 (1882), 1301 (1883) ve 1306 (1889) yıllarında üç taş baskısı daha yapılmış, Muharrem Mihri tarafından *Yeni Usul Yemek Kitabı* adıyla 1924 ve 1927 yıllarında yeniden yayımlanmıştır (Samancı, 2017: 11). *Aşçıbaşı*, Mahmud Nedim Bin Tosun tarafından 1316 (1900) yılında kaleme alınmıştır. Eserin girişinde yazar, kitabını öncelikle yemek yapmayı bilmeyen askerler için yazdığını belirtir (*Aşçıbaşı*: 7). Ayşe Fahriye Hanım'ın *Ev Kadını* eseri ise 1300 (1883) yılında İstanbul'da Mahmut Bey Matbaası'nda bastırılmıştır. 448 sayfadan oluşan eserde 887 yemek tarifi bulunmaktadır. Yemek tarifleri genel olarak Osmanlı-Türk mutfağının niteliklerini taşımaktadır (*Ev Kadını*: 33). 19. yüzyıl sonrasında da başka yemek kitaplarının kaleme alındığı bilinmektedir. Örneğin; Ulviye Mevlan tarafından yazılan *Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*, 1918 yılına aittir. 368 sayfa olan eserde alaturka ve alafranga yemeklerin pişirilme ve hazırlanma şekilleri üzerine bilgiler yer almaktadır (Kültüral vd., 2019: 6). Yine Avanzade Mehmed Süleyman'ın *Aile Aşçısı*, Hadiye Fahriye'nin *Tatlıcıbaşı* çalışmamıza da konu olan, aynı zamanda dönemin yemek tariflerine dair bilgiler sunan kitaplardır. Osmanlı döneminde yazılmış yemek kitaplarına bu eserler dışında çok sayıda örnek verilebilir.[1]

2. Osmanlı Türkçesi Dönemi'nde Yazılmış Yemek Kitaplarında Yer Alan Bazı Terimler Üzerine

Osmanlı Türkçesi Dönemi'nde yazılmış yemek kitaplarında yemek tariflerinden yeme içme âdetlerine, sofra düzeninden mutfak araç gereçlerine kadar birçok konuda bilgiler yer almaktadır. Her biri ayrı ayrı kategorilendirilebilecek bu konular üzerine geniş çalışmalar yapmak mümkündür. Söz konusu eserlerde sadece mutfak kültürüyle

[1] Ayrıntılı bilgi için bk.: Kut, T. (1985). *Açıklamalı Yemek Kitapları Bibliyografyası* (*Eski Harfli Yazma Ve Basma Eserler*). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

ilgili değil sağlıklı beslenme, bitki ve hayvan türleri, isimleri hakkında da bilgiler verilmiştir. Araştırmamızın sınırları dâhilinde bu eserlerden, sadece Türkçe veya Türkçeleşmiş bazı yemek ve alet adları seçilerek değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın "Kaynakça" bölümünde yer alan yemek kitapları taranarak bu eserlerdeki yemek ve alet adları kendi arasında sınıflandırılmış ve yardımcı kaynaklarla desteklenerek açıklanmıştır. Yer yer sınıflamayla doğrudan ilişkili olmayan ancak dolaylı olarak bile olsa üzerinde durulması gereken terimler de ilgili kategoriye dâhil edilmiştir.

2.1. Eserlerde Geçen Yemek Adlarından Örnekler

Osmanlı Türkçesi Dönemi'nde yazılmış yemek kitaplarında değişik türde ve adlandırmada çok sayıda yemek tarifine yer verilmiştir. Bu adlandırmaların yapılmasında farklı faktörler etken olmuştur. Yemeği oluşturan ana malzeme, yemeklerin adlandırmasında en temel unsurdur. Örneğin; ciğer çorbası, enginar tavası, kabak turşusu, tavuk kebabı gibi. Bir diğer unsur, yemeklerin pişirilmesine yardımcı olan ya da çeşnisini veren gıdalardır. Tereyağlı kuşkonmaz, salçalı karnabahar, yumurtalı ıspanak örnek verilebilir. Yemeğin pişirildiği yer ya da malzeme de adlandırmasına etki eder: testi kebabı, demir tatlısı, sahan külbastısı vb. Bir yöreye ait olan ve özel adlarla kurulan yemek adları da konuyu aydınlatır niteliktedir: Kaşgar pilavı, Çerkes fasulyesi, Özbek helvası vb. Yemekleri hazırlama veya pişirme usulü de adlandırmalarını şekillendirir. Örneğin; ayva soğutması, gül çevirmesi, sığır eti haşlaması bu isimlerdendir. Cinsiyet ve akrabalık isimlerinin de yemek adlandırmalarında izlerine rastlanır: kadıngöbeği, yengem duymasın ya da ninem duymasın helvası, gelin ödü gibi. Özetle Türk yemek kültüründe sayısız örneklerine rastlayacağımız bu adlandırmalar, dilin zenginliğini ortaya koyması bakımından mühimdir. Türk yemek kültürüne bakıldığında önceleri geleneksel izlere sıkça rastlanan, daha sonra ise değişik toplumlarla etkileşim sonucu alaturka ve alafranga mutfak anlayışının bir arada bulunduğu bir yapı dikkati çekmektedir. Örneğin; Osmanlı döneminde yazılmış bahsi geçen eserler incelendiğinde Batı mutfağına ait çoğu yemek tarifinin de Osmanlı mutfağında yer aldığı görülür: kurbağa çorbası, ıstakoz salatası, bıldırcın patesi vb.

Bu bölümde, incelediğimiz eserlerden taranan bazı yemek adları üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır. Zaman zaman, yemek için kullanılan önemli malzemelerden de bahsedilmektedir:

akıtma: "*Akıtma* dirler Anatolı'da *cızlama* ve Rumili'nde *akıtma* didükleri birkaç dürlü olur; lâkin nefîsi olan bir yüzli olup, ana dahi Anatolı'da *taş etmeği* derler. Edirne'de gayet latîf ve nâzük yaparlar" (*Türk Yemekleri:* 8). *Derleme Sözlüğü*'nde "mısır ununa haşhaş, yağ veya pekmez karıştırılarak tepside pişirilen bir çeşit ekmek; tepside pişirilen yumurtalı veya yağlı ekmek; hamuru saç üzerine dökülerek pişirilen bir çeşit ekmek, pide, çörek; hamuru yağda kızartarak yapılan bir çeşit ekmek veya tatlı; hamuru yassı kadayıf gibi saç üzerine dökerek yapılan bir çeşit tatlı; hamuru saç üzerinde pişirildikten sonra tepsiye alınıp üzerine et suyu veya tatlı dökülerek yapılan bir çeşit yemek; mısır unundan yapılan ekmek" anlamlarında kullanılmaktadır (DS: 153).

aş şorvası: Tirit, yemeğin suyu (*15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*: 292).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.299-312

balık dolması: Uskumru balığından hazırlanan bir çeşit dolmadır (*Melceü't-Tabbâhîn*: 125). *Dolma* genel anlamıyla "tavuk, kuzu gibi hayvanların veya biber, domates vb. sebzelerin içine pirinç ve başka şeyler doldurularak pişirilen yemek" şeklinde ifade edilmektedir (*Türkçe Sözlük*: 701). Türk mutfağında başlangıçtan bugüne çok çeşitli dolma tarifleri yerini almıştır: Hindi, kaz, tavuk, ördek dolmaları, av kuşları dolmaları, asma yaprağı, lahana yaprağı yalancı dolmalar, uskumru dolması, midye dolması, mantar dolması gibi (*Ev Kadını*: 79-81).

bastı: Tietze'de "kendine has bir pişirme usulünü icap ettiren çeşitli sebze yemeklerinin isimlerinden" biçiminde ifade edilen kelime kül-bastı terkibinin kısaltılmışı olarak da değerlendirilir (TETTL I: 491). Bu türe, *kabak bastısı* örnek olarak verilebilir. *Türk Yemekleri*'nde kabakbastıya, *kabak kalyesi* adı verildiği de söylenir (59). Külbastı, genel tarifiyle bir et yemeği olarak karşımıza çıkmaktadır. Tavuk ciğeri, kalkan balığı ciğeri, lüfer balığı, tirhoz balığı, koyun eti, tarak külbastısı çeşitleri örnek verilebilir (*Türk Yemekleri*: 44-48). *Aşçıbaşı*'nda geçen *sulu külbastı* da *sulu kebap*, *suluca kebap* adlarıyla bilinen bir çeşit et yemeğidir (*Aşçıbaşı*: 57).

bıhtıla aşı: Et, pirinç safran, şeker, şerbet ve baharatlarla yapılan bir tür tatlıdır (*15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*: 297).

bişi: *15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*'nda "tavada pişirilen mayalı hamurdan yapılmış yuvarlak yağlı ekmek" olarak anlamlandırılmıştır (299). *Derleme Sözlüğü*'nde bişi bişi (Kuşbaba *Bucak-Burdur) olarak da geçen kelime, "çörek, bayramlarda yapılan yağlı, tatlı ekmek, saç ekmeği" şeklinde tanımlanmıştır (DS: 705). *Söz Derleme Dergisi*'nde ise bişe (Suşehri-Sivas), bişşi (Ünye-Ordu) kullanımları bulunmakla birlikte "kandil ve bayram günlerinde mayalı, mayasız hamurla saçta pişirilen, tavada veya fırında kızartılan muhtelif şekilde yağlı, yağsız, tatlılı tatlısız yapılan bazlama, ince pide" anlamında, birçok ilde (Bolu, Zonguldak, Kastamonu, Kütahya, Denizli vb.) kullanılmaktadır (THSDD: 210).

buğday aşı: Et, kuyruk yağı, buğday ve çeşitli baharatlarla yapılan yemektir (*15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*: 300).

bulama: Şıradan elde edilen bir tür tatlıdır (Kut, 1986: 27). Daha özel anlamıyla "bir nevi toprakla bulandırarak yaptıkları pekmez katısı" olarak da ifade edilir (*Lehce-i Osmânî*: 67). *Derleme Sözlüğü*'nde de "koyu pekmez (Niğde); tahan, pekmez karışımı (Ağlı *Küre-Kastamonu)" anlamlarıyla kullanımına yer verilir (DS: 786).

bulamaç: Un, yağ ve peynir, bazen de şeker ile yapılan suluca yemek (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 184); unla bulanmış peynir aşı (*Lehce-i Osmânî*: 67) manalarındadır. *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te *bulgama* "yağsız ve tatsız bulamaç" biçimiyle kaydedilmiştir (DLT IV: 114). "Cıvık hamur" anlamında da kullanılan bulamaç sözcüğü, köken olarak "bulama+aş" şeklinde değerlendirilir (TETTL I: 669). *Derleme Sözlüğü*'nde *bulama, bulambaç, bulamuk, bulmaç* kullanımlarına rastlanmakla birlikte halk ağzında bir tür çorba olarak da bilinmektedir (DS: 785-786).

buzlama: Yumurtanın beyazıyla yapılan mereng, beze (*Yeni Yemek Kitabı*: 94).

borani: Pirinçli, yumurtalı, yoğurtlu ıspanak vb. sebze yemeğidir (*Türkçe Sözlük*: 378). Halk ağzında *borana* (Yenice *Emet-Kütahya, Aşağılıca-Eskişehir, *Çarşamba-

Samsun vb.), *boranı* (Beyşehir-Konya), *borano* (Isparta) kullanımları da vardır (DS: 738). Bu yemek adının Steingass'ta ananaye göre Halife Maʾmūn'un Būrān adlı karısı tarafından icat edildiği belirtilmiştir (TETTL I: 635).

cızlama: Hamur içine ince kaymak döşenerek yapılan şekerli bir tatlı çeşididir (*Melceü't-Tabbâhîn*: 105). *Akıtma* biçimi de Anadolu'da kullanılır (bk. akıtma).

çayır mücmeri: Yeşil soğan, dereotu, kaşkaval peyniri, ince kuzu kıyması, beş altı çalkanmış yumurta, tuz ve biberle hamur gibi yoğrulup gayet kızgın yağda kızartılarak hazırlanan bir yemek çeşididir (*Ev Kadını*: 74). Mücmer de Türk mutfağında bilinen yemeklerden biridir. *Hanım mücmeri* de mücmerin başka bir çeşidine örnek verilebilir.

çekme: Bir tür kuru tatlı hamur işidir. *Kuru kalburdan çekme* ya da *sepet çekmesi*, bu türe örnek verilebilir. Kalburdan çekildiği ve sepet üzerinde yuvarlandığı için bu adlar verilmiştir. Bazı zamanlarda yol için seferiye lokması tarzında hazırlandığından dolayı *yol lokması* da denilmektedir (*Aşçıbaşı*: 122).

çevirme: Kaynatılmış şeker şurubuna soğuduktan sonra nane, karanfil, bergamot gibi benzer özlerden (suyundan veya yağından) damlatarak sürekli çevirmek suretiyle hazırlanan macunumsu bir tür şekerlemedir (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 185). Ağaç kavunu çevirmesi, ananas çevirmesi, kaya koruğu çevirmesi, kızılcık çevirmesi, limon kabuğu çevirmesi, menekşe çevirmesi Osmanlı mutfağında hazırlanan örnekleridir. Çevirme, bir diğer anlamıyla "kuzu, oğlak vb. hayvanların şişte, kor üzerinde çevrilerek pişirilmişi" olarak bilinmektedir (*Türkçe Sözlük*: 526). Türk mutfağında *kuzu çevirme* en bilinen örneğidir.

çılbır: Suya kırılıp pişirilmiş yumurtaların üzerine yoğurt ve kızgın yağ dökülerek yapılan bir yemektir (MBTS: 583). "Çılbur" şekliyle de bilinmektedir (*Türk Yemekleri*: 59). Tietze, kelimenin farklı kaynaklardaki etimolojik değerlendirmelerine yer vermiştir. Örneğin; eski bir Bosna kaynağına göre kelimenin aslının Farsça *cunbul* "dilenci" olabileceği ya da U. Bläsing'e göre kelimenin ikinci hecesi olan -bur ekinin başka yemek isimlerinde de bulunan Ermenice *abur* "aş, çorba" ile izah edilebileceği belirtilmiştir (TETTL II: 200).

çırçır böreği: *Aşçıbaşı* isimli yemek kitabında *puf böreği*, *çırçır böreği*, *fincan böreği* adlarıyla anılan bu börek, aynı *tatar böreği* hamuru gibi yoğrularak yapılan börek çeşididir. Pek karın doyurmadığı için de *çırçır böreği* dendiği açıklaması yapılmıştır (93-94). Çırçır, "hamurcuların kısa kalın oklavası, merdane"; çırçır gözlemesi "katmer" anlamlarıyla da bilinmektedir (*Lehce-i Osmânî*: 97).

deli oğlan sarığı: "Sıkma", "samsı", "samsa" olarak da adlandırılan, yufkadan elde edilen bazen fırında pişirilerek bazen tavada kızartılarak yapılan bir tür tatlıdır (*Aşçıbaşı*: 147).

demir tatlısı: Şuruplu hamur tatlılarındandır. Kızgın yağa sokulan demirin hamura batırılıp tekrar kızgın yağa konulmasıyla yapılır. Kızgın yağda hamur, kendini demirden ayırmakta ve bu şekilde kızarmaktadır. Kızarıp tabana alınan hamur üzerine bazen toz şekeri bazen kestirilmiş tatlı ilavesi yapılır (*Aşçıbaşı*: 121).

don yağı: İç yağlarının eritilmesiyle elde edilen ve oda sıcaklığında katı durumda bulunan hayvanî yağdır (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 186). Tietze'de "eritilmiş içyağı" anlamında geçen kelime, don "havanın soğumasıyla suların buz tutması" ve

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.299-312

don- sözcükleriyle ilişkillendirilmiş fakat teşekkülü bakımından izahının zorluğu dile getirilmiştir (TETTL II: 427).

dövme: Kaynatılıp dövülerek kepeği alınmış buğday (*Aşçıbaşı*: 200). *Derleme Sözlüğü*'nde de *döğme*, *dövme* şekilleriyle "döğülüp kabuğu çıkartılmış buğday, yarma" anlamındadır (1570). Tietze'de "dövülmüş buğdaydan yapılan yemek" olarak ifade edilmiştir (TETTL II: 431). Halk ağzında ayrıca *döğme aşı* (*Lapseki-Çanakkale; *Ahlat-Bitlis; Yusuflar, *Pınarbaşı-Kayseri) "keşkek denilen yiyecek" için kullanılır (DS: 1571).

eğir: *Dîvânu Lügâti't-Türk*'te *egir*, "karın ağrısını sağaltmak için kullanılan bir kök-ilaç" anlamında geçmektedir (DLT IV: 171). Birçok yemek tarifi içinde bir bitki olarak bulunan eğir, *Osmanlı Mutfak Sözlüğü*'nde "Eğir otu bitkisinden yapılan macun. 17. yüzyılda tatlı olarak yenirdi." açıklamasıyla yer almaktadır (Işın, 2010: 103).

etmek aşı: Su, yağ, ekmek ve yumurtayla yapılan bir yemektir (*15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*: 314).

ezme: Meyve veya sebzelerin ezilmesiyle elde edilen yiyecek (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 187). Anadolu'da çeşitli bölgelerde *ezma* "erik ve kızılcık pekmezi"; *ezme* "kuşburnu ve erikten yapılan salçalar" anlamlarında kullanıldığı belirtilmiştir (DS: 1830). *Lehce-i Osmânî*'de "Ezilmiş şey ile yapılan tatlı, badem ezmesi. Keşkek, fâve gibi ezmeler." (141) şeklinde ifade edilen ezme türünün Osmanlı dönemi yemek kitaplarında da örnekleri vardır: kayısı ezmesi gibi.

göce (güce): "Tarhana, bulgur yapmak için kullanılan kabuğu soyulmuş ve kırılmış buğday" ve "yarılmış ve kırılmış bulgurdan yapılan çorba" olarak ifade edilir (*Türkçe Sözlük*: 954). Tietze, kelimenin kökeniyle ilgili Yunanca *kokkí* "dane; buğday" açıklamasını yapmıştır (TETTL III: 238). Halk ağzında *göcü*, *göçe* şekilleri de yer almaktadır. Yine *göce taşı/göce daşı* "el değirmeni" anlamında kullanılır (DS: 2120). *Göceli tarhana* yani *göce tarhanası* ise siyez denilen buğdaydan yapılan yemektir (DS: 2120). *Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*'nda *göceli tarhana/güce tarhanası*, kaynatılan göce ile hazırlanan bir tarhana çeşidi olarak tanımlanmış ve Anadolu'nun bazı yörelerinde kaynatılmış dövme buğday veya yarma ile yapıldığı ifade edilmiştir (189).

kadıboğan: Bir çeşit hamur tatlısıdır. Revani denilen tatlı için Rumeli ve Bosna'da *kadıboğan* derler (*Türk Yemekleri*: 34).

kadıngöbeği: *Hanımgöbeği* olarak da bilinen bir çeşit hamur tatlısıdır. Rumeli'nin bazı yerlerinde *kadıboğan* ismiyle de bilinir (*Melceü't-Tabbâhîn*: 97).

kalacoş: *Derleme Sözlüğü*'nde kalacoş/galecoş şeklinde "yağ, yoğurt, soğan ve ekmekle yapılan çorba" (DS: 2607) olarak anlamlandırılan kelime için Tietze, Ermenice *galacoş* (R. Dankoff) ve Farsça *kālcūş* (F. Steingass) köken bilgilerini vermiştir (TETTL IV: 67).

kapak böreği: Yayılmış yufka içine genellikle kıyma konularak kapatılıp yapılan börek çeşididir (*Melceü't-Tabbâhîn*: 90).

kapama: *Kapaklı pilav* da denilen bir tür pilavdır (*Aşçıbaşı*: 172). *Derleme Sözlüğü*'nde "tepside pişirilen etli pilav" olarak tanımlanmış, *kapatma* biçimiyle de yer almıştır (DS: 2630).

kaplumbağa: Kavun patlıcanı denilen patlıcan türünden yapılan yemektir (*Aşçıbaşı*: 87).

karnıyarık: "İmambayıldı" adıyla da bilinen, patlıcandan yapılan yemektir. Karnıyarığın sakız kabağından yapılan tarifine de rastlanır (*Aşçıbaşı*: 88).

kaygana: "Omlet; yumurta çalkanarak yapılan bir tatlı" (*Türkçe Sözlük*: 1363) olarak ifade edilen bu yemek türünün çok fazla çeşidi vardır: yumurta kayganası, ekmekli kaygana, soğanlı kaygana, mantarlı kaygana, tomalaklı kaygana, balıklı kaygana; sütlü kaygana, kremalı ve vanilyalı kaygana, reçelli kaygana gibi (*Aile Aşçısı*: 89-93). *15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*'nda *ekmek kayganası*, çalkanmış yumurta ve un karışımından yapılan bulamaca taze ekmek dilimlerinin batırılıp tereyağında kavrulduktan sonra üzerine sıcak bal dökülmesiyle hazırlanan yemek olarak anlamlandırılmaktadır (310).

kurut: Kurutulmuş yoğurda denir. *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te "keş, çökelek; yağı alınmış yoğurttan yapılan lor peyniri; kurut, kuru yoğurt" anlamında kulanılır (DLT IV: 386). "Süt kurusu, keşk yapılmış ayran" olarak da bilinir (*Lehce-i Osmânî*: 257).

küllü su: Geleneksel Türk mutfağında küllü su, kabartma tozu görevindedir. Hazırlamak için bir bardağa dörtte biri kadar temiz mangal külü konarak, çökelip berraklaşması beklenen sudur. Berraklaşan bu su, hamur işlerinde kullanılır. Küllü suyun içindeki çözünmüş potasyum ve sodyum karbonat hamurun kabarmasını sağlamaktadır (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 194).

oyma: *Emrûd kurusı hoş-âbı* maddesinde geçmektedir. "Emrûd kakı dirler. A'lâsı Kangırı ve ol havâliden gelür. Ol taraf ahâlisi *oyma* dirler." (*Türk Yemekleri*: 77).

sâde yağ: Osmanlı mutfağında en çok kullanılan yağ çeşididir. Tereyağın eritilerek ayranı ve çökeltisi ayrılmış biçimidir (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 199). *Sağ yağ* olarak da bilinir.

sakız böreği: Yufka böreği gibi arasına tavuk veya et suyu ve sade yağ serperek pişirilen, sade yağ kullanıldığı vakit üzerine kesilmiş şeker haşlanan bir tür börektir (*Melceü't-Tabbâhîn*: 88-89).

salma: Koyun eti, nohut, safran, badem, sarımsak, un, bal gibi malzemeler katılarak yapılan bir tür et yemeğidir (*15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*: 354).

sarığı burma: Yufkadan yapılan bir tür tatlı (*Tatlıcıbaşı*: 28-29).

silkme: Kabak, patlıcan gibi sebzelerin hafif ateşte etle pişirilmesi suretiyle yapılan yemektir (MBTS: 2833). *Aşçıbaşı*'nda *kavurmalı patlıcan*, *musakka* adıyla da geçen, patlıcan ve içine kavurma; soğan, biber, domates gibi sebzeler de eklenerek pişirilen bir yemektir (83).

sündürme: *Peynir höşmerisi* maddesinde anlatılmaktadır: Çobanlar *telmüş*, yörükler *sündürme* derler. Bir iki vukıyye teleme peyniri bir tencere içinde ufalanır ve kaşık ile orta halli ateşte, süt gibi oluncaya kadar karıştırılır. Kaynamağa başlayınca yirmi dirhem has un katılır ve peynir şekeri gibi uzanıp tamamı tencereden çıkacak kıvama gelinceye kadar karıştırıldıktan sonra, bırakılır. Bazıları öylece, bazıları şeker ve bal koyarak yerler (*Türk Yemekleri*: 13).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.299-312

tas böreği: *Kabak böreği* maddesinde anlatılır: *Tas ve tencere böreği* dahi derler. Uygun bir tencere kapağı biraz yağlanır. İçine beş on ince açılmış yufka konur. Kıyılmış koyun eti ile bir baş hurde kıyılmış soğan iki kaşık yağda kavrulur. Biraz biber, tarçın, fıstık, badem ve kişniç o yufkaların üzerine konur. Artan yufkalar üzerine kapatılır. Üzerine uygun bir tepsi yahut sahan kapatılıp altına ve üstüne ateş konur, güzelce kızartılır (*Türk Yemekleri*: 7-8).

taş ekmeği: İçine badem içi, tarçın konularak yapılan bir çeşit şerbetli hamur tatlısı (Kut, 1986: 25).

tutmaç: Erişte (*15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*: 368). *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te "herkesçe bilinen bir Türk yemeği" anlamında ifade edilmiştir (DLT IV: 662). Ayrıca bu yemek adıyla ilgili şu bilgiler yer alır: Bu yemek Zülkarneyn'in yaptığı azıklardandır; şöyle yapılmıştır: Zülkarneyn, karanlıktan çıktıktan sonra azıkları azalmış, Zülkarneyn'e açlıktan yanıkmışlar, ona 'bizi aç tutma' demek olan 'bizni tutma aç' diyerek 'yolumuzu aç, biz yurtlarımıza gidelim' gibi sözler söylemişler. Zülkarneyn, bilginlerle konuşmuş, bu yemeği çıkarmışlar; işbu yemek, bedeni kuvvetlendirir, yüze kırmızılık verir, kolaylıkla sinirilmez. Tutmaç, yendikten sonra suyundan da içilir. Türkler bu yemeği gördükten sonra 'tutmaç' demişler. Aslı 'tutma aç'tır. 'Kendini acıktırma, böylece yemek yaparak ye' demektir (DLT I: 452-453). Tietze'de *tutmaç/dutmaş/dutmaç* "küçük, dört köşe kesilmiş hamurdan yoğurtlu mercimekli yemek" olarak geçmektedir (TETTL VII: 172).

yağlı saray etmeği: Tarifi şudur: Sarayda padişah için yapılan has ekmekten (*Fodula, Hünkârî ekmek, mîr-âhûr ekmeği, Tophane somunu*) bir tane alınıp ortasından iki parça edilir. İki tarafında bulunan içleri alınır. Kalan kabukların her biri, kadayıf kızartılır gibi yağda kızartılır. Sıcak suyla bir miktar yıkanıp suyu süzüldükten sonra, bir kenarlı tepsiye konur. Eritilmiş şekerden üzeri örtülünceye kadar dökülür. O şekeri içtiği zaman halis kaymaktan yeteri kadar konur. İkinci parça başka bir tepside şekerini içtikten sonra diğerinin üzerine bırakılır. Üzerine bir kepçe şeker koyulduktan sonra ateşte bir miktar daha tutulur. Sıcak veya soğuk yenir (*Türk Yemekleri*: 24).

yalancı dolma: Et kullanılmadan yapılan dolmadır (Tietze VII: 339). *Yalancı balık dolması*, *vişne yalancı dolması*, *patlıcan yalancı dolması* Osmanlı dönemi yemek kitaplarında yer alan örneklerindendir (*Melceü't-Tabbâhîn*: 121-124).

yalancı ilik: Akciğer, biraz karaciğer ve kuyruktan yapılan ilikten fark edilmeyen yemek türüdür (*Aşçıbaşı*: 80).

yanardağ: "Borani" adıyla da bilinen, kabaktan yapılan bir çeşit yemektir. Erzincan'da çok meşhur olduğu söylenir (*Aşçıbaşı*: 173).

2.2. Eserlerde Geçen Alet Adlarından Örnekler

Yemek tarifleri anlatılırken yemeğin hazırlanma ve pişirme aşamasında uygulanan yöntemlerin yanı sıra kullanılan araç gereçlerle ilgili bilgiler de verilmektedir. İlk çağlardan bugüne farklı amaçlar doğrultusunda, tabiatta bulunan ya da var olan malzemelerden üretilen aletleri hayatının her alanında kullanan insan, yeme içme faaliyetlerine dair olan eylemlerde de çeşitli aletleri kullanmıştır. Zamanla bu aletler, Türk mutfak kültürünün bir bölümünü temsil etmiş ve her devirde farklı biçim ve ifadelerle karşımıza çıkmıştır. Tıpkı yemek adları gibi bu aletlerin adlandırmasında

da yaşanan koşullar, temasta bulunulan kültürler, devrin ekonomik koşulları etkili olmuştur. Örneğin; Osmanlı Dönemi'nde saray mutfaklarında farklı türde malzemelerden elde edilmiş araç gereçlerden yararlanıldığı bilinmektedir. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 17. yüzyılda Osmanlı dünyasında kullanılan her türlü mutfak, sofra gereciyle ilgili kapsamlı ve zengin örnekleri verme açısından mühim bir eserdir. *Seyahatnâme*'de adı geçen belli başlı gereçlere şu örnekler verilebilir: bakraç, boduç, çamçak, çömçe, desti, güğüm, kahve değirmeni, külek, lenger, makrama, sahan, senek, tostağan, tulum vb. (Yerasimos, 2011: 45-46).

Bu bölümde taranan eserlerde geçen bazı alet isimleri üzerinde durulacaktır:

börekçi tavası: Fırında üzerinde börek pişirilen kenarsız sac tepsi (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 184).

çalı süpürgesi: Yumurta çırpmak için kullanılan tel (Kut, 1986: 31).

çalkak: *Yumurta çalkağı* olarak da geçmektedir. Yumurta çalkağı, "mahrut biçiminde telden bir nevi ağaç saplı hususi çalkaktır" (*Aşçıbaşı*: 24). *Söz Derleme Dergisi*'nde "hububat elemek için büyük kalbur" anlamında kullanılan kelimenin *çalkağı* "pamuk kozalarını temizleyen en seyrek kalbur" (Gaziantep), *çalkab* "kalbur" (Sinop) şekillerinin yanında (THSDD: 297) *Derleme Sözlüğü*'nde *çalkay* "mısır kalburu" (Susurluk *Dursunbey-Balıkesir), *çalkağı* "yoğurdun yağını almak için kullanılan ağaç" (*Fethiye köyleri-Muğla) biçimleri de vardır (DS: 1058).

çömçe: Ağaç kepçe (*15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*: 304). *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te "kepçe" anlamında yer alan kelime (DLT IV: 158), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nde de geçmektedir (Yerasimos, 2011: 338). *Derleme Sözlüğü*'nde "tahta kaşık; tahtadan oyulmuş kepçe" anlamlarıyla *çomçe*, *çomçu*, *çömçü* şekillerinde karşımıza çıkar (DS: 1266, 1285). Tietze, kelime ile ilgili çeşitli etimolojik görüşleri bir araya getirmiştir: Doerfer'e göre Çağatayca *çöm-* "dalmak, çimmek" kökünden gelmiş fakat kelimenin morfolojik yapısı soru işaretlerine sebep olmuş, belki de *çam (ağacı)*'nın tesiriyle gelişmiştir. M. Räsänen'e göre *çoy* "dökme demir" kelimesiyle ilişkilendirilir. Tietze, tam olarak izah edilemeyen kelimeyi birçok ev eşyasının adlandırması gibi İran'dan (Farsça *çumça*) alındığı yönünde izah etmiştir (TETTL II: 245).

çukali: Güneybatı Anadolu'da kullanılan güveç. *Osmanlı Mutfak Sözlüğü*'nde "Güney Ege bölgesinde yapılan kapaklı toprak tencere.>*güveç*" açıklamasıyla yer alır (Işın, 2010: 88). *Derleme Sözlüğü*'nde *çukak, çukala, çukale, çukali, çukalli* biçimleri olup "toprak tencere" anlamıyla ifade edilir (DS: 1302).

delikli kalbur: İri taneli maddeleri elemeye yarayan, tahta bir çembere geçirilmiş delikli deri veya kafes kafes telden ibaret bir alettir (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 185). *Derleme Sözlüğü*'nde *delikli* "süzgeç, kevgir" (*Bigadiç-Balıkesir, *Kandıra-Kocaeli, *Epçeler-Bursa vb.) anlamında kullanılmıştır (DS: 1412).

dibek: Taştan veya ağaç kütüğünden yapılmış, çok büyük ve geniş havan (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 186). Yine *dibeh* şekliyle *Derleme Sözlüğü*'nde "tunç ya da tahtadan yapılmış havan" anlamındadır (DS: 1479).

dişli çark: Bir tür kesecek. Baklava keseceği de tabir edilir (*Aşçıbaşı*: 94).

dondurma tenekesi: Dondurma yapmaya yarayan bir alettir. *Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*'nda *dondurma kutusu* denilmektedir (186).

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s.299-312

el değirmeni: "El taşı" olarak da adlandırılır. Altı kasnaklı, kenarları oluklu bir alettir (*Aşçıbaşı*: 112).

gelberi: Fırıncıların ekmekleri fırından çıkarmak için kullandıkları ucu kıvrık demir; ocak karıştırma demiri (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 188). Bahaeddin Ögel de gelberi ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Ekmeği tandırdan almak ve çevirmek için kullanılan eğiç, eğri, şiş, gelberi gibi âletler de, çok eski Türk özelliklerini göstermektedirler. Selçuk çağının başında gelberi'ye yerküç adı verilirdi. Bu âlet, tahtadan yapılmış, kılıç gibi uzunca, enli bir ağaç parçası idi. Fırın veya tandırdaki ekmekler, bununla çevrilirdi." (49). *Kaymak gelberisi* "kaymak yaparken sütü karıştırmak için kullanılan ağaç çubuk", Osmanlı mutfağında kullanılan bir diğer türüdür (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 192).

kasara: Yufka pişirilen saç. *Demir saç* olarak da bilinir (Kut, 1986: 40).

kumluk: Kış üzümü ve meyve saklamak için kullanılan altı kevgir gibi küçük delikli tahtadır. Dört yanından iple tavana bağlanır (*Ev Kadını*: 215).

sacayağı: Üzerine sac, tencere veya kazan yerleştirilen üç ayaklı demir destek (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 199). *Osmanlı Mutfak Sözlüğü*'nde *sacayak, üçayak, çatalca, elinkörü, sıpa* şekillerinin olduğu kaydedilmiştir (Işın, 2010: 317). *Lehce-i Osmânî*'de *sac ayak* kelimesi "sec ayak, se-pâye üstüne tencere bindirilen demir bini. Ateş üstünde tencere asılan sopa." anlamlarında kullanılmıştır (325). Bahaeddin Ögel ise şu bilgilere eserinde yer verir: *Sacayak* sözü Anadolu'da çok yaygın olan bir sözdür. Bunu ayrıntıları ile Ahmed Vefik Paşa tespit etmiştir. Aslında *sacayak*, üçayaklı (trivet) bir ızgaradır. Bu nedenle *Derleme Sözlüğü*'ne göre Anadolu'da *üçayak* da denir (291).

sıyrak, sıyırgı: Hamur kazımaya yarayan alettir. *Osmanlı Mutfak Sözlüğü*'nde kelimenin *sıyrık* şekli, "kazmaya yarayan, sac veya tahtadan yapılmış, saplı mutfak gereci" olarak tanımlanmıştır (Işın, 2010: 333). Aynı aletin *eğsiren* şekli de vardır. Bu da hamuru pazılara ayırmak ve tekneye yapışan hamuru kazımak için kullanılan küçük saplı alettir ve aletin *arşın, eksiran, eysiren, iksiran, kazıyacak* gibi çeşitli adları bulunmaktadır (Işın, 2010: 103). *Aşçıbaşı*'nda *sac sıyrak* (113), *tahta sıyırgı* (174) biçimleriyle de karşımıza çıkar.

sırlı küp: Sır sürülmüş ağzı dar, gövdesi şişkin toprak kap (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 200).

süzgü: Tel, kıl, astar bezi veya faniladan yapılan saplı veya sapsız mutfak aleti, süzgeç (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 201). Bahaeddin Ögel de *süzgü* ve *süzgeç* kelimelerini şu şekilde değerlendirmiştir: *Süzgeç-süzgü* kelimeleri eski Anadolu'da gelişmiş ve yayılmıştır. Nitekim *süzgeç* sözü, süzmek kökü ve (-geç) eki ile türemiş bir kelimedir. Süzgü de aynı şekilde süzme işi yapılan alettir. *Tarama Sözlüğü*'nde *yağcılar süzgüsü* gibi örnekler ile de karşılaşılmaktadır (2000: 301-302).

tandır: Arapça *tennûr* kelimesinden ayrışmayla *tandır* olarak Türkçeleşmiştir. "İçine saman ve keçi kılı karıştırılmış topraktan yapılan ve yere kazılan bir çukur içine yerleştirilen ufak fırın" (MBTS: 3060) anlamındadır.

tatlı demiri: Demir tatlısı yapımında kullanılan alet. Erzurum'da imal edilir (*Aşçıbaşı*: 121).

tulumba: Tulumba tatlısı yapımında kullanılan üzeri yivli kalıptır (*Mükemmel ve Mufassal Aş Ustası*: 204).

Sonuç

Türklerde yemek kültürü geniş bir birikimin ürünüdür. Göçebe kültürden bu yana bulundukları coğrafyalarda değişik yeme içme faaliyetlerine sahip olan Türklerin zamanla bu anlayışları kültürün yerleşik unsuru hâline gelmiştir. Önceleri avcılık ve toplayıcılıkla sağladığı ürünleri, yaşam formu haline getirmiş, yerleşik hayata geçmeleriyle birlikte ise sınırları belli bir mutfak kültürüne sahip olmuşlardır. Bu faaliyet, zamanla kendini sözlü ve yazılı ürünlerde de göstermiştir. Köktürk Kitabelerinden bugüne ilk yazılı malzemeleri derlediğimiz eserlerde de söz konusu kültürün izlerini bulabilmek mümkündür. Yalnız söz varlığında etkilerini gördüğümüz kelimelerin yanı sıra Türk dilinin belli yadigârlarında da muftak kültürü üzerine çeşitli bölümlerin yer aldığı dikkati çekmektedir. Örneğin; İslami dönem ilk yazılı eserlerimizden olan Kutadgu Bilig'de sofra adabı, mizaca göre beslenme gibi konular ele alınmıştır. Dönemin değerli sözlüğü *Dîvânu Lugâti't-Türk,* içerisinde yeme içme kültürüne dair birçok terimi bulundurmasıyla önemlidir. Yine Eski Anadolu Türkçesi Dönemi eserleri içinde de bu faaliyetin yansımalarını bulabilmek mümkündür. Özetle Türk kültüründe ilk çağlardan bugüne köklü bir mutfak kültürünün olduğu, bu kültürün etkilerinin sözlü ve yazılı birçok kaynakta görüldüğü bilinmektedir. Türklerde yemek kitaplarının en belirgin örnekleri 18. ve özellikle 19. yüzyıldan itibaren görülür. Osmanlı saray hayatının da yansımalarının yer aldığı bu eserler, gerek Türk toplumu gerek kültür alışverişinde bulunulan diğer toplumların mutfak anlayışlarını göstermesi bakımından mühimdir. İlk matbu yemek kitabımız *Melceü't-Tabbâhîn*'den itibaren özellikle 19. yüzyılda alaturka ve alafranga mutfak anlayışının bir arada bulunduğu bilinmektedir. Bu çalışmada da 15, 18, bilhassa 19. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınan bazı yemek kitapları konu edilmiştir. Farklı yemek kitapları taranarak yapılan bu araştırmada Türkçe veya Türkçeleşmiş terimler örnek alınarak değerlendirilmiştir. Eserler incelendiğinde benzer terimlerin varlığı, Arapça, Farsça veya Batı dillerinden kelimelerin söz konusu eserlerde çokça yer aldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmanın amacı, köklü bir yeme içme kültürüne sahip olan Türklerin söz varlığında yer alan terimleri ilk kaynaklardan günümüze miras olarak nasıl taşıdığının kanıtlanmasıdır. Çok sayıda kaynak taranarak yapılan değerlendirmeler sonucunda belli terimlerin günümüze aynen aktarıldığı, belli terimlerin dönem dönem farklı anlamlar taşıdığı dikkati çeker. Yemek kültürü üzerine sayısız çalışma yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Özellikle Türkiye Türkçesi ağızlarından edinilen bilgiler konuyu destekler niteliktedir. Bahsi geçen eserlerde yer alan terimlerin ayrıntılı bir biçimde değerlendirilmesi kültürün taşıyıcısı olan dilde meydana gelen olguların ispatı bakımından mühimdir.

Kaynakça

Ahmet Vefik Paşa. (2000). *Lehce-i Osmânî*. (haz. Recep Toparlı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig I-Metin*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Arat, R. R. (1988). *Kutadgu Bilig II-Çeviri*. 4. b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Avanzade Mehmed Süleyman. (2021). *Aile Aşçısı*. (*100 Türlü Sebze, 100 Türlü Çorba, 100 Türlü Yumurta Pişirmek Usulleri*). (haz. Hüsniye Koç vd.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ayşe Fahriye. (2018). *Ev Kadını*. (haz. Turgut Kut). İstanbul: Çiya Yayınları.

Ayverdi, İ. (2008). *Asırlar Boyu Târihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.

Dürrizade Nurullah Mehmed Efendi. (2015). *Ağdiye Risâlesi*. (haz. Mine Esiner Özen). İstanbul: İşaret Yayınları.

Ergin, M. (2016). *Dede Korkut Kitabı 1-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Hadiye Fahriye. (2002). *Tatlıcıbaşı*. (çev. Dündar Renda vd.). İstanbul: Bateş-Kültür Yayınları.

Halıcı, F. (1992). *Ali Eşref Dede'nin Yemek Risalesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Işın, P. M. (2010). *Osmanlı Mutfak Sözlüğü*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Kâşgarlı Mahmud. (2013). *Divanü Lûgatit Türk*. C. I-IV. (çev. Besim Atalay). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kut, G. (1986). *Et-Terkibât fî Tabhi'l-Hulviyyât (Tatlı Pişirme Tarifleri)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

Kut, T. (1985). *Açıklamalı Yemek Kitapları Bibliyografyası (Eski Harfli Yazma Ve Basma Eserler)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

Kültüral, Z. & Koç, A. (2019). *Mükemmel Ve Mufassal Aş Ustası*. Konya: Palet Yayınları.

Mahmud Nedim Bin Tosun. (2019). *Aşçıbaşı (Bir Osmanlı Subayının Yemek Kitabı)*. (haz. Priscilla Mary Işın). 4. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Mehmed Kâmil. (2015). *Melceü't-Tabbâhîn (Aşçıların Sığınağı) (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*. (haz. Günay Kut & Turgut Kut). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Muhammed Bin Mahmud Şirvanî. (2018). *15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı*. (haz. Prof. Dr. Mustafa Argunşah & Doç Dr. Müjgân Çakır). İstanbul: Gökkubbe Yayınları.

Ögel, B. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Samancı, Ö. (2017). *Yeni Yemek Kitabı*. İstanbul: Çiya Yayınları.

Sefercioğlu, M. N. (1985). *Türk Yemekleri (XVIII. Yüzyıla Ait Yazma Bir Yemek Risâlesi)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

Tietze, A. (2021). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*. C. I-VIII. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

TDK. (1939). *Türkiye'de Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi*. C. 1. İstanbul: Maarif Matbaası.

TDK. (1963-1982). *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. C. I-XII. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TDK. (2019). *Türkçe Sözlük*. 11. b., Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ünver, S. (1982). Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılarda Yemek Usûlleri ve Vakitleri. *Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 1-13). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Yerasimos, M. (2011). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yemek Kültürü, Yorumlar ve Sistematik Dizin*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut510

Araştırma Makalesi/ Research Article

Bilinçdışının Labirentinde Dolaşan Bir Flanözün Romanı: Kozmik Komedya

The Novel of a Flanous Wandering in the Labyrinth of the Unconscious: Cosmic Comedy

Nilüfer İlhan*

Öz

Batı'da endüstri devrimiyle birlikte yoğun bir göç alan ve çehresi değişen kentlerin, işçi ve burjuva sınıfını oluşturmasının yanı sıra hıza, çalışmaya ve değişime karşı çıkarak gezmeyi, yürümeyi, gözlemi ve yavaşlığı esas alan flaneur (flanör) gibi bir insan tipini de ortaya çıkardığı görülür. İlk kez Baudelaire'in kullandığı ve ardından Walter Benjamin'in geliştirdiği flanör kavramının, kentte kalabalıklar içerisinde gezerken düşünen, gözlem yapan, birikimini ve sanat eserleri üzerinden ortaya koyan kişiler olarak kullanılmasının bir sonucu olarak eril bir karşılığının bulunduğu ileri sürülür. Flanöre cinsiyetçi bağlamda yaklaşan anlayış ise kadının da kentte serbest bir şekilde gezebileceğini, gözlem yapabileceğini, bilgiye sahip olabileceğini ve birikimini eserlere taşıyabileceğini dile getirerek dişil bir anlamı olan flanöz figürünü açığa çıkarır. Bu anlamda Yıldız Ecevit'in Dante'nin *İlahi Komedya*'sından esinlenerek kurguladığı *Kozmik Komedya* (2021) adlı romanının, bir flanözün bilgiyi elde etmek ve varoluşunu anlamlandırmak amacıyla bilinçdışında çıktığı yolculuğu anlattığını söylemek mümkündür. Ecevit, romanda gezen, gözlemleyen, düşünen ve okuyan gibi niteliklerin eril bir kimlikte toplanmasına karşı çıkarak Dantel ismini verdiği bir kadın karakter üzerinden söz konusu eylemlere dişil bir kimliğin de sahip olduğunu gösterir. Dantel'in bilinçdışında yaptığı yolculuğu ile Batı ve Doğu'ya ait şair, yazar ve düşünürleri dikkate sunarak "bilginin romanı"nı yazdığını ileri sürer. Çalışmada ilk düzlemde, flaneur (flanör) ve flanöz hakkında bilgi verilecek, ardından da Dantel'in "cehennem", "araf" ve "cennet" olarak adlandırılan kurgusal mekânlarda karşılaştığı karakterler ile olan konuşmaları ve gözlemlerine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Flanöz, flaneur (flanör), bilgi, bilinçdışı, Dante, yolculuk, varoluş.

Abstract

It is seen that the cities, which received intense immigration and changed appearance with the industrial revolution in the West, formed the working and bourgeois class, as well as a type of person like the flaneur, who opposed speed, work and change, based on traveling, walking, observation and slowness. . It is claimed that the concept of flanör, which was used for the first time by Baudelaire and later developed by Walter Benjamin, has a masculine counterpart as a result of being used as people who think, observe, and reveal their knowledge and experience through works of art while walking around the city in crowds. Approaching flannel in a sexist context, on the other hand, reveals the flannel figure, which has a feminine meaning, by expressing that women can also freely wander around the city, observe, have knowledge and carry their knowledge into works. In this sense, it is possible to say that Yıldız Ecevit's novel Cosmic Comedy (2021), inspired by Dante's Divine Comedy, tells about the unconscious journey of a flanoise in order to acquire knowledge and make sense of his existence. Ecevit opposes the collection of acts such as wandering, observing, thinking and reading in a masculine identity in the novel, and shows that she also has a feminine identity through a female character she calls Lace. He claims that Lace wrote the "novel of knowledge" by taking into consideration the poets, writers and thinkers of the West and the East, with his unconscious journey. In the study, on the first level, information about flaneur (flaneur) and flaneous will be given, then the conversations and observations of Lace with the characters she encounters in fictional places called "hell", "purgatory" and "paradise" will be mentioned.

Keywords: Flanous, flaneur (flaneur), knowledge, unconscious, Dante, journey, existence.

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Doç. Dr.
Yozgat Bozok Üniversitesi-Fen-Edebiyat Fakültesi-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yozgat/Türkiye
Elmek: nilufer.ilhan@bozok.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6343-2220

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 06.11.2022
Kabul Tarihi: 21.11.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Atıf/*Citation:*
İlhan, N. (2022). Bilinçdışının Labirentinde Dolaşan Bir Flanözün Romanı: Kozmik Komedya. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s. 313-323.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 313-323

Giriş

Batı'da Aydınlanma süreci ile ortaya çıkan ve ekonomi başta olmak üzere sosyal, siyasal ve kültürel olarak gündelik yaşam dinamiklerini köklü şekilde değiştiren endüstri devriminin, kentlerde yoğun bir göç hareketini başlattığı görülür. Endüstri devriminin kentlerde sanayiye yönelik iş imkânlarını üretmesi; taşradan göçü hızlandırdığı ve işçi sınıfının doğuşunu sağladığı gibi bir değişimi de beraberinde getirmesiyle toplumda para, çalışma ve tüketimin önem kazanmasına yol açar. Kentler, birbirinden farklı insan tipleri ile dolarken kalabalıkların ihtiyaçlarını gidermek için de sürekli bir yenilik ve değişimle karşı karşıya gelerek çehresini değiştirmeye başlar. Bu da geleneğin ve kutsalın gündelik yaşamda izlerinin silinmesine neden olur ve yeni zihinsel paradigmalar üreterek felsefe, sanat ve edebiyatta karşılığını bulmakta gecikmez. Bu anlamda yaşadığı Paris'in değişimine tanık olan ve modern yaşamın pratiklerini hem benimseyen hem de eleştiren Baudelaire, modernitenin çalışmak ve hızlı yaşamak gibi değerlerine karşı çıkan; cadde, sokak, alışveriş yerleri gibi kamusal mekânlarda aylak ve boş olarak gezen insan figürü için flaneure (flanör) kavramını ortaya atar. Baudelaire'in 1863 yılında *Le Figaro*'da yayımlanan "Modern Hayatın Ressamı" başlıklı yazısında geçen flanör sözcüğü, Fransızca 'flaner' (gezinmek, dolaşmak) eylemin aldığı ek (eur) ile eril bir karşılığı bulunur. Lauren Elkin ise flanör sözcüğünün, ilk kez 1585'te kullanıldığını, muhtemelen İskandinav dillerine özgü bir isim olan ve amaçsızca gezinen insan anlamına gelen "flana" kelimesinden ödünç alındığını, 1829 tarihli bir sözlükte ise flanörün hiçbir şey yapmayan ve aylaklıktan zevk alan erkek olarak tanımlandığını belirterek eril yönüne dikkat çeker (Elkin, 2018: 21). Paris'in cadde ve sokaklarını dolaşmaktan hoşlanan, marjinal insan tiplerini gözlemleyen ve onlarla birlikte olmaktan zevk alan Baudelaire için de flanör, bir kent gezginidir. Baudelaire, Paris'in endüstri devrimiyle birlikte kalabalıklaşması, kendini yenilemesi ve değişmesinin flanörün beslendiği önemli kaynak olduğunun altını çizer. Ona göre flanör, "en ücra köşelerine kadar metropolü arşınlar ve modern hayatın bütün görünümlerini müthiş bir aşkla gözlemler, ayıklar ve hafızasının arşivine kaydeder. Kalabalıklarda barınır, kalabalılıklarla nefes alıp verir, kalabalıklarla mest olur. Tebdil-i kıyafet gezer. Kimse onu fark etmez, o ise herkesi fark eder. İnsan sarrafıdır. Modern hayatın kahramanlarını o seçer. Bedenini arayan gezgin ruh misali, istediği zaman istediği kişiye geçiverir" (Aktaran Artun, 2011: 33). Baudelaire'in flanör tipi üzerinde durduğu husus, kalabalıklar içinde kentte gezmenin ve gözlem yapmanın sıradan bir uğraş olmadığı, çok çeşitli insan figürlerinin tanınmasında etkin bir rol oynadığıdır.

Walter Benjamin ise *Pasajlar* isimli kitabında Baudelare'in edebiyat alanında kullandığı flanörü, sosyolojik bir çerçevede yorumlamaya çalışır. Benjamin'e göre Baudelaire, bu kavramı aslında Poe'nin dedektif öykülerinde yer alan dedektiflerin görünmeden kalabalığı gözlemlemesi ve modern yaşama ait imgeleri ortaya koymasından esinlenerek geliştirir. Benjamin, modernitenin gündelik yaşama yansımasının en çarpıcı şekilde görüldüğü yerler olarak alışveriş merkezlerinin olduğu pasajlardan söz ederken burada kaplumbağa hızı ile dolaşan insanların flanörde yavaşlığın esas alınmasına kaynaklık ettiğini belirtir (Benjamin, 2012: 148). Bu bağlamda flanör, tüketim odaklı mekânların başında yer alan pasajları, ağır adımlarla gezerken hem modernitenin imgelerini zihnine kaydeder hem de hızlanmak ve çalışmak gibi de modernitenin aslî unsurlarını benimsemeyip protest bir tavra sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla flanörün dünyası, ömrünü ilerleme fikrine ve maddî hesaplara adayan

burjuva sınıfının yergisi gibidir (Artun, 2011: 35). Flanörün pasajlar dışında cadde, sokak, cafe ve parklarda olan insanları gece ve gündüz gözlemlemesi, sürekli olarak kalabalıklara karışması ve yürüyerek kenti keşfetmesi de eril bir eylem olarak kabul görür. Hegemonik erkekliğin inşa edildiği toplumda, söz konusu eylemleri bir kadının yapamayacağı ve kadından flanörün olmayacağı düşüncesi ile karşılaşılır. Bu anlayışa göre, flanör bir kadını nesne gibi seyrederken seyredilen bir kadının ise bakışını erkeğe çevirmesi, ahlakî açıdan birtakım sorunlar getirecektir. Bu noktada 1831 yılında George Sand takma adını kullanarak erkek kıyafeti giyen, Paris sokaklarında yalnız dolaşan ve gözlem yapan bir kadın yazar, eril bir toplumun cinsiyete dayalı normlarına örtük bir flanöz kimliğinde karşı çıkar (Wolff, 1985: 41).

Almanca'da kadın kuaförü anlamına gelen "friseuse" ve masaj yapan kadın anlamındaki "masseuse" gibi sözcüklerden türeyen flanöz, aşağı görülen meslekleri imlemesi ile olumsuz çağrışımları beraberinde getirir (Özsoy, 2012: 306). 19. asırda kadınların kamusal alanda tebdil-i kıyafet dışında yalnız gezmesine izin verilmediğini belirten Janet Wolff'e göre, bu çağda kadından flanör olması beklenmemektedir (1985: 47). Çünkü flanözün serbest bir şekilde kentin "karanlık", "iğrenilen" ve "kötü arka sokaklarında" dolaşması, "fahişe beden" algısının bu serbestlikle bağ kurulmasına yol açar. Wolff, kadınların kamusal alanda yavaş yavaş görünmeye başlanmasını ise moderniteyle birlikte iş hayatına atılmaları ve "tüketimin bir nesnesi" olarak alışveriş mağazalarına gitmeleriyle ilişkilendirir. Zamanla kadının tüketimin öznesi olarak görülmesi de kadından flanöz olunamayacağına dair bir düşüncenin ortaya atılmasına neden olur. Priscilla Parkhurst Ferguson'a göre de alışveriş yaparken sergilenen nesnelere karşı içindeki arzuyu bastıramayan kadının bakışı kamusal alandan nesnelere kayar. Oysaki flanözde esas olan nesnelere odaklanmak değil, kenti oluşturan farklı insan tipleri ve mekânları içine alan kalabalıkları gözlemleyerek kente bütüncül olarak yaklaşmaktır. (Ferguson, 2015: 27). Alışveriş yapan ve çalışma hayatına atılan kadınlarla birlikte, kamusal alanda kadının görünürlüğü artmaya başlar. Söz konusu kadınların öne çıkan özelliği ise erkeksi tavra sahip olmaları ile açıklanır (Wolff, 1985: 42). Bu noktada çalışmak dışında bir kadının sokaklarda yalnız başına dolaşırken dişil kimliğini öne çıkarmaması, ondan beklenilen davranış modeline işaret eder. Buna karşılık feminizmin, kadın bedeni, kişiliği ve kimliğine dair getirdiği yorumların bedene özgürlük tanıyarak dişil yönünü ortaya çıkarmada aracılık ettiği görülür. Flanöz de tebdil-i kıyafete ihtiyaç duymadan şehrin cadde ve sokaklarını yalnız gezerek ve gözlem yaparak keşif yolcuğuna çıkar.

Toplumsal cinsiyet rollerinin egemen olduğu bir çevrede, kadının flanözlüğü pek de kabul görmezken onun entelektüel bir kimlik olarak da varlığını ortaya koyması kolay olmamıştır. Feminizme göre tarihsel bir süreç içerisinde kadının bilgi ve bilimin uzağında tutulması, birçok disiplinin gelişiminde ismine yer verilmemesi, onun entelektüel bir kimlik edinmesinin yolunu güçleştirmiştir (Humm, 2002: 63). Çünkü hegemonik erkekliğin inşa ettiği geleneksel anlayış; kadını ve doğayı bilinmez, karanlık, kapalı bir alan olarak tanımlayıp keşfedilmesi ve evcilleştirilmesi gereken bir varlık olarak düşünüp bilginin cinsiyet amaçlı kullanılmasını hâkim kılmıştır: "Rasyonel bilgi arayışı, kendini doğaya karşı tanımlayan Batı kültürünün önemli bileşenlerinden birisi olmuştur. Bu arayış, birçok bakımdan kültürün doğayı dönüştürmesi veya aşmasıyla bir tu[tulabilir]. Rasyonel bilgi, doğa güçlerinin bir tür aşılması, dönüştürülmesi veya kontrol altına alınması olarak anlaşılmıştır. Buna karşılık, kadınsılık, rasyonel bilginin aştığı, tahakküm altına aldığı veya sadece geride bıraktığı şey ile eş tutulmuştur"(Lloyd,

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 313-323

2015: 23). İlk çağdan beri, kadın ve erkeğin biyolojik farklılığı, cinsiyet rollerinin doğmasına neden olurken bilimde de iki karşıt varlık olarak değerlendirilmeleri ile sonuçlanır. Pisagor'un karşıtlar tablosunda eril/dişil sınıflandırılması, sonraki bilimsel çalışmalarda iki cinsiyet arasındaki farkları ortaya koyarken erkeğin "akıl", kadının "duygu" ile kodlanmasını beraberinde getirerek bilginin akla sahip erkeğin dünyasına ait olduğu düşüncesine götürür. Aynı zamanda kadim öğretilerde, kadının erkekten sonra yaratılışının onun "eksik" ya da "ikincil" bir varlık olarak görülmesi, akıl ve bilgi düzleminden uzaklaştırılmasına neden olur: "Kadınlık ve erkeklik tanımları, kadınların entellektüel faaliyetlerini toplumsal cinsiyet aidiyeti yoluyla kısıtlamakta ve sınırlamaktadır" (Reis ve Özüm, 2017: 8). Nitekim Kant'ın da aydınlanmayı "aklın kullanma cesareti" olarak tanımlanmasında doğaya hükmeden, icat yapan ve keşifte bulunan erkek özneye seslendiği muhakkaktır. Bu noktada erkek özne, cinsiyetçi bakış açısına göre akıl, bilgi, bilinç, mantık, gerçekçi, kural, savaş ve şiddet gibi özellikler ile tanımlanırken kadın ise duygu, beden, karanlık, şefkat, romantik, hassaslık ve kırılganlık gibi özellikler ile ele alınır. Erkeğin bilgiyi elde etmek için çabalaması, varoluşsal sorunlar yaşaması, düşünen ve üreten bir varlık olarak kendini göstermesi, entelektüel olarak görülmesini beraberinde getirir. Bununla birlikte kadın yaşamının ise ev-eş-çocuk üçgeninde sınırlandırılması, akıl yerine bedenle tanımlanması ondan entelektüel bir çabanın beklenmediğini gösterir: "Kadınların kendilerine özgü bir entelektüel karaktere veya düşünme tarzına sahip oldukları fikri, fesefî gelenek içinde pek yer almasa da" (Lloyd, 2015: 108) birkaç asırdır aldığı eğitimin ve okuduğu kitapların sonucu olarak değişmeye başlar. Bu çalışmada ise bir edebiyat eleştirmeni olan Yıldız Ecevit, bilgi romanı olarak adlandırdığı *Kozmik Komedya*'da (2021) bilinçdışında bir yolculuğa çıkarak flanöz bir tutum sergileyen Dantel isimli kadın karakterin bilgiyi elde etme sürecini anlatır. Ecevit, Dantel karakterinin hem flanözüğünü hem de entelektüelliğini öne çıkararak feminist bir bakış açısı ortaya koyar. Toplumsal cinsiyetçi rollere karşı çıkarak kadının tüketim odaklı bir varlık olarak görülmesine itiraz eder; varoluş sorunları yaşayan, kimliğini ve kişiliğini özgür iradesiyle kurgulayan bir birey olduğunu göstermeye çalışır. Karaktere Dantel ismini vermekle de Dante'nin *İlahi Komedyası*'na atıfta bulunduğu gibi toplumda dantel örmenin kadınsı bir eylem olarak düşünülmesinin aksine dantelliği, entellektüellikle özdeşleştirme yoluna giderek "dantel" ve "entel" kavramlarını bir kadın karakterde bir araya getirir.

Roman, "Cafe'de Prolog" adı verilen bir bölümle başlayıp; 1) cehennem ve katmanları, 2) araf ve katmanları, 3) cennet bölümüyle sona ermektedir. Bölümler; Dante'nin *İlahi Komedyası*'nda olduğu gibi yolculuğa çıkan bir karakterin orada karşılaştığı düşünür ve sanatkâr kişilere dair gözlem ve konuşmalarını esas alır. Dante'nin çıktığı ezoterik yolculukta ona cehennem ve arafta Latin şair Vergilius'un, cennette de Beatrice'in rehberlik ettiği görülürken burada ise katmanlar değiştikçe daha çok rehberle karşılaşılır. Bir flanöz olarak karakterin yaptığı bu yolculuğu; somut bir kent ve mekân gezmesi olarak değil de bilinçdışında yer edinen kitapların, düşüncelerin/ideolojilerin ve filmlerin yahut bilgilerin onda adeta bir kent ya da mekâna dönüşmesi şeklinde yorumlamak mümkündür. Belli bir plan, mekân ve zaman ölçeği güdülmeden bir araya getirilen bilgilerin sunumu "insanlık tarihine ilişkin farklı zamanların düşünme biçimlerini yan yana getirir. Tarihsel, doğrusal bir çizgiyi izlemez. Anakronik bir biçimde kadim zamanlardan şimdiye özde olan, kaybolmamış, ortak

taşınan ya da değişmeyen değerleri, bulguları, verileri eşzamanlılıkla sergiler. Karşıtların çatışmasından çok karşıt olanların birbirini içerdiği, birbirine dolandığı haller içinde kurgulanır bilgi[ler]" (Susam, 2022: 267-268). Dantel'in sahip olduğu bu bilgiler, onun metinlerarasında çoklu okuma yaptığını ve çok sesliliğin gelişimine katkıda bulunarak bilinç düzeyinde bir farkındalık oluşturduğunu göz önüne getirir.

1) Flanözün İlk Durağı Olarak Cafe

Flanör/flanöz, kente ait mekânları yürüyerek ve kalabalığa karışarak kimliğini oluşturmaya çalışır. Kentin hız, para ve tüketim gibi aslî dinamiklerine sahip olmak yerine durmayı, yavaşlamayı yürümeyi ve etrafını gözlemlemeyi tercih eder. Okuduğu kitapların, dinlediği müziklerin ve izlediği filmlerin sağladığı bilgi çerçevesinde kentte yakaladığı unsurları imgeleme dönüştürür. Bu noktada Benjamin, flanörün/flanözün salt gözlem yapan biri olmadığını, gözleminin aynı zamanda sanatsal bir üretime katkıda bulunduğunun altını çizer. Kentteki cadde, sokak, bulvar, alışveriş merkezi ve cafeler onun bakış açısını etkileyen mekânların başında yer alır. Flanözün, bir cafede durup da etrafını gözlemlemesine esin kaynağı olarak Poe'nin *Kalabalıkların Adamı* başlıklı dedektif öyküsündeki bir kişinin verdiği ileri sürülür (Benjamin, 2012: 142). Bu kişi; insanların tavır, davranış, konuşma ve giyim-kuşamlarını inceleyerek yaşamlarına dair çıkarımda bulunur. Akşamın olmasıyla birlikte gün içinde gördüğü insan tiplerinin yerini, başka tiplere bırakmasının sonucu olarak farklı yaşam ve öykülerin de var olduğu gerçeğine ulaşır. Flanörün/flanözün bu gözlem ve farkındalık düzeyi, onu kalabalıklar içinde amaçsızca gezen insanlardan ayırırarak entelektüel kişiliğine işaret eder. Baudelaire, flanörün/flanözün kalabalığa karışmasının "bir anlam arayışından" kaynaklandığını belirterek belli bir amacının olmasının altını çizer. Flanörün/flanözün kentte yaptığı gözlem ve incelemesi, kendisine dayatılan mutlak ikiliklere (birey-toplum, kadın-erkek, proletarya-burjuvazi, özne-nesne, akıl-duygu, bilim-ideoloji) inat, insanın karmaşık toplumsal ilişkilerini deneyimlemeyi esas alır (Çetinkaya, 2012: 23). Dolayısıyla bir kadın olarak flanöz, kendini ataerkil bir düzende yıllarca bakılan ve seyredilen nesne olmaktan kurtarıp tam tersine etrafına bakan ve gözlem yapan özne konumuna gelir.

Bugün flanör/flanöz, kentte yürüyen ve etrafına dikkatli bakan kişi olarak görülmenin yanı sıra, evinde dijital ağlarla zihinsel yolculuğa çıkan, iç dünyasına yönelerek bilinçdışında karşılaştığı kişi, olay ve durumlara dair yaptığı gözlemini de sunan bir figür şeklinde ortaya çıkar. Modern bireyin iç dünyasında yaptığı bu yolculuk, kişinin psikolojik düzeyde kimliğini arama çabası olarak yorumlanır (Moran, 2018: 223). Bu anlamda *Kozmik Komedya* romanı, Dantel adlı üniversite öğrencisi bir genç kızın cafede insanlara dair gözleminden başlayarak iç dünyasına yönelip orada karşılaştığı karakterler ile konuşmasına dayanır. *İlahi Komedya*'daki Vergilius ile Dante'nin cehennem yolculukları boyunca karşılaştıkları kişiler arasında yer alan filozoflar, şairler, politikacılar, din adamları, kraliçeler, ünlü kadınlar, papalar, kardinaller, imparatorlar ve Floransa'nın ünlü kişileri gibi karakterlerin benzeri *Kozmik Komedya*'da da görülür. Romanda kalabalık içinde yürüyen Dantel, "alışılmış maddesel gösterişin dışında bir görünümü ile" (Ecevit, 2021: 13) cafeden içeri girer ve verdiği sipariş gelene kadar etrafını gözlemler. Cafedeki bir adamı Karl Marx'a, başka bir adamı da Mozart'a benzetirken okuduğu kitaplar ve dinlediği müzikler hakkında bilinçdışında olan bilgileri açığa çıkarırken "kurgusal bir evren" kurar. Mozart'la ilgili okuduğu bir kitabın yazarının cafede Mozart'ın hangi bestesinin dinlenebileceği ve insanlara dair gözlem yapmada etkin olduğunu hatırlaması müziğin de flanör açısından önemini açığa çıkarır.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 313-323

Dantel de tıpkı *Kalabalıkların Adamı*'ndaki dedektif gibi müzikten aldığı ilhamla cafedeki insanların yaşamına yönelik hayal kurar: "Yazarın önerisi üzerine devreye soktuğu müzik sanki insanları, devinimleri, nesneleri ele geçirmiş, piyano tuşlarının inip kalkmasıyla oluşan her ses, Dantel'in göz erimi içinde canlı cansız ne varsa hepsinin üstüne bir an dokunarak onları o farklı boyutun renkleriyle boyuyor, sonra da karşı masadaki Mozart burunlu adamın ilişkide olduğunu düşündüğü o zaman ötesi yerlere doğru süzülüyordu" (Ecevit, 2021: 14-15). Dantel'in Mozart burunlu adama dair zihninde onun bir "varoluş sancısı" çektiğini geçirmesi, aslında kendisinin varlığa dair sorularını ele verir. Yaşamın ve varoluşun anlamını "[a]caba bu yaşam yolu denilenin nemenem bir şey olduğunu ben kimim, nereden geldim, nereye gidiyorum türünden felsefi sorular eşliğinde irdelemiş miydi Mozart burunlu adam? Bu yolun bir rotası var mıydı? Rotayı çizen kimdi? Tanrı mıydı? Kendisine böyle berbat bir rota çizen Tanrı neden uğraşıyordu onunla? Belki de bu yolculuğun rotası falan yoktu da her şey rastlantısal olarak gelişiyordu. Peki anlam: o ne olacaktı? O zaman anlam ve amaç içermeyen ve yalnızca ölümün olduğu bu dünyaya, bu iğrenç çabanın bataklığına Samuel Beckett'in sefil kurmaca insanları gibi fırlatılıp atılmış mıydı" (Ecevit, 2021: 15) sorularıyla bulmaya çalışan Dantel, bir yolculuğa çıkacağının işaretini verir gibidir. Dantel, etrafındaki insanlara dair yorum yaparken onların giyimi, kuşamı, eğitimi ya da gündelik yaşamlarında yer alan unsurlar üzerinden değil okuduğu kitaplarla aklında yer edinen cümlerler üzerinden bağlantı kurmaya çalışır.

Dantel'in cafedeki insanlara baktıkça zihninden geçen okumaları ortaya dökmesi karnavalesk bir durum oluşturur. At kuyruklu adamı, Hamlet ile özdeşleştirirken sinemada izlediği Hamlet oyuncularını da zihninden geçirir: "Flanörün anlattıkları metinsel anlamda karnavelesk bir dünyanın kapılarını aralar. İzlenimleri; çevre ve görünüm, deneyim ve hafıza, algı ve birikim arasındaki ilişkinin yansımasıdır" (Tandaçgüneş, 2012: 106). Dantel, Hamlet'ten hareketle varoluşu sorgularken yüz yıllar boyunca bu zihinsel eylemin erkek ile ilişkilendirildiğini ve diğer taraftan da kimi erkeğin yaşamın anlamını salt futbolda bulduğunu düşünerek erkeği bilgi, ciddiyet ve mantık ile özdeşleştiren anlayışı eleştirir. "Yaşamın anlamı nedir?" sorusunun cevabının bile toplumsalcı cinsiyet kodların belirlediği kalıplara göre verildiğine yıllarca tanık olur. Öyle ki kadınlar için yaşamın anlamının evlilik ve çocukta kendine yer bulduğunu gözlemler. Dantel ise cafedeki insanları izlerken toplumun kendine dayattığı rolleri yerine getirmenin değil öncelikli olarak "ben kimim" gibi varoluşsal bir sorunun cevabını "labirentlerle dolu yolda" bulmanın peşine düşer. Rasyonalist değerleri olan eğitim sürecinden geçer ve "kırmızı bir fonda haykıran" siyasi düşünceleri onun Marksist bir düşünceyi benimsediğini gösterir. Etrafını da bu anlayışla gözlemleyen Dantel, at kuyruklu adam ve MarxSakallı adını verdiği bir adamın da "varoluş sancısı" çektiğini düşünerek zihnindeki imgelemi bu iki kişiye aktarır. Okyanusa benzettiği iç dünyasına daldıkça okyanusun yerleşik sakini olarak gördüğü Henri Bergson'u, Suriyeli bir kadının baktığı kahve falı ile de Jung'u anımsar. Dantel'in etrafındaki konuşmalar, nesneler, müzikler onun bilinçdışını ortaya çıkaran unsurlar olarak yer alır. Gözlemlediği insanları bilinçdışına, bilinçdışındakileri ise bilincine yansıtarak zihinsel bir yolculuğu başlatır: "Yirmi birinci yüzyılda varoluş savaşçılığına soyunmuş birinin, yalnızca "kendi olmak" adına kalıplaşmış toplumsal önyargılarla savaşıp kişisel özgürlüğünün zaferini ilan etmesinin yeterli olmadığını bilmesi bu yolda önkoşuldu. Savaş alanı, ortak bilinçaltına doğru derinleşiyor "(Ecevit, 2021: 23). Dantel'de bilinçdışı

yahut ezoterik bir yolculuk düşüncesi Dante'yi anımsatır. Dante nasıl ki cehennem, araf ve cenneti kendi bakış açısı ve ait olduğu toplumun değerlerine göre inşa etmişse Dantel de okuduğu ve gözlemlediklerinin kendine kattığı değerler noktasında kentin mekânlarını gezen flanöz gibi iç dünyasında bir "arayış yolculuğuna" çıkar. Mevlana'nın "Ne yöne gidersen git, doğu, batı, kuzey ya da güney, çıktığın her yolculuğu kendi içine bir gezi olarak düşün. Kendi içine yolculuk yapan kişi dünyayı dolaşır diyordu bilge kişi" (Ecevit, 2021: 33) sözlerini kendine rehber edinir.

2) Cehennemde Yolculuk

Dante'nin *İlahi Komedya*'sında şairin cehennemin katmanlarına doğru çıktığı yolculuğun benzeri Dantel'de "dünya cehennemi", "toplum ve ben cehennemi", "Kafkaesk cehennem", "ego cehennemi" olmak üzere imgesel dört katmanlı bir yolculukla gerçekleşir. Bu ezoterik yolculuğun esasını Dantel'nin okuduğu kitaplardaki yazarların insana, topluma ve kendi "ben"lerine bakışı; onun bilinçdışında yer edinmesi sonucuna götürür. Dantel, bilinçdışını dökerek ya da bilinçdışında yürüyerek kendi iç dünyasında bir flanözün kentte yaptığı yolculukları anımsatır. Dantel için bu iç yolculuğa çıkmanın amacı "dış dünya canımı acıtmaya başlayınca iç dünyaya ya da kitapların evrenine kaçmak gelenek oldu" (Ecevit, 2021: 78) sözlerinde açığa çıkar. Flanözün yürümesinde ve kenti gözlemlemesinde yalnızlık esas iken Dantel'in cehennem yolculuğunda MarxSakallı ona rehberlik ederek hem Marksist bir ideolojinin benimsendiğine hem de dünyanın niçin cehenneme çevrildiği sorusunun Marksist bir bakış açısıyla cevabının ortaya konduğuna dikkat çekilir. MarxSakallı ve Dantel'in karşılaşması mekân gezmelerinden değil de soru cevap şeklinde ilerleyen konuşmalardan oluşmakla "düşünce turu" düzleminde ilerler. MarxSakallı'nın Dantel'e "Cafe'de beni imgeleminde sen yarattın. Sen istediğin için, senin kurgun gereği düşüncelerini okuyabiliyordum" (Ecevit, 2021: 56) sözleri kentin her ayrıntısını bilen flanözdeki gibi Dantel'in de Marksist ideolojiyi her yönüyle bildiğini açığa çıkarır. MarxSakallı üzerinden dünyadaki sömürü düzeni, tüketim çılgınlığı, Batı'nın tarih boyunca yaptığı soykırımlar, Afrika'dan Amerika'ya köle olarak getirilen siyahîler, Müslüman coğrafyada yapılan katliamlar gibi konular Dantel'in bilinçdışında yer edinir. Söz konusu olaylar, soyut şekilde insan zihninde düşünülen cehennemin, insan eliyle bu dünyada somut bir karşılık bulduğunu ortaya koyar.

Dantel, MarxSakallı'nın yanından ayrıldıktan sonra yürümeye başlar ve oturduğu bir bankta Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar* isimli romanındaki karakter ile karşılaşır. Karakter "[b]ana Yeraltı Adamı diyebilirsiniz dedi. Çevrenizdeki insanları Cafe'den beri görünümlerine, davranışlarına uygun tanımlarla adlandırmaktan hoşlandığınızın farkındayım. İsmimin zaten önemi yok" (Ecevit, 2021: 91) diyerek bir flanöz olan Dantel'in cafede insanları gözlemlerken kurguladığı imgelem çerçevesinde onlara anlam yüklediğinin altını çizer. Dantel, MarxSakallı ile konuşmasında sistemlerin dünyayı cehenneme çevirmesine tanık olurken Yeraltı Adamı ile konuşmasında ise toplumla uyum sağlayamayan, normalleşme sorunu yaşayan ve tutunamayan "benlerin" iç dünyalarında yaşadıkları çatışmaların ona gerçek dünyada cehennemi yaşattıklarını görür. Yeraltı Adamı, toplumla nasıl bir sorun yaşadığını "mekânı olan Dostoyevski sayfalarından" örnekle cevap vermekle flanözün mekânının kitap sayfaları olduğunu belirtir. Dantel, Yeraltı Adamı ile konuşmalarının ardından parkta karşılaştığı buzdan heykelleri gözlemleyip onlara dair çıkarımda bulunmakla flanözün kentte yaptığı gözlemler ile özdeşleşir. İmgesel bir gözlemi içinde barındıran buzdan heykeller ile yaşamı tek düze yaşayan ve toplumun belirlediği kalıplara uyan insan tipleri

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 313-323

verilmek istenir. Dantel için aslında toplumun insanlardaki farklılıkları yok ederek tek tipleştirmeye çalışması iç dünyalarında cehennemin yaşanmasına neden olur. Yalnızlık, yabancılaşma, iletişimsizlik, bunalım, uyumsuzluk, tükenmişlik ve karamsarlık insanın iç dünyasındaki cehennemin durakları olarak yer alır. Dantel'in bu kavramların birçoğunu yaşamında gösteren Schopenhaure ve Tezer Özlü ile karşılaşması, onların kitaplarını okuduğunun ve bilinçdışında bu kitapların kendinde bıraktığı izleri dışarıya çıkarmak istediğine kanıttır. Dantel, bu isimlerden etkilenerek iç dünyasına yöneldiğinde toplumun bir kadın olarak ondan beklentilerini düşünür ve bu cinsiyetçi yaklaşımın iç dünyasında oluşturduğu gerginliği açığa çıkarır. Yaşadığı toplumun cinsiyetçi davranış modellerini sorgulama yoluna giderken kadın-erkek ilişkisi bağlamında düşüncelerini ortaya koyan isimlerini hatırlayarak yolculuğunu toplum-ben ilişkisi şeklinde devam ettirir (Ecevit, 2021: 112-115).

Dantel parktan ayrılıp da kenarı buzlarla çevrili bir göl kenarına geldiğinde ise doğanın soğuk, ıssız ve sessiz atmosferi ile karşılaşır. Bu atmosferin onda cehennem duygusu uyandırmasının ardından Franz Kafka'yı yanı başında bulur. Kafka'nın metinlerinde ele aldığı huzursuzluğu, korkuyu, tuhaflığı ve umutsuzluğu doğanın çıplaklığı bütünleştirir. Kafka'yla karşılaşmasında onun kitaplarında okuyup bilinçdışına attığı konuları dışarıya yansıtır. Kafka ile et yemek, hayvanların katli, ölüm, intihar, yabancılaşma, anlam yitimi, baba-oğul çatışması ve korkular üzerine konuşarak Kafka metinlerini mekâna dönüştürüp bir gezintiye çıkar. "Grotesk söylem" ve "gotik atmosferiyle" Kafka metinlerindeki, aydınlanmanın oluşturduğu maddi ilerleme ve sonrasında gelen makineleşmenin insanın benliğinde yıkıma ve tükenişe neden olarak yaşamı bir cehenneme çevirmesini ele alır. Kafka'nın üzerinde durduğu konular, Samuel Beckett'in Molloy adlı roman karakterinin burada görünmesi ile devam eder. Absürt ve nihilist bir karakter olan Molloy'u karakterine uygun konuşturan Dantel, onun kendisine söylediği "Demek sen Dante'ye öykündün, cennet cehennem dolaşmaya çıktın, ha? Aslında bu yolculukta kendini arıyormuşsun, öyle mi?.. Ben sizi tutmayım, kimlik dediğin kaçar gider sonra, koşun peşinden, iyi arayın, kaçırmayın" (Ecevit, 2021: 164-165) cümlelerindeki ironiyi sezmekte gecikmez.

Dantel, Kafka ile olan metinlerarası yolculuğunu tamamladıktan sonra saatlerce yürür. Dantel için yürümek bedenini hissetmenin yanı sıra bilinçdışında var olan bilgilerin yüzeye çıkmasını ve düşüncelerin hareketli bir görünüme sahip olmasını sağlar. Yürümek kendi içine yoğunlaşmasını, yaşamın telaşı ve hızına karşı duraklamasını da beraberinde getirir: "Çağdaş dünya bağlamında yürümek bir nostalji ya da direniş biçimini akla getirir. Zamanın ve yerin tadını çıkarma olan yürüyüş bir kaçış, modernliğe bir [itirazdır]" (Breton, 2008: 14). Dantel, yürüye yürüye "ego cehennemi"ne gelir ve egonun dizginlenemediği takdirde dünyanın cehenneme nasıl çevrildiğini Hitler üzerinde görür. Ayrıca ego üzerine kitaplar yazan Erich Fromm'da burada hatırlanarak siyaset, psikolojik bir tahlile yerini bırakır. Hitler'in bataklığa saplanınca onu kurtarmaya bir Yahudi (Erich Fromm), Marksist (MarxSakallı) ve bir kadının (Dantel) yardımına koşması kent yaşamının dinamiklerinden olan karnavalesk bir ortam görüntüsü verir: "Karnaval, insanlar tarafından seyredilen bir gösteri değildir; insanlar onun içinde yaşarlar. Herkes ona katılır, zira karnaval fikrinin kendisi bütün insanları kucaklar. Karnavalın evrensel bir ruhu vardır; o, tüm dünyanın, yeniden hayat buluşunun, yenilenişinin herkesin katıldığı özel bir durumudur" (Bahtin, 2005: 33-34).

Burada, birbirinden farklı kimlikler ve düşünceler hiyerarşik bir üstünlüğe dayanmadan yan yana gelirler.

3) Arafta Yolculuk:

Flanöz olarak Dantel'in kentte değil de bilinçdışının labirentlerinde yürümesi onu deniz kenarına getirerek ezoterik yolculuğunda ikinci durağı oluşturan arafla karşı kaşıya getirir. Bu bölümde, insan ile evren arasındaki ilişkiyi ve gizemi çözmede bilginin/bilimin sağladığı ya da yetersiz olduğu, arada kaldığı durumlar söz konusu edilir. Dantel için bilgiyi elde etmek insanın bulunduğu çevreden, kalıptan ve normlardan çıkması demektir. Bu da Tevrat'ta bilgi ağacının yasak meyvesini yiyerek cennetten kovulan ve dünyaya gelip de yaşamın her türlü zorluğuyla karşılaşan insanın "ben olma" sürecini anımsatır. Tarih boyunca bilgi de insanı hem iç hem de dış dünyasında bir yolculuğa çıkararak Hegel'in deyişiyle bilinç düzeyinin yükselmesine ve insanın bir tarih oluşturmasına katkıda bulunur (Bumin, 1998: 28). Dantel'in de bilinçdışında yaptığı bu yolculuklar, aslında bilgiyi elde ettikten sonra bakış açısının nasıl değiştiğine, kimliği ve kişiliğine nasıl etki ettiğine işaret eder. Bilgiye sahip olmayı da toplumsal cinsiyetçi bağlamda değerlendiren Dantel, asırlar boyunca erkek ile özdeşleşen bilginin kadınlardan "esirgenip" kadını salt ev-aile-çocuk üçgeni ile sınırlamanın üzerinde durur. Bu bağlamda gerek dijital ortamdan gerekse kitaplardan ve filmlerden bilgiyi elde ederek "varoluş sancısı" çeken ve entelektüel bir kimliğe sahip olan Dantel, farkındalık düzeyinin oluştuğunu göz önüne serer: "Dantel, uzun yıllar boyunca iyi eğitilmiş entelektüel özellikler taşıyan insanların çoğu gibi olaylara rasyonalist gözlüklerle bakmayı kimliğine uygun bulmuştu" (Ecevit, 2021: 381). Burada ise bilinçdışında yer edinen Aoran Schwartz, Che Guevare, Atkuyruklu (kurgu karakter), Kaku'ya Benzeyen Adam, Papageno ve KibeleKadın gibi karakterler ile karşılaşması, onların düşüncelerinin dikkate sunulmasına katkıda bulunduğu gibi bu durum kentin her mekânını ve alanını bilen bir flanözün yönünü, bilginin kentlerine çevirmesi olarak da görülebilir. Dantel, bilginin peşinden koşarak cinsiyetçi normların egemen olduğu bir toplumda, kadını tüketim nesnesi olarak gören bir anlayışın da dışına çıktığını ortaya koyar. Nitekim Papageno bilgiyi elde eden Dantel'in yolculuğunun nereye gideceğinin belirsizliğini "Yalnızca bir arayış içindesin. Belki yolun sonunda bütünleşebilecek öyle bir şey yakalarsın, onu bilemem. Onlarla tek ortak yönün kimlik arayışın. Onda da pek organize olmuş sayılmazssın, nereye varacağın meşhul. Üstelik birlikte yol almaya çalıştığımız bu ezoterik alanda edinmek için çırpınıp durduğun bu bilgiler ne işine yarayacak, onu da bilmiyorum" (Ecevit, 2021: 402) sözleriyle vurgulayarak bilginin öncelikle insanı bulunduğu yerden alıp sonrasında arafta bir yerde bırakacağını sezdirir.

4) Cennette Yolculuk:

Dante'nin *İlahi Komedya* adlı eserinde cennet yolculuğunun geniş hacmine karşı Dantel'in "kozmik bir senfoni" ve "benlerin biçimden biçime girdiği" şeklinde tanımladığı ezoterik yolculuğunun son kısmını oluşturan cennet kısmı ise 11 sayfalık anlatımla küçük bir hacme sahiptir. Ayrıca Dante'ye cennette Beatrice rehberlik ederken burada Dantel'in rehberinin olmadığı görülür. Dantel için cennet, okuduğu kitap yazarlarının ve entelektüellerin hayal dünyasında bir araya geldiği yerdir, burası bilgiyle beslenmiş bilincin ürünü olarak varlık bulur. Cehennemi nasıl ki insanın hırsı, egosu, korkusu, kini ve nefreti oluşturuyorsa, cenneti de insanın iyi ve güzele dair düşünceleri ile eylemleri oluşturur: "Cennet bir oluşum: bilgiyle, zekâyla, bilinçle, ruhla

ve sevgiyle yoğrulmuş bir oluşum" (Ecevit, 2021: 217). Birbirinden farklı düşünceleri, ideolojileri, bakış açılarını yemek sofrası etrafında toplayan Dantel, bilgi ile elde ettiği hazzın ona cenneti yaşattığını göstermiş olur: "Cafeden bu yana Dantel'in yolculuğuna eşlik etmiş, sohbete katılmış, alıntılanmış, metnin bir yerinde boy göstermiş, bir bağlamda adı geçmiş ne kadar yazar, şair, müzisyen, ressam, oyuncu, rejisör, filozof, bilim insanı, şaman, devlet insanı, rehber, kurmaca kişi: hepsi evet hepsi orada koyu bir sohbetin içine dalmışlardı" (Ecevit, 2021: 518). Cennetin yeşil imgesinden de faydalanan Dantel, çocukluğuna giderek bu dünyada insanın cennetinin neler olabileceğini gösterir. "Nostaljik geçmiş zaman tahayyülü"ne dayanan cennet düşü ile insanın yaşama yüklediği anlamların ona mutluluğu vadettiği gibi yaşamın cehenneme çevrilmesinde de etkin bir rol oynadığını duyumsatır. Dolayısıyla Dantel, insanların özlem duydukları cennet düşünün birbirinden farklı olmasının çatışmayı, karmaşayı ve savaşı kaçınılmaz kıldığını ima ederken bu düşün kimisi için bu dünyayı cennete kimisi için de cehenneme dönüştürdüğünü göstermiş olur.

Sonuç

Yıldız Ecevit'in Dante'nin *İlahi Komedyası*'ndan esinlenerek kurguladığı *Kozmik Komedya* romanı, ana karakter Dantel'in "cehennem", "araf" ve "cennet" olmak üzere bilinçdışında bir flanöz olarak yaptığı ezoterik bir yolculuğu anlatır. Üniversiteli entelektüel bir öğrenci olan Dantel, bilinçdışına eğilerek modernitenin dayattığı makineleşmeye, hıza ve çalışma hayatına karşı yavaşlayarak, durarak ve yürüyerek bireysel eylemlerini gerçekleştirir. Bilinçdışında karşılaştığı edebiyat, sanat ve felsefe dünyasına ait karakterler ile okuduğu kitapların, izlediği filmlerin ve takip ettiği düşünce sistemlerinin neler olduğunu ortaya koyar. Cehennem katmanında, insanın dünyayı cehenneme nasıl çevirdiğini gözlemlerken bunalan, yalnızlaşan ve tutunamayan insanın da cehennemi iç dünyasında yaşadığına tanık olur. Araf bölümünde, bilgi ve bilimin insana kendisi ve dünyayı yorumlamada katkı sunduğu gibi yetersiz kaldığı alanları da görür. Dantel, romanın hacim olarak en kısa bölümünü oluşturan cennet kısmında ise farklı görüş ve düşüncelere sahip ünlü isimleri bir masa etrafında buluşturup karnavelesk bir görüntü sunarken bilincin, bilginin, iyiliğin ve güzelliğin cenneti oluşturduğuna dikkat kesilir.

Sonuç olarak varoluş kaygısı yaşayarak kendini bulmak ve kimliğini inşa etmek amacıyla "cehennem", "araf" ve "cennet"te yolculuğa çıkan Dantel, bu eylemiyle toplumsalcı cinsiyet rollerinin egemen olduğu bir çevreye karşı eleştirel bir yaklaşım sergiler. Bilinçdışını ortaya dökmekle de kadının toplumsal davranış kalıpları içinde şekillenen kişiliği ve kimliğinin oluşmasına farklı bakış açısı getirmek ve "kendi olmak" için verilen bir çabanın peşine düşer.

Kaynakça

Artun, A. (2011). Sunuş: Baudelaire'de Sanatın Özerkleşmesi ve Modernizm. *Charles Baudelaire: Modern Hayatın Ressamı*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bahtin, M. (2005). *Rabelais ve Dünyası*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benjamin, W. (2012). *Pasajlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Breton, D. (2008). *Yürümeye Övgü*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Bumin, T. (1998). *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ecevit, Y. (2021), *Kozmik Komedya*. İstanbul: Everest Yayınları.

Çetinkaya, H. (2012). Devletsiz Düşünce. *Flanör Düşünce*, (Der: Hüseyin Köse). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Elkin, L. (2018). *Flanöz: Şehirde Yürüyen Kadınlar*. İstanbul: Nebula Yayınları.
Ferguson, P. P. (2015). The flaneur on and off the streets of Paris. In Keith Tester (Ed.), *The Flâneur*. London and New York: Routledge.
Humm, M. (2002). *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. İstanbul: Say Yayınları.
Lloyd, G. (2015). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın.*İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Moran, B. (2018). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
Özsoy, D. (2012). Bir Flâneuseün Portresi: George Sand. *Flanör Düşünce,* (Der: Hüseyin Köse). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Reis, H.-ÖZÜM, A. (2017), *İngiliz Edebiyatında Toplumsal Cinsiyet*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
Susam, A. (2022). Varışsız Bir Süreklilikte Kozmik Komedya. *Mesafeyi Aramak: 2010'lu Yılların Romanları Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
Wolff, J. (1985). The Invisible Flâneuse: Women and The Literature of Modernity. *Theory, Culture and Society*, 2 (3), s. 34-50.
Tandaçgüneş, N. (2012). Kent Kültüründe Modernizm ve Sonrası: Gözlemleyen Özne Olarak Flanörü Yeniden Okumak. *Flanör Düşünce* (Der: Hüseyin Köse), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ISSN: 2147– 5490

DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research
29. Sayı/*Issue* **Aralık/***December* **2022**
Samsun-Türkiye/ *Turkey* *www.dedekorkutdergisi.com*

DOI: http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut507

Kitap Değerlendirme/ Book Review

Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği Desen ve Terminolojisinden Örnekler

Barışta, Hatice Örcün (2001), Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği Desen ve Terminolojisinden Örnekler, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları (X+196 s.) ISNB: 975-17-2620-4.



Songül ERDOĞAN *

Sorumlu Yazar *Corresponding Author*
* Dr. Öğr. Üyesi
Ahi Evran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Kırşehir/Türkiye
Elmek: songultanboga@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5355-9399

Makale Geçmişi *Article History*
Geliş Tarihi: 11.10.2022
Kabul Tarihi: 01.11.2022
E-yayın Tarihi: 30.12.2022

Terimler belirli bir bilim, meslek ve sanat koluna yönelik olarak ortaya çıkan, o alanla ilgili özel bir kavramı karşılayan söz ya da söz gruplarıdır. Bilim, teknoloji ve sanat alanındaki gelişmeler o dilin söz varlığına da yansır. Bilimi ve sanatı destekleyen ülkeler aynı zamanda dillerinin gelişimine de katkı sağlamış olurlar. Türk dilinin ilk yazılı metni olarak kabul edilen "Çoyr" yazıtı, 7. yüzyıl olarak tarihlendirilmektedir. Çoyr Yazıtı, kısa bir metin olmasına rağmen Türkçenin yazılı tarihinin başlangıcı olması bakımından önemlidir. Fakat bu yazıt 6 satırdan oluşan kısa bir yazıttır. Türkçenin 8. yüzyıldaki durumunu yansıtan en hacimli eser ise şüphesiz Göktürk döneminden kalan

Atıf/*Citation:*
Erdoğan, S. (2022). Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği Desen ve Terminolojisinden Örnekler. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (29), s.324-327.

Bengü Taşları'dır. *Bengü Taşları*, giyim kuşamdan, yazı ve sanata, unvanlardan sayı sistemlerine birçok alanla ilgili dönemin söz varlığını yansıtan önemli bir kaynaktır. Askerlik ve devlet yönetimi ile ilgili de birçok sözcüğü içeren yazıtlar, askerî ve siyasi anlamda Göktürk dönemine ait terim olarak kabul edebileceğimiz söz varlığını da yansıtmaktadır. Terim değeri taşıyan söz varlığı ögelerinin ilk yazılı metinlerden itibaren görülmesi Türk dilinin terimlerle tanışmasını 8. yüzyıla kadar götürmektedir.

Uygur Türkçesi döneminde Türklerin yeni bir din ve onun öğretileri ile tanışmış olmaları, çeviri eser sayısının artması, hukuk, sağlık, astroloji gibi farklı alanlarda eser vermeleri terimlere olan ihtiyacı da beraberinde getirmiştir. Bu dönemde Türk dili ile birçok terim üretilmiş, yabancı terimlere de Türkçe karşılıklar bulunmuştur. Uygur Türkçesi döneminde, Buda ve Mani öğretilerine ait terimlere Türkçe karşılıklar üreterek veya var olan sözcüklere yeni anlamlar yüklenerek Türk diliyle tercümeye dayalı zengin bir edebiyat kurulmuştur (Şen, 2016: 21). Göktürk ve Uygur dönemi dil verilerine bakıldığında Türk dilinin ilk yazılı metinlerinden itibaren hem terim türetmek hem de mevcut bir terime Türkçe karşılık bulmak için yeterli alt yapıya sahip olduğu görülmektedir.

Karahanlılar döneminde İslamiyet'in kabulü ile Arapçaya olan ilgi artmış, pek çok kavram Arapça ile karşılanır hâle gelmiştir. Arapçanın terimler üzerindeki saltanatı uzun yıllar sürmüştür. Tanzimat Dönemi ile başlayan sade ve millî bir dil oluşturma gayesiyle terimlerin önemi kavranmış, terimler belli başlı bir sorun olarak ele alınmaya başlamıştır. Türkçede terimlerin özel olarak incelenmesine Tanzimat'la başlanırken Avrupa'da terimlerin ayrı bir konu olarak değerlendirilmesine, bilim dalları ve sanat kollarıyla ilgili özel sözlerin tespitine ve bunların tanımlanmasına XV ve XVI. yüzyıllarda en yüksek düzeye erişen Rönesans hareketleriyle başlanmıştır (Zülfikar, 1991:2).

Terimler, Cumhuriyet döneminde ciddi bir konu olarak ele alınmış, özellikle Türk Dil Kurumunun himayesinde kıymetli çalışmalar ortaya konmuştur. Bu konuda yapılmış olan çalışmalara Türk Dil Kurumunun resmî internet sayfası üzerinde bulunan sözlükler bölmesinden ulaşılabilir.

Terimlerle ilgili çalışma yapacak olan araştırmacıların çalışacakları saha ile ilgili alan bilgisine sahip olması, terminolojinin doğru bir biçimde ortaya konması bakımından oldukça önemlidir. Türkiye'de *"Geleneksel Türk El Sanatları, Türk Motifleri ve İşleme Sanatı"* konusunda en yetkin isimlerden birisi şüphesiz Hatice Örcün Barışta'dır. Barışta'nın el sanatlarının birçok alanında çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmalar içerisinde yazarın uzmanlık alanı olan işlemeler ayrı bir yer tutar. Birçoğu saha araştırmaları sonucu ortaya konan bu çalışmalar, sadece güzel sanatlar için değil aynı zamanda terim çalışması yapacak olanlar için de hatırı sayılır oranda dil verileri içermektedir. Bu yazımızda Hatice Örcün Barışta'nın hazırlamış olduğu halk işlemelerindeki terminolojiyi konu edinen *"Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği Desen ve Terminolojisinden Örnekler"* isimli kitabı tanıtılacaktır.

İlk baskısı 1984 yılında yapılan kitabın 2001 yılında bazı ilavelerle yeni baskısı yapılmıştır. Tanıtımda esas aldığımız yeni baskı, "*İçindekiler ve Ön Söz"* başlıklarının da içinde yer aldığı "I-X." sayfalar ile çalışmanın esasını oluşturan 196 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın "*İçindekiler*" bölümü herhangi bir bölüm ya da numara sırasına tabi tutulmamış, konular belirli başlıklar altında verilmiştir.

Dede Korkut
Issue 29, December 2022
s. 324-327

Çalışmanın verilerini öncelikli olarak Örcün Barışta'nın Kız Teknik Yüksek Öğretmen Okulu öğrencileri ve mezunları aracılığıyla 67 ilde uyguladığı, 44 ilden dönüş sağlayabildiği soru kâğıdı formları kullanarak elde ettiği bilgiler oluşturmaktadır. Bu bilgilere yazarın kendi yapmış olduğu gözlemler, derlemeler ve Gazi Eğitim Enstitüsü Resim İş Eğitimi Bölümü belgeleri arasından yapmış olduğu taramalar sonucu elde ettiği malzemeler de ilave edilmiştir. Cumhuriyet Dönemi işleme sanatına yönelik birçok verinin bulunduğu bu çalışmanın hazırlanma amacını Örcün Barışta şöyle dile getirir: *"Dar bir çevre içinde bırakılmış Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliğini dar bir çevreden ulusal ve uluslararası boyutlara geçişine yardımcı olmak, bu dalın Türk ve dünya sanatı içinde gereken yerini almasına katkıda bulunmak ve tekstil dalında çalışanlara illerden derlenmiş bir çizim ve terminoloji atlası denemesi sunmaktır."* (Barışta, 2001: X).

Kitabın ilk bölümü *"Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği"* adını taşır (s.1-80). Bu bölümde "İşlemecilikte Kullanılan Araç ve Gereçler", "İşlemecilikte Uygulanan Teknikler", "İşlemecilikte Seçilen Konular", "İşlemelerde Biçimlendirme", "İşlemelerde Renklendirme", "İşlemelerde Kompozisyon" alt başlıklarını görmek mümkündür. Alt başlıklara geçmeden önce *Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği* hakkında da bilgiler verilmiştir. Çalışmada halk işlemeciliğinin örneklerinin bulunduğu, şehir ve köy evleri, yaylalardaki barınaklar, türbeler, göç kervanları ve müzelerden çekilmiş olan 63 fotoğraf yer alır. İşlemecilikte kullanılan araç ve gereçlerin tanıtıldığı bölümde farklı dikiş nakış makinesi fotoğraflarını, işleme tezgâhlarını, işleme iğnelerini, etamin ve kanaviçe örneklerini de görmek mümkündür. Ayrıca bu bölümde fotoğraflarla birlikte kullanılan malzemelerin açıklamasına da yer verilmiştir (s.30-47). İşlemecilikte uygulanan teknikler, bölgeler arası farklı söyleyişler dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Yörelerde kullanılan iğne tekniklerini ve motif adlarını da bu bölümde görmek mümkündür (48-56). İşlemelerde seçilen konularda özellikle bitkisel ve hayvansal bezeme örneklerine fotoğrafları ve isimleri ile yer verilmiştir. Arap harflerine geçiş sürecinin el sanatlarına yansımasını gösteren fotoğraflar da bu bölümde yer almaktadır (57-62). İşlemelerde biçimlendirmeler bölümünde ise yabancı dergilerin 1950'li yıllarda vermiş olduğu hazır desen örneklerine ve aileden kalan geleneksel model bezlerinden örneklere yer verilmiştir. Ayrıca çapraz iğne tekniği kullanılarak yapılmış farklı yörelerden çekilmiş nakış örnekleri de çalışmaya zenginlik katmıştır (63-79). İşlemelerdeki renklendirmeler için tek renkli ve çok renkli işleme örneklerinden çekilmiş fotoğraflar ve bunlardaki renk uyumları ilgili bölümde işlenmiştir (71-74). İşlemelerdeki kompozisyonlar bölümü içinde birden fazla motif ile ana ve yardımcı motiflerin tekrarına dayanan örnekler mevcuttur. Bu bağlamda yer alan kırlent, peşkir ve bohça örneklerinden çekilmiş fotoğrafları da bu bölümde görmek mümkündür (75-80).

Kitapta ikinci ana başlık olarak *"Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliğinde Kullanılan Bazı Eş Anlamlı ve Benzer Terimler, Yöreden Derlenen Desenler"* bölümüne yer verilmiştir (81-134). Elde edilen veriler coğrafi bölgelere göre sınıflandırılmış, coğrafi bölge içerisinde ise illerin alfabetik sırası esas alınmıştır. Soru kâğıdı değerlendirme formunda yer alan sekiz soruya verilen cevaplar dikkate alınarak illerden gelen formlar incelenmiştir. Bu incelemeler sonucunda soru kâğıdındaki terimler ve eş anlamlıları formu oluşturulmuştur. Soru kâğıdına eklenen terimler için (*) işareti konularak yörede kullanılan farklı terimler tespit edilmiştir. Çalışmada motifin yer aldığı desen çizimlerine de yer verilmiştir. Akdeniz Bölgesi'nden Antalya, Burdur, Isparta, Kahramanmaraş, Mersin, Muğla; Doğu Anadolu Bölgesi'nden Erzurum, Kars, Malatya,

Van; Ege Bölgesi'nden Afyon, Aydın, Denizli, İzmir, Kütahya, Manisa, Muğla, Uşak; Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden Gaziantep, Kilis, Mardin, Şanlıurfa; İç Anadolu Bölgesi'nden Ankara, Çankırı, Çorum, Eskişehir, Karaman, Konya, Kayseri, Niğde, Nevşehir, Sivas; Karadeniz Bölgesi'nden Bartın, Bolu, Kastamonu, Ordu, Rize, Sinop, Trabzon, Tokat, Zonguldak; Marmara Bölgesi'nden Balıkesir, Bilecik, Bursa, Çanakkale, Edirne, Tekirdağ desen ve terminoloji açısından örnekleri verilen şehirler arasında yer almaktadır.

Bölgelere göre yapılan desen ve terminoloji sınıflandırmasından sonra kitapta *"Çizimli Sözlük"* bölümü yer almaktadır (136-147). Bu bölümde farklı yörelerden tespit edilmiş, şalvar, üç etek, yelek, kuşak, cepken, kuşak, gelin duvağı, çevre çeşitlerinin çizimli örneklerini görmek mümkündür. *Çizimli Sözlük* bölümünde işleme sanatında kullanılan *"gergef, ciğerdeldi, çıkrık, dival işi bizi, dival işi çekici"* gibi aletlerin resimleri verilerek çalışma zenginleştirilmiştir. Kullanılan aletlerden sonra işleme sanatında kullanılan iğne teknikleri, motiflerin kesilmesi, sarma ve susma çeşitlerinin görsellerine yer verilmiştir. Çalışma, "*sarhoşbacağı, mürver iğnesi, telkırma iğnesi, civankaşı iğnesi, kum iğnesi, hesap iğnesi, muşabbak iğnesi, antike iğnesi* " gibi iğne tekniklerinin adım adım gösterilmesi ile nakış öğrenmek isteyenler için de bir kaynak eser niteliği taşımaktadır.

Cumhuriyet Döneminde Türk halk işlemeciliği konusunda soru kâğıdı uygulanan iller 1984 yılındaki Türkiye'deki illerin dağılımı dikkate alınarak harita üzerinde gösterilmiştir (148). Soru kâğıdı uygulanan illerden gelen veriler doğrultusunda işleme sanatında kullanılan araç ve gereçlerin, üzerine işleme uygulanan türlerin, işlemede uygulanan iğnelerin, işlemelerin bezemesinde seçilen konuların, işlemede kullanılan renklerin eş ve yakın anlamlı karşılıklarının yer verildiği bir bölüm de mevcuttur. Bu bölüm, Türk dilinde terim çalışmaları yapan ve yapmak isteyenler için birçok veriyi içermektedir. Örneğin *"başörtüsü"* için *"yağlık, dastar, bürgü, üslük, büründcük, bürüncek, uç örtüsü, dane, yaşmak, müşevveş, kıvrak, sırmalı çember, çatal iplikli, başlık, çember, leçek"*; *"hesap iğnesi"* için "*tel sayma, mihnet, Midyat iğnesi, saymalı iğne, sıçratma, kalbur iğne, çevre işi, kaburga işi"* karşılıklarını görmek mümkündür (155).

Çalışmada işleme türleri, iplikler, işleme süsleme malzemeleri, iğne teknikleri, kumaşlar, işlemede seçilen konular ve işlemede kullanılan renkler açısından birçok terim yer almaktadır. Sahadan derlenmiş olan ve birçoğuna bugün tekrar ulaşma imkânımızın olmadığı bu el emeği ürünler ve bunlara verilen isimler hem el sanatları hem de Türk dili açısından önemlidir.

"Türk El Sanatları" alanında ölümsüz eserler bırakan Hatice Örcün Barışta, *Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği Desen Terminolojisinden Örnekler* isimli kitabı Türk dilinde işleme sanatına yönelik terimler konusunda da büyük bir boşluğu doldurmuştur. Kendisi ebedî âleme intikal etmiş olsa da ortaya koymuş olduğu eserlerle ışığı her daim baki kalacaktır.

Kaynakça

Barışta, H. Ö. (2001). *Cumhuriyet Dönemi Türk Halk İşlemeciliği Desen ve Terminolojisinden Örnekler.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Şen, S. (2017). *Eski Uygur Türkçesi Dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Zülfikar, H. (1991). *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları.* Ankara: Türk Dil Kurumu.