

FİLOLOJİ ALANINDA ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

ARALIK 2021

EDİTÖRLER

DOÇ. DR. GÜLNAZ KURT

DR. RIFAT IŞIK

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ ŞAZİYE DURUKAN

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel

Editörler / Editors • Doç. Dr. Gülnaz Kurt

Dr. Rıfat Işık

Dr. Öğretim Üyesi Şaziye Durukan

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı

Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2021

ISBN • 978-625-8075-07-6

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.

Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1.

Sokak Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR

Telefon / Phone: +90 312 384 80 40

web: www.gecekitapligi.com

e-mail: gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

Filoloji Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler

Aralık 2021

Editörler

Doç. Dr. Gülnaz Kurt
Dr. Rıfat Işık
Dr. Öğretim Üyesi Şaziye Durukan

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

GÜNEY AZERBAYCAN'IN SÂBİR'İ: MİRZE ELİ MÖ'CÜZ
ŞEBÜSTERİ

Lokman TAŞKESEN LİOĞLU1

Bölüm 2

METİNDİL BİLİMSSEL BİR ÇÖZÜMLEME: BAĞDAŞIKLIK
UNSURLARI BAKIMINDAN RASİM ÖZDENÖREN'İN ÖYLE
BİR GECE HİKÂYESİ

Gülşah PARLAK KALKAN.....25

Bölüm 3

LATİN HARFLİ METİNLERDE GÖKTÜRKÇEDEN ARAPÇAYA
KELİMELE, EDATLAR VE ÜNLÜLER ÜZERİNE ÇEVİRİ YAZI
ÖNERİLERİ

Bekir SARIKAYA55

Bölüm 4

SÂDİK VİCDÂNÎ'NİN KİT'AÂT MECMUASI: BERK-İ FEZÂ

Lokman TAŞKESEN LİOĞLU93

Bölüm 5

TÜRK EDEBİYATINDA FERDİN DOĞUŞUNUN ARKASINDAKİ
ONTOLOJİK KAVRAM: ENDİŞE

Murat KARA.....107

Bölüm 6

OSMANİYE HALK KÜLTÜRÜNDE ANA-ÇOCUK SAĞLIĞI İLE
İLGİLİ HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI

Ayhan KARAKAŞ.....123

Bölüm 7

TUVA TÜRKÇESİNİN HASTALIK KAVRAM ALANINA DAİR
SÖZ VARLIĞI

Fatoş KARADAĞ TOPRAK167

Bölüm 1

GÜNEY AZERBAYCAN'IN SÂBİR'İ: MİRZE ELİ MÖ'CÜZ ŞEBÜSTERÎ

Lokman TAŞKESENLIOĞLU¹

¹ Doç. Dr. Lokman Taşkesenlioğlu, Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi
Anabilim Dalı. ORCID ID: 0000-0002-1652-2538.

Dilim Türkî, sözüm sade, özüm sehbâyê dildâde
Menim tek şâirin elbette, olar kâsad bâzârı

Giriş

19. yüzyılın başlarında Kuzey ve Güney olarak ikiye bölünen kadim Türk yurdu Azerbaycan'ın tarihî ve siyasî hayatındaki bu değişim kültürel ve sosyal yaşamı da etkilemiştir. Güney Azerbaycan Fars kültürünün ve sosyal yaşamının etkisinde öz kimliğini korumak ve özgürlük fikrini canlı tutmak için mücadele etmiş, Kuzey Azerbaycan'daki özgürlük hissiyatı kısa ve etkili bir süre devam etmişse de sosyalizmin baskısı bu baharın da sonunu getirmiştir.

19. yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren edebiyat, tiyatro, gazetecilik, eğitim ve matbuat gibi alanlarda önemli terakki görülmüş; hem Türkiye tesiri ile Türkçülük, hem İran ve İslam dünyasının tesiriyle İslamcılık hem de Rusya tesiri ile çağdaş siyasi ve kültürel akımlar, daha sonra sosyalizm gelişim göstermiştir. Mirza Fethali Ahunzâde ile birlikte Ömer Faik Numanzade, Celal ve Said Ünsizade, Hüseyin Cavid, Hüseyinzade Ali Turan, Mehmet Emin Resulzade, Mirze Elekber Sabir, Celil Memmedguluzade, Üzeyir Hacıbeyli ve Abbas Sehhet gibi pek çok münevver yetişmiş; başta *Molla Nasreddin* ve *Füyûzât* mecmuaları olmak üzere farklı görüşler çevresinde şekillenen pek çok kıymetli dergi yayın hayatına yön vermiştir.

Güney Azerbaycan'da bu denli hareketlilik ve terakki hâsıl olamamış, özellikle Şahlık istibdadı ve Fars milliyetçiliği İran Türkünün birliğini ve mevcudiyetini daima tehdit etmiş, İran Türklerinin ana dilleri ile eğitim veren okulları kapatılmış, Azerbaycan Türkçesi ile gazete, dergi ve kitap yayımına imkân verilmemiştir. Bütün bu engellemelere rağmen Azerbaycan ve İran'ın hakiki aydınları Türk halkını edebiyatsız bırakmamış; ilk dönemlerde Endelib Garacadağî, S. E. Nebatî, H. M. Şükûhî, Ebülhesen Racî, M. E. Le'lî, Aciz, Serraf Hacı Rıza, M. E. Dilsûz, S. Rıza Sabir, H. M. Savalan; daha sonra ise büyük şair Muhammed Hüseyin Şehriyâr başta olmak üzere, Bulud Karaçorlu Sehend, Samed Behrengi, Cevad Hey'et, Mahmut Takî Zehtabî gibi çok önemli isimler yetişmiştir (Kafkasyalı 2002: IV/20).

Güney Azerbaycan siyasi tarihinin en karışık dönemlerine şahit olmuş, yönetimi ve milleti hem içeriden hem de dışarıdan gözlemleme fırsatı bulmuş, *Molla Nesreddin* dergisinin ve Sâbir'in geleneklerini devam ettirmiş, Güneyde mizahî şiirin değerli örneklerini ortaya koymuş, halk için ve halkın anlayıp idrak edebileceği dilde ve üslupta şiirler kaleme almış aydınlardan biri de Mirze Eli Mö'cüz Şebüsterî'dir.

Hayatı

1873'te Tebriz'e yakın konumda kadim bir Türk yurdu olan Şebüster'de doğmuştur. İlk tahsilini şehirdeki mollahanede almış, daha sonra kendi gayretiyle Arap, Fars dillerini ve edebiyatlarını şekilde öğrenmiştir.

Tüccar olan babasının 1890'da ölümünden sonra, 16 yaşında iken ailesini geçindirebilmek için İstanbul'a gitmiş; burada ders kitapları ve okul levazımatı satan küçük bir dükkân açmıştır. İstanbul'un hareketli kültür ve siyasi hayatı içinde yetişen, Osmanlı Devleti'ni ve İran'ı çok farklı yönleriyle takip fırsatı bulan Mirze Mö'cüz Şebüsterî; hem Tevfik Fikret, Mehmet Emin Yurdakul, Namık Kemal gibi şairlerin eserlerini okuyarak yenilikçi fikirler edinebilmiş, hem de İran Türklerinin bağımsızlık mücadeleleri ile yakından ilgilenebilmiş, Meşrutiyet faaliyetlerini gazete ve dergilerden izleyebilmiştir.

1905 Rus Devrimi akabinde, hürriyet rüzgârının estiği bu dönemde İran'a geri dönmüş, gördüğü ve edindiği yenilikçi fikirler tesiriyle İran Türklerinin terakkisi için mücadele etmeye başlamıştır (Kafkasyalı 2002: IV/108). Aynı dönemde yayın hayatına başlayan ve Azerbaycan edebiyatının kilometre taşlarından bir olarak kabul edilen *Molla Nesreddin* dergisinin ve Mirze Elekber Sâbir'in etkisi altında klasik muhtevalı şiirlerden uzaklaşmış ve Güney Azerbaycan'da ilk defa olarak yeni, çağdaş ve mizahî bir şiir oluşturmuş; Sâbir'in başlattığı satirik şiirin İran'daki en büyük temsilcisi olmuştur (Kafkasyalı 2010: 219).

Fakat demokratik düşüncelere sahip halkçı bir şairi olarak kaleme aldığı mizahî manzumelerinde siyasi ve sosyal pek çok probleme değinmesi, bazı grupları tenkit etmesi ve sosyal eleştirilerde bulunması nedeniyle İran'daki siyasi ve dini çevrelerden büyük tepki almıştır. Hatta toplum içinde yalnız bırakılmış, vaktinin çoğunu bölgenin en önemli ilmi değeri olan 13. yüzyıl âlimi Şeyh Mahmud Şebüsterî'nin türbesinde geçirmiştir (Akpınar 1986: 409)

Kendi ifadesiyle yirmi altı yıl süren bu mücadelesi süresince bazı dergilerde şiirleri yayımlanmış, 1931'de bir kız mektebi dahi açıp burada arzu ettiği çağdaş eğitimi vermeyi başarmıştır. Fakat kısa süre sonra baskılar nedeniyle Şebüster'den ayrılmak zorunda kalmış, Şahrud'a göç etmiştir. 1934'te burada vefat eden Mirze Eli Mö'cüz, Şebüster'de defnolunmuştur.

Ölümünden bir yıl önce kısaca kaleme aldığı hayat mücadelesini şu şekilde özetlemiştir:

“Teħellüsüm Mö'cüz adım Eli'dir. Atam Şebüster'in tacirlerinden imiş. Men on altı yaşında iken o vefat etmiştir. Hemin ilde İstanbul'a gétdim. Orada on altı il galdığdan sonra gayıtdım ve vetenimin ağılar halımı gö-

rüb, növhəhanlığa başladım. Menim bu növhəhanlığım aḥundların hoşuna gelmedi, mene müharibe élan étdiler. 26 il birbirimizle vuruşduḡ. Heyrat vérdiler meni çağırmadılar, toy oldu men iştirak étmədim. Bununla béle aḥıradək vuruşdum, yeni yazdım özü da ana dilinde yazdım... Yazılarımı saḥlamamışam, yoldaşlara ve dostlara vérmişəm, onlardan bezileri yığıb saḥlayıblar. Fars dilini çoḡ da yaḥşı bilmirem ve bu dilde çoḡ az yazmışam. Hem de ben béle mülahizə étdim ki Azərbaycanlılar Fars dilindən o gəder de hoşlanmazlar. Bir de meḡsedim o idi ki yazılarımı kişiler ve ḡadınlar oḡuyub metlebi anlasınlar. Şeirlerimin çoḡu mizahi tarzde yazılıbdır. Buna göre de sevilir; yoxsa bir o gəder de ḡabil déyildir...” (Nerimanoğlu 2007: 3-4).

Vefatından sonraki dönemlerde şiirleri Gulam Memmedli, Yahya Şeyda, Mehmed Eli Nigabi, İsmail Mithag gibi araştırmacılar tarafından 1948’den itibaren derlenerek yayımlanmıştır.

Edebî Şahsiyeti

Kendisine üstat olarak kabul ettiği Mirze Elekber Sâbir ile pek çok noktada kaderi de aynı olan Mirze Mö’cüz’ün eserleri de hayatta iken kitap halinde derlenememiş, ancak ölümünden sonra kitap haline getirilmiştir (Memmedli 2006).

Şiire klasik tarzda gazeller yazarak başlayan Mö’cüz, kısa zaman sonra yaşadığı dönemin problemlerine kayıtsız kalamamış; kadınların ve onların eğitiminin önemi, kadın hakları, eğitim ve kültür, dinî fanatizm, cehalet ve gericiliğinin tenkidi, emperyalizme karşı mücadele, barış ve demokrasi, Türkçe dili, alfabe gibi çok farklı konularda oldukça sade bir dille şiirler kaleme almıştır. Tanrı ile, saki ile, dilber ile veya hemdemle olan bu söyleşmelerinde (Celal, Hüseyinov 2000: 240) hem beyit hem de dörtlüklerden istifade etmiş, pek çok şiirinde mahlasını kullanmayı ihmal etmemiştir.

Mö’cüzün üslup ve düşünce itibarıyla Sâbir’in takipçisi olduğu söylenebilir. Onun Azerbaycan Türk edebiyatında kurduğu toplumsal-satirik ve mizahi şiir anlayışının Güney Azerbaycan’daki en önemli temsilcisi olan Mö’cüz; hem şekil, hem ifade hem de konu açısından Sâbir’i örnek almış, pek çok şiirinde onu akla getirecek söyleyişler vücuda getirmiştir. Sâbir’in Şirvanlılara:

Eşhedü’billahi eliyyl’ezim,

Sahibi-imanem a Şirvanlılar!

Yoh yeni bir dine yeginim benim

Köhne müsəlmanem a Şirvanlılar! (Taşkesenlioğlu, Maden 2017: 370)

şeklindeki sitemkârane seslenişinin benzerini Mö’cüz, Şebüsterlilere “Size Men Néylemişem” diye sorarak yinelemek zorunda kalmıştır:

Başıma zülf göyub sağğalı yoldurmamışam
 Hâlğden rüşvet alıb kisomi doldurmamışam
 Ceddizin veğf suyun mülküme saldırmamışam
 Éy Şebüsterli dadaşlar, size men néylemişem?

Bir ğran pul aparıb dövleti-İran deriden
 Zülm edir firğeyi-ğessabe, utanmır Tarıdan
 Möhri-zibhiyye alır bac ölüden, hem diriden
 Men béle zülmü sitem ħelğa reva görmemişem
 Éy şebüsterli dadaşlar, size men néylemişem? (Nerimanoğlu 2007: 96)

Bunların yanı sıra “Emoğlu” gibi bazı şiirlerini Sâbir’e nazire olarak kaleme almış, “Ğelem” şiirinde de Sâbir’in bedeninin ölmüş olmasına rağmen fikirlerinin diri olduğunu beyan etmiştir:

Bêş gündü cahan, dövleti néylersen, emoğlu?
 Élmi, hüneri, sen’eti néylersen, emoğlu?
 Ölç gölgeni gündüz, gece baĥ ulduza, aye
 Kâfer ğayıran sâeti néylersen, emoğlu?
 Bozbaş dédiğın başa belâ, cana ħeterdir
 Yat, dur, seher olsun, eti néylersen, emoğlu?

Ecel bağlayıb Sabirin gözlerin
 Ğoyub yalgız oğlanların, ğızların
 Diri saĥlayan “Hop-hop”un sözlerin
 Ğelemdir, ğelem, barakallah, ğelem! (Nerimanoğlu 2007: 10)

“Rubai”lerinde ise İranlı meşhur şair Hayyam’ın izleri görülmektedir. Onun rind edasının, şarap-aşk-sevgili mefhumlarının Mö’cüz’un rubailerinde de görüldüğünü söylemek mümkündür:

Heyyam dedi: Ğoymuyun, eyyam sizi
 Dilgir éda çoĥ, - éyledi teşviğ bizi

İsterdi, bize nicat vérsin, nageh
Deryayi-melale düşdü, ğerg oldu özü

Muhteva Çeşitliliği

Şiirlerinin önemli bir kısmında sosyal konulara değinen Mö’cüz, kendisine örnek aldığı Sâbir gibi toplum içerisindeki adaletsizlikleri ve ahlaki bozulmaları eleştirmiş, dini veya bulunduğu mevkiyi kullanarak kendisine çıkar sağlayanları, bilimden ve okuldan uzak kalan cahilleri, ikiyüzlü din adamlarını hedef almış; kadınların da eğitim hayatında hak ettikleri şekilde muamele görmelerini, terakkinin ancak ilme gerekli önemin verilmesi ile gerçekleşeceğini, vatan sevgisinin her değerden üstün olduğunu savunmuştur.

Özellikle cehalete savaş açtığı söylenebilecek olan Mö’cüz, “Millet” şiirinde bütün dünyanın çağa ayak uydurduğunu belirtmiş; özellikle batının her anlamda ilerleyip kendilerinin gaffet uykusu içinde bulunduklarından şikâyet etmiştir:

Çalındı suri-İsrafil, bidar oldu her millet
Aylırmır ħabi-ğeffetden hele bu biheber millet
Tülü’ étdi güneş meğribden, ehli-Şerg ğafildir

Apardı feyzi-nuri şem’den ol behtever millet (Nerimanoğlu 2007: 18)

Bu durumun tek sebebi cehalettir. Cahil millet “Miskin Göyun” gibi başına gelecek her musibet için sessizce beklemekte, hiçbir tedbir alamamakta, bunu da kader olarak görmektedir:

Sebr éyledi evam, o miskin göyun kimi
Her bir cefaye saldı riza ol sitemgeri (Nerimanoğlu 2007: 63)

Mö’cüz bu cahillikten şikâyetini pek çok şiirinde yinelemiş, “Oğuyun” şiirinde olduğu gibi ironik bir söyleyişle şahit olduğu komik durumları dile getirmiştir:

Avtomobil yürüdi
Toz alemleri bürüdi
Arvadlar baħıb dédi:

- Bu cindi, ya peridi? (Nerimanoğlu 2007: 202-204)

Cehaletten kurtulmak ve ilmin değerini almak ona göre yeni kurulan dünya düzenine adapte olmanın tek yoludur. Hz. Peygamber’in hadisine iktibas yaparak ilmin değerini vurgulamıştır:

Giyamet ğopdu, yahu, köhne dünya tarümar oldu

Ğuruldu taze alem, aç gözün, eyle nezer, millet
Cehalet meğberinden sen de çıh, dur resthiz ol bir
Verildi cümle mövtaler “kelemhi bilbeser” millet
Buyurdu “ütlübül élme velöv bissini” peygember

Meger efsanedir fermayışi-heyvül-beşer millet? (Nerimanoğlu 2007: 18)

Bu hususu “Üstad” ve “Ferzendan-i Şebüster” gibi bazı şiirlerinde açık açık ifade ettiği de görülmektedir:

Açın ğulağızı, éy dustani-men?, éşidin
Veten herabeleri élmle olar abad! (Nerimanoğlu 2007: 121)

Yemiyek, içmiyek, boş sözler danışmayağ
Möhtâc olluğ düşmene biz eğer çalışmayağ
Ferzendan-i Şebüster, veten bizden elm ister

Fakat İran’daki durum gece gündüz ağlanacak kadar kötü durumdadır. Ona göre millet kendisi gaflet uykusunda kaldığı gibi aydınlarını da eleştirmekte hatta yuhlamaktadır:

Ħabi-ğefletden ayıldı hamı, biz yuhlamışığ
Nedir illet, göresen, biz bele sarsağlamışığ?
Élmi defn éylemişik ğebre, eza sağlamışığ

Ağlayağ sübhü mesa biz bu müsibetde, gerek (Nerimanoğlu 2007: 130)

Sâbir’in tarzının hissedildiği diyalog şeklindeki “Oğul ile Ana” şiirinde ise her şeye rağmen oğlunu okula göndermeye çalışan bir anne ile okumaya hiç hevesi olmayan evladının söyleşmesini kurgulayarak bu hususa işaret etmiştir:

Oğul:

İmtehan veğti gelir, göz yaşım ağır, a bacı!
Mektebe getmeyi men sevmirem, ağır, a bacı!

Ana:

Çaştbindin götür, oğlan, özünü ver meçide
Sene bir faida yoğdur o ğoyunla keçide.

Oğul:

Oğumağ yordu meni, çatdadı beynim, a bacı!

Hevesim yoğ meçide getmeye, neynim, a bacı?

Ğoy, gédim, küçede ğargüllesi oynum, a bacı.

Ana:

Cahili kor hésab eyleyib erbabi-kemal

Me’rifetsizlere eşşek kimi yüklülle çuval

Oğuyub yazmayan insan olar heyvan kimi lal (Nerimanoğlu 2007: 103)

Kadınların tahsili ise Mö’cüz’ün en çok ele aldığı konulardan biridir. Bu konuda aktif mücadele eden hatta her zorluğa rağmen bir kız mektebi dahi açan şairin “Gerek”, “Oğuyun” gibi şiirlerinde bu konuya pek çok farklı açıdan değindiği görülmektedir:

Sağiya, ehli-savad olmaya övret de gerek,

Bilmiye, anlamaya, yazmaya, elbette, gerek!

Telebi-élm édib ferz Péyember dişiye

Leyk ahutlar atıbdır bu hedisi éşiye (Nerimanoğlu 2007: 130)

Arvadin bilse yazı

Özü yazar kağızı

Yalvarmaz yad kişiye

Sen keçende Arazı

Oğuyur Urus ğadını

Anlar élmin dadını

Bizim hacı kişiler

Yazamaz öz adını (Nerimanoğlu 2007: 202)

Mö’cüz’ün İran’da şahit olduğu diğer büyük problem ise yoksulluktur. İronik söyleyişle “Onun Ne Ahireti Hoş Olar Ne Dünyası”nda dile getirdiği ve adaletsizliğinin bir neticesi olarak gördüğü fakirlik, “Dédiler”de belirttiği gibi İran’da fabrikası olan bir müessesedir:

Onun ki, yoğdu doşabı, yağı, yumurtası

Onun ne aḫireti ḥoş olar, ne dünyası
Ḥoşa seadetine onların ki, var balı
Seher tenavül éder, hem yéyer günortası
Ġeni ölenlerine bal ilen çalar havla
O dadı vermez, emoğlu, fağirin helvası
Görende bali-lezizi gözün yum, ey yoḥsul
Malul éder seni çünkü onun temaşası! (Nerimanoğlu 2007: 14)

Düşdü dalımca béş-on dane dilençi her gün
“Ver, göraḥ, hemşeri, hağğın fügeranın”, dédiler.
Dédim: “Éy vay, ne çoḥdur, fügarası bu yérin!”
“Var Şebüsterde fabriğası gedanın”, dédiler (Nerimanoğlu 2007: 94)

Milletin fakirliğine rağmen bir grup bencil zenginin bu durumdan hiç rahatsız olmadığını, millet içindeki birlik ve yardımlaşmanın tamamen ortadan kalktığından da “Yoḥdur yoḥ” diyerek şikayet etmektedir:

Déyirem her kime: Vér pare! Déyir: Yoḥdur, yoḥ!
Söylürem: Derdime bir çare! Déyir: Yoḥdur, yoḥ!
Gédirem altı gırandan ötéri gulluğuna
Déyirem: Ġalmışam avare! Déyir: Yoḥdur, yoḥ!
Bir çerek buğda vérin, bari, bir az aş bişirah!
Yüz çuval doldurub anbare, déyir: Yoḥdur, yoḥ!
İster Allahiden her vaḥt yağış bendeleri
And içir günbedi-devvare, déyir: Yoḥdur, yoḥ!
Her kesin halini-ahvalini ger men soruşam,
Üz goyur canibi-bazare, déyir: Yoḥdur, yoḥ! (Nerimanoğlu 2007: 34)

“Herami Var” şiirinde ise ikiyüzlü din adamlarının fakirlik içinde perişan olan halka dünyevi hazlardan uzak durması tavsiyesini verirken, kendilerinin bolluk içinde yaşadığına dikkat çekmiştir:

“Dünyaye reğbet éyleme!” — vaiz déyir, eceb
Nain ebası, kürkü, kenizi, gulamı var
Yüz hiyle ile ḥelgi soyar, zehrimar eder

Bain-heme déyelle, béhiştde meğamı var (Nerimanoğlu 2007: 51-52)

Fakat Mö’cüz hiçbir zaman kötümser olmamış, eninde sonunda milletin bu sıkıntılarından kurtulacağına dair inancı olduğunu “İngilab Olacağı” “Cümhûriyyete” ve gibi şiirlerinde belirtmiştir:

Mö’cüz, İranda ingilab olacağı

Köhne kaşaneler herab olacağı

Köhnelik ğan ile hızbaba olacağı

Çünkü helğ bu zemanе maildir (Nerimanoğlu 2007: 30)

Sâği-yâ, bir bade vér ebnâ-yi cümhûriyyete

Teşnedir ehl-i veten sehbâ-yi cümhûriyyete

Sâkit ol, aheste gel, tünd esme, ey bâd-i sebâ

Gorhûram toz eyleşe simâ-yi cümhûriyyete

Zira vatan sevgisi onun için başta gelmektedir. Hayatının en güzel dönemlerini vatanından uzak geçiren şairde memleket hasretinin ve vatanın içinde bulunduğu durumdan ötürü duyulan ızdırabın çok daha derin hissedildiği “Ne Anladığ Bu Gélmağdan”, “Seni Séver” ve “Veten” gibi şiirlerinde görülmektedir:

Men veteni çoğ sévirem

Vallah könülsüz gédirem

İnşallah, tez géyiderem,

Emğızı, az feryad éle!

Yarım gözden nehan oldu

Dağlar başı duman oldu

İşim ahü feğan oldu

Allah, özün imdad éle! (Nerimanoğlu 2007: 230)

Vermerem müfte seni, ey Veten, ağyar eline

Yohdu hağğ mende, meger, men satam erzan seni?

Kafer islatdı seni ğan ile, éy ħaki-veten

Boyasın ğan ile, goy, bir de müselman seni! (Nerimanoğlu 2007: 228)

Neçün âh éyledin, éy bülbül-i nâlân-i veten

Yâdına düşdü meğer hâl-i perîşân-i veten

Hesü haşak basıb gülşeni, güller saralıb
 Niye bu hâla ğalıb bes bu gülüstân-i veten
 Bir başka “Veten” şiirinde ise şair Hz. Hüseyin’in dilinden vatan hasretini ifade etmiştir:

(Azadlıg ğehremanı İmam Hüseyin (e.)-in dilinden)

Esdi çün badi-sitem, soldu gülüstan, éy veten!

Gülşenin bülbülleri oldu parişan, éy veten!

Soldu gülüstan, éy veten! Veten (Nerimanoğlu 2007: 249)

Dil meselesinin ise Mö’cüz’ün hassas olduğu mefhumlardan biri olduğu söylenebilir. “Anan Te’lim Éden Dilde” şiirinde dilinden ve sözünden başka hiçbir servetinin olmadığını beyan etmiş; kendisi Türk olmasına rağmen Türkçe konuşmayı cahillik göstergesi sayan Şah Ali Kaçar’ı ironik bir dille eleştirmiştir:

Elim boşdur, üzüm ğare, doyunca mey içim bâri

Ne mellâkem, ne tüccârem, ne hân-i merdümazârem

Metaim şe’rdir, ancağ onun da yoğ hîrîdâri

Dilim Türkî, sözüm sade, özüm sehbâye dildâde

Menim tek şâirin elbette, olar kâsad bâzârı

Dünen şe’r ile nâme apardım şâh-i Îrân’e

Dedi: “Tokri ne midânem, mera to beççe pendâri?”¹

Özü Türk oğlu Türk, amma déyir Türkî cehâletdir

Hudâya, müzhemil ğil tehtiden bu Ali Ğacar’i?

Ümidin kesme, Mö’cüz, yaz anan te’lim eden dilde

Gezer bir ermeğan tek defterin Çîn ü Tatar’i

Şiirlerinden Örnekler

Veten

Neçün âh éyledin, éy bülbül-i nâlân-i veten

Yâdına düşdü meğer hâl-i perîşân-i veten

Hesü haşak basıb gülşeni, güller saralıb

Niye bu hâla ğalıb bes bu gülüstân-i veten

Ne yatıbsan, ayıl, éy millet-i bîçâre ayıl

¹ Türkçe bilmiyorum, beni sen çocuk mu zannediyorsun!

Satır, âhır, veteni düşmene e'yân-i veten
 Der ü dîvârını gân éyleyib elvan, éy dâd
 Ne gemengizdi yâ Rebb, bu Şebüster-i veten
 Balış-i taze goyub başını nâz éyleme, dur
 Sürünü gurd dağıdar, yuğlasa çobân-ı veten
 Düşmen élm ile bizi éyledi hemmal özüne
 Kim zelîl etdi bizi? Cehl! a Müselmân-i veten
 Veteniz cismidi, siz de vetene cân kimisiz
 Razı olmun ğala cansız veten, éy cân-i veten
 Vérelim el-ele, tehsîl-i kemâl éyleyelim
 Hâb-i ğefletden ayılsın gerek ihvân-i veten
 Olmayıb şâd, üzü bir gülmeyib efsûs, efsûs
 O zamandan kim olub Mö'cüz'e Êrân veten

Cümhûriyyete

Sâġiyâ, bir bade vér ebnâ-yi cümhûriyyete
 Teşnedir ehl-i veten sehbâ-yi cümhûriyyete
 Sâkî ol, aheste gel, tünd esme, ey bâd-i sebâ
 Ğorğuram toz eyleşe simâ-yi cümhûriyyete
 Bir para nâdân kişi “başsız beden olmaz” déyer
 Bes, demek vâġif déyil me'nâ-yi cümhûriyyete
 Ğurda verdi kelleni çün kellesiz çobanımız
 Ol cehetden düşmüşük sövdâ-yi cümhûriyyete
 Ğâmeti oldu hemide bînevâ Êranlının
 Bes ki, kürneş eyledi e'dâ-yi cümhûriyyete
 Ğible-yi alemlere yüz il “beli, ġurban” dedik
 Bir zaman da “hen” déyek ağâ-yi cümhûriyyete
 İstesen ġéyd-i esâretten hîlâs olmağ eğer
 Ğoy ġedem Musa kimi deryâ-yi cümhûriyyete
 Etdi ehyâ Yengi Dünyâ mürdeġânım bitemam
 Sen de yalvar, ey oğul, Êsâ-yi cümhûriyyete
 Bir ġarış yer yohdu lemyezre Firengistanda
 Éyle bir etf-i nezer sehrâ-yi cümhûriyyete
 Möhtekirler âsitânım bûs eden cühhâldir
 Üz süre âġil gerek tuġrâ-yi cümhûriyyete.

Ġedr-i zer Mö'cüz şünâset, Ġedri gövher gövheri
Olmaz her kes müşteri kalâ-yi cümhûriyyete

Var, Ya Yoh

Sâġiyâ, çille çıhıbdı, eriyib ġar, ya yoh?
Hem mene söyle görüm şişede mey var, ya yoh?
Bilmirem var nefesi, yâ ki, ölübdür Mö'cüz
Sâġi, ġoy şişi oda, bas ġörek anlar ya yoh?
Bele bîhiss düşüb bu, déyesen pulsuzdur
Bir ġeder zer tökesen ovcuna ġalġar, ya yoh?
Yıhıdġı ġesrleri bir de tiker mi, sâġi
Tökdüyü ġanlara zâlim felek aġlar, ya yoh?
Sene ġurban olum ey defter-i cümhûriyyet
Bu ġözel tühm bizim yerde çocuġlar, ya yoh?
Âl-i Ġacari felek salsa ayaġdan, cana
Ġöresen millet-i İran ġéne yuhlar, ya yoh?
Dé görüm şâh-i Ecem, Ehmed-i bîġüssevi ġem
Merez-i sille düçâr olsa arıġlar, ya yoh?
Târ-i şe're toġunar mı, ecebâ, bu metleb
“Hen” déyer mi bu işe boynu yoġunlar, ya yoh?
Éy mûneccim, mene bir söyle görüm, bayramda
Meni bir buse ile hoşdil éder yâr, ya yoh?
İstirem kürkü satam, ġorġuram amma, ey beġt
Baġ ġörek göydeki, anbârda ġar var, ya yoh?

Emoġlu (Sebir'e Nezire)

Bêş gündü cahan, dövleti néylersen, emoġlu?
Élmi, hüneri, sen'eti néylersen, emoġlu?
Ölç gölgeni gündüz, ġéce baġ ulduza, aye
Kâfer ġayıran sâeti néylersen, emoġlu?
Bozbaş dédiġin başa belâ, cana ġeterdir
Yat, dur, seher olsun, eti néylersen, emoġlu?
Üryan gelecek mehşere mehlûg tamamen
Alma nisiye ġeleti néylersen, emoġlu?
Bîġéyret éder aġlamaġ insanı déyerler

Herc éyle géde, géyreti néylersen, emoğlu?
 Bağla bélüve geyreti, nâmûsu, heyânı
 Sat geddereni, haceti néylersen, emoğlu?
 Arha yaralı, baş ħoralı, sîne cerâhet,
 Bu zehmet ile cenneti néylersen, emoğlu?
 Şen Rum ğızını besle Beyoğlu'nda, danış, gül
 İran'daki ac külfeti néylersen, emoğlu?
 Hûrî vérecekler sene ħermen kimi zülfü
 Bir kellesi daz övreti néylersen, emoğlu?
 Vaiz ki, satıbdrr sene cennet-i neîmi
 Şâhiddi Ĥudâ, höcceti néylersen, emoğlu?
 Sağğalı uzun, kellesi küt, fikri darısgal
 Sen surete baĥ, sîreti néylersen, emoğlu?
 Mō'cüz danışır bal kimi, aç ağzuvi dinle
 Ğendi, rütebi, şerbeti néylersen, emoğlu?

Anan Te'lim Éden Dilde

Mene lütf éyle sâġî, géne ol câm-i serşâri
 Ki, tâ ref éyleyim neştov ġârın renc-i ĥümmari
 Ne püstem var, ne badamım, ne töĥm-i şûr, ne nevtâġı
 Meze olsun menî bîcize yârın le'l-i şehvârı
 Dé gelsin meclise mütrüb, elinde saz ü mizrâbı
 Çalib târ ü defi, şâd eylesin men-i âşig-i zârı
 Ne kîsede zerim vardır, ne ambarımda bir hebbe
 Elim boşdur, üzüm ġare, doyunca mey içim bâri
 Ne mellâkem, ne tüccârem, ne ĥân-i merdümazârem
 Metaim şe'rdir, ancaġ onun da yoĥ ĥirîdârı
 Dilim Türkî, sözüm sade, özüm sehbâye dildâde
 Menim tek şâirin elbette, olar kâsad bâzârı
 Dünen şe'r ile nâme apardım şâh-i Îrân'e
 Dedi: "Tokri ne midânem, mera to beççe pendâri?"²
 Özü Türk oġlu Türk, amma déyir Türkî cehâletdir
 Ĥudâya, müzhemil ġil teĥtiden bu Ali Ğacar'ı?
 Ümidin kesme, Mō'cüz, yaz anan te'lim eden dilde

2 Türkçe bilmiyorum, beni sen çocuk mu zannediyorsun!

Gezer bir ermeğan tek defterin Çîn ü Tatar'ı

Ferzendan-ı Şebüster

Yemiyek, içmiyek, boş sözler danışmayağ
Möhtâc olluğ düşmene biz eğer çalışmayağ
Ferzendan-i Şebüster, veten bizden elm ister

İzzeti, dövletidir her insanın sen'eti
Hünersiz milletlerin yoğdur gedr ü giymeti
Ferzendan-i Şebüster, veten bizden elm ister

Elmsiz eğer biz yaşayağ gece-gündüz
Vallah, billah, vetende gülmez hergiz üzümüz
Ferzendan-i Şebüster, veten bizden elm ister

Çalışan alışan olur, olmaz perişan
Ferz edib âher bize nebi'y-yi zîşân
Ferzendan-i Şebüster, veten bizden elm ister

Oğuyag, anlayag, ğardaş, cahil ğalmayağ
Câhil ğalağ biz? Niye vetenden kâm almayag
Ferzendan-i Şebüster, veten bizden elm ister

Sebüster'den İstanbul'a

Ehvendi çörek giymeti, yoğdur nigeranluğ
Bend çay alıram günde, feğet birce ğranluğ
Çit burda bahadır, gelen olsa béş on arşın
Gönder mene, hem ğızlara salluğ ve tumanluğ
Gelsen Günéyistân'a, emoglu, kéçinersen
Bağsan sözüme, el ele vérruğ da ğazannuğ
Gelsen vetene, on tümene bir inek alsan
Bir tövle ğayırtdırsan eger, bir de samanluğ
Men de sagaram, hem péyinin yappa ğayırram
Altın silerem, sen de otar éyle çobanluğ

Ele Gelmez

Gem çekmek ile méyil-i tebiet ele gelmez
Tesbih çevirmekle şeriet ele gelmez
Bir dürr-i giranmayedi nâmus ü şerafet
Zehmetsiz, ezizim, o şerafet ele gelmez
Nâmus için âlemde ne gedri tókülüb ğan
Nâmus gedenden sonra ğiymet ele gelmez
İsmet arama zümré-yi esrar arasında
Ahtarma ki, tiryakide ğeyret ele gelmez
Gaçmağdan ölüm yahşıdı serdar-i geyûre
Serdar cünun olsa, ğenimet ele gelmez
Cehl ile ğedem basma tilismat-i cahane
Élm olmasa, müftah-i fezilet ele gelmez
Sağı, meni mesmum éle, mütrüb, dur ayağ
Sensiz gözelim, zâd-i fezilet, ele gelmez
Mö'cüz, déme divaneye lazım déyi zencir
Bu sür'et ile étse ezimet, ele gelmez

Éy Ezrail

Arizu éylediyim şeylere oldum nail
İndi rahet vérirem can, gel, éy Ezrail

Otuz il işledi novdan başıma bu kétde
İtile ğol-boyun oldum géceler zülmetde
İçdi zehr-i eceli ğalmadı tağet itde
İndi rahat vérirem can, gel, éy Ezrail

Yandı her yanda çırağ, oldu gözüm nurani
Komisyon dame çıhıb saldı yere novdani
Men de heyli mey içib tazeledim imani
İndi rahet vérirem can, gel, éy Ezrail

Aç gözün, éyle nezer medrese-yi nisvana
Gör néce nâme yazır ğızlarımız her yana
Vér heber mürdesire, rövzeğana, gurkana
İndi rahet vérirem can, gel, éy Ezrail

Seng-i ferş yledi bazari bş altı me'mar
 Gr nce rvşen olubdur o ęaranlı bazar
 Yatdı İranlı min il, oldu, nehaye bidar
 İndi rahet vrirem can, gel, y Ezrail

Çıhdı ęıř, derzi tiker ęalęa libas-i faħır,
 Varlı saęęalı boyar rengile, yoħsul baħır,
 lmedim, aħırı çersenbeni grdm aħır
 İndi rahet vrirem can, gel, y Ezrail

Vrdi bir mjde bu gn, millete řeyħ Fazil
 Ddi: - Cennetde ne var çay, ne Meşed İsmail
 Gelbiden çay, cıgala ęssesi oldu zail
 İndi rahet vrirem can, gel, y Ezrail

yd-i Novruz geler, ęosdil der bezzazı,
 Er feğir olsa, bogar ęsse v ęem Glnaz'ı,
 Çit bahadır, ęanımı men nce ylim razı
 İndi rahet vrirem can, gel, y Ezrail

Ne toy yler, ne de şenlik ble m'min millet,
 Saet-i nehside hergiz sefer tmez mmet,
 Bamer eğrebde dyil, ęosdu bu gnler saet,
 İndi rahet vrirem can, gel, ey Ezrail

M'czn sinn-i şerifi olub atmışdan çħ,
 Yz min il de yaşasa eğibeti yoħdur, yoħ,
 Ymişem yddi lvini, pilovu ęarnım toħ
 İndi rahet vrirem can, gel, y Ezrail

Reşberin

Sağiya, ran'da çħ mskild hlı reşberin
 Altı ay isler, yne dolmaz çuvalı reşberin
 O eker bugdanı, hacı doldurar ambarına
 ęıřda yarmasız ęalar ehl-i eyalı reşberin

Ĥan satar arpanı, darını, töker pulun cibe
Borclu sağğalı yolar bası belalı reşberin
Ĥidmet éyler müfte reşber ĥanlar ile beylere
Étmesin! Men néyleyim, yoĥdur kemalı reşberin
Nökeri saĥlar aga tâ var dizinde guvveti
Üzrün ister çün çoĥaldı sinnü salı reşberin
Eğlin işletse éder nöker ağanı berziger
Bilmirem harda gezer fikr ü ĥeyalı reşberin
Mö'cüza! Bir fikr éderdi renciber bu barede
Léyk burnun silmeye yoĥdur mecalı reşberin

Senin

Ziynet vérib cemalü ve gisulerin senin
Ĥan éyliri ĥılmc kimi ebrulerin senin
Ĥurbaniyem o ĥaş ü gözün, kirpiyin, lebin
La'li-lebin içindeki inculerin senin
Cellade ver, başım kese, sen girme ĥanime
Ĥorĥum budur ki, inciye bazulerin senin
Étdi belayı-éşge giriftar gözlerin
Mö'cüz hanı? — Soruşmadı cadularin senin
Yansın, görüm, bu ateşi-hicrane men kimi
Allaha and vérirem, o bedgulerin senin
Bu şehr içinde bir könül abad ĥalmadı
Éy sengdil ki, yıĥmiya hindulerin senin

Oĥuyun

Arvadin bilse yazı
Özü yazar kağızı
Yalvarmaz yad kişiye
Sen keçende Arazı

Mané olma yazıya
Gédin, déyin ĥazıya:
Ĥeyri millet öyredir
Yazı yazmağ tazıya

Oĥu Rusca, Almanca
Möhtac olma dilmanca
Her kes dése: “Günahdı”
Başın dola ģırmanca

Éřit deden sözünü
Oĥu, öyren yazını
Ėara yazı aç eyler
Oĥuyanın üzünü

Oĥuyur Urus ģadını
Anlar élmin dadını
Bizim hacı kişiler
Yazammaz öz adını

Gözün sil, baĥ maşına
Dolanır özbaşına
Biz de bir zad ģayıraę
Eyleşmiyek boşuna

İranlı ģend ģayırsa
Möhtac olmaz Prusa
Aĥund deyer: Müselman
Kafer olar, oĥusa

İtalyanlar — imansız,
İngilis, hem Fransız
Bize iyne vermese
Ėalacaęıĥ tumansız

Avtomobil yürüdi
Toz alemi bürüdi
Arvadlar baĥıb dédi:
- Bu cindi, ya peridi?

Avtomobil gâşdı, gétđi
Dağları aşdı, gétđi
Bizim ulağ yerimez,
Hövselem gâşdı, gétđi.

Yayda suyu dondurar
Rus, Êrmeni ve Bolğar
Sen gışda bacarmırsan
Be cehennem, be finnar

Men gédirem Merende
Tamaşadı gelende
Bizim millet yuğlayıb
Ayılacağ ölende

Dalın çévir Mayana
Bağma zerer-ziyana
Sağğalı gırğ, tók yére
Culfanı kéc o yana

Teyyare çıhdı göye
Gelirle bizim köye
Biz neyleruğ, göresen
Od yağdırsa Güneya?

Bir dane yoh Almanda
Hetta Frengistanda
Falçı darülfünuni –
Min dane var İranda

Öküzi danammaram
Duzehde yanammaram
Yer havada dolanır?
Men buna inanmaram

Déyirem, sür dereye!
İnanma cin, periye
Her kes gelir ğabağa
Biz gédirik gériye

Kibrin çoğ, hünerin yoğ
Bir işde gereyin yoğ
Fikrin göylerde gezir
Dünyadan ğeberin yoğ

Rubailer'den

Bir dön, o yana bağ, éy şürbi-faķır
Gör bir, néce mö'min mene yan-yana baķır
Héç anlamıram men bu sözün me'nasın:
Méy içme, - déyirler, — öleceksen, aķır

Ėeyyam dédi: Ėoymuyun, eyyam sizi
Dilgir éda çoğ, - éyledi teşviğ bizi
İsterdi, bize nicat vérsin, nageh
Deryayi-melale düşdü, ğerg oldu özü

Ėesd éyleye ğeblezonki düşmen cane
Fürset var iken içek beş-on péymane
Zira ki, ecel gelende möhlet vérmez
Bir su içecek ğeder zaman insane

Ėız doğsa ğanım, ğaşęabaęın sallasa ğan
Ağıl déyil, divanedir, ehmeğ, nadan!
Ėızdır sebeb beğai-nesli-insan
Éy ğan, seni ğız doğub, neinki oğlan

İsraf heramdır, - déyirler, dinle
Sermayeni sağla, artığın ğerc éyle
Ger bağmayasan nasehi-müşfiğ sözüne
Mö'cüz néce ki ğalıb-ęalarsan éyle

Vaiz ki déyer: Étme nezer hıbane
Ateş vurar eşğ haneyi-imane
İnkar édib o güvveyi-mignatısı
Ki, lütf edib Allah gülü réyhane.

Dünyaya gelib-gédibdi sizden çohlar
Minlerce cevan mezar içinde yuhlar
Bir günde hezar-hezar insan ölse
Dünya ne gara géyer, ne matem sahlar

Men mey içirem ki, eğli sersam étsin
Ta gelbi-hezin bir ömür aram étsin
Helğ her ne déyir, désin, getir, éy sağı
Goy, méy meni helğ içinde bednam étsin

KAYNAKÇA

- Akpınar, Yavuz (1986). “Muciz, Mirza Ali”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 6. İstanbul: Dergâh Yayınları, 409-410.
- Celal, Mir, Hüseyinov, Firidun (2000). Örneklerle 20. Asır Azerbaycan Edebiyatı (Haz. Kemal Yavuz, Erol Ülgen). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Kafkasyalı, Ali (2002). *İran Türk Edebiyatı Antolojisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Kafkasyalı, Ali (2010). *İran Türkleri*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- Memmedli, Gulam (2006). *Mirze Eli Möcüz Seçilmiş Eserleri*. Bakü: Avrasiya Press.
- Nerimanoğlu, Kamil Veli (2007). *Şebüsterli Mirze Eli Mö’cüz Şeirleri*. Bakü: Oskar Neşriyatı.
- Taşkesenlioğlu, Lokman, Maden, Sedat (2017). *Mirze Elekber Sâbir Hayatı Edebî Şahsiyeti ve Hophopname*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler.

Bölüm 2

METİNDİLBİLİMSEL BİR ÇÖZÜMLEME: BAĞDAŞIKLIK UNSURLARI BAKIMINDAN RASİM ÖZDENÖREN'İN *ÖYLE BİR GECE* HİKÂYESİ

Gülşah PARLAK KALKAN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi; Kilis 7 Aralık Üniversitesi Muallim Rıfat Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü. gulsahparlak@kilis.edu.tr ORCID: 0000-0003-0986-9768

Giriş

Dünyada dil ile ilgili yapılan çalışmaları, Eski Hint ve Yunan’a kadar dayandırmak mümkündür. Hint edebî dilinin en eski ürünleri olarak görülen dinî nitelikli Veda’lar insanlığı yanlış bilgilendirmemek için en az hata gayesiyle yazılmaya çalışılmıştır. Hint bilgini Panini ise bir dilbilgisi kitabı yazmıştır (Aksan, 2003: 16-17). 14 yüzyılda Eflatun, Aristo gibi filozoflar da harf, hece, isim gibi dil bilgisi konuları ile ilgili çalışmalar yapmışlardır. Bu dönemlerde Doğu dünyasında da dilbilim ilerlemiş; Sîbeveyhi, *El-Kitab* adlı eserinde Arapçanın dil bilgisini anlatmıştır. Türk dünyasında ise Kaşgarlı Mahmut, *Dîvânu Lugâti’t Türk* adlı eserinde Türkçenin lehçelerinden, ses ve şekil özelliklerinden bahsetmiştir (Kerimoğlu, 2016: 6-12).

Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak dilbilimi ile ilgili ilk çalışmaların daha çok dil bilgisi çerçevesinde yapıldığını söylemek mümkündür. Ayrıca yöntem olarak da dil, tarihsel ve karşılaştırmalı bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Ancak 20. yüzyılın başında F. De Saussure ile bu anlayış değişmiş; Saussure, dili bulunduğu zaman dilimi içinde kendi sınırları çerçevesinde değerlendirmiştir. Saussure’ün yapısal dilbilimi kuramıyla bu alandaki çalışmalar, bilimsel bir kimlik kazanmıştır. Aynı dönemde bir diğer dilbilimci Amerikalı E. Sapir de dilin temel birimi olarak simgeyi göstermiştir. Dolayısıyla dili eş zamanlı incelemenin iki öncüsü de dilin yüzeysel yapısıyla sınırlı kalmışlardır (Kıran ve Kıran, 2010: 24-25). Dilin derin yapısı ile ilgili çalışmaların öncüsü ise üretici-dönüşümsel dil bilgisi çalışmaları ile Chomsky’dır. Bu kuramda derin yapı ve yüzey yapı, en önemli iki kavramdır ve bu iki kavram, Chomsky ile bu tarihten itibaren modern dilbilim çalışmalarının merkezi hâline gelmiştir. Böylelikle Chomsky’nin geliştirdiği üretici dil bilgisi kuramında, Saussure’ün yapısalcılığında dikkate alınmayan dilin semantik yönü öne çıkarılmıştır (Müldür, 2016). 20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Amerikalı dilbilimci Z. S. Haris, dil incelemelerinin tümcelerle sınırlandırılmasının doğru olmayacağını ve metin boyutunun da değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla Haris, dil çalışmalarının tümce ötesinde incelenmesinin önemine dikkat çekmiş ve dilbilim çalışmalarına adeta yeni bir rota belirlemiştir (Dilidüzgün, 2008: 9). 1960’lı yıllardan itibaren de yazınsal yapıtlarda okur önem kazanmış; okur ile yazar arasında köprü görevi üstlenen metin aracılığıyla gerçekleşen bir iletişimin varlığı ön plana çıkmıştır (Sayın, 1999: 41). Devam eden yıllarda tümceler arasındaki ilişkileri deşifre etme gayesiyle gelişen edimbilim çalışmaları neticesinde tümcelerin ötesine geçme, tümceüstü unsurlara ulaşma çabası hasıl olmuştur. Günümüzde tümcelerüstü terimi ile de karşılanan bu alandaki çalışmalar metindilbilim adı altında yürütülmektedir. Bugün, metindilbilimi alanındaki çalışmalarda metnin yüzeysel yapısındaki çözümlemelerle derin yapısındaki anlam dünyasının somutlaştırılabileceği fikri, yaygın görüştür.

Metindilbilimi ile ilgili çalışmaların merkezinde bulunan metin; kişilerin duygu veya düşüncelerini ifade etmek amacıyla sözlü veya yazılı bir şekilde dil bilgisel yapılar kullanarak oluşturdukları anlam bütünüdür. Metin yerine bazı dönemlerde söylem kavramının kullanıldığı da görülmektedir. Metin ile söylem arasındaki farklar da pek çok çalışmada tartışılan konulardan biridir. Öztokat'a (2005: 24-28) göre metin, sağlam bir yapıya sahipken; söylem, dil dışı etkilerle belli bir durumda üretilmiş toplumsal veya ideolojik baskılardan bağımsız somut bir nesnedir. Biri, edebî değeri olması bakımından dil kuralları ile de iç içe iken; diğeri, daha bağımsız bir ortamda bildirişim amaçlı gerçekleşmektedir. İlk metin tanımlamalarından birini öneren Koch'a (1969) göre metin ile söylem arasındaki temel fark; metnin, bir izlek aktaran söylem özellikli metin ve söylemi olmayan söylemsiz metin olmak üzere iki farklı durumunun söz konusu olmasıdır. Felsefi açıdan konuya ışık tutan Çotuksöken'e göre metinler, söylemi oluşturur ve oluşan her söylem benzerleriyle ilişki içinde, bağlı olduğu alanın genel söylemini meydana getirir. Böylelikle söylem, metnin bağlamını oluşturur. Her söylem ancak tarihsel öznenin ürünü olan diğer söylemlerle ilişkisi içinde anlaşılabilir. Öyleyse her metin/metinler bütünü olarak söylem, dilsel olanın içinde anlaşılabilir (Akt. Demir, 2020). Aksan ve Aksan'a (1991) göre ise söylem, sözlü; metin ise yazılı ortamın birimleridir. Dolayısıyla bildirişim açısından söylemin daha etkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü söylemde, bildirişim öğelerinden bildiriyi üretenle alıcının aynı zaman diliminde ve yerde bulunmaları durumunun bildirişimin başarılı olup olmadığını tespit etme noktasında önem taşıdığı aşikârdır. Ülkemizde gerek metindilbilim gerekse söylem çözümlemesiyle yapılan çalışmaların son yıllarda yaygınlık gösterdiği görülmektedir. Nitekim metindilbilim temelli lisansüstü tez düzeyindeki çalışmalar 1990'lı yılların sonlarında birkaç çalışmayla başlamış, 2000'li yıllarda ise bu alandaki çalışmalar ivme kazanmasına karşın mevcut çalışma sayısı 40'ı bulmamıştır. Bunun yanında "çeşitli konu alanlarında ağırlıkta yüksek lisans tezleri olmak üzere 2021 yılı itibarıyla söylem çözümleme yöntemiyle hazırlanan 149 lisansüstü teze" (Demir, 2021) metindilbilim çalışmalarına göre önemli bir toplama ulaşıldığı söylenebilir.

Araştırmaya konu olan *Öyle Bir Gece* adlı hikâyenin yazarı Rasim Özdenören'in 1956 yılında *Varlık* dergisine abone olduktan bir yıl sonra ilk edebî eseri olan *Akar Su* adlı hikâyesi, bu derginin *Köyden Sesler* sayfasında yayımlanmıştır. Hikâye ve diğer yazıları *Diriliş*, *Edebiyat*, *Mavera*, *İslam*, *Hece*, *Yedi İklim*, *Kaşkar*, *Yeni Devir* dergileri ile *Yeni Şafak* ve *Milli Gazete*'de yayımlanan yazar; 1969 yılında Akif İnan, Erdem Beyazıt ve Nuri Pakdil önderliğinde *Edebiyat* dergisinin; 1976 yılında ise Cahit Zarfıoğlu, Akif İnan, Erdem Beyazıt, Alaaddin Özdenören, Ergin Gürdoğan grubuyla *Mavera* dergisinin kurucuları arasında yer almıştır.

Özdenören'in *Aile* adlı hikâyesi, 1982'de Sırçaya çevrilmiş; *Çözülme* ve *Çok Sesli Bir Ölüm* hikâyeleri TV'ye uyarlanmış ve *Çok Sesli Bir Ölüm*'ün film uyarlaması Prag'daki Uluslararası TV festivalinde *Jüri Özel Ödülü*'nü kazanmıştır. *İki Dünya* adlı deneme kitabı 1979 yılında Türkiye Milli Kültür Vakfı'nın *Jüri Özel Armağanı*'nı kazanırken *Denize Açılan Kapı* adlı hikâye kitabı da 1984 yılında Türkiye Yazarlar Birliği'nin hikâye ödülünü almıştır. 1987'de ise *Ruhun Malzemeleri* adlı deneme kitabı yine Türkiye Yazarlar Birliği'nin deneme ödülünü almıştır. Türk Dil Kurumu, Kültür ve Turizm Bakanlığı, RTÜK'ün katılımlarıyla düzenlenen *Karman Türk Dili Ödülü*'nde Türkçeyi, güzel ve doğru kullanan edebiyatçı ödülü, Özdenören'e verilmiştir (2008). Özdenören, 2009 yılında *TBMM Üstün Hizmet Ödülü*'ne layık görülmüştür. Yazara, 2011 yılında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi ve 2015'te de Sakarya Üniversitesi tarafından fahri doktora unvanı verilmiştir. 2015 yılında ise yazara, Star Gazetesi'nin geleneksel Necip Fazıl Kısakürek Ödülleri'nde *Saygı Ödülü* verilmiş ve yine aynı yıl, *Cumhurbaşkanlığı Kültür Sanat Büyük Ödülü* kendisine tevdi edilmiştir (Canbaz Yumuşak, 2012; Özdenören, 2017).

Rasim Özdenören, *Toz* adını verdiği eserinde, ikili ilişkilerdeki aldatma, aldatılma, boşanma gibi mevzuları irdeleyerek modern hayat içinde kimlik bunalımı yaşayan insanı betimlemiştir. Bu araştırmada, yazarın *Toz* eserinde yer alan *Öyle Bir Gece* adlı hikâyesi, metindilbilimsel tahlilin doğrudan metinle ilgili iki temel ölçütünden biri olan bağdaşıklık unsurları açısından incelenmiştir. Bu çerçevede aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır:

1. Yazarın *Öyle Bir Gece* adlı hikâyesi metinsellik ölçütlerine uygun mudur?
2. Bu hikâye, metindilbilim ile ilgili yapılacak başka çalışmalara örnek teşkil edebilir mi?
3. Biçim ve içerik dengesini başarılı bir şekilde kuran yazarın bu hikâyesinde, yüzey yapıdaki metaforik anlatım ile derin yapıda gizli anlam dünyası arasındaki ilişkinin boyutu nedir?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, durum çalışması desenlerinden biri olan bütüncül tek durum desenine uygun bir şekilde tasarlanmıştır. Sosyal bilimlerle ilgili araştırmalarda, özellikle son yıllarda sıklıkla başvurulmuş çalışma yöntemlerinden biri olan durum çalışması; nasıl ve niçin sorularını temel alarak derinlemesine incelemeye fırsat sunan bir çalışma şeklidir (Yıldırım ve Şimşek, 2011). Durum çalışması desenlerinden biri olan bütüncül tek durum ise aykırı ve kendine özgü durumların tek bir analiz birimi üzerinden

incelendiği, çok iyi formüle edilmiş bir teorinin test edilmesinde kullanıldığı bir yöntemdir (Yin, 1984).

1.2. Araştırma İnceleme Nesneleri / Örneklem

Nitel araştırmalarda kullanılan örneklem modellerinden biri de amaçlı örneklemidir. Bu yöntemde olasılık kuramı üzerine temellendirilmiş nicel örneklem yaklaşımlarının tersine araştırmanın esas konusunu oluşturan kişi, olay ya da durum hakkında ve belirli bir amaç doğrultusunda derinlemesine bilgi toplama gayesi bulunmaktadır.

Bu araştırmanın örnekleme, amaçlı örneklem yöntemlerinden biri olan tipik durum yöntemi üzerine temellendirilmiştir. Tipik durum örnekleme, evrende bulunan birçok durumdan, sıradan ve ortalama bir özellik sergileyen tipik bir durumun tespit edilip örneklem olarak seçilmesidir (Büyüköztürk vd., 2012).

1.3. Verilerin Toplanması

Nitel araştırmalarda genellikle yapılandırılmış veya yarı yapılandırılmış görüşme, odak grup görüşmesi, gözlem veya doküman incelemesi gibi yöntemler bulunmaktadır. Bu araştırmada veriler, metin analizi de denilen doküman incelemesi yöntemiyle oluşturulmuştur. Doküman incelemesi; araştırmada incelenen durumun veya bu durumlarla ilgili olan belgelerin tüm yönleriyle taranmasıyla ulaşılan verilerden yeni bir bütünlük oluşturulmasıdır (Cresswell, 2002). Doküman analizi, araştırmalarda hem tek başına kullanılabilen hem de gözlem ve görüşme gibi diğer nitel araştırma yöntemleri ile birlikte kullanılabilir (Yin, 1984). Araştırmacı, dokümanları tarayarak derlediği verileri objektif bir yaklaşımla yorumlamalı ve verilerin analiz sürecinde de bilimsel etik unsurlara dikkat etmelidir (Merriam, 2009).

1.4. Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada Rasim Özdenören'in *Toz* adlı hikâye kitabında yer alan *Öyle Bir Gece* hikâyesi, metinselliğin iki temel ölçütünden biri olan bağdaşıklık unsurları açısından incelenmiştir. Dolayısıyla yazarın tüm eserlerini toplamış olduğu *Rasim Özdenören/Elli Yılın Öyküsü* (2017) kitabı, veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte incelenen durumun anlaşılır bir şekilde betimlenebilmesi için metindilbilim konusuyla ilgili ulaşılabilen her türlü yazılı doküman; yazar ve eserleri hakkında yapılmış olan makale, kitap, tez vb. kaynaklar da toplanmıştır. Elde edilen tüm veriler, bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilerek incelenen durumun tespiti kolaylaştırılmıştır.

1.5. Verilerin Çözümlemesi

Bu araştırmada, nitel araştırma veri toplama yöntemlerinden doküman analizi ile toplanan veriler, nitel veri çözümlemelerinde en sık başvurulan

yöntemlerden biri olan içerik analizi tekniği ile deşifre edilmiştir. Genellikle yazılı ve görsel verilerin tümdengelimci bir yol izlenerek analiz edildiği bu yöntemde, araştırmacı araştırma konusu ile ilgili kategoriler geliştirir ve oluşturmuş olduğu veri setindeki unsurları bu kategorilere yerleştirir (Silverman, 2001).

Rasim Özdenören'in *Öyle Bir Gece* hikâyesinin metindilbilimsel yaklaşımın temel iki ölçütünden biri olan bağdaşıklık unsurları açısından çözümlenmesiyle oluşturulan veri setindeki unsurlar kategorilere yerleştirilirken Torusdağ ve Aydın (2018) tarafından hazırlanmış olan *Metindilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri* eserindeki tasnif model alınmıştır.

2. Bulgular

2.1. Bağdaşıklık

Bağdaşıklık; kelimelerin, kelime gruplarının ve tümcelerinin dilsel unsurlarla oluşturduğu bağdaşıklık neticesinde ortaya çıkan anlam bütünlüğüdür. Metinde bağdaşıklığa bağlı sistemi doğru deşifre etmek metin üzerine yapılacak doğru bir çözümlemenin temel aşamasıdır. Metin üreticisi, zihninde oluşturduğu anlam dünyasını dili kullanarak somut âlemde görünür hâle getirir. Bu amaçla dildeki kelimeleri dilsel unsurlarla bezeyerek yüzey yapıda somut bir kod sistemi oluşturur. Ancak metin üreticisinin anlatmak istediği asıl şey, her ne olursa olsun alıcı kendi bilgi, birikim donanımına göre metne yeniden anlam yükleyeceğinden aynı metinden her okurun farklı anlamlar çıkarması, olası bir durumdur. Söylem ile metin çözümlemeleri arasındaki başarı düzeyi farklılıkları da bu noktada devreye girmektedir. Söylemde konuşanın ne ifade etmek istediğini anlamak daha kolayken -metin üreticisi ile alıcının aynı anda etkileşimde bulunmasına bağlı- metin için aynı imkân söz konusu olamamaktadır.

Alanyazında bağdaşıklığın alt başlıkları konusunda birbirinden farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir (Günay, 2007; Onursal, 2003). Halliday ve Hasan ise *Cohesion in English* adlı eserinde (1976) bağdaşıklık unsurlarını gönderim, eksilteli anlatım, değiştirim, bağlama öğeleri ve kelime bağdaşıklığı şeklinde sınıflandırmıştır. Bu çalışmada, yukarıda da belirtildiği üzere Torusdağ ve Aydın'ın (2018) eserindeki sınıflandırma temel alınmıştır.

2.1. 1. İşlev

Metnin işlevini, *iletişimsel niyet* olarak ifade eden Brinker'e göre (2001: 95) metin üreticisi, vermek istediği iletiyi veya aktarmak istediği bilgiyi, parçası olduğu toplum tarafından önceden belirlenmiş ve kabul görmüş araçlar ile ifade eder. Metin üreticisi, aktarmak istediği şeyi somut âlemde görünür hâle getirdikten sonra alıcı tarafından iletinin doğru bir şekilde okunmasını ve çözümlenmesini bekler. Metin üreticisinin öncelikli

hedefi, okuyucuda estetik bir haz oluşturmak olsa da eleştirel bir bakış açısına bağlı davranış değişikliği oluşmasını da beklemektedir. Bu bakımdan üretilen her metnin özünde bildirişime hizmet etmek için oluşturulduğu söylenebilir.

İncelenen hikâye öncelikli olarak edebî bir metin niteliği taşıdığı için yüzey yapıda aktarılan olay ya da durumlar estetik bir haz uyandıracak biçimde düzenlenmiştir. Hikâyede aktarılan olayların değişik bölümlerine kodlanan ruh hâli, iç konuşmalar ve çeşitli betimlemelerle yüzey yapıda görünür kılınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla hikâyede somut âlemdeki herhangi bir kesitten biri olan *seyahat esnasında yol kaybetme ve yol üstünde konaklanacak bir yer bulma durumları*; İslam inancı çerçevesinde ölen bir kişinin öldüğü andan itibaren karşılaşma ihtimali olan hâlleri ve buna bağlı olarak hissedeceği duygu ve düşünceleri somutlaştırma noktasında araç olarak kullanılmıştır. Hikâyenin sonunda ise içinde bulunulan zıt/ikircikli durumdan nasıl çıkılacağı konusunda kahramana ve benzer durumda olan diğer kişilere yol gösterilmiştir.

2.1.2. Başlık

Başlık, okuyucu üzerinde oluşacak ilk izlenimi sağlaması bakımından oldukça önemlidir. Etkileyici bir başlıkla okuyucunun dikkati metin üzerine yönlendirilirken aynı zamanda okuyucuya metnin içeriği ile ilgili bilgi verilir. Türk alanyazınında başlık üzerine yapılmış akademik düzeyde çalışmalar yok denecek kadar az; başlıkla ilgili bilgiler genellikle başka türden çalışmalar içinde yer almaktadır. Başlığı müstakil bir çalışmada değerlendiren Piltin Ufuk'a göre (2017: 106) başarılı bir şekilde oluşturulmuş başlıkta aşağıdaki özelliklerin bulunması gereklidir:

1. Olabildiğince kısa olmalı.
2. Metinde aktarılacak konu hakkında net bilgiler vermeli.
3. Okuyucunun ilgisini metne yöneltecek etkide olmalı.
4. Metinle ilgili anahtar kelimelerden oluşmalı.
5. Başlığı oluşturan her bir kelimenin birbiriyle dilsel ilişkisi, sağlam bir şekilde kurulmalı.

Hartley'e göre (2005: 25) iyi bir başlıkta ironik bir yaklaşımdan, çeşitli kelime oyunlarından, kısaltmalardan, edebî ve kültürel göndermelerden uzak durmak gereklidir.

İncelenen hikâyenin başlığı *Öyle Bir Gece* şeklinde oluşturulmuştur. Hikâyenin başlığının yukarıdaki maddelerde sıralanan ölçütlerin tamamını taşıdığı görülmektedir. Hikâyenin kilit noktasını oluşturan *gece* başlıkta yer almış; böylelikle başlıkla hikâyenin içeriği arasında bağ kurularak okura hikâye hakkında ipucu verilmiştir. Ön gönderimli değiştirim unsurların-

dan biri olan *öyle* kelimesiyle kurulan başlıkta, hikâyede aktarılabilecek olan gecenin sıradan bir gece olmadığı, yeni başlangıçlara ve yeni bir ruh hâline kapı aralayan bir gece olduğu ile ilgili ön bilgi sunulurken; bu gecede neler yaşanmış olabileceğine dair herhangi bir bilgi aktarılmaması ve tıpkı hikâyenin ana temi ve üslubu gibi başlığın da derin yapıya olması bakımından başlık, okuyucuda merak uyandırmakta, okuma isteği oluşturmaktadır. Ayrıca başlık, söz dizimsel açıdan kısa ve gizemli bir başlık olmasıyla da hikâyenin içeriğiyle uyumludur.

2.1.3. Konu

Konu, bir metni oluşturan kelimelerin dilsel unsurlar ile oluşturduğu somut yani yüzeysel yapıdır. Dolayısıyla konunun metnin tümcelerinin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi neticesinde oluşan anlamından ziyade birbirleriyle ilişkilerinden oluşan anlam dünyası olduğu söylenebilir. Metin üreticisi konuyu, metinde vermek istediği iletiye adeta bir kıyafet gibi giydirir. Bu bakımdan konu, metindeki temel iletiye ulaşmak için araç niteliği taşır.

İncelenen hikâyede yağmurlu bir gecede, bilmediği ıssız bir yerde yolunu kaybeden kahramanın geceyi geçirmek için gittiği otelde yaşadıkları, otelin durumu, içinde bulunduğu ruh hâli, sabaha karşı uyku ile uyanıklık arasında bir durumda geriye dönüş tekniği ile aktarılmıştır.

2.1.4 Anahtar Kelimeler

Metnin oluşturduğu anlam dünyası hakkında bilgi veren kelimelerdir. Anahtar kelimeler, başlık ile de şekilsel açıdan benzer bir görünüm taşır. Nitekim başlık da anahtar kelimeler de metni anlam bakımından kodlayan unsurlardır.

İncelenen hikâye; *sabah, gece, rehber, motel, kimlik, ikilemler* etrafında şekillenmiştir.

2.1.5. Ana Düşünce Tümcesi

Konu tümcesi (Akyol, 2006: 58) olarak da adlandırılan ana düşünce tümcesi, metinde tercih edilen konu aracılığıyla verilmek istenen temel ileti; açıklanan, savunulan temel görüştür (Adalı, 1982: 10). Bu tümceler, metnin büyük ölçekli yapısına gizlenmiş önermeleri anlamayı ve açıklamayı kolaylaştırır. Metin üreticisi, büyük ölçekli yapıdaki anlamı bazen metinde açık açık ifade ederek okuyucunun metni doğru çözümlemesine katkı sunar.

Ana düşünce tümceleri, genellikle metinlerin başında veya sonunda yer alır. Eğer metin üreticisi, okurun ilgisini metnin sonuna kadar çekmek isterse ana düşünce tümcesini, metnin başında değil de sonuna doğru aktarır. Ana düşünce tümcesinin metinde açıkça yer almadığı, okurun bu dü-

şünceyi metnin bütününden çıkarmasının hedeflendiği metinler de bulunmaktadır (Dilidüzgün, 2008: 94).

İncelenen hikâyenin ana düşüncesi, *ve sonunda, işte, burada, bu daracak odanın lekeli duvarları arasında konuktu (71) ... konaklıyordu (72).. ellerini açsa duvarları iki yana itebilir ve birazdan horultusunu işiteceği komşusunun üzerine bu duvarlardan birini yıkabilirdi (73)* tümcelerinde ifade edilmiştir. Bu tümcelerde, dünya hayatının bir çabadan hatta zaman zaman boş uğraşlardan ibaret olduğu, esas olanın ise Allah'ın varlığına, birliğine inanarak ve Allah tarafından konulan kurallara göre yaşamak olduğu, sonrasında ise istinasız her canlının tadacağı ölümün kaçınılmaz son olduğu vurgulanmaktadır. Bu düşünce vurgulanırken metaforik olarak kullanılan ahşap karışımı kagir bir binaya benzetilen motel, mezarı temsil etmekte; motelin lekeli duvarları ise insanın dünyadaki iyilik ve kötülüklerine göre ahirette mekân edinebileceği mesajını vermektedir.

2.1.6. İçerik Şeması

Herhangi bir hedefe bağlı oluşturulan metinde yer alan unsurlar, belirli bir sıraya göre aktarılır. İçerik şeması olan bu aktarım için *metnin yol haritası* da denebilir. Metin üreticisi zihninde oluşturduğu düşünsel önermeleri, öncelikle verilmek istenilen iletiye bağlı bir şekilde düzenler; düzenlediği önermeyi tercih ettiği metin türüne uygun bir iskelete yerleştirir. Böylelikle türe uygun bir içerik şeması oluşturmuş olur.

İncelenen hikâye 88 tümce ve 22 paragraftan oluşmaktadır. Hikâye düzeni ise şu şekildedir:

Giriş Bölümü: 1-8. tümceler arası giriş bölümüdür: 1. Kahramanın nerede olduğunu kestirememesi; 2. Bulunduğu odadaki fiziki koşulların betimlenmesi.

Gelişme Bölümü: 9-84. tümceler arası gelişmedir. Gelişme bölümü, konu değişim akışına göre kendi içinde 5 kısma ayrılır: 1. Motele varış ve motelin betimlenmesi; 2. Motele yerleşmek için gerekli işlemlerin yapılması; 3. Moteldeki odaya gidiş ve odanın içinin betimlenmesi; 4. Odadaki fiziki koşullara bağlı yaşanan rahatsızlıkla beraber kahramanın dünyadaki var oluş sebebini sorgulaması ve Allah'a erişebilmek için arayışa yönelmesi; 5. Pişmanlık ve tövbe.

Sonuç Bölümü: 85-88. tümceler arası Allah'ı bulma ve Allah'a inanış kısmıdır.

2.1.7. Konu Değişim Belirleyicileri

Metin üreticisi, metni oluştururken aktarmak istediği konuyu değişik unsurlarla geliştirir. Metinde her değişimin sınırlarını belirleyen unsurlar, konu olarak adlandırılır. Bu unsurların başlangıcı okura yeni bir bütünün

ya da bilginin aktarılacağı haberini verir. Böylece metin üreticisi, konuyu aktarırken oluşturduğu farklı bölümlerin okur tarafından anlaşılmasını sağlamış olur.

İncelenen hikâyenin 1-7. tümcelerinde, kahramanın nerede olduğunu anlamaya çalışması ve bulunduğu odanın betimlenmesi ile konuya giriş yapılmıştır. 8. tümcede yer alan *buraya* yer değişim unsuruyla geriye dönüş yapılmış ve kahramanın motele nasıl geldiğinin betimlenmiştir. 9. tümcede *rehber* konu katılımcısıyla konu değişmiş ve varılan motelin nasıl bir yer olduğu anlatılmıştır. 21. tümcede *gelir şimdi* ifadesiyle *kabirden çıkmış birine* ön gönderimde bulunulmuş ve yeni konu katılımcısı ile beraber motelden oda kiralama esnasındaki işlemlere bağlı kahramanın duygusal anlamda yaşadığı çatışmalara yer verilmiştir. 47. tümcede *anahtarlar* kelimesiyle motel odasına gidiş ve odanın durumu betimlenmiştir. 62. tümcede *kadın yazar* konu katılımcısıyla kahramanın motel odasında yaşadığı kimlik bunalımı bölümüne geçilmiştir. 68. tümcede kahramanın *on yedi on sekiz yaşlarını* hatırlamasıyla zamanda geriye dönüş yapılmıştır. 75. tümcede *biri* adıyla konu değişmiş ve kahraman, geçmişte kendisi hakkında söylenen şeyleri hatırlamıştır. 83. tümcede *mi...mı* bağlacıyla kahramanın bilinçaltındaki olay ve durumlar son bulmuş; 84. tümcede geçen *sabahleyin* zaman değişim unsuruyla kahraman, ilk tümcede yer alan *bilmediği bir sabaha* geri dönmüştür. 84. tümcedeki küçük *bir ormanın koca bir ırmağa benzeyen yolağında çınarlar altındaki türbe* betimlemesiyle mekân değişmiş ve bu cümleden itibaren kahramanın yaşamış olduğu kimlik bunalımı sona ermiş; kahraman Allah'ı nerede, nasıl bulacağını keşfetmiştir.

2.1.8. Özet

Özet, bir metnin temel düşünciyi destekleyen yardımcı düşüncelerden ve ayrıntılardan arındırılmış, en sade ve yoğun hâlidir. Bağdaşıklık özelliği bulunduran her metnin hacmi ne olursa olsun özetlenebilir bir niteliği söz konusudur. Bu nitelik sayesinde metin, onu okumayan birine kısa ve öz bir şekilde aktarılabilir (Gürgün, 2016: 1871).

Hikâye, kahramanın bir sabah gözlerini açtığı anda nerede olduğu konusunda yaşadığı belirsizlik, zihin bulanıklığı ile başlar. Sonrasında kahramanın kaldığı odanın tasviri yapılır. Odanın fiziki koşullarının betimlenmesinin ardından kahramanın o odaya nasıl geldiğini hatırlaması üzerine bulunan zamandan birkaç saat öncesine dönülür. Kahramanın rehber eşliğinde motele girişi, motelin nasıl bir yer olduğu ve motelde oda kiralamak için motel görevlisi ile diyalogları aktarılır. Kahramanın odanın anahtarını alıp odaya girmesi ve odaya yerleşmesinden sonra odada yastık vb. rahatsız edici durumlara bağlı olarak geçmiş yaşantısındaki ve şu anki ruh hâli, kim olduğu, var oluş sebebi gibi konularda yaşadığı ikilemler izah edilir. Kahramanın yaşadığı iç hesaplaşma neticesinde hikâyenin 1. tüm-

cesindeki sabaha dönülür ve kahraman, yaşadıklarının rüya mı gerçek mi olduğunu sorgular. Sevgilisiyle kahvaltı yaptıktan sonra gerçek kimliğini bulacağı adres olan türbeye gidişi, türbenin ve türbedeki ibriğin tasviri ile hikâye son bulur.

2.1.9. Sonuç Tümcesi

Metnin büyük ölçekli yapısına yerleştirilen anlamı, kısa ve öz bir şekilde okura aktaran düşüncedir. Bu tümce ile metin boyunca okurun kafasında oluşan soru işaretleri cevap bulur.

İncelen hikâyenin sonuç tümcesi olarak 88. tümce tespit edilmiştir: *boyalı soğuk nemli parlaklığın çubuğunu sımsıkı kavrayıp sıktı, onun da kendini döşünden tutup kavradığını düşündü (88)* tümcesi, derin yapıda kodlanmış olan *yeryüzündeki her canlının mutlak surette ölümü tadacağı, ölümden kaçış olmadığı; dünyada esas olan tek şeyin Allah'ın varlığına, birliğine inanarak emirleri doğrultusunda yaşamak olduğu* temel izleğini ifade etmektedir.

2.1.10. Biçem

Biçem; dilin söz varlığında yer alan kelimelerin ve dildeki standart kuralların metin üreticisi tarafından kullanım şekilleri ile dildeki anlamsal özelliklerin tümüdür. Metin üreticisi bu sayede anlatmak istediği konuyu ya da aktarmak istediği bilgiyi, edebî ürünlere özgü estetik sınırlar içerisinde sunar. Okur tarafından yazarın tercih ettiği biçem unsurlarının tespiti, metnin doğru bir şekilde okunmasına/çözümlemesine katkı sunar.

Dilde var olan standart kullanımları, farklı yollardan etkili bir şekilde sunma anlamına da gelen biçem, metin üreticisinin alıcı/okur ile ikili bir iletişim kurmasını sağlayan *dili kullanım şeklidir* (Erden, 2010: 17). Metin üreticisi bu şekilde genel kullanımlardan uzaklaşır ve kendi üslubunu oluşturur.

Torusdağ ve Aydın (2018: 117), bir metindeki biçem unsurlarını 1. Söz dizimsel düzlemle ilgili biçemsel yapılar. 2. Dilsel, anlamsal düzlemle ilgili biçemsel yapılar. 3. Anlatıcı bakış açısı/odaklayım şeklinde üç alt başlıkta incelemiştir. Bu başlıkların detaylandırılması, incelenen her metinde metin üreticisinin tercih ettiği unsurlara bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Yine de bu başlıklar, genel çerçevede şu şekilde de örneklendirilebilir: Tek yüklemden ya da kelimeden oluşan tümceler, doğrudan aktarım tümceleri, ünlem ve soru tümceleri, eksik tümce, bir eylemin olumlu, olumsuz biçimleri gibi farklı yapıların tümcelerde ya da ardışık tümcelerde yer alması söz dizimsel biçem örnekleri; deyim kullanımı, atasözü kullanımı, güzel adlandırma, eğretileme, benzetme, yerel unsur kullanımı, dilsel/anlamsal

biçem örnekleri iken; odaklayım ise iç odaklayım (kahraman bakış açılı birinci tekil anlatıcı), dış odaklayım (gözlemci bakış açısı), anlatıcı bakış açısı şeklinde örneklendirilebilir (Torusdağ ve Aydın, 2018: 228-248).

Özdenören, hikâye türüne bakış açısını şu sözleri ile ifade etmiştir: *“Ben insanın bir anlık duruşunu öyküye geçirmek istedim. Yüzde hasıl olan bir gülümseme, göz pınarında birikmiş gözyaşının o tam düşme anındaki yaşantı hâli... Bu sonsuz anları nasıl dile getirebilirim diye yola çıktım. O anları öyle dile getirmeliyim ki, derdim kendime, o anın kısalığı ölçüsünde kısa olsun; ama hedefi de yüreğinden nişanlasın.”* (Coşkun, 2009:48). Çalışmaya konu olan *Öyle Bir Gece* adlı hikâye de yazarın bu anlatı türüne karşı duruşunu sergileyen en güzel örneklerden biridir. Bu hikâye, çok kısa bir zaman diliminde gerçekleşen olay veya durumları, deneme türüne yakın bir yaklaşımla kısa ancak anlam yoğunluğu fazla olan bir üslupla ifade etmektedir. Dolayısıyla yazarın bu hikâyesinde kullandığı dilin ağırlıklı olarak sembolik olduğu söylenebilir. Duyularla ifade edilmesi olanaklı olmayan durumları somut nesne, işaret, timsal, simge aracılığıyla aktarmak (Türkçe Sözlük, 2005:1727) anlamına gelen sembol; herkes tarafından kabul gören soyut düşünce şekillerinin görünür âlemdeki herhangi bir formda karşılık bulması şeklinde de tanımlanabilir. Dolayısıyla soyut bir kavramın dil birimleri ile göstergeleşmesi de denilebilecek sembol kullanımı, edebiyat alanında kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Çünkü her bireyin bilgi birikimi, sosyal çevresi, beslendiği kaynaklar farklı olduğu için temelde her yazar veya şair eserinde ortak soyut düşünceleri kendi düşünce dünyasına göre yeniden oluşturur ve şekillendirir. Böylelikle ortak duygu ve düşünceler, her yazar/şairin üslubunda farklı anlatımlar ile yeni formlar kazanır (Keleş, 2019:562).

2.1.10.1. Söz Dizimsel Biçem Özellikleri

Bu bölümde yazarın söz dizimsel açıdan tercih ettiği tek yüklem den veya tek kelimedenden oluşan tümceler, doğrudan aktarım tümceleri, ünlem tümceleri, eksik tümce kullanımı, bir eylemin farklı türden kullanımlarının aynı tümcede veya ardışık tümcelerde yer alması gibi yapılar incelenmiştir.

Tek Yüklem den ya da Kelimedenden Oluşan Tümce Örnekleri: *Ürperti (18), Rehber (20), -Evet (30), -Gidebilecek misin (43) .. kauçuk dö-küntüleri (56).. elektrik kordonu (57).. mika (58).. üstüğü (59).. kobalt (60).*

Doğrudan Aktarım Tümceleri: Yazar, karşılıklı konuşmaları doğrudan aktarım tümceleri ile vermiş; doğrudan aktarım tümcelerini, daha çok kişilere ait sözleri tırnak içinde verdikten sonra *“...” dedi* biçiminde görülen geçmiş zaman ile aktarmış; ancak karşılıklı konuşmaların olduğu gibi aktarıldığı örneklere de yer vermiştir: *-Gelir şimdi, dedi (21), -Evet (30)! Dedi (31), -Kimliğinizi sabahleyin buradan alırsınız (37), Kahvaltı on otuzda biter.. (38), ikinci kat, on iki numara (39), -Gidebilecek misin*

(43)?, -Beni merak etmeyin, size iyi geceler (44), -Teşekkür ederim (45), iyi geceler (46).

Ünlem ve Soru Tümceleri: Yazar, hikâyede soru tümcelerine de sıkça yer vermiştir. Anlatı metinlerinde soru tümceleri ile okuyucunun metne katılımını sağlamak, okuyucuyla iletişime girilerek soruyla ifade edilen duygu veya düşüncenin okur tarafından onaylanması hedeflenmektedir: *Onun on bin ton ağırlığındaki yükünü kim çeker (4), ben kimim ki(34), Öf, bu yastığın içi neyle doldurulmuş (54), Her şeyde bir avuntu bulacağını söyleyen o değil miydi (64), Biri, bir ara ona öyle demişti değil mi (75), Kararlama kibleye diz üstü çöküp şöyle en dibinden gelen bir fısıltıyla dünyayı dolduran bir “estağfurulllaaah” çekmeye ne dersin (82).* Hikâyede tespit edilen ünlem tümcelerinde anlatıcının heyecanı, endişesi, üzüntüsü ya da ikilemli durumları ifade edilirken; bu tür kullanımlarla okuyucuların duygularını harekete geçirme, metnin anlamını derinleştirme gibi amaçlar gözetilmiştir: *Sanırsın ki, yer ayırtmasan yer yok (26), Ufacık kasabada insan yolunu yitirir mi, hayret (50), ne manyaklık (74), daha ne (81).*

Yazar, hikâyesini oluştururken eksik tümce kullanımına da sıkça başvurmuştur. Az ama öz kelime dağarcığı ile oluşturulan eksilteli tümcelerde, yazarın bir durumla ilgili duygu ve düşüncelerini sezdirip ancak bunların okuyucu tarafından yorumlanmasına, tamamlanmasına fırsat sunulmuştur. Böylelikle okuyucunun aktarılmak istenilen ancak yarım bırakılan durumlar üzerinde düşünmesi, okuma eylemine daha fazla katılması amaçlanmıştır: *Perdenin ardından neredeyse su şırıltısını andıran bir ses (5), soyut bir kuşun civıltısı (6), Dudunun çılgılığı (7), Daracık odada turlamaya çalışsa da, boşuna (48), aklına ne gelirse (61), “Akli başında biri gibi görünüyor-sun da (76)..”.*

Hikâyeyi oluşturan tümcelerin tamamı yapıları açısından değerlendirildiğinde ise oldukça zengin bir kullanım özelliği dikkat çekmektedir. Anlatı metinleri arasında hikâyenin genel özelliği olan düz, devrik veya soru biçimli basit yapılı tümce kullanımının aksine yazar bu hikâyede, bağ-eylemlerle kurulan uzun tümcelere (*On yedi yaşında yitirdiği tanrıyı on sekizinde yeniden bulduğunda onun aynı tanrı olup olmadığında ikirciklenmişti (68), Kararlama kibleye diz üstü çöküp şöyle en dibinden gelen bir fısıltıyla dünyayı dolduran bir “estağfurulllaaah” çekmeye ne dersin (82);* bağlaçlar ile oluşturulan bağlı tümcelere (*İşte, bir barınağı vardı ve sevinebilirdi (65), ellerini açsa duvarları iki yana itebilir ve birazdan horultusunu işiteceği komşusunun üzerine bu duvarlardan birini yıkabilirdi (73))* ve virgüllerle oluşturulan sıralı tümcelere (*Anahtarlar, yuvasında dönerken kocaman şakırtılar çıkartıyor, dersin ki kale kapısı açılıyor (47), Kendini yollara vurdu, kitap sayfalarında milyarlarca kilometre yol kat etti (70))* de yer vermiştir.

2.1.10.2. Dilsel, Anlamsal Biçem Özellikleri

Bu bölümde yazarın tercih ettiği kelime ve kelime grupları, deyimler veya söz sanatları gibi anlamsal yapıyı ortaya çıkaran kullanımlar üzerinde durulmuştur.

Deyim Kullanımı: Kalın koyu renk perde görüş uzaklığının önünde **lök gibi oturmuştu** (3). Onun on bin ton ağırlığındaki **yükünü kim çeker** (4), Buraya gecenin bir vaktinde, yağmur ahmakıslatan türünde çiselerken saçını ıslatmış, boynundan aşağı **yol bulmaya** çalışırken geldiğini uzaklardan anımsar gibi oluyordu (8), Ortalıkta **in cin top oynuyordu** (16), Rehberle **göz göze geldi** (19), Adam defterden **gözlerini kaldırdı** (36), Ufacık kasabada insan **yolunu yitirir** mi, hayret (50), Buraları ona öylesine övmüşlerdi ki, ölmeden yolumu buraya düşürmezsem **gözüm açık gider** diyordu (52), Haydi, **aç şimdi gözünü de açık gitmesin** (53), Kendini **yollara vurdu**, kitap sayfalarında milyarlarca kilometre **yol kat etti** (70), **Aklı başında** biri gibi görünüyorsun da (76), Kararlama kibleye diz üstü çöküp şöyle en dibinden gelen bir fısıltıyla dünyayı dolduran bir “**estağfurulllaaah**” çekmeye ne dersin (82), Haza adammış **diye aklından geçirdi** (87).

Söz Sanatları

Abartı: Kalın koyu renk perde görüş uzaklığının önünde **lök gibi oturmuştu** (3), Onun on bin ton ağırlığındaki **yükünü kim çeker** (4), Anahtarlar, yuvasında dönerken kocaman şakırtılar çıkartıyor, dersin ki kale kapısı açılıyor (47), Kendini yollara vurdu, kitap sayfalarında milyarlarca kilometre **yol kat etti** (70), ellerini açsa duvarları iki yana itebilir ve birazdan horultusunu işiteceği komşusunun üzerine bu duvarlardan birini yıkabilirdi (73), Bu adamın bu ibrikten bir ırmak akıttığını düşünüyordu (86).

Benzetme: Perdenin ardından neredeyse **su şırlıtlısını andıran bir ses** (5): **soyut bir kuşun civıltısı** (6), Anahtarlar, yuvasında dönerken kocaman şakırtılar çıkartıyor, dersin ki **kale kapısı** açılıyor (47), **küçük bir ormanın koca bir ırmağa benzeyen yolağında** çınarlar altındaki türbeye yöneldiğinde yeni bir güne merhaba demenin süruru dolduruyordu evreni ve orada terk edilmiş bir ibriğin kulpunu (85), Bu adamın bu ibrikten **bir ırmak** akıttığını düşünüyordu (86), **boyalı soğuk nemli parlaklığın** çubuğunu sımsıkı kavrayıp sıktı, onun da kendini döşünden tutup kavradığını düşündü (88).

Tezat: Hangi köşeden sızdığı belirsiz bir ışık yedi buçuk voltluk gücüyle ortalığı aydınlatmaktan çok karartıyordu (15), Öf, bu yastığın içi neyle doldurulmuş (54), yapay sünger parçacıkları (55).. kauçuk döküntüleri (56).. elektrik kordonu (57).. mika (58).. üstüğü (59).. kobalt (60), Kararlama kibleye diz üstü çöküp şöyle en dibinden gelen bir fısıltıyla dünyayı dolduran bir “**estağfurulllaaah**” çekmeye ne dersin (82) tümce-

lerinde de tezat oluşturan durumlar, aynı tümcede veya ardışık tümcelerde bir arada aktarılmıştır.

2.1.10.3. Anlatıcı Bakış Açısı/Odaklayım

Bu hikâye, hâkim bakış açısı/ilahi bakış açısı da denilen sıfır odaklayım tekniği ile yazılmıştır. Bu yöntemde anlatıcı, olan biten her şeyi görür ve bilir. Üçüncü tekil kişi ile yapılan sıfır odaklayımda, anlatıcı hikâyenin/ olayların dışında da olsa hikâyede olmuş veya olacak her şeyi, kahramanların duygu/düşüncelerini, iç dünyalarını hikâye kahramanlarından çok daha iyi bilir.

2.1.11. İzlek

Metin üreticisinin okuyucuya sunduğu somut anlam dünyası yani konu aracılığıyla asıl anlatmak istediği izlektir. Konu, metin dışındaki dünyada da var olan kavram sistemi iken; izlek, genel düzlemdeki bu kavramlarla yeniden oluşturulan en soyut ve derin anlamdır (Gürgün, 2016: 1872). Esas itibarıyla metinde yer alan yüzey yapıdaki bağlaşıklık ile derin yapıdaki bağdaşıklık, izleğe giden yolu aydınlatan unsurlardır.

İncelen hikâyenin temel izleği, insanın yeryüzünde var oluş sebebi, Allah'ın varlığına, birliğine inanıp onun emirlerine uygun bir şekilde yaşam sürdürmek olarak belirlenmiştir. Hikâyede bu temel izlekle birlikte insanoğlu için ölümün kaçınılmaz son olduğu, ahiret hayatında ve ahiretin ilk konaklama yeri olan mezarda insanın dünya hayatındaki yaşantısına göre yer edinebileceği, ölüm gelip kapıyı çalmadan yani her şey için geç olmadan dünyada var olma sebebine uygun bir yaşam sürdürülmesi gibi fikirler alt izlek olarak yer almaktadır.

2.2. Bütüncül Okuma

Dünya üzerinde bulunan her toplumda göçebelikten yerleşik yaşama geçiş, sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş, savaş, ekonomik değişme ve gelişmelere bağlı sanayileşme ve kentleşme, kültürler arası eğitim-öğretim faaliyetleri gibi sebeplerle toplumsal boyutta hızlı ilerleme ve değişimler yaşanmaktadır. Bu bağlamda yaşanan devinim, ne kadar doğalsa beraberinde yaşanma ihtimali olan uyum/uyumsuzluk problemleri de o derece olağandır. Nitekim değişme/gelişme anlamında yaşanan durumlar mevcut kültürün ihtiyaçlarına cevap verecek bir nitelik taşıdığına sosyokültürel bütünleşmeyi sağlamakta ancak bu sürecin mevcut kültürle çatışması veya bu kültür tarafından benimsenmemesi ise sosyokültürel çatışmaya sebep olmaktadır. Bu çatışma neticesinde ise toplumsal bir kimlik sorunu yahut arayışı yaşanmaktadır. Bu durumun Türk toplumundaki en somut örneği, Tanzimat Dönemi ile birlikte başlayan modernleşme sürecidir. Osmanlı İmparatorluğu'nda daha çok askerî alandaki eksiklikleri gidermek amacıyla başlayan değişme/Batılılaşma, zamanla edebiyattan siyasete, sosyal

hayata kadar toplumun hemen her alanını etkisi altına almıştır. Bu süreçte pek çok farklı yaklaşım ve düşünce şekli gelişmiş olsa da temel olan iki anlayıştan biri dinin Batılılaşma önünde büyük bir engel teşkil ettiği şeklinde iken; diğeri ise Mehmet Akif Ersoy'un da gerek eserleri gerekse şahsiyeti ile savunduğu kendi kültürel dairemizin dışına çıkmadan Batının ilim ve feninden faydalanarak medeniyet halkasına dâhil olmak şeklindeydi. Türk toplumunda o günden bugüne var olan Batılılaşma hareketinde devam eden bu ikilemli durum, diğer Müslüman toplumları da dâhil olmak üzere pek çok coğrafyada ciddi bir kimlik sorununu da beraberinde sürüklemiştir. Yaşanılan bu durumun en önemli sebeplerinden biri değişme ve gelişme sürecinde durulması gereken yerin, belirli kıstasların kendi medeniyet çerçevemize göre değil de Batı medeniyeti çerçevesine göre belirlenmesi sorunsalına dayanmaktadır. Nitekim İslam medeniyetinin paradigmaları ile Batı medeniyetlerinin paradigmaları birbirinden çok farklı olduğu için bu etkileşimler Müslüman coğrafyalarında çok ciddi düzeyde bireysel ve hatta kitlesel bunalımlara sebep olmuştur (Alperen, 2008). Elbette tüm bu sıkıntılar toplumun temel yapı taşı olan aile kurumunu da çoğunlukla olumsuz yönde etkilemiş; geniş aileden çekirdek aileye geçiş serüveninde aile kavramının içi boşaltılmıştır. Modern hayatın baskın olduğu yerlerde ahlaki ya da başka hiçbir değeri önemsemeyen kesimlerce çok farklı biçimlerde birlikte yaşama şekillerinin temelinde esasen bireysellik ve bireyin haklarının sınırları mevzuları bulunmaktadır (Coşkun, 2003: 20). Ancak bireysel düzeydeki kimlik arayışlarında veya bunalımlarındaki önemli etkenlerden biri de yukarıda izah edilen sebeplerle özellikle kentlere yapılan göçler olduğu söylenebilir. Değişen yaşam koşullarına ayak uydurmaya çalışan bireyler, kimi ihtiyaçlarını karşılamak üzere imkânların daha fazla olduğu büyük yerleşim birimlerine göç etmek mecburiyetinde kalmakta ve daha çok geleneksel yaşam şeklinin hâkim olduğu kendi sosyal çevresi ile modern hayatın dayattığı yeni hayat anlayışı arasında sıkışıp kalmaktadır. Dolayısıyla olduğu ve olması gereken form arasında kalan birey, bu durumdan kurtulmak için çözüm yolları aramaktadır. Din ise tam bu noktada sığınılacak liman olarak görev üstlenmektedir (Alperen, 2008). Nitekim tarih boyunca özellikle Müslüman coğrafyalarda toplumsal sebeplere bağlı yaşanan bunalımlar ve sıkıntılar esnasında dinî veya mezhebî eğilimlerin arttığı görülmektedir. Çünkü dinin de tıpkı dil gibi sosyokültürel olarak farklı özellikte insan gruplarında millî bilinci geliştirici, bütünlük sağlayıcı bir tesiri olduğunu söylemek mümkündür. Toplum üzerindeki etkisi çok büyük olan dinin dört temel işlevinden söz edilebilir. Bu işlevler ise adaletsizlik, acı çekme, ölüm gibi durumlara bağlı gelişen sıkıntılara karşı kişinin duruşunu belirleyen *anlam verme* işlevi; bulunduğu çevreden, alıştığı düzenden ayrılmak durumunda kalan kişilerin alışık olmadıkları yeni yaşam düzeninde kimlik sahibi olmalarındaki *kimlik kazandırma* işlevi; kişilerin toplumsal değerler etrafında bir bütün oluşturmalarına yardımcı

olan *yapısal ve kültürel işlevi* şeklinde sıralanabilir (Coşkun, 2003:15-16).

Özdenören *Öyle Bir Gece* hikâyesinde hızlı değişim ortamlarında ortaya çıkan kültürel farklılıkları, belirsizliklere bağlı kimlik arayışı, kimlik bunalımı, kimlik kayması, kimlik inşası olmak üzere genel bir kimlik sorunu gibi meselelerle yüzleşmek durumunda kalan bireylerin bilinçaltı savaşlarını, zıtlıklarla mücadelelerini somutlaştırmakta ve bu karmaşık ikilemlilerden kurtuluşun ancak Allah'ın varlığına ve birliğine inanmakla, emir ve yasaklarına uygun bir yaşam sürmekle mümkün olacağını ifade etmektedir.

Özdenören tarafından bu hikâyede anlatılan durum, esas itibarıyla tasavvufun gayesiyle de izah edilebilir. *Her şeyin aslına döneceği* felsefesi üzerine temellendirilen tasavvuf, pratikte kötü ahlakın terk edilip güzel ahlakın edinilmesi şeklinde tanımlanabilir. *Şeriat, tarikat ve hakikat* sistemi üzerine kurulmuş tasavvufta şeriat, yol gösteren mum ise bu mum ile yolda yürümek tarikat; maksada ulaşmak ise hakikattir. Sapkınlığa düşen insanları yola getirmek için Allah tarafından İslam'ın gönderilmiş olması gibi tasavvuf da dünya hayatının, dünyevi istek ve arzuların rağbet görmesinin arttığı bir dönemde insanları Allah'a yöneltmek ve dünyanın yaradılış gayesini insanlara hatırlatmak üzere gelişmiş bir öğretilerdir. Tasavvufta usuller farklı da olsa gaye tektir ve o gaye, "Allah'a ulaşmak"tır (Büyükcünal, 2014:14-16).

Tasavvuf anlayışında genel olarak sembolik bir dil tercih edilir. Bazı durum ve hâlleri izah noktasında kullanılan dilin imkânlarının sınırlı olmasına bağlı gelişen sembol kullanımı; esasta yüksek hakikatleri özgür iradesi ile anlama noktasında sıkıntı yaşayabilecek kişilerin bu duruma düşmemesi veya gerçeklik içeren mevzuların ürkütücü taraflarını daha yumuşak bir üslupla insanları korkutmadan, estetik bir haz uyandıracak şekilde sunulma gayesine bağlı gelişmiş bir kullanım özelliğidir. Örneğin Mevlana'nın *Mesnevi*'sinin birçok farklı şerhinin yapılmış olması da kullanılan sembolik dilin hitap edilen farklı sosyal katmanlar tarafından değişik açılarla yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Mevlana bu eserinde kullandığı sembollerle kısa, derin, etkileyici ve tümevarımcı bir anlatım şekli yakalamıştır. Maneviyatla alakalı konularda daha anlaşılır, etkileyici bir üslup kullanmıştır (Büyükcünal, 2014:17).

Tasavvuf öğretisindeki gayeye paralel bir şekilde Özdenören de bu hikâyesinde modern hayattaki karmaşık hatta yer yer çarpık ilişkiler içinde kendini kaybeden bireyin yaşantısından kesitleri, tüm toplumu kapsayacak bir şekilde aktarmıştır. Farklı okuma şekillerine fırsat sunan tüm hikâyelerinde olduğu gibi bu hikâyesinde de yazar, gerçek hayattaki kısa bir zaman diliminde gerçekleşen sıradan, herhangi bir olay betimlemesi ile anlatıma başlar; daha sonra modern hayatın karmaşıklığı ve zorluğu ile mücadele-

le eden bireyin özlemini çektiği içsel zenginliği, dıştan içe doğru bir yönelimle ve psikolojik çözümleme, iç monolog gibi teknikleri kullanarak betimler. Yazar, *metal kent* olarak nitelendirdiği şehir yaşantısının yapay, rahatsız edici taraflarından insanın ancak metafiziğe yönelerek ve Allah ile iletişim kurarak kurtulabileceğine inanmaktadır. O hâlde bu hikâye için metal kente adeta hapsedilmiş insanın kim olduğu sorusunun cevabını ve benliğini arama yolculuğunda Allah’a ulaşmasıyla yaşadığı arınma hâli denilebilir (Coşkun, 2009: 48-53). Çünkü yazara göre alıştığı düzenden kopup (köy, kasaba vb. yerler) modern hayat (kent yaşantısı) içinde tutunamayan, çevresiyle yaşadığı uyumsuzluklar sebebiyle bunalımlar yaşayan insan ancak Allah’a sığınarak rahatlayabilir ve huzura erer. Hâli hazırda bu kadar sıkıntıyla baş edemeyen birey, bir de inançsızlığa düşerse büyük bir iç çözümlenmeyle yüzleşmek zorunda kalır. Bu bakımdan yazar pek çok eserinde olduğu gibi bu hikâyesinde de gelenek-modernizm çatışmasının orijininde yer alan insanın, olduğu ve olması gerektiği yeri, modern hayatı temsil eden otel gerçekliğinden bir kesit üzerinde kurgulayarak alegorik bir biçimde ifade etmiştir. Hikâye, kahramanın sevgilisiyle birlikte bulunduğu otel odasında sabahın çok erken bir saatinde gözlerini açtığında nerede olduğunu anlamaya çalışırken birkaç saat öncesine dönüp otele nasıl geldiğini hatırlamasıyla başlamaktadır. Hikâyenin bu bölümünden itibaren anlatılan olayların tamamı sembolik bir içerik taşımaktadır. Kahramanın otele vardığı gece aktarılan her ayrıntı, esasta İslamiyet’te son yolculuğuna uğurlanan insanın mezarındaki ilk gecesini, dolayısıyla kabir hayatının başlangıcını sembolik olarak ifade etmektedir.

Kişi öldükten sonra gömüldüğü yer anlamına gelen Arapça *kabir*; Kur’an-ı Kerim’de tekil şekli ile bir; çoğul şekli olan *kubûr* ile de beş ayette geçmektedir. Bu kelimeyle İslam literatüründe, ölümle mahşerdeki diriliş arasında insanların kalacağı berzah hayatı anlatılmak istenmektedir. İnsanoğlunun yeryüzünde var oluşundan bu yana gerçeği olan ölüm-ölümünden sonraki hayat, kabir hayatı- dün olduğu gibi bugün de fazlasıyla tartışılan konulardan biridir. Özellikle bu konuyla ilgili geleneksel inanç ritüelleri etrafında gelişen uygulama ve düşünce sistemlerinin Kuran-ı Kerim’e göre bir dayanağının olup olmama durumu tartışılmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de *kabir hayatı* şeklinde bir ifadenin aynen yer almaması, kabir hayatına ilişkin inancın burada yer almadığı anlamına gelmez. Kur’an-ı Kerim’e göre beden ile ruh arasındaki bütünlük ölüm ile ortadan kalktığında beden işlevsiz hâle gelmekte; ancak bu durum, hissetme, düşünme, bilme gibi ruhi fonksiyonlara zarar vermemektedir. Ruhun bedenden bağımsız, ontolojik bir yapısı olduğu için ruh, bedenden ayrıldıktan sonra da canlılığını koruyacak donanıma sahiptir. Kur’an-ı Kerim’de Allah yolunda ölen kişilere yani şehitlere “ölüler” denilmesinin yasaklanması da kabir hayatına ve ölümünden sonraki hayata ispat olarak gösterilebilir. Ayrıca Kuran-ı

Kerim’de *kabir azabı* şeklinde bir ifade aynen yer almasa da Allah’ın emir ve yasaklarına inkâr ile yaklaşan kişilerin kıyamet günü diriltilene kadar maruz kalacakları ceza hayatı *aşağılayıcı bir azap* veya *ateşe maruz bırakılma* gibi ifade şekilleri ile izah edilmektedir (Pişgin, 2020). İslamiyet’e göre dünya hayatı ile ahiret hayatı, birbiriyle ilişkili, birbirinin devamı niteliğindedir ve yeryüzünde hiçbir dinde veya inançta ahiret hayatı ile ilgili aktarılan bilgiler İslam’daki kadar açık ve anlaşılır değildir (Böcü, 2005:1). Kuran-ı Kerim’de kabre konulan kişinin sorguya çekileceği ile ilgili bilgiler, direkt olarak yer almamakta; bu konuyla ilgili bilgiler hadislerde aktarılmaktadır. Hazreti Peygamber, mümin kabre konulduktan sonra iki meleğin gelip onu sorguya çektiğini, müminin Allah’tan başka hiçbir ilah olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Resul’u olduğuna şahadet etmesi üzerine kurtuluşa erdiğini aksi takdirde isyana düşen zalimleri, Allah’ın şaşırttığını ve Allah’ın onlara dilediğini yaptığını aktarmaktadır (Kaya, 2016 :165).

Dünyanın gelip geçici olduğuna inancı olmayan kişiler, bu dünyanın nimetlerinden fazlasıyla faydalanmak peşinde, yemekte, içmekte ve eğlenmektedirler. Onlar insanoğlunun dünyada var oluş sebebi üzerinde düşünmemekte, ölümü ise tabii bir hâl olarak kabul etmektedirler. Görmeyen gözleri ile kör, duymayan kulakları ile sağır olan bu inkârcılar, aslında bu dünyada dahi yaşayan birer ölümlerdir. Kur’an-ı Kerim, bu insanların durumunu hayvandan bile daha aşağı bir düzey olarak nitelendirmektedir (Şenat Kazancı, 2009:70).

Hikâyenin 2 ve 3. tümcelerinde kahramanın ilk defa geldiği oda ile mezar, kalın koyu renk perde ile de ölen kişinin içerisine konulduğu kefen kastedilmektedir. Bazı rivayetlerde kabirle ilgili *kabrin ölümlere seslenmesi* şeklindeki bir durumdan söz edilmektedir. Buna göre kâfir veya münafık bir kişi defnedildiğinde kabir ona “*Sana merhaba yok ve hoş da gelmedin. Sen bana sırtımda yürüyenler içinde en sevimlisi idin...*” der ve onun üzerine milyarlarca ton ağırlığında çulllanır ve onu sıkıştırır (Böcü, 2005: 28). Bu durum, hikâyenin 3 ve 4. tümcelerinde ifade edilmektedir. 5, 6 ve 7. tümcelerde su şırıltısını andıran ses ise dudunun çığlığı olarak tanımlanmaktadır ki; dudu kuşu, iki farklı açıdan önem arz etmektedir: Divan edebiyatında bülbülden sonra en fazla söz konusu olan kuş, papağan yani dududur. Arapça bebgâ, Farsça tûti, Türkçe papağan (Onay, 1992:70) şeklinde adlandırılan ve halk arasında daha ziyade tûti/dudu kuşu (Pala, 2003:474) olarak bilinen bu kuşun en önemli özelliği söylenenleri tekrar etmesi yani insan gibi konuşmasıdır. Kuşçu tûtiyi konuşturmak için onu büyük bir ayna karşısına koyar, kendisi de kuşun arkasında gizlenerek konuşur. Tûti, konuşanın aynadaki aksi olduğunu zanneder ve kendisi de duyduklarını aynen tekrar eder. Ayrıca tûti, şeker ile beslenir ve konuştuğunda ona ödül olarak şeker verilir. Yine tûtilerin kafesine de şeker kamışı asılır.

Bu sebeple tûtinin tatlı dilli olduğuna inanılır. Bu bakımdan hikâyede duyduklarını tekrarlayan ve buna göre kimlik kazanan modern dünya insanı ile dudu kuşu arasında bağ kurulmuştur. Nitekim hikâyenin 66. tümcesinde *pörsümüşt tekrarlari tekrarlama* ifadesi ile de ondan bundan duyduğunu tekrarlayarak kimlik bulan günümüz dünya insanının durumu tanımlanırken 7. tümcede geçen dudu kuşunun özellikleri hatırlatılmış ve metnin derin yapıdaki bütünselliği pekiştirilmiştir. Dudu kuşunun tasavvuftaki önemi ise şöyledir: Tasavvufun önemli konularından biri de *insan-ı kâmil* anlayışıdır. Olgun ve yetkin kişi manasına gelen insan-ı kâmil, Allah'ın her mertebedeki tecellisine mazhar olan insan için kullanılır. Tasavvufta insan-ı kâmil, Allah'ın zat ve isimlerinin aynası, âlemin nuru gibi benzetmelerle değerlendirilir. Kur'an-ı Kerim'de insan-ı kâmil ile ilgili doğrudan ayetler bulunmasa da bazı ayetlerin içeriğinden bu anlayışın varlığının söz konusu olduğu söylenebilir: İnsanın *Ahsen-i takvim* üzere yaratılması, yerde ve gökte var olan her şeyin insanın hizmetine sunulması vb. durumlar, insan-ı kâmil anlayışına delil olarak gösterilebilir (Büyükcünal, 2014:73-76). Tasavvufta ve tasavvufa vurgu yapan edebî eserlerde sıradan insanla insan-ı kâmil arasındaki farklar tasvir edilirken efsanevi bir nitelik taşıyan *dudu kuşu* hikâyesi sembolik olarak kullanılır: Bir bakkal dükkânında bekçilik yapan hoş sesli, güzel renkli dudu kuşu, bir gün dükkân sahibi evindeyken dükkâna giren fareyi kovalar; bu sırada yanlışlıkla gül yağı şişesini kırar, hem kendisi hem de dükkân gül yağına boyanır. Dükkân sahibi gelip bu durumu görünce çok sinirlenir ve dudunun başına sopayla vurur. Aldığı darbeyle kuşun korkudan hem dili tutulur hem de tüyleri dökülür, kel kalır. Bu olaydan sonra hiç konuşmayan dudu, bakkalın önünde insanlığı ve dünyayı düşünmekten kel kalmış olan Cevlâki dervişini görür. “*Ey kel, sen neden kel oldun, yoksa sen de benim gibi şişeden gül yağı mı döktün?*” der ve onun da kendisi gibi olduğunu zanneder. Kuşun bu aldanışından dolayı halk gülmeye başlar; kuş, komik duruma düşer. *Mesnevi*'de hikâye, *temiz kişilerin işini kendi işinle kıyas tutma* ifadesi ile son bulur (Büyükcünal, 2014:80). Hikâyenin 7. tümcesindeki *dudunun çılgılığı* ile bu mesel hatırlatılmış ve dudu kuşuna benzeyen insanların ahiret hayatındaki akıbetlerine vurgu yapılmıştır. İslam inancında kabir hayatı ile ilgili aktarılan bilgilere göre somut âlemde işlediği günahlar neticesinde kâfirliğe düşen kişi, kabre konulduğunda yanına bir melek gelir ve ona neye ibadet ettiğini sorar. Kâfir ise bilmediğini söyler. Daha sonra meleğin o kişiye Hz. Peygamber için neler söyleyebileceğini sorması üzerine kâfir, farklı bir şey bilmediğini, herkesin bildiklerini bildiğini söylediğinde melek, kâfirin kafasına demir sopalarla vurur. Kâfir ya da münafık kişinin bu sırada attığı çılgınlıkları, insan ve cinlerden başka her şey işitir (Böcü, 2005:32).

İnsan ölünce yakınları tarafından kabre konulduktan sonra kabirde amelleriyle birlikte yalnız başına kalır. Hz. Peygamberin ölünün defnedil-

dikten sonra kısa bir müddet başında durulmasını, ölüye dua edilmesini, yalnızlığa alışınca kadar kabri başında beklenmesini tavsiye ettiği bazı rivayetlerde aktarılmaktadır (Böcü, 2005:15). Nitekim 15. tümcede *ortalıkta in cin top oynuyor* ifadesiyle bu durum anlatılmaktadır.

Ölen kişinin sidr ağacı karıştırılmış su ile yıkandıktan ve kafur ile kukulandırıldıktan sonra defnedilmesi, 9. tümcede *kahramanın otele yağmurun ahmak ıslatan şeklinde çiselerken saçını ıslatmış, boynundan aşağıya yol bulmaya çalışırken geldiği* şeklinde ifade edilmiştir (Kırış, 2017:47).

14. tümcede ahşap karışımı kagir bina şeklinde tanımlanan motel ile anlatılmak istenen ise şöyledir: Bir adam boyu kadar derince kazılan kabrin kible tarafında açılan mekana lahd denir ve ölen kişi bu lahde yerleştirilir; sonra lahd ile mezarın dip tarafının arası kerpiç ile kapatılır (Kırış, 2017:53). Ölen kişi, yönü kibleye gelecek şekilde mezara yerleştirildikten sonra ölen kişinin üst kısmı, hepsi aynı boyda olan düzgün tahta veya taşlar dayayarak kapatılır (Çıblak, 2002:3).

15. tümcede *motele benzer ahşap karışımı kagir bina ve bu binanın koridorları* şeklinde sembolize edilen mezardaki ışık durumu tasvir edilirken kullanılan *yedi buçuk voltluk* ifadesi ile kastedilen Fatiha Suresi olabilir. Nitekim bu sure, Kur'an-ı Kerim'in ilk suresidir ve yedi ayetten oluşmaktadır. Bu sure okunduktan sonra söylenen "Amin" de buçuk ile ifade edilmiş olabilir. Ölen kişinin mezarı başında okunan Fatiha'nın mezardaki kişiye etkisini ifade eden *yedi buçuk voltluk ışıgın ortalığı aydınlatmaktan ziyade kararttığı* tanımlaması da Necm Suresi'nde yer alan şu ayetle izah edilebilir: "...ve insan için kendi çalıştığından başkası yoktur." Nitekim Ebu Hureyre'nin naklettiği bir hadiste "İnsan ölünce şu üç şeyden başka ameli sona erer; devam eden sadaka, yararlanılan bilgi ve kendisine dua eden hayırlı evlat." denilmektedir. Dolayısıyla bugün İslam inancındaki dinî pratiklerde ölünün ardından yapılan bazı şeyler konusunda -karşı çıkanlar olsa da- ister ölü ister diri olsun hiçbir kimsenin başka birinin yaptıklarından fayda göremeyeceği görüşü de benimsenmektedir (Aba, 2018:126). Bu bakımdan Kur'an öğretisinin adeta bir özeti olan Fatiha Suresi'nde yer alan "kulluğun ve tapınmanın sadece yerin ve göğün yaratıcısı olan Allah'a yapılacağı ve yalnızca ondan yardım istenebileceği" manasının kişinin yaşarken bizzat kendisi tarafından özümsemesi ve kabul görmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla kişinin mezarı başında başkalarının okuduğu Fatiha'nın mezarı aydınlatmaktan ziyade karartması da bu yaklaşımla ilgili olabilir.

22-31. tümceler arasında ve 48, 49. tümcelerde anlatılmak istenilen şey, Araf Suresi'nin 34. ayetinde yer alan "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler." ifadeleri ile izah edilebilir. Hatta 49. tümcede kahramanın bulunduğu motele/

odaya, yaşadığı yerin doğusundan girdiğinin ifade edilmesi ile esasen anlatılmak istenen şey, İslam inancına göre ölen kişinin mezara baş tarafı Batıyı, ayakları ise doğuyu gösterecek bir şekilde yerleştirilmesi durumudur. Dolayısıyla hikâye kahramanı aslında uyku veya bayılma anında yaşadığı şeyin ölüm olduğunun farkındadır. 50. tümcede kahramanın yaşadığı yer, kasaba olarak adlandırılmıştır. Bundan hareketle yazarın bu hikâyede aynı zamanda gelenek/modernizm çatışmasına da yer verdiği çıkarımı yapılabilir. Kahraman kendi küçük dünyasından yani yaşadığı kasabadan daha büyük bir yerleşim birimine gelmekte ki başkalarından duyduklarıyla buraları çok merak etmekte ancak çok merak ettiği bu yerlere geldikten sonra hem kendine yabancılaşmakta hem de Allah'ın yasakladığı şekilde ikili ilişkiler yaşayarak yanlış yola girmekte yani günah işlemektedir. Yazar 54 ve 55. tümcelerde kahramanın bulunduğu odada rahatsız edici nesnelerle dolu bir yastığın içindeki unsurları elektrik kordonu, mika, üstüptü, kobalt gibi modern hayatı temsil eden nesneleri sıralayarak tanımlamış; böylelikle hikâyede modern yaşam şekline olan eleştirilerine de yer vermiştir. Ayrıca 24. tümcede kabirden çıkmış birinin defteri ile işaret edilen ise *Levh-i Mahfûz*'dur. "Gökte ve yerde gizli olan hiçbir şey yoktur ki, apaçık olan bir kitapta olmasın." Neml Suresi'nin 75. ayetinde yer alan bu ifadelerle apaçık kitap olarak ifade edilenin, *Levh-i Mahfûz* olduğu tahmin edilmektedir. Yeryüzündeki her canlının doğum ve ölüm tarihinin kayıtlı olduğu bu kitabın İslam inancındaki yeri şöyledir:

1. Göklerde ve yerde olan her şey, *Levh-i Mahfûz*'da kayıtlıdır.
2. İnsanların yaratılış süreçleri de bu kitapta yazılıdır.
3. İnsanın alinyazısı ve doğanın kaderi de bu kitapta kayıtlıdır.
4. Ölümlerin hayattayken yapmış oldukları iyilikler de kötülükler de yine bu kitapta yazılıdır (Duman, 2008).

32 ve 35. tümceler arasında geçen kimlik ve sürücü kartı ile kastedilen ise amel defteridir. Sözlüklerde iş, eylem, çalışma, çaba, davranış gibi anlamlara gelen amelin Kur'an'daki manası ise insanın dünyada niyetli, gayeli gerçekleştirdiği ve ahirette ceza ve mükâfat konusu olan her türlü iş ve davranışdır (Yılmaz, 2020:679). Kitabü'l-a'mal veya sahfetü'l-a'mal de denilen amel defteri ile insanın dünyada benimsediği inanç ve gerçekleştirdiği tüm fiiller, bir kitap hâlinde kendisine sunulacak; okuma yazma bilen/bilmeyen herkesten bu defterin okunması istenecektir (el-İsra 17/13-14).

38. tümcede kahvaltının on otuzda bittiğinin ifade edilmesiyle de İslam'ın otuz iki farzı içinde yer alan abdestin dört farzı ile namazın dışındaki altı şartı olmak üzere namazın içindeki şartlara hazırlık evresi olan on farz ifade edilmiş olabilir.

38 ile 39. tümcelerde yer alan rakamların izahatı ise şöyle olabilir:

Dünyanın hemen her yerinde geçmişte olduğu gibi bugün de harf veya rakamlara çeşitli anlamlar yükleme durumu çoğunlukla dinî anlayıştan kaynaklanmaktadır. Yahudi, Hristiyan ve İslam dünyasında sayılara verilen önem, temel de Pisagorculara dayanmaktadır. İslam dünyasında bilhassa Bâtıniler ile kimi mutasavvıflar tarafından bazı rakam ya da harflere büyük önem yüklenmektedir (Demircan, 2004:10). Birin karşısı olan iki, çokluğu; dinî gelenekte ise Allah'tan ayrı düşmeyi sembolize eder. Bu rakam aynı zamanda sayı sembolizminde sıcak-soğuk, büyük-küçük, iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin gibi zıtlıkları da ifade eder. Dolayısıyla çelişki anlamı taşıyan ve mantıksal olarak ilahi bir karşılığı olmayan iki rakamının Doğu kültürlerinde korkutucu bir tarafının olması, bu toplumlarda bulunan kimi kültürel pratiklerden de anlaşılmaktadır. Örneğin İslam inancında aynı günde iki evlilik olmaz, kimse aynı anda iki şey yapmamalıdır, iki bayram arasında evlilik olmaz; Yahudi inancında ise insan, iki kadın, iki köpek ve iki domuz arasından geçmez. (Keleş, 2019:567-568). 12 rakamı, özellikle Yakın Doğu ve Akdeniz kültürlerinde önemli bir yuvarlak sayıdır. Yerler arasındaki mesafeleri ve savaşlara katılan asker sayılarını anlatmak üzere on iki veya on ikinin katları kullanılmıştır. Bu açıdan on iki rakamının tüm kültürlerde sembolize ettiği anlamın *yaklaşık değer* olduğu söylenebilir (Demircan, 2004:14-18). Genel olarak bir değerlin çokluğunu ifade etmek için yaklaşık rakam karşılığında on iki ve on ikinin katlarının kullanılması dışında bu rakam, hadis metinlerinde *hakikat* anlamında da kullanılır (Görücüoğlu Ünsal, 2019:55-57). Hikâyede geçen *otelin ikinci katı* ifadesiyle kahramanın dünya hayatında Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili yaşadığı ikircikli duruma; *on iki numaralı odayla* da yerin ve göğün gerçek sahibi olan Allah'a yaklaşıma durumuna vurgu yapılmıştır.

82. tümcede ise kahramanın gaflet uykusundan uyanıp Allah'tan tövbe dilemesi ifade edilmiştir. Mevlana'ya göre ölüm, nefsin insanı aldatan karanlık dünyasında ölüp ahlaki ve manevi değerler dünyasında yeniden doğmaktır. Nitekim kişi ancak güçlü bir iman ve inanç ile nefsinin dizginlerini elinde bulundurur, kibrini ve bencilliğini yener. Bakara Suresi'nin 54. ayetinde yer alan "*Hemen Yaradan'ınıza tövbe edin ve nefsinizi öldürün.*" ifadesi de nefsanî arzulardan kurtulup yeni bir ruhu, arınmış bir bedene yerleştirmeyi izah etmektedir (Uğurlu, 2016:97-98). İslam, günah işleyen kişilerin affedilmesini başkalarının insafına bırakmaz ve Allah; herhangi bir yerde, herhangi bir şekilde tövbe eden kullarını affederek hem bu dünyada hem de öbür dünyada azaptan kurtarır. Nitekim Hz. Peygamber de her insanın hata yapabileceğini, ancak önemli olanın yapılan hatadan dönerek Allah'tan tövbe dilemek olduğunu söyleyerek insanları tövbe etmeye teşvik etmiştir (Sönmez, 2017: 44).

Sonuç

Yazılı bir metni okuma, doğru anlama ve yeniden üretme aşamalarından oluşan metindilbilim; hem anadili öğretimi hem de yabancı dil öğretimi mevzularında dili kullanma becerilerinin merkezinde yer almaktadır. Herhangi bir metnin derin yapıda yani bağlaşıklık sisteminde gizli olan anlamsal kodlarını deşifre edebilmek için öncelikle metin üreticisinin dili kullanma becerilerinden oluşan yüzey yapı bağlaşıklığını tespit etmek gereklidir. Ancak bu sayede metin üreticisi tarafından bağlaşıklık üzerine kurgulanan temel izlek çözümlenebilir.

Bu çalışmada incelenen *Öyle Bir Gece*, bağdaşıklık unsurları bakımından değerlendirildiğinde; hikâyenin gerek yüzey yapıyı oluşturan dil bilgisel öğeler gerekse derin yapıda yer alan anlambilimsel unsurlar bakımından iyi kurgulanmış bir metin olduğunu söylemek mümkündür. Bu hikâye; gerçek hayattan küçük bir kesit aracılığıyla bütün hayatını sorgulamak durumunda kalan ve büyük içsel hesaplaşmalar neticesinde doğruyu ve gerçeği keşfederek tövbe edip Allah’a ulaşan bireyin bulunduğu iç huzuru ve mutluluğu mükemmel bir kurguyla ifade ederken; aynı durumda olan diğer kişilere de mesaj vermesi bakımından bilgisellik düzeyi oldukça yüksek bir edebî eser niteliğindedir.

Kaynakça

- Aba, V. (2018). “Yâsin Sûresi’nin Ölülere Dokunması (Rivayetler Bağlamında Bir Analiz)”. *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 121-142.
- Adalı, O. (1982). *Yüksek Öğrenimde Sözlü ve Yazılı Anlatım*. İzmir: Aydın Yayınevi.
- Aksan, D. (2003). *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksan, M. ve Aksan, Y. (1991). “Metin Kavramı ve Tanımları”. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 2, 90-104.
- Akyol, H. (2006). *Programa Uygun Türkçe Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Alperen, A. (2008). “Türkiye’de Kimlik Arayışları ve İslam”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 59-80.
- Brinker, K. (2001). *Linguistische Textanalyse, Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*. Berlin: Erich Schmidts.
- Böcü, A. (2005). *Es-Suyûti’nin Şerhu’s-Sudûr Bi Şerhi Hâli’l-Mevtâ ve’l Kubûr Adlı Eseri Bağlamında Kabir Hayatı İle İlgili Hadislerin İncelenmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adana: Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.
- Büyüköztürk, S. vd. (2012). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Büyüköğür, Z. (2014). *Mevlânâ’nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.
- Canbaz Yumuşak, F. (2012). Rasim Özdenören ve Öykücülüğü. *Turkish Studies*, 7(2), 1281-1299.
- Coşkun, A. (2003). “Din ve Kimlik”. *M. U. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(1), 5-23.
- Coşkun, S. (2009). “İmkânsız Görünüştaki İmkânın Öyküsü: Rasim Özdenören’in İmkânsız Öyküleri Üzerine”. *Yedi İklim*, 237(22), 48-53.
- Cresswell, J. W. (2002). *Educational Research: Planning, conducting and evaluating quantitative*. Prentice Hall Upper Saddle River, NJ.
- Çıblak, N. (2002). “Anadolu’da Ölüm Sonrası Mezarlıklar Çevresinde Oluşan İnanç ve Pratikler”. *Türk Kültürü*, XL (474), 605-614.
- Demir, S. (2020). *Ortaokul Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Sözlü Anlatım Öz Yeterlik Algılarının İncelenmesi ve Söylemlerinin Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Anabilim Dalı.

lanmamış Doktora tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı.

Demir, S. (2021). *Türkiye’de Söylem Çözümlemesi Yöntemiyle Hazırlanan Lisansüstü Tezler Yönelik Bir İnceleme*. International Scientific Conference «Global Scope of Innovative Science», Budapest, Hungary, October 21, 123-134.

Demircan, A. (2004). “İslam Kültüründe On İki Rakamı”. *İstem*, 2(4), 9-34.

Dilidüzgün, Ş. (2008). *Türkçe Öğretiminde Metin Dilbilimsel Bağlam Da Uygulamalı Bir Yaklaşım* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı.

Duman, M. Zeki (2008). “Levh-i Mahfûz ve Kur’an”. *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 9-44.

Erden, A. (2010). *Kısa Öykü ve Dilbilimsel Eleştiri*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.

Görücüoğlu Ünsal, A. (2019). *Hadis Metinlerindeki Sayılar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı.

Günay, D. (2007). *Metin Bilgisi*. İstanbul: Multilingual.

Gürgün, H. (2016). “Metindilbilimsel Yöntem ile Çözümlenen Sait Faik’in Dülger Balığının Ölümü’nde İnsanın Doğaya Tahakkümü ve Ötekileştirilmesi”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5 (4), 1841-1882.

Halliday, N.A. K. ve Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman Group Limited.

Hartley, J. (2005). “To Attract or to Inform: What are Titles for?”. *Journal of Technical Writing And Communication*, 35 (2), 203-213.

Kaya, M. (2016). “Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi”. *Usul İslam Araştırmaları*, 25(25), 159-204.

Keleş, R. (2019). “Ahmed Yesevî’nin Hikmetlerinde Sayı Sembolizmi”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 23, 561-586.

Kerimoğlu, C. (2016). *Genel Dilbilime Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.

Kıran, Z. ve Kıran, A. (2010). *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin.

Kırış, Ş. (2017). “Hz. Peygamber’in Cenaze ile İlgili Uygulamaları”. *Turkish Academic Research Review*, 2(2), 41-61.

Koch, W. (1969). *Von Morphem Zum Texten*. Hildesheim: Georg Olms.

Merriam, S. B. (2009). *Qualitative Research. A guide to design and implementation*. Sanfrancisco: John Wiley-Sons.

- Müldür, F. (2016). “Noam Chomsky’de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Ayrımı”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 27 (27), 59-74.
- Onay, A. T. (1992). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. (haz. C. Kur-naz). Ankara: TDV Yayınları.
- Onursal, İ. (2003). *Türkçe Metinlerde Bağdaşıklık ve Tutarlılık* (Haz. Prof. Dr. Ayşe Kıran, Doç. Dr. Ece Korkut, Dr. Suna Ağıldere, s. 121-132). İstanbul: Multilingual.
- Özdenören, R. (2017). *Elli Yılın Öyküsü*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Öztokat, N. T. (2005). *Yazınsal Metin Çözümlemesinde Kuramsal Yaklaşımlar*. İstanbul: Multilingual.
- Pala, İ. (2003). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınevi.
- Piltin Ufuk, Ş. (2017). “Akademik Makale Başlıklarının Dil Bilimsel Analizi”. *Türkbilig*, 34, 105-116.
- Pişgin, Y. (2020). “Kabir Hayatının Kur’an’daki Temelleri”. *Mediterranean Journal of Humanities*, 413-425.
- Sayın, Ş. (1999). *Metinlerle Söyleşi*. İstanbul: Multilingual.
- Silverman, D. (2001). *Interpreting Qualitative Data: Methods for Analysing Talk, Text and Interaction*. London: Sage Publication.
- Sönmez, V. (2017). “İslam İnancında Günah Kavramı”. *Journal of Islamic Research*, 28(1), 42-66.
- Şenat Kazancı, A. (2009). “Mevlana’nın Ölüm Algısının Kuranî Arka Planı”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, II, 67-79.
- Torusdağ, G. ve Aydın, İ. (2018). *Metindilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Tosun, N. (1196). *Türk öykücülüğünde Rasim Özdenören*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Türkçe Sözlük* (2005). Ankara: TDK.
- Uğurlu, T. (2016). “Mevlana’nın Nazarında Ölüm”. *Journal of History Culture and Art Research*, 5(1), 92-101.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, N. (2020). “Andragojik Açından Bir Değer Olarak Salih Amel”. *Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(2), 667-699.
- Yin, R. K. (1984). *Case Study Research Design and Methods*. California: Sage Publications.

İnternet Erişimi

Araf Suresi, Bakara Suresi, İsra Suresi, Necm Suresi, Neml Suresi. <https://kuran.diyanet.gov.tr>. Erişim Tarihi: 24.09.2021.

ÖYLE BİR GECE

Sabaha, bilmediği bir sabaha gözünü açtığında, birden, ben neredeyim oldu (1).

Alacakaranlık oda bildik değildi (2). Kalın koyu renk perde görüş uzaklığının önünde lök gibi oturmuştu (3). Onun on bin ton ağırlığındaki yükünü kim çeker (4)? Perdenin ardından neredeyse su şırıltısını andıran bir ses (5): soyut bir kuşun cıvıltısı (6)...

Dudunun çılgılığı (7)...

Buraya gecenin bir vaktinde, yağmur ahmakıslatan türünde çiselerken saçını ıslatmış, boynundan aşağı yol bulmaya çalışırken geldiğini uzaklardan anımsar gibi oluyordu (8). Rehberi (9):

-İşte burası, diyerek savuşmaya yöneldiğinde onu bırakmak istemedi (10). Gerçi rehber görevini bitirmişti (11). Üstelik bu geç vakitte gideceği yere araç bulacağı kuşkuluydu (12). Bu yüzden onu bırakmak istemiyordu (13).

Motele benzer ahşap karışımı kâgir binanın daracık koridorunun ışıkları söndürülmüştü(14). Hangi köşeden sızdığı belirsiz bir ışık yedi buçuk voltluk gücüyle ortalığı aydınlatmaktan çok karartıyordu (15). Ortalıkta in cin top oynuyordu (16). Birden loşluğu bir çingirak sesi doldurdu (17). Ürperti (18). Rehberle göz göze geldi (19). Rehber (20):

-Gelir şimdi, dedi (21).

Kabirden çıkmış biri yıpranmış eşofmanıyla belirdi loşluğun derinlerinde (22). Tezgâhının arkasına yürüdü (23). Defterini çıkarttı (24):

-Yer ayırtmış mıydınız (25)?

Sanırsın ki, ayırtmasan yer yok (26)! Evet, mi, hayır mı diyeceğini kestiremedi (27): zıt bir cevap vermek istedi (28). Ama (29):

-Evet (30)! Dedi (31).

-Kimliğiniz lütfen (32)... *Kimlik mi, kimliğim yok benim (33).. ben kimim ki(34)..* Sürücü kartını uzatmak yeterliydi (35). Adam defterden gözlerini kaldırdı (36):

-Kimliğinizi sabahleyin buradan alırsınız (37). Kahvaltı on otuzda biter.. (38) ikinci kat, on iki numara (39)...

İşte (40).. bir anahtar uzatılıyor gözüne doğru (41). Rehber dönüşüyor (42):

-Gidebilecek misin (43)?

-Beni merak etmeyin, size iyi geceler (44)...

-Teşekkür ederim (45).. iyi geceler (46).

Anahtarlar, yuvasında dönerken kocaman şakırtılar çıkartıyor, dersin ki kale kapısı açılıyor (47).. Daracık odada turlamaya çalışsa da, boşuna (48).. Buraya kasabanın doğu yanından girdiğini biliyor (49). Ufacık kasabada insan yolunu yitirir mi, hayret (50)! Kasabanın içinden geçip dağ yoluna sapıyor (51). Buraları ona öylesine övmüşlerdi ki, ölmeden yolumu buraya düşürmezsem gözüm açık gider diyordu (52). *Haydi, aç şimdi gözünü de açık gitmesin (53).*

Öf, bu yastığın içi neyle doldurulmuş (54).. yapay sünger parçacıkları (55).. kauçuk döküntüleri (56).. elektrik kordonu (57).. mika (58).. üstüğü (59).. kobalt (60).. aklına ne gelirse (61).. Var olmanın sıkıntısından söz açan kadın yazarın dediklerini düşündü (62): sıkıntının dehşeti onu içine doğru soğuruyormuş(63). Her şeyde bir avuntu bulacağını söyleyen o değil miydi (64)? İşte, bir barınağı vardı ve sevinebilirdi (65). O pörsümüştü tekrarları tekrarlayarak avunabilirdi (66). Böyle bir barınağı bulamayanlar diye başlayıp dahası övünebilirdi de (67). On yedi yaşında yitirdiği tanrıyı on sekizinde yeniden bulduğunda onun aynı tanrı olup olmadığına ikirciklenmişti (68).. o ikircikli durumun ardından sürekli koşup durdu (69). Kendini yollara vurdu, kitap sayfalarında milyarlarca kilometre yol kat etti (70).. ve sonunda, işte, burada, bu daracık odanın lekeli duvarları arasında konuktu (71)... konaklıyordu (72).. ellerini açsa duvarları iki yana itebilir ve birazdan horultusunu işiteceği komşusunun üzerine bu duvarlardan birini yıkabilirdi (73).. ne manyaklık (74)! Biri, bir ara ona öyle demişti değil mi (75): “Akli başında biri gibi görünüyorsun da (76)..” Bu kırılmış cümleyi işittiğinde sevdiğini itiraf etmek istedi (77): demek dengesiz, kaçık bir görüntüsü vardı (78). Demek ne isterse yapabilirdi (79). Demek ne yaparsa giderdi (80).. daha ne (81)! *Kararlama kıbleye diz üstü çöküp şöyle en dibinden gelen bir fısıltıyla dünyayı dolduran bir “estağfurulllaaah” çekmeye ne dersin (82)..*

Uyudu mu, bayıldı mı, bilmiyordu (83).

Sabahleyin kahvaltı masasında sevgilisi meyve suyu isteyip istemediğini sordu (84).

Küçük bir ormanın koca bir ırmağa benzeyen yolağında çınarlar altındaki türbeye yöneldiğinde yeni bir güne merhaba demenin süruru doluruyordu evreni ve orada terk edilmiş bir ibriğin kulpunu (85). Bu adamın bu ibrikten bir ırmak akıttığını düşünüyordu (86). Haza adammış diye aklından geçirdi (87).. boyalı soğuk nemli parlaklığın çubuğunu sınımsı kavrayıp sıktı, onun da kendini döşünden tutup kavradığını düşündü (88).

Bölüm 3

LATİN HARFLİ METİNLERDE GÖKTÜRKÇEDEN ARAPÇAYA KELİMELE, EDATLAR VE ÜNLÜLER ÜZERİNE ÇEVİRİ YAZI ÖNERİLERİ

*Bekir SARIKAYA*¹

¹ Doç. Dr. Bekir SARIKAYA, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ORCID: orcid.org/0000-0002-9842-237X

Tahrifata uğrayan ve tarih boyunca muamma olarak 1890'lara gelen Orhun Yazıtlarının önce alfabesi ortaya konmuş, sonra ünlüleri, noktalama işaretleri, birleşik yazımlar ve bazı imla özellikleri tespit edilmiştir. Son olarak harf çeviri, çeviri yazı ve anlam aktarmaları ile yazıtlar gün yüzüne çıkmıştır. Arap alfabesinin kullanıldığı metinler günümüzde latinize edilmekte veya çeviri yazısı yapılmaktadır. Bu metinlerde bulunan Arapça cümlelerin alfabesi, harekeleri, birleşik yazımları ve imla özellikleri çeşitli çalışmalarda bulunduğu hâlde Latinize veya transkribe edilirken büyük hatalar yapılmakta ve Orhun yazıtları gibi tarihe sorunlu metinler bırakılmaktadır. Araştırmacılar Arap harf ve harekelerini, kelimelerin başlangıç ve bitiş noktalarını bildikleri için Arapça cümlelerin ve âyetlerin çeviri yazısını yapmaktadırlar. Arap harflerini Latin harflerine aktarmada harf çeviride pek sorun görülmez. Sorun Arapça kelimelerdeki veya kelime birleşimlerindeki okutucu/hareke almayan, sonradan alan veya düşen harflerde ve illet harflerinde görülür. Bu sorunlara dikkat etmeyen araştırmacı sorunlu bir çeviri yazı ortaya çıkarır. Onun için metin neşirlerinde Arap harfli metinler ya güvenli kaynaklardan olduğu gibi alınmalı veya biraz daha fazla itina gösterilmelidir.

Bu çalışmada çeviri yazı harflerinin veya işaretlerinin neler olduğu üzerinde durulmamıştır. Arapça cümlelerdeki edatlar ve kelime birleşimleri, dilbilgisi kuralları çerçevesinde sözlükler yardımıyla anlatılmaya çalışılmıştır. Bir taraftan çeviri yazıda kullanılan usulün örnekleri sunulmuş, bir taraftan da hata sebepleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Son bölümde kelime birleşimlerinde kullanılabilecek çeviri yazı işaretleri için teklifte bulunulmuştur.

Giriş

İnsanlar duygu ve düşüncesini belli seslerle ifade eder. Bu sesler şekillerle yazıya aktarılır. Topluluklar kendilerine özgü sesleri yazıya aktarırken diğer toplulukların kullandığı şekillerden de faydalanır. Bu durum, birbirine yakın olan şekiller örnek gösterilerek açıklanmaya çalışılır. Daha sonra derlenen bu şekiller sistemli hâle gelir. Sisteme dahil olan toplum bu şekilleri öğrenip eş/yakın okunuşu da kabul ederek alfabenin oluşumuna katkı sağlar.

Türkçe duygu, düşünce ve ifadelerin yer aldığı ilk eserlerde(taşlarda) özgün bir yazı sistemi kendini gösterir. Bildiğimiz kadarıyla, Türklerin kullandığı kendine ait ilk alfabe Orhun alfabe sistemidir. Türkçe metinlerde tarih boyunca uygulanan yazı sistemlerine Göktürk (Orhon), Soğd, Uygur, Mani, Brahmi, Nestûrî-Süryânî, Çin, Peçenek, Tibet, Paspapa, Arap, Ermeni, İbrânî, Grek, Latin ve Kiril olmak üzere 16 sistem örnek verilebilir. Türklerin ilk ve tek milli alfabesi sayılan bu Orhun alfabesi, sisteminde 50 kadar şekil/harf vardır (Kaçalın, 1995, 45). Bu

yazı sisteminin kullanımı tarihî süreçte görülmesine de yazı yazıtlarla günümüze kadar ulaşmıştır. Orhun yazıtlarıyla başlayan ve 1928'e kadar ortaya konan Türk dili yadigarlarının kavrama ve anlama çalışmaları hâlen devam etmektedir. Bu bağlamda da eserlerin Latin harflerine çevirisi hızla sürdürülmektedir.

1. *Orhun Yazıtları* çeviri yazısında Orhun, Arap ve Latin harflerinin kullanımı

Orhun yazıtları ilgi çekici olduğu için önce 1887'de Finlandiya'dan bir komisyon, sonra 1889'da Rus Yadrintsev, Finli Heikel ve Rus Radloff başkanlığında ayrı ayrı komisyonlar Orhun yazıtlarını incelemek üzere Orhun yazıtlarının olduğu bölgeye gönderilmiştir. Bunların sonucunda 1893'te V. Thomsen taşlardaki sistemi çözmeyi başarmıştır (Akar, 2012, 86-103). Orhun yazı sisteminde çözilemeyen hatalı ve eksik kısımlarla ilgili çalışmalar devam etmektedir. İnceleme ve çözümlemelerde kaynak yazıdaki Orhun alfabesi, hedef çeviri yazıdaki Latin ve Arap alfabelerine aktarılmaktadır. Kaynak yazıda bulunduğu hâlde hedef çeviri yazıda bulunmayan şekiller, kelime ve ek birleşimler için özel işaretler meydana getirilmektedir. Bu durumu Durmuş, *İslam Ansiklopedisi*'nde *Transkripsiyon* maddesinde *bir alfabede yer alan harflerin bazı özel işaretler ilâvesiyle başka bir alfabenin karakterlerine çevrilmesi, çevriyazı* olarak açıklar (Durmuş, 2012, 307).

Her yazılan yazının mutlaka bir okunuşu olmalıdır. Ortaya konan *Orhun Yazıtları* gibi eserlerin alfabesinin ve okunuşunun/sesletiminin bilinmemesi veya başka alfabelerle yazılmaması sonraki dönemlere okunuşla ilgili birtakım sorunlar bırakmıştır. Aynı zamanda yazıtlar açıklanırken harf çevirisinin veya yazı çevirisinin kullanıldığı çalışmalar, bizi kaynağa daha fazla yaklaştırmakta ve bilimle bağdaşmayan ekleme, çıkarma, değiştirme gibi tahrifatlara da engel olmaktadır. Çeviri yazılı metin çalışmasının önemi, *Orhun Yazıtları*'ndan birkaç örnekle şöyle açıklanabilir.

Şemseddin Sâmî, Thomsen'in çalışmasından faydalanarak yazıtların çeviri yazısını Arap harflerine farklı işaretleri de ekleyerek aşağıdaki gibi yapmıştır Bilge Kağan, Doğu yüzü, 2. satır. (Aytaş, 2017, 166):

Orhun yazısı örnek metni	𐰉𐰺𐰽𐰸	𐰺𐰽𐰸	𐰺𐰽𐰸	𐰺𐰽𐰸	𐰺𐰽𐰸	𐰺𐰽𐰸𐰽𐰸𐰽𐰸	𐰺𐰽𐰸𐰽𐰸	𐰺𐰽𐰸	𐰺𐰽𐰸𐰽𐰸𐰽𐰸	𐰺𐰽𐰸𐰽𐰸𐰽𐰸
Orhun yazısının Arap harfleriyle çeviri yazısı	اوزه كوك	تكر	اسر	يغز	يز	قيلندقد	اكين اره	كيشى	اوغا	قيلنمش
Orhun yazısının çevirisi	اوستده ماوى	كوك	التده	قره	طويرا ق	ياراندلندقه	ايكيسى بيننده	انسان	اولاد ى	ياراندلمش

Sâmî, çeviri yazıya kendi Türkçesinde kullandığı Arap harflerine farklı şekiller ve okutucular eklemiştir. Yazıdaki ك, ق, ب gibi işaretler η, ö ve a okunuşlarını vurgular. Mesela اسره “esre” okunabilecek bir kelimenin أسره “asra” şeklinde okunmasını sağlayan işareti kullandığı ve metinlerde genelde yazıtların okunuşunda sunulan üze/öze ve iki/eki gibi ikili şekillerden öze ve iki şekillerini tercih ederek çeviri yazı yaptığı anlaşılır.

Sâmî’nin kullandığı çeviri yazı işaretlerinden hareket edildiğinde yukarıdaki metnin Latin harfleriyle çeviri yazısının şöyle yapıldığı anlaşılır:

Orhun metni	ᠰᠠᠮᠢ	ᠲᠦᠷᠦ	ᠰᠤ	ᠶᠠᠭᠤᠳ	ᠶᠢᠷ	ᠬᠢᠯᠢᠨᠲᠤ	ᠬᠢᠨᠷᠠ	ᠬᠢ	ᠣᠭᠤᠯ	ᠬᠢᠯᠢᠨ
Harf çeviri	ÜZE KÖK	TŦRİ	SRA	YĞZ	YR	KİLNT KDA	KİNRA	Kİ Sİ	OĞL I	KILN MS
çeviri yazısı	öze kök	teŦri	asra	yağız	yer	kılındık da	ikin ara	kiş i	oğlı	kılınmış
Çevirinin çeviri yazısı	üstde māvā	kök	altıda	kara	toprak	yaradıldıkda	ikisi beyninde	ins ân	evlād ı	yaradılmış

Tuna ise yazıtlarda yazılan ve yazılmayan ünlüler olduğunu, yazılan ünlülerin hareke yerine kullanıldığını belirtir. Sonraki hecelerde yazılmayan ünlüler evvelki ünlülere bağlı olarak tespit edilir. Tuna, kelimelerin çeviri yazısında yazılmayan ünlüleri/harekeleri üslü hâle getirerek şu şekilde yazar: ᠰᠤᠵᠢᠳ ᠶᠢᠰᠤᠸᠠᠭ ve ᠪᠣᠳᠤᠨᠤᠮᠤᠨ (1960, 233) gibi. Ayrıca Köktürk ve Uygurcada da Arapçadaki gibi uzun vokalin olduğunu savunan Tuna, ᠪᠦᠳᠢᠵᠠᠭᠤᠰᠤ metnini çeviri yazı ile “b^edⁱzçⁱg” olarak, kısa ve uzun vokalli çeviri yazısını ise, “bediz-ça-g” şekliyle (1960, 235) iki farklı çeviri yazı örneği kullanır. Ayrıca ᠠᠷᠲᠦᠷᠤᠯᠤᠰ ᠠᠷᠲᠦᠷᠤᠯᠤᠰ (ar-tür-u-p) kelimesi de örnek olarak verilebilir (1960, 237).

Çeviri yazı örneği ortaya koyan kimi araştırmacılar, kaynak metnin ünlü harflerinden veya harekelerinden ziyade okunuşuna dikkat ederek çeviri yazısına şekil verir. Bilge Kağan Abidesi Doğu cephesi 24. satırının kaynak metni aşağıdaki gibidir (Ergin, 1986, 163).

: ᠰᠤᠵᠢᠳ : ᠪᠣᠳᠤᠨᠤᠮᠤᠨ : ᠠᠷᠲᠦᠷᠤᠯᠤᠰ : ᠠᠷᠲᠦᠷᠤᠯᠤᠰ : ᠠᠷᠲᠦᠷᠤᠯᠤᠰ : ᠠᠷᠲᠦᠷᠤᠯᠤᠰ : ᠠᠷᠲᠦᠷᠤᠯᠤᠰ : ᠠᠷᠲᠦᠷᠤᠯᠤᠰ

Ergin, bu metnin çeviri yazısını; “Yiti yigirmi yaşıma Tangut tapa süledim. Tangut budunuğ bozdum.” (1986, 82) çevirisini ise “On yedi yaşımda Tanguta doğru ordu sevk ettim. Tangut milletini bozdum.” (1986, 39) şeklinde yapmıştır. Kaynak metindeki ünlüler, harfin şekil karşılığına göre değil de okunuşuna göre çeviri yazıya aktarılmıştır.

harf ve bunun gibi farklı olumsuzluklar, kelimelerin farklı söylenmesine, farklı anlamlar kazanmasına, bir kelimenin yerine başka bir kelimenin geçmesine sebep olmakta, metinlerdeki kelimeler ve cümleler de yukarıda *Orhun Yazıtları*’ndan sunulan örneklerdeki gibi farklı farklı açıklanmaktadır.

2. Yaşayan Arap ve Latin alfabeyazı sisteminin çeviri yazıda kullanımı

Arapça eserler veya Arap harfleriyle yazılmış Türkçe eserler Latinize edildiğinde; benzer sesleri birbirinden ayıramama, kelimelerin asılları konusunda sorun oluşması ve tarih boyunca “tashif” ve “tahrif” diye anılan birçok hatalı okumaya ve yazıma yol açması gibi sakıncalar ortaya çıkmıştır. Bu durumları bertaraf edecek bir transkripsiyon sistemiyle metinlerin yazılması zorunlu hâle gelmiştir. Şarkiyatçılar, Doğu dilleri için ilk defa standart bir transkripsiyon sistemi belirlemek amacıyla Sanskrit ve Arap alfabelerini karşılayan harfler listesini 1894’te yayımlamıştır (Durmuş, 2012, 307). Daha sonraki zamanlarda gelişerek devam etmiş her dilin kendine özgü sesleri/harfleri olduğundan henüz bir birlik sağlanamamıştır. İslam Ansiklopedisi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Şarkiyat Mecmuası, Türk İlmî Transkripsiyon Sistemi ve İlahiyat Fakültesi Dergisi gibi kurum ve toplulukların her biri farklılık arz eden sistemler geliştirmiştir (2012, 308). Her çeviri yazı çalışması genel itibarıyla bu sistemlerden birine bağlı olarak ortaya konmaktadır. Harflerin karşılığı ve kesme işareti ile kısa çizginin birlikte kullanıldığı yerlerde az çok fikir birliği sağlanmış olup, edatların birlikte veya ayrı yazılması durumu veya söz dizimlerinin çeviri yazımı ile ilgili durumlarda henüz belli bir sistem oluşturulamamıştır.

Aşağıda ele alınan günümüzün Arap harfli metin örnekleri, genelde â, î, û, ’ (elif) ve ‘ (ayın) işaretlerinin ilavesiyle *Latinize* edilmekte ve bu durum titizlikle uygulanmaktadır: Velekad kerramnâ benî âdeme...” (Sarı, 2009, 639) ve “Kâle yâ büneyye lâ-taksus rü’yâke ‘alâ ihvetike feyekîdü leke keyden (Tozlu, 2014, 283) gibi. Bazen de ünlü harflerin çevirisi â, á ve û şekilleri ile ünsüzlerin çevirisi k, s, z gibi çeviri yazı özel işaretleri kullanılarak aktarılır ve metin çeviri yazılı metin olarak adlandırılır.

Arap harfli Türkçe metinlerin çeviri yazılarında sorun, genellikle kelimelerin başına gelen edat/ön eklerin yazımıdır. Ünver, bu sorunun giderilmesi için Türkçe metinlerin söz dizimi içindeki edatı ayırmadan *bi-gayri hakkın* (2008a, 9) gibi veya ek ve edatlardan ikisinin arka arkaya gelip birleşmesi durumunda da bunları birbirinden ayırmadan *bilâ-kayd u şart* (2008a, 9) gibi yazmanın metnin anlaşılmasında kolaylık sağlayacağı düşüncesiyle edatların kendinden sonra gelen kelimelerden kısa çizgi ile ayrılarak yazılmalarını önermektedir (2008a, 8). Yine Ünver, Türkçe

metinlerdeki Arapça tamlama olan kişi, eser ve yer adlarının çeviri yazılarında Arapça dil bilgisi kurallarına göre yapılmasının hem eserin yazarına saygı hem de Türkçedeki alışkanlıklara uygun düşmesi bakımından yerinde olacağı düşüncesindedir (2008a, 20). Bu çalışmada ise, Ünver'den farklı olarak Arapça cümle yapılarında ardışık gelen edatların birbirinden kısa çizgilerle ayrılması fikri ön plana çıkartılmıştır.

Latin harfli Türkçe metin neşirlerinde Arapça cümle yazıları ve yapıları, çoğu zaman olduğu gibi Arap harfli metin olarak bırakılır. Fakat ayetler ve hadisler bazen Latinize edilmekte veya çeviri yazıları yapılmaktadır. Bu çalışmalarda Arapça kaidelere dikkat edilmeden ortaya konan Latin harfli metnin okunuşu ile kaynak olan Arap harfli metnin okunuşu arasında birçok farklılığın ortaya çıkması ve çeviri yazının hedefi olan aynı okuyuşun yakalanamaması, çeviri yazı sorunlarına bir sorun daha eklemektedir.

Arapça bir metni çeviri yazıya aktaracak araştırmacı, Arapça dil bilgisi kurallarına göre hareket etmeli ve okuyucuyu bu konuda yönlendirmelidir. Düzensiz görülen çeviri yazı, metnin özensiz hazırlandığını ve bilinmeyen bir konuya el atıldığı izlenimi bırakır. Çeviri yazının amacı, o metnin orijinaline en yakın şeklini farklı bir alfabeyle tesis etmektir. Böylece okuyucu; o nüshadaki harfleri, kelimeleri, söz dizimlerini, cümleleri farklı bir alfabe ile okuyabilecek, seslendirebilecek ve sonucunda da kavrayacaktır.

Bu yazıda, Arapça metinlerin çeviri yazılarındaki sorunları daha açık gösterebilmek için çeşitli çalışmalardaki çeviri yazı örneklerinden faydalanılmıştır. Çeviri yazı sorunlarının çözümüne katkı sağlamak amacıyla; örneklerde sık geçen Arapça edatların ve harf okutucularının tek başına sebep olduğu karışıklıklar ve kelime birleşimlerinde harf ile okutucularının birlikte sebep olduğu karışıklıklar ile konu sınırlandırılmıştır.

3. Arapça cümlelerdeki edatlar/harfler ve çeviri yazıya aktarılması

Arapça sözlükte birçok anlamı verilen “*edat*” madde başının bir anlamı da *dil bilgisi* terimi olarak “*edat*” verilip, alt maddelerinde *edatü't-tasdir* (önek), *edatü'l-intiha* (son ek) ve *edatü't-tarîf* (harfî tarif) olmak üzere üç tanık sunulmuştur (Mutçalı, 2012, 23).

Arapça metinlerde fiillerle birlikte kullanılan; onları olumsuz yapan لَمْ *lem*, لَنْ *len*, لَا *lâ* gibi edatlar, Türkçede sıfat-fiil ve zarf-fiil olarak kullandığımız eklerin karşılığı diyebileceğimiz اِنْ *in*, اَنْ *en*, اِذْ *iz* gibi ekler/edatlar çeviri yazıda kendini belli etmelidir. Belirgin olmayan ve birleşik yazılan edat ile kelime, zaman zaman başka bir kelimeyi

çağrıştırabilir veya ayrı yazıldığında anlam ilişkisi olmadığı düşüncesi doğurabilir.

Edatlar, bazen yalın hâlde kullanılırken bazen de önündeki kelimeyle bitişik yazıldığında sonuna farklı okutucu alarak yazım özelliğini değiştirir. Edatların birçoğu bir ve iki heceden oluştuğu için çeviri yazıda önündeki kelimeyle birleşik yazıldığında o kelimenin bir parçası gibi, bir kısmı da farklı bağımsız bir sözlük kelimesi gibi görülebilmektedir.

Çeviri yazıda edatların şu özellikleri ön plana çıkmaktadır:

a. Arapçada edatlar genellikle başta bulunmaktadır. Sonda bulunan edatlar birleşik olarak yazılmakta, çeviri yazımı için farklı bir görüş sunulmamaktadır.

b. Kelimeden evvel iki veya daha fazla edat bulunabilmektedir. Edatların bazıları önündeki kelimeye bazıları da cümlelerin tamamına ait olabilmektedir.

c. Edatlar isim veya fiil soylu kelimelerin başına gelmektedir. Bazı edatlar sadece bir türe bazıları ise her iki türün evveline gelebilmektedir.

Türkçede çok kullanılan ve metinlerden aşına olduğumuz bir kısım edatlar anlamlarıyla birlikte çeviri yazı örnekleri bağlamında ele alınacaktır. Edatların çeviri yazısı, çeviri yazıdaki yapılan hatalar sonucu kazanabileceği yanlış anlamlar gösterilecektir. Her bir edat bir başlık altında sunulacaktır. Başlık altında verilen örnekte özellikle madde üzerinde yoğunlaşılacaktır. Herhangi bir maddede sunulan örnek araştırmacının çeviri yazısından olduğu gibi alınırken, örnek bağlamı dışında kalan farklı hatalar ikinci kısımda düzeltilmeye çalışılacaktır.

3.1. 1 e-

“e” Soru edatı olup isimlerin ve fiillerin başına gelir.

Ayet ve meâli	Araştırmacının çeviri yazısı ve çevirisi	Teklif edilen çeviri yazı
أَفَسِحْرٌ هَذَا (Tûr, 52/15). “Bu Kur’an mı bir büyü imiş, ...?”	E fe-sihrün hâzâ (Korkmaz, 2017, 193). “ <i>Bu bir sihir</i> dir.”	E-fe-sihrün hâzâ

Soru edatı olan *e* dikkatten kaçtığı için ayetin mealinin söz dizimi, *Bu bir sihir*dir şeklinde eksik yapılmıştır. Elmalılı, söz dizimini *Bu da mı bir sihir?* şeklinde yapmıştır (Kur’an-ı Kerim Meali, 2011, 525). Çeviri yazıda *e* soru edatının belirgin olması için kendinden sonraki edatla birlikte yazılıp önündeki anlamlı kelimeye kısa çizgi ile birleştirilmelidir: *E-fe-sihrün hâzâ* gibi.

Ayet ve meâli	Araştırmacının çeviri yazısı	Teklif edilen çeviri yazı
يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (Yûsuf, 12/39). “Ey zindan arkadaşlarım! Ayrı ayrı ilahlar mı daha iyidir, yoksa mutlak hakimiyet sahibi olan tek Allah mı?”	Yâ sâhibi’s-sicni’e erbâbün müteferrikûne hayrun emi’llâhu’l- vâhidü’l-kahhâru (Tozlu, 2014, 324).	Yâ sâhibeyi’s-sicni e- erbâbün müteferrikûne hayrun emi’llâhu’l-vâhidü’l- kahhâru.

Yukarıda çeviri yazıda “*e*” kelimenin son harfi gibi görülmektedir. “ ‘ ” işareti kelime sicni’e şeklinde ayın harfi veya “ ’ ” şekli olduğu düşünülürse elif harfi gibi anlaşılır. Fakat *es-sicni* ve *e* farklı kelimelerdir. Soru edatı *e*, *erbâb* kelimesine ait olup bu kelimeyi *e-erbâbun* “ilahlar mı?” şeklinde soru hâline getirmektedir. O hâlde *e-erbâbün* şeklinde yazmak daha doğru olur.

Bir başka örnek *Kâle elem ekul-leküm* (Tozlu, 2014, 386) örneğinde *elem* yazılışı الم “acı, keder” kelimesini çağrıştırmaktadır. Bunun için soru ve fiile gelen olumsuzluk eki “*demedim mi*” anlamını düşünerek kısa çizgi ile ayırarak yazılabilir: *Kâle e-lem-ekul leküm* (Yûsuf, 12/96) gibi.

3.2. اِذْ iz- / izi’l-

“*İz*” mâzî ve muzârî fiillerin başına gelerek zaman kavramı katar, – *Diğl zaman*” anlamı verir. Fiille birlikte kullanılan bu edat birlikte yazılabilir.

İz kâlû le-Yûsufu ve ehûhu ehebbu ilâ ebînâ minnâ (Tozlu, 2014, 276) şeklinde yapılan çeviri yazı edat ve fiilin birleşik yazımı ile *İz-kâlû le-Yûsufu ve ehûhu ehabbu ilâ-ebînâ minnâ* (Yûsuf, 12/8) şekline dönüştürülebilir.

Edattan sonra hemze ile başlayan *isteskā* gibi kelime geldiğinde z harfi esre/–I harekesi/okutucusu alır, *izi* olur. Kesme işareti konduktan sonra önündeki kelimenin ünsüz harfi okunur: اِذَاسْتَسْقَى (Bakara, 2/60) kelimesi *izi’steskā* şeklinde çeviri yazı ile ifade edilebilir.

3.3. اِلَّذِي ellezâ

Ayet ve meâli	Araştırmacının çeviri yazısı	Teklif edilen çeviri yazı
الَّذِينَ يَبْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ (Bakara, 2/27). “Siz cansız (henüz yok) iken sizi dirilten (dünyaya getiren) Allah’ı nasıl inkar ediyorsunuz? ...”	El-lezâne yenkuzûne ‘ahda’llâhi min ba’di mâşâkıhá (Korkmaz, 2017, 221)	Ellezâne yenkuzûne ‘ahda’llâhi min- ba’di mâşâkıhá.

Arapçada اَلْ harf-i tarifinin kullanımı iki şekillidir. Birinci kullanımda اَلْ ismin başına eklenir, اَلْكَتَم *bu kalem* örneğindeki gibi belirlilik ifade eder.

İkinci kullanımda ise اَلَّذِي fâil ve mefûllerin başına gelerek اَلَّذِي anlamı ifade eder. Anlam bakımından birbiriyle bağlantılı olan *el-* ile *ellezâ* iki ayrı edattır (Akdağ, 1999, 57). *ellezâ* (müzekker) ve *elletâ* (müennes) kelimelerinde *el-* lââm-ı tarif kabul edilirse, *lezâ* ve *letâ* de isim olarak kabul edilmeli, bu kelimeler de sözlüklerde yer almalıdır. Kelimede Müzekkerlik ifadesi *-zâ* ve müenneslik ifadesi *-tâ* unsurları göz önüne alınırsa kök olarak bir harf *le*'nin kalması pek uygun düşmemektedir. O hâlde bu edat tek başına bir kelime olarak alınmalıdır. Dolayısıyla *Allâh* ve *ellezâ* gibi lââm-ı tarifi bir şekilde bünyesinde bulunduran kelimelerde *-l-* sesleri lââm-ı tarif imlasına tabi tutulmamalıdır. Baştaki elif harfi, hemze-i vasıl gibi düşünülüp birleşme hâlinde düşürülmelidir.

اُولَئِكَ الَّذِينَ (Bakara, 2/16) ayetinin *Ülâ'ike'l-lezâne* (Korkmaz, 2017, 184) çeviri yazısında müzekker *el-lezâne* kelimesinde baştaki elif lam lââm-ı tarif gibi çeviri yazıya aktarılırken وَأَنْبِشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي (Fussilet, 41/30) ayetinin *ve ebşirû bi'l-cenneti'lletâ* (2017, 184) çeviri yazısında müennes *'lletâ* kelimesinde baştaki elif lam harfleri kelimenin aslından kabul edilerek aktarılmıştır. Bir kelimenin müzekker ve müennes varyantları aynı usulle çeviri yazıya aktarılmalıdır.

Korkmaz, اَلَّذِي kelimesinin başındaki اَلْ harflerini lââm-ı tarif olarak almıştır. *Ellezâne* şeklinde yazılması hâlinde *ellezâ* kelimesinin sözlükte madde başı olduğu anlaşılacak ve anlamı *ellezâ* maddesinde aranacak, karışıklık da önlenmiş olacaktır.

3.4. اِلَى ilâ- / ile'l-

Tek başına kullanılmayan bu edat ismin ve zamirlerin başına gelerek onları çekimli hâle getirir, bazen önündeki zamirle birleşirken uzun okumasına sebep olan *-y* sesi ortaya çıkar ve *iley-* şeklini alır, bağlandığında ince ünlü ile yazılabilir: وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ (Yûsuf, 12/15) ayeti *Ve evhaynâ ileyhi* (Tozlu, 2014, 290) şekliyle çeviri yazısı yapılmış, edat *hüve* zahirinin başına gelmiş ve “ona” anlamı kazandırmıştır.

3.5. اَمَّا emmâ / emme'l-

Her hâlükarda anlamındaki bu edat isim cümlesinde bulunup cevabı daima *fe-* atıf harfini alır (Akdağ, 1999, 81).

Ayet ve meâli	Araştırmacının çeviri yazısı	Teklif edilen çeviri yazı
يَا صَاحِبِي السَّيْنِ أَمَّا أَخَذْنَا فَيَسْقِي رَبِّهٖ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخِرُ فَيَصْنَلِبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ (Yûsuf, 12/41). "Ey zindan arkadaşlarım! (Rüyanızın yorumuna gelince) biriniz efendisine şarap sunacak, diğeri ise asılacak ve kuşlar başından yiyecektir. ..."	Yâ sâhibi's-sicni emmâ ehâdükümâ fe-yeskî rabbehû hamren Ve emmâ'l-âherü fe-yuslebu fe-te'külü't-tayrû min re'sihî (2014, 325).	Yâ sâhibeyi's-sicni emmâ ehâdükümâ fe-yeskî rabbehû hamren Ve emme'l-âharu fe-yuslebu fe-te'külü't-tayru min-re'sihî.

Emmā soru harfinin sonu uzun *-â* ile okunur fakat önündeki kelimeye bağlandığında *-e* kısa okunduğu için *emme*’l- şeklinde ince ünlü ile yazılabilir.

3.6. أَنْ en-

Muzârî fiilin sonunu üstün/-A yapan bir edat olup kelimenin masdar anlamını taşımasını sağlar, daima ayrı okunur, fiilin anlamını değiştirdiği için fiile bitişik yazılabilir. Ayrıca fiillere gelen *en-* edatı isimlere gelen *an* “عن” cer harfinden farklı olarak ince ünlü ile yazılmalıdır. Mesela *لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ* (Yûsuf, 12/24) ayeti *levlâ an-reâ burhâne rabbihi* (Tozlu, 2014, 312) şeklinde art ünlü ile çeviri yazısı yapıldığında edatın cer harfi *an* olduğu düşünülebilir. Bunun için *en-* olarak *levlâ en-reâ burhâne rabbihi* yazılmalıdır. Bir diğer *عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا* (Yûsuf, 12/21) örneğinde ise çeviri yazı, ‘asâ *en-yenfe’anâ* ev *nettehizehü veleden* (2014: 305) şeklinde karışıklığa meydan vermeyecek şekilde bitişiktir.

3.7. إِنَّ in

Başına geldiği fiillerin “eğer ve fiil anlamının şart kipi –sA” anlamıyla çeviri yapılmasını sağlayan bu harf metinlerde sıkça geçmektedir. Bu edat kısa çizgi ile birleştirilerek yazılmalıdır: Mesela aşağıdaki örnekteki gibi aynı harf iki farklı şekilde yazılmamalıdır: *İn kâne* *kamiysuhü kudde min kubulin* ... ve *inkâne* *kamiysuhü kadde min dübüürin...* (2014, 315) çeviri yazısı *İn-kâne kamîsuhû kudde min-kubulin* ... *in-kâne kamîsuhû kudde min-dübürin* ... (Yûsuf, 12/26-27) olmalıdır. Başka bir örnekte *Vele’in lem-yef’al mâ amuruhu* (2014, 319) metninin çeviri yazısı *Ve le-in-lem-yef’al mâ âmuruhû* (Yûsuf, 12/32) olmalıdır. Başka bir örnekte *Yâ eyyühe’l-melâ’ü* [kelimenin doğrusu: *mele’ü*] *eftûnî fî-rü’yâye in-küntüm li’r-rü’yâ ta’burûne* (Yûsuf, 12/43) (2014, 329) şeklinde aynı tercih doğrultusunda yazılmıştır.

ان eki aynı zamanda olumsuzluk anlamıyla isimlerden önce gelir: *Ve kulnâ hâşe li’llâhi mâ-hâza beşeren in hâzâ illâ melekün kerîm* (2014, 318) yerine olumsuzluk eki belli olan *mâ* edatının bitişik yazılması ve olumsuzluk ifadesini bazı yerlerde taşıyan *in* edatının olumsuzluğuna dikkat çekmek için burada ayrı olarak yazılması daha uygun olabilir: *Ve kulne hâşe li’llâhi mâ-hâzâ beşeren in hâzâ illâ melekün kerîm* (Yûsuf, 12/31) gibi.

3.8. بِـ bi-, bi’l-

Arapçada *bi* edatı önüne gelen isimlerle birleşik yazılır. Bazen isimlerin lâm-ı tarifiyle *bi’l-*, bazen de lâm-ı tarifi olmadığı kelimelerle *bi-* olarak birleşir. Aşağıdaki örnekte cer harfi *bi-* ile *dem* kelimesinin birleşik yazımında *bi-demin* “kanla” anlamı hissettirilmemiştir. Kısa çizgi ile ayrılmadığından *بدم* kökünden bir kelime olduğu düşünülebilir: *Ve câ’û ‘alâ kamîysihî bidemin kezibin* (2014, 291) çeviri yazısı *Ve câ’û*

'*alâ-kamîsihî bi-demin* kezibin (Yûsuf, 12/18) şeklinde olmalıdır. Bir başka örnek olarak şu ayetin çeviri yazısı verilebilir: ... *nebbi'nâ bi-te vîlihî* (Yûsuf, 12/36), (2014, 324). Başka bir örnek: *Ve evhaynâ ileyhi le-tünebbi'ennehüm bi-emrihim hazâ* (Yûsuf, 12/15); (2014, 290) gibi.

Yine Yusuf sûresinde geçen *bi-* ile başlayan kelimede *bi-*'nin ayrı yazılmaması, *bi-*'nin kelimenin aslından olduğunu düşündürmektedir: ... *Ve eserrûhu bidâ'aten* (2014, 293), (Yûsuf, 12/19) ayetin çeviri yazısındaki *bidâ'aten* kelimesi *bizâ'a* sözlük maddesinde “sermaye, mal” anlamı bulunduğu yukarıdaki düşüncenin doğruluğu ortaya çıkmış olur.

Lâm-ı tarifi kalıplaşmasıyla oluşan *Allah* ve *ellezi* gibi kelimelerde lâ-ı tarif hükmünden çıkarmak gerekir ve kelime arasında kısa çizgi kullanmamak gerekir. Mesela *نعوذ بالله من ذلك ne'üzü bi'l-lâhi min zâlike* (Karabey, 2015: 242) şeklinde yapıldığında Allah lafzının belirgin görülmediği bir şekli ortaya çıkmaktadır. *bi-* cer harfi ile *Allâh* lafzı birleştiğinde *bi'llâh* şeklinde olmalı, lâ-ı tarif ifadesi olan çizgiye gerek kalmamaktadır.

3.9. س se-

Müzârî fiilin zamanını gelecek zamana çeviren edattır. Bu edat algılanmadığında hata ortaya çıkar ve bir kelime iki kelime gibi görülebilir. Örnek: *قَالُوا سَتَرَاوُدُ عَنْهُ أَبَاهُ* (Yûsuf, 12/61) ayetinin *Kâlû senürâ vidü 'anhü ebâhü* (Tozlu, 2014, 355) çeviri yazısında *se-* harfi birleşik yazıldığında *senürâ* gibi çekimli fiil görünümü ortaya çıkmaktadır. Fakat *se-* edatı kısa çizgi ile ayrıldığında müzârî fiil ortaya çıkmaktadır: *Kâlû se-nürâvidü 'anhü ebâhü* gibi.

3.10. عَلَى 'alâ- / 'ale'l- / 'alâ'l-

“–DA, üzerine” gibi anlamlar veren *على* harfinin sonundaki y-bitiştirilen harf olduğu hâlde bu edattan sonraki kelimelerden daima ayrı yazılır. Çeviri yazıda ise önünde lâ-ı tarifli bir kelime olması durumunda *'ale'l-*... lâ-ı tarif olmaması durumunda *'alâ* şeklinde yazılır, tek başına asla kullanılmaz. O hâlde her ne olursa olsun bitişik yazmak daha uygun düşer: Mesela *Kâlû yâ ebânâ mâleke lâ-te'mennâ 'alâ Yûsufe* (2014, 277) çeviri yazısı da düzeltilerek *Kâlû yâ ebânâ mâleke lâ-te'mennâ 'alâ-Yûsufe* (Yûsuf, 12/11) edatın bitişik olarak yazılması daha uygun olur. Diğer örnekler şöyle sıralanabilir:

Ve câ'û 'alâ kamîsihî bi-demin kezibin (2014, 291) yerine *Ve câ'û 'alâ-kamîsihî bi-demin kezibin* (Yûsuf, 12/18);

Ve yütimmü ni'metehü 'aleyke ve 'alâ âl-i Ya'kûba kemâ etemmehâ 'alâ ebeveyk (2014, 280) yerine yanlışlar düzeltilerek *Ve yütimmü ni'metehü 'aleyke ve 'alâ-âli Ya'kûba kemâ etemmehâ 'alâ-ebeveyk* (Yûsuf, 12/6);

Kâle yâ büneyye lâ-taksus rü'yâke 'alâ ihvetike (2014, 283) yerine *Kâle yâ büneyye lâ-taksus rü'yâke 'alâ-ihvetike* (Yûsuf, 12/5) gibi.

3.11. ف fe-

Fe- bulunduğu cümlelerin olayının evvelki cümleden hemen sonra meydana geldiğini belirten atıf harfidir.

Kâlû yâ ebânâ innâ zehebna nestebiku ve terekna Yûsufe 'inde metâ'ina fekelehü 'z-zi'bü (2014, 291). Metnin çeviri yazıya *fekelehü 'z-zi'bü* şeklinde aktarılması *fekelehü ve ez-zi'bü* gibi iki kelimenin varlığını ve *fe-* harfinden sonra *-e-* olduğu için hemze veya ayın işaretinin unutulduğunu düşündürür. Bu karışıklıkların giderilmesi için *fe* edatı *ekele* “yedi” fiilinden *fe-ekelahü 'z-zi'bü* gibi ayrı yazılması daha uygun düşer.

feyekîdû leke keyden (2014, 283) çeviri yazısında *fe-* atıf harfini ve fiilin sonundaki çokluk bildiren *vâv* harfini belirginleştirmek gerekir ve çeviri yazı *fe-yekîdû leke keyden* (Yûsuf, 12/5) şekliyle gerçekleştirilmelidir.

Arapça metinlerde ve ayrı yazılıp söylenebilmektedir, fakat *fe-* daima bitişik yazılıp söylenişte ayrı bırakılamaz. *Fe-* örneği olarak alınan bir başka ayetin çeviri yazısında *În kâne/inkâne, kamiysuhü, kudde/kadde ve fesadekat/fekezebet* örneklerinde özensizlik ve tutarsızlık dikkati çeker: *În kâne kamiysuhü kudde min kubulîn fesadekat ve hüve mine'l-kâzibîn ve inkâne kamiysuhü kadde min dübüürin fekezebet ve hüve mine's-sâdikîn* (2014, 315). Bu çeviri yazı *fe-* edatının belirginleştirilmesi ve hataların düzeltilmesi ile *În-kâne kamîsuhû kudde min-kubulîn fe-sadekat ve hüve mine'l-kâzibîn. Ve in-kâne kamîsuhû kudde min-dübürin fe-kezebet ve hüve mine's-sâdikîn* (Yûsuf, 12/26-27) şeklinde yazılmalıdır.

Benzer örnekler:

Kâle tezre'üne seb'a sinîne deeben femâ hasadtüm fezerûhü (2014, 332) yerine *Kâle tezre'üne seb'a sinîne de'eben fe-mâ hasadtüm fe-zerûhü* (Yûsuf, 12/48).

Ve kâle'l-melikü e'tûnî bihî felemmâ câ'ehü'r-rüsûlü (2014, 333). yerine de *Ve kâle'l-melikü'tûnî bihî fe-lemmâ câ'ehü'r-resûlü* (Yûsuf, 12/50) yazmak daha uygun olur.

Bazen *f* harfinin okutucusu dikkat edilmediğinde çeviri yazıda hataya düşülür. *فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا* (Yûsuf, 12/64), *F'allâhü hayrun hâfizen* (2014, 355) gibi. Burada *فَاللَّهُ* lafzındaki üstün/-A- sesi *f* harfinin okutucusudur, ayrılması kesinlikle yanlıştır: *Fa'llâhü hayrun hâfizen* şeklinde yazmak uygun düşer.

Bazen edat olan *fe* ile ilk harfi *fe* olan kelimelerle karıştırılabilir. Metinlerde örneği çok olan ve anlamlar üzerinde etkisi olan edatların kısa

çizgi ile ayrılması gerekliliği şu güzel örnekle açıklanabilir. وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ (Yûsuf, 12/36) ayeti *Vedhale (Ve dahale olmalı) ma'ahu's-sicne feteyâni* (2014, 323) şeklinde yapılmıştır, *feteyâni* şeklinde *fe-* harfinin bitişik yazımı *fe'*nin edat olmadığını düşündürür ve anlamının lügatten bakılarak “iki genç” olduğunun anlaşılması bu düşüncenin doğru olduğunu gösterir.

3.12. في fi- / fi'l-

Bu –DA anlamı veren cer harfi Arap harfleriyle daima ayrı yazılır, çeviri yazıda birleşik yazıldığı durumlar önündeki kelimenin lam-ı tarif aldığı zamanlardır.

İnne ebâna lefi dalâlin mübînin (2014, 276) yerine *inne ebânâ le-fi-dalâlin mübînin* (Yûsuf, 12/8) şeklinde birleşik yazılabilir.

3.13. ك ke- / ke'l-

Benzetme anlamı taşıyan cer harfidir. Pek dikkat çekmeyen edatlardandır. Mesela *Kesâ'in il-el-heyçâ bi-nûri silâhun*¹ (Korkmaz, 2017, 191) örneğinde cer harfi *ke-* çeviri yazıda belirginleştirilmemiştir. Nüshada metin كساع الى الهيجا بمور سلاح (2017: 15a) şeklinde olup, *bi-nûri* okunan kelimenin *nûn* ile değil de *mîm* ile yazıldığı görülmektedir. Metindeki بمور kelimesinin bâ şeklinde görülen harfi yâ ile يَمُور okunup *sallanıyor* anlamı çıkarılabilir. Baştaki *ke-* harfi de, *benzer* ve *gibi* anlamında cer harfidir, arada kısa çizgi yazılmayınca kelimenin kâf, sîn ve ayın harflerinden oluşan كسع fiilinden türediği düşünülebilir ve yapısı çözülemeyebilir. Fiil-i muzâri olan *yemûru* “*sallanıyor*” anlamı lügatlerden bulunduğu, *ke* benzetme edatı, “gibi” *sâ'in* “ulak” anlamları verildiğinde cümlemin anlamının [*Kardeşi olmayan kişi*] *belinde silahı sallanarak giden ulak kişiye benzer* olduğu ortaya çıkar. Buna göre de metnin çeviri yazısını *Ke-sâ'in ile'l-heyçâ yemûru silâhun* şeklinde yapmak daha uygun olur.

Bir diğer örnekte ise benzerlik edatı belirginleştirilmiştir: *Ve ke-zâlike yectebîke Rabbûke ve yü'allimûke min te'vîli'l-hâdlîsi* (Yûsuf, 12/6) (Tozlu, 2014, 284).

3.14. ل li- / li'l-

İçin anlamına gelen ve esre ile okunan sonrasındaki kelimeye eklenebilen bir edattır. li- şeklinde veya birleşim hâlinde li-/li'l- şeklinde yazılır. Çeviri yazılarda bu edattan sonra cer harfi veya elif gelmesi durumunda çok dikkat etmek gerekir. Aksi takdirde karıştırmamak mümkün değildir. Nitekim araştırmacı ayetlerin çeviri yazılarında birçok

¹ Bu mısra kaynaktaki dipnotta “Kardeşi olmayan kişi savaşa silahsız gidene benzer” şeklinde doğru anlamlandırılmıştır. (bk. Korkmaz, 2017, 191)

hataların yapılabileceğini bize ispatlamaktadır: *Ve kâle'l-lezi'şterâhü min-Mısra le'mrâtihi ekrimî* (2014, 305) de “hanımı için” anlamında olan kelimenin doğru yazımı li- ve sonraki kelimenin eklenmesiyle mümkündür: *Ve kâle'llezi'şterâhü min-Mısra li-'mre'etihî ekrimî* (Yûsuf, 12/21) olmalıdır. Yine *وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ* Ve kâle'llezî zenne ennehü nâcin (2014, 326) şeklinde yanlış yazılan çeviri yazıda lâm-ı tarif el- ve cer harfî li- karıştırılmıştır: Ve **kâle li'llezi/li-ellezî** zanne ennehü nâcin (Yûsuf, 12/42) şekline girmelidir. Bir başka örnekte ise *Kul-ne hâşe l'illâhi mâ-'alim-nâ 'aleyhi min-sû'in* (2014, 336) çeviri yazısı li- cer harfinin düzeltilmesiyle *Kulne hâşe li'llâhi mâ-'alimnâ 'aleyhi min-sû'in* (Yûsuf, 12/51) şekline getirilmelidir.

Bazen lam harfinin okutucusu arasına (') işareti konarak yanlış yazılır: *inil-hükümü ille l'illâhi 'aleyhi tevekkeltü* (2014, 360) yerine düzeltilerek *ini'l-hükümü illâ li'llâhi 'aleyhi tevekkeltü* (Yûsuf, 12/67) şeklinde çeviri yazı yapılmalıdır.

3.15. ۞ le-

Ayet ve meâli	Araştırmacının çeviri yazısı	Teklif edilen çeviri yazı
وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمَ الْغَيْبِ لَاسْتَكُنْتَ مِنَ الْخَيْرِ (Araf, 7/188). “... Eğer ben gaybı biliyor olsaydım daha çok hayır elde etmek isterdim ...”	ve-lev küntü a'lemü'l-ğaybe lesteķsertü bi'l-ħayri (Korkmaz, 2017, 172).	ve lev küntü a'lemü'l-ğaybe le'steķsertü bi'l-ħayri.

Buradaki lâm {لولا - لو} şart edatlarının cevaplarının başında yer alan lâm “ل” harfidir. {لولا - لو} şart edatlarının başında yer alır. Misal: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} *lev kâne fâhimâ âlihethün illa'llâhu le-fesedetâ* Yerde gökte Cenab-ı Allah'tan başka ilahlar olsaydı, ikisinin de düzenleri bozulurdu (Akdağ, 1999, 358-359) gibi.

Bu ayette *lev* ve *le-* cümlede anlama etki eden edatlardır, “ve” cümle başında kullanılan atıf harfî olup *lev* edatıyla birlikte kullanımı anlama etki etmez, “ve” ayrı yazılabilir. Fiillerle birlikte kullanılan *le-* edatını belirginleştirmek için çeviri yazıda önüne geldiği fiillerden ya kısa çizgi “-“ ile *le-steksertü* şeklinde, ya da “ ' ” işareti ile *le'steķsertü* şeklinde ayrılmalıdır.

3.16. ۞ le-

İbtidaiyye Lâmi, mübtedalardan önce gelerek anlamı pekiştirir, önüne geldiği ismin/kelimenin son ünlüsünün okunuşunda herhangi bir işlevi yoktur. Cümlenin başında ۞ varsa haberin başına geçirilir. Bu edat, çeviri yazılarda kendini belirgin olarak göstermelidir.

a.

Ayet ve meâli	Araştırmacının çeviri yazısı	Teklif edilen çeviri yazı
إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (Yûsuf, 12/8). Kardeşleri dediler ki: "Biz güçlü bir topluluk olduğumuz halde Yûsuf ve kardeşi (Bünyamin) babamıza bizden daha sevgilidir. Doğrusu babamız açık bir yanlgı içindedir."	İz kâlû'l-Yûsufu ve ehûhu ehebbu ilâ ebînâminnâ ve nahnü 'usbetün inne ebâna lefî dalâlin mübînin (Tozlu, 2014, 276).	İz- kâlû le-Yûsufu ve ehûhu ehabbu ilâ-ebînâ minnâ ve nahnü 'usbetün inne ebânâ le-fi-dalâlin mübînin.
وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ (Kalem, 68/4). "Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin."	Ve inneke le'alâ hulukın azîm (Sarı, 2009, 635).	Ve inneke le-'alâ -hulukın 'azîm.

Ayetteki birinci *le-* edatı, sonra gelen Yûsuf kelimesinin son ünlüsüne herhangi bir tesirde bulunmamıştır. Cümlemin başında إِنَّ varsa ayetteki ikinci *le-* edatında olduğu gibi haberin başına getirilir. Bu *le-* edatının çeviri yazılarda kendini göstermesi gerekmektedir: *le-Yûsufu* ve *le-fâ* gibi.

Özel isimlerin başına *el-* takısı gelemeyeceği için *kâlû'l-Yûsufu* çeviri yazısının yanlış olduğu düşünülmelidir. Yusuf kelimesi önceki *le-* kuvvetlendirme edatı ile *le-Yûsufu* şekliyle yazılmalıdır.

İkinci olarak gelen *le-* edatı *fî* ve *'alâ* harfî ile birleşik yazıldığında bir kelime gibi düşünülebilir. Bunun için bunların ayrı anlamlar katan Arapça kelimeler/harfler olduğu *le-fî* ve *le-'alâ* şeklinde ifade edilebilir.

b.

Ayet ve meâli	Araştırmacının çeviri yazısı	Teklif edilen çeviri yazı
قَالُوا لَئِنْ أَكَلْنَا الدُّنْيَا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذَا فَعَلْنَا خَيْرًا لِّنْزِلِنَا فِيهَا فَسْرًا (Yûsuf, 12/14). Onlar da, "Andolsun biz kuvvetli bir topluluk iken onu kurt yerse (o takdirde) biz gerçekten hüsrana uğramış oluruz" dediler.	Kâlû le'in ekelehüz-zî'büve nehnü 'usbetün innâ izen le-hâsirün . (Tozlu, 2014, 277).	Qâlû le-in -ekelehü'z-zî'bü ve nahnü 'usbetün innâ izen le-hâsirün .

Bu ayette, yukarıdaki örnekteki gibi iki *le-* edatı vardır. Çeviri yazıda birinci *le-* edatının bulunduğu *le'in*, lâm, ayın ve nûn harflerinden oluşan bir kelime gibi görülmektedir. Fakat buradaki kelimenin *le-* tekid harfî ve *in* şart harfiyle oluştuğunu göstermek, başka kelimelerden ayırt etmek ve iki ayrı unsuru belirtmek için araya kısa çizgi getirilerek *le-in* şeklinde yazmak daha uygun olur.

c.

Ayet ve meâli	Araştırmacının çeviri yazısı	Teklif edilen çeviri yazı
وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (Yûsuf, 12/15). “...O'na, "Andolsun, (senin Yûsuf olduğunun) farkında değillerken onların bu işlerini sen kendilerine haber vereceksin" diye vahyettik.”	Ve evhaynâ ileyhi letünebbi'ennehüm bi-emrihim hazâ vehüm lâ-yeş'urûn (Tozlu, 2014, 290).	Ve evhaynâ ileyhi le-tünebbi'ennehüm bi-emrihim hâzâ ve hüm lâ-yeş'urûn.

Örnekte *le-* edatı belirgin değildir, bu edatın ayette *tünebbi'enne* fiilinden önce geldiği hissettirilmeli ve kısa çizgi ile ayrılmalıdır: ***le-tünebbi'ennehüm*** gibi.

d.

Ayet ve meâli	Araştırmacının çeviri yazısı	Teklif edilen çeviri yazı
وَلَيْنَ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيُصْجَنَنَّ وَلَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ (Yûsuf, 12/32). “... eğer emrettiğimi yapmazsa mutlaka zindana atılacak ve zillele uğrayanlardan olacak.”	Vele'in lem-yef'al mâ amuruhu le-yüscenenneveyekûnen mine's-sâğîrîn (Tozlu, 2014, 319).	Ve le-in-lem-yef'al mâ âmuruhû le- yüscenenne ve le- yekûnen mine's-sâğîrîn.

Ayetteki tekid ifade eden *le-* edatlarının çeviri yazısında birliği sağlamak gerekir. Bu sayede anlamlara dikkat toplanmış ve cümle kavranmış olacaktır. *le-yüscenenne* kelimesinde belirgin hâlde iken aynı şartları taşıyan *ve le-in* ve *le-yekûnen* kelimelerindeki *le-* çizgi ile ayrılmamıştır.

e. Kuvvetlendirme edatı *le-* bazen *kad* edatı gibi edatla birleşir fakat Arapçada birleşik şekil oluşturmaz. Bu gibi durumlarda da ayırmak daha doğru olur: Çeviri yazıya *Ve leked kerremnâ benî Âdeme ...* (2014, 282) şeklinde aktarılan metni *Ve le-kad kerremnâ benî Âdeme ...* (İsrâ, 17/70) şeklinde aktarmak daha uygun olur. Bu çeviriye فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (Bakara, 2/269) ayetinin *Fe-kad ütiye hayran keşâran* (Korkmaz, 2017, 204) çeviri yazısı bir diğer örnek olarak sunulabilir.

Tekid ifade eden *le-* harfi ile Lâm-ı tarifi ayrıştırılması

Îz kâlû'l-Yûsufu ve ehûhu ehebbu ilâ ebînâminnâ (Tozlu, 2014, 276). çeviri yazıda *Îz kâlû'l-Yûsufu ve ehûhu* Yûsuf ve kardeşi fail görevinde hareketlenmiştir. Öncelikle özel isimlerin lâm-ı tarif kabul etmediğini bilmek gerekir. Yûsuf ve kardeşi tesniye/ikil olduğundan ikile ait olduğu düşünülen fiilin *kâlû* şeklinde cemi/çoğul gelmesi mümkün değildir. O hâlde kaynağından görmek gerekir. Aslı “*Îz kâlû le-Yûsufu ve ehûhu*” (Yusuf, 12/8) “Dediler: Muhakkak Yusuf ve kardeşi” şeklinde

kuvvetlendirme eki olduğu görülür ve *le-* kısa çizgi ile birleştirilerek yazılabilir.

3.17. لا *lā-*

Başına eklendiği fiilin anlamını değiştirdiği/olumsuzlaştırdığı için çizgi ile birleştirilerek yazılması daha doğru olur: *Kâlû yâ ebânâ mâ leke lâ-te'mennâ* 'alâ-Yûsufe (Yûsuf, 12/11) (2014, 277) gibi. أوليائى تحت قبابى لا *evliyâ 'â tahte kıbâbâ lā ya 'rifuhum gayrâ* (Karabey, 2015, 277) cümlesinde bulunan *lā* harfi, *ya 'rifuhum* kelimesine *onları bilmezler* anlamıyla olumsuzluk katar. Bu harfin birleşik yazılması *lā-ya 'rifuhum* gibi daha uygundur.

إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (Bakara, 2/35) ve لَا تُقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ örneklerinde *lā-taqrabā* (Korkmaz, 2017, 209) ve *lā-yuẓî'u* (2017, 210) yapıldığı gibi. Bazen aynı çeviri yazılı metinde birleştirme durumuna dikkat edilmeden ayrı yazıldığı da görülür: Ve *lā tense* (2017, 180), ve *lā yûraddû* (2017, 200) gibi.

3.18. ما *mâ-*

a. Fiillerin evveline gelen olumsuzluk edatı *mâ* bitişik yazılmalıdır: *Kul-ne hâşe l'illâhi mâ-'alim-nâ* 'aleyhi min-sû'in (Tozlu, 2014, 336) yerine *Kulne hâşe li'llâhi mâ-'alimnâ* 'aleyhi min-sû'in (Yûsuf, 12/51) şeklinde olmalıdır.

b. Olumsuzluk değil de soru eki olan ve isimlerin başına gelen *mâ* edatı da çizgi ile birleştirilerek yazılabilir: فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ (Yûsuf, 12/50) ayetinin *Fes'elhü mâ-bâlû'n-nisveti* 'lleti *katta'ne eydiyehünne* (2014, 333) çevirisinde *fe-*, *mâ-* ve *bâl* kelimelerine dikkat ederek *Fe's'elhü mâ-bâlû'n-nisveti'llâtî* *katta'ne eydiyehünne* gibi yazmak daha uygun olabilir.

Soru sorma edatı (Akdağ, 1999, 387) *mâ'*ya dikkat edilmeyip bitişik yazıldığında karışıklığa sebep olabilir. Bu düşüncesi şu örneklerle belirgin hâle getirilebilir. *Kâlû yâ ebânâ mâleke lâ-te'mennâ 'alâ Yûsufe* (Tozlu, 2014, 277). Bu ayetin çeviri yazısında *mâ-* birleşik yazıldığında *ملك* kökünden türemiş *mâleke* kelimesi anlaşılabilir, ancak *mâ* ayrı yazılırsa *mâ* “ne? ve niçin?” ve *leke* “sana, senin için” anlamları ortaya çıkmış olur. Karışıklığın önlenmesi için *Kâlû yâ ebânâ mâ-leke lâ-te'mennâ 'alâ-Yûsufe* (Yûsuf, 12/11) şeklinde aktarılabilir.

3.19. مِنْ *min-* / mine'l-

Cer harfi *min* lam-ı tarifli kelimelerle birleşen ve geçiş hâlinde kendi son harfi üstün/-A alan önündeki kelimeyi *esre/-İ* yapan bir edattır. Tek başına anlam ifade etmeyip, daha çok *-DAn* veya fiillerin istemlerine göre farklı çekim ekleri almasını sağlayan edattır. Mesela *نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ* *ne 'üzü bi'l-lâhi min zâlike* (Karabey, 2015: 242) çeviri yazısında *min* cer harfi

bitişik olarak *ne'ûzü bi'llāhi min-zālike* gibi yazılabilir. Önündeki kelimeye bağlanacağı zaman min cer harfî çeviri yazıda zaten bitişik yazılmaktadır: علو الهمة من الايمان çeviri yazıda 'uluvvu'l-himmeti *mine'l-âmāni* (Karabey, 2015, 282) gibi.

Yine وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي (Yûsuf, 12/42) *Ve kâle'ilezî zenne ennehû nâcin min-hümâez-kürnî* (2014, 326) şeklinde yanlış yapılan çeviri yazıda lâ-m-ı tarif, hemze ve cer harfî olan lâ-m birbirine girmiştir. Cer harfî min bitişik/muttasıl zamirlerle yazılırken çizgi konmamalıdır. ^Uzkür emir çekiminin farkına varılmalıdır: Ve *kâle li'ilezâ zanne ennehû nâcin minhûme'zükürnî* (Yûsuf, 12/42) şeklinde yazılmalıdır.

Min cer harfinin aynı çalışmada *ve tekûnû min ba'dihî* kavmen sâlihîn (2014, 281) şeklinde ayrı ve *Ve kâle'l-lezi şterâhû min-Mısra le'mrâtihî* (2014, 305) ve *Kul-ne hâşe l'illâhi mâ-'alim-nâ 'aleyhi min-sû'in* (2014, 336) gibi bitişik yazıldığı gözlemlenmektedir. Çeviri yazıda *min-ba'dihî*, *min-sû'in* ve *min-Mısra* yazılarak uyumsuzluk giderilmelidir.

3.20. و ve, ve'l-

Atıf harfî *ve* sonraki kelime birleştirilerek okunmadığında ayrı yazılmalıdır.

a. Birleştiği şekillerle başka bir edat oluşturan *ve* edatı birleşik yazılabilir. Orta Türkçedeki *takı* anlamında olan *ve* cümleleri veya söz öbeklerini birbirine bağlama görevi vardır. Aşağıdaki örneklerde *Velemmâ*, *Vele'in* ve *Ve'dhale* şekilleri farklı bir edat olmadığı için başlarındaki *ve* ayrı yazılmalıdır:

Velemmâ beleğe eşüddehû (2014, 307) ve *Vele'in lem-yef'al mâ ...* (2014, 319) *Ve'dhale ma'ahu's-sicne* (2014, 323) çeviri yazıları bazı hatalar düzeltilerek *Ve lemmâ beleğa* (Yûsuf, 12/22), *Ve le-in lem-yef'al* (Yûsuf, 12/32) ve *Ve dahale ma'ahu's-sicne* (Yûsuf, 12/36) gibi yazılmalıdır.

Arapçadaki *ve* atıf edatı, Farsça bağlaç olan *u* ile karıştırılmamalıdır: *ve İshâk u Yâkûb ve'l-esbât* (2014, 275). gibi. Doğrusu; *ve İshâka ve Yâkûbe ve'l-esbât* (Bakara, 2/136) olmalıdır.

vehüm lâ-yeş'urûn (2014, 290) çeviri yazıdaki *vehüm*, *vehm* kelimesini çağrıştırmaktadır, bunun olmaması için *ve hüm* şeklinde ayrı yazılmalıdır: *ve hüm lâ-yeş'urûn* (Yûsuf, 12/15). Başkaca şu örnekler de verilebilir: *Ve leked [le-kad] hemmet bihî ve hemme bihâ* (Yûsuf, 12/24); (2014, 312) ve *yerta' ve yal'ab ve innâ lehü le-hâfîzûn*. (Yûsuf, 12/12); (2014, 277) gibi.

Yukarıda edatlara gösterilen tanıklar etraflıca incelendiğinde metinlerde var olan edatların bilinen edatlar olduğu ortaya çıkmakta ve

araştırmacının çeviri yazılarda bunlara dikkat etmesi gerçeği ortaya çıkmaktadır.

4. Çeviri Yazıda Hata Sebeplerinin Tespiti

4.1. Çeviri yazıda büyük harflerin kullanımında yapılan hatalar

Ayetin çeviri yazısında kelimenin özel isim gibi algılanmasıyla baş harf büyük yazılabilir: *Kâle yâ Büşrâ hâza gulâmun* (2014, 293) gibi. Buradaki büşrâ isim olmadığı için çeviri yazı *Kâle yâ büşrâ hâzâ gulâmun* (Yûsuf, 12/19) olmalıdır. Araştırmacının çeviri yazıda özel isimleri büyük harfle yazmayı tercih etmesi uygundur: *ve İshâk u Yâkûb ve'l-esbât* (2014, 275) gibi. Çeviri yazıdaki Farsça u kelimesi olmamalı ve doğru şekli ise şöyle olmalıdır: *ve İshâka ve Yâkûba ve'l-esbât* (Bakara, 2/136).

Bir başka çeviri yazı kullanılan metinde *Ve'alleme âdeme'l-esmâ'e* (Sarı, 2009, 635) ve *El-hamdü li'llâhi Rabbi'l âlemin* (2009, 636) metninde *âdem* ve *Rab* kelimeleri özel isim oldukları düşünüldüğünde biri büyük diğeri küçük harfle yazılmıştır. Her ikisi de bitişik yazılmadıysa büyük harfle çeviri yazıya aktarılabilir. *Âdem* ve *Rab* gibi.

Düz yazıda olduğu gibi çeviri yazıda da ğ- sesi kelime başında bulunmaz: *innehu hüve'l-Ğafûru'r-rahîmü* (Tozlu, 2014, 388) çeviri yazıdaki *Ğafûru* kelimesi ya *Gafûru* ya da *gafûru* olarak yazılmalıdır (bk. Yûsuf, 12/98).

4.2. Çeviri yazıda âyeti işaret eden ifadelerin âyetten ayrı yazılmamasından kaynaklanan hatalar

Kâla'llâhu Te'âlâ fi'l-kelâm ve İshâk u Yâkûb ve'l-esbât (2014, 275) çeviri yazısında Allah'ın ayeti ile müellifin/müstensihin sözü birbirine karışmıştır. *Kâla'llâhu Te'âlâ fi'l-kelâm* sözü müellife/müstensihe, sonraki âyet olan kısmı *ve İshâk u Yâkûb ve'l-esbât* (Bakara, 2/136) şekliyle hatalı aktarılmıştır. Kur'an'dan iktibas edilen bu kısım, Arapça olan evvelki cümlelerin açıklaması olduğu için aralarına iki nokta işareti konmalıdır: “*Kâla'llâhu Te'âlâ fi'l-kelâm: ve İshâka ve Yâkûba ve'l-esbât*” gibi.

Bir diğer *Bi-smi'llâhi fe-izâ 'azamte fe-tevekkel 'ala'llâh* (Korkmaz, 2017, 260) örneğinde ise, *bismillâh* kısmı âyetten alıntı gibi görülmektedir. Araya iki nokta konularak âyete dahil olmadığı belirtilmeliydi: “*Bi-smi'llâhi: fe-izâ 'azamte...*” gibi.

4.3. Çeviri yazıda farklı dil yapılarının ayrıştırılamamasından kaynaklanan hatalar

Farsça ve Arapça yapıların bazen birbirine karıştırıldığı görülür: *Kâla'llâhu Te'âlâ fi'l-kelâm ve İshâk u Yâkûb ve'l-esbât* (Tozlu, 2014, 275) şeklindeki çeviri yazıda *u* edatı Farsça yapılara aittir. Dikkat

edilmediğinde diğer kelimelerin de hatalı okunmasına sebep olur: “Kâla’llâhu Te’âlâ fi’l-kelâm: ve *İshâka ve Yâkûba* ve’l-esbât (Bakara, 2/136)” şeklinde olması gerektiği gibi.

Başka bir örnek ise; *Ve yütimmü ni ‘metehû ‘aleyke* ve ‘*alâ âl-i Ya ‘kûba* (2014, 280) çeviri yazısında ‘*alâ âl-i Ya ‘kûb* Arapça yapısı içinde *âl-i Ya ‘kûb* tamlaması Farsça usulüyle yapılmış tamlama olarak alınmıştır. Arapça yapıya göre ‘*alâ* cer harfi *âl* kelimesindeki son harf *l*’nin –*li* okunmasını sağlar ve bu durumda *l* ve *i* harfleri bitişik olarak yazılır: ‘*alâ-âli Ya ‘kûb* gibi. Çeviri yazı *Ve yütimmü ni ‘metehû ‘aleyke* ve ‘*alâ-âli Ya ‘kûba* (Yûsuf, 12/6) şeklinde olmalıdır.

4.4. Çeviri yazıda Arapça fiillerin ve isimlerin çekimlerinden kaynaklanan hatalar

a. Fiil çekimlerinin uzun/kısa hecelere veya baştaki harflere göre değişmesi

Ve kulnâ hâşe li’llâhi mâ-hâza beşeren (2014, 318) örneğinde *kulnâ* “biz söyledik” anlamında çekimli fiil olarak yanlış çeviri yazı yapılmıştır. Ayette ise *kulne* “(kadınlar) dediler” anlamlı çekimli fiil bulunmaktadır. Çeviri yazı; *Ve kulne hâşe li’llâhi mâ-hâzâ beşeren* (Yûsuf, 12/31) olmalıdır.

Bir diğer ayetin çeviri yazısında; *Kâle yâ büneyye lâ-taksus rû’yâke ‘alâ ihvetike feyekîdû leke keyden* (2014, 283) *yekîdû* fiilinin çekimine dikkat edilmemiştir, kelime, *bir kişi tuzak kurar* anlamıyla tekil yazılmıştır. bu fiil ise kardeşler için kullanılmış olup, çoğul kelime *yekîdû* şeklindedir: *Kâle yâ büneyye lâ-taksus rû’yâke ‘alâ-ihvetike fe-yekîdû leke keyden* (Yûsuf, 12/5) gibi.

Üçüncü örnekte kelime başında kişilere göre fiil çekimini sağlayan bir başka harf n-/t- dikkatsizliği hata ortaya çıkarmıştır: *Kâle ma ‘âza’llâhi en-te’huze ille men-vecedna metâ’ana ‘indehû* (2014, 374) çeviri yazısında *en-ne’huze* “bizim tutmamız” anlamı yerine *en te’huze* “senin tutman” gibi fiilin konuşan tarafından gerçekleştirilmesinin dile getirilmediği görülür. Doğrusu şöyle olmalıdır: *Kâle ma ‘âza’llâhi en-ne’huze illâ men-vecednâ metâ’anâ ‘indehû* (Yûsuf, 12/79).

b. İsim/zamir çekimleri

Arapçada isimlerin sonuna birleştirilen zamirler *zamir-i muttasıl* adını alır, tek başına kullanımları yoktur. O hâlde çeviri yazıda bu tür zamirin kelimenin bir parçası gibi bitişik yazılması anlamı algılamada daha dikkat çekici olacağı aşıkardır. Âyet, *إِنَّ كَيْدَكُمْ عَظِيمٌ* "Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür." şeklindedir. *İnne keyde künne ‘azîm* (2014, 316) çeviri yazısı *keyde* ve *künne* kelimelerinin iki ayrı kelime olduğu ve bitişik zamirin bulunmadığı izlenimi bırakmaktadır. Yukarıda geçen ve bu örneğin bire bir aynı olan *‘indehû* kelimesinde de bitişik zamir bulunmakta ve *hû* ayrı

yazılmamaktadır. Burada *hū* “onun” yerine *künne* “(kadınlar için) sizin” çekimi görülür. Türkçeye çeviri yapıldığında tamlayan/bitişik zamir *künne* ve tamlanan/isim *keyd* ile *keydekünne* “sizin tuzağınız” isim tamlaması oluşturmuştur. Metnin çeviri yazısı *İnne keydekünne ‘aẓām* (Yûsuf, 12/28) şeklinde bitişik olmalıdır.

Bitişik zamirler bazen de edatların sonuna gelir. Bu durumda da bitişik yazılması uygun düşer. Tutarlılığı sağlamak için kısa çizginin konduğu kelimelerden kısa çizgiyi kaldırmak gerekir: *Ve kâle’llezî necâ min-hümâ* (2014, 329) metni *Ve kâle’llezî necâ minhümâ* (Yûsuf, 12/44) gibi. Bir diğer örnekte ise, *Kâle’e’tûnî bi-âcin* (Doğrusu: *Kâle’-tûnî bi-aḥin*) *leküm min-ebiküm* (2014, 355) (bk. Yûsuf, 12/59) şeklinde edatlar bitişik yazılmıştır.

4.5. Çeviri yazıda Arapça edatların/harflerin karıştırılmasından kaynaklanan hatalar

a. *li-* cer harfi kelime başlarında *li-* iken sadece zamirlerin başına geldiğinde değişerek *le-* olarak söylenir. Bazen bu durum, araştırmacıların dikkatinden kaçır.

Ayet ve meâli	Araştırmacının çeviri yazısı	Teklif edilen çeviri yazı
وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا (Yûsuf, 12/21). “O’nu satın alan Mısırlı kişi hanımına dedi ki: “Ona iyi bak. Belki bize yararı dokunur veya onu evlat ediniriz.” ...”	Ve kâle’l-lezi’şterâhû min-Mısra le’mrâtihi ekrimî mesvâhû ‘asâ en-yenfe’anâ ev nettehizehû veleden (Tozlu, 2014, 305).	Ve kâle’llezi’şterâhû min-Mısra li-’mre’etihi ekrimî mesvâhû ‘asâ en-yenfe’anâ ev nettehizehû veleden

Bu örnekte çeviri yazı yapan araştırmacı harf-i cer olan *li-* ile kuvvetlendirme ifade eden *le-* edatına dikkat etmemiştir. Mealde geçen ve “Hanım” anlamına gelen *imre’e* kelimesinin elif ile başlaması ve tercümede –A yönelme hâli olması, başta bulunan *l-* harfinin cer harfi olduğunu gösterir, geçiş hâlinde kelimenin başındaki hemze “ ’ ” ile *li’mre’etihâ* gibi gösterilir.

b. *li-* cer harfi zamirle birleştiğinde *le-* şeklinde okunur: *Kâlû yâ ebânâ mâleke lâ-te’mennâ ‘alâ Yûsufe ve innâ lehû le-nâsihûn* (2014, 277) şeklinde yanlış çeviri yazılı ayeti; *Kâlû yâ ebânâ mâ-leke lâ-te’mennâ ‘alâ-Yûsufe ve innâ lehû le-nâsihûn* (Yûsuf, 12/11) şeklinde *leke* ve *lehû* gibi *le-* ile muttasıl/bitişik zamirleri ve *innâ lehû le-hâfizûn* (Yûsuf, 12/12) çeviri yazısında olduğu gibi ayırmamak gerekir.

Bir başka ayette *li-* edatı ile muttasıl zamirin birleşimi cümlelerin ayrı bir ögesi, evvelindeki fiil ayrı bir ögesidir. Bunlar çeviri yazıda ayrı yazılmalıdır: *Kâle bel sevvelet-leküm enfüsüküm emren* (2014, 372) çeviri

yazısının *Kâle bel sevvelet leküm enfüsüküm emren* (Yûsuf, 12/83) şeklinde yazımı daha uygundur.

Ayrıca şu örnek de sunulabilir: *Kâle seyfe estağfirü-leküm Rabbî innehû hüve'l-Ğafûru'r-rahîmü* (2014, 388) örneği *Kâle seyfe-estağfirü leküm Rabbî innehû hüve'l-gafûru'r-rahîmü* (Yûsuf, 12/98) olmalıdır.

4.6. Çeviri yazıda harflerden ve okutuculardan kaynaklanan hatalar

Arapçada kullanılan üstün/-A, esre/-İ ve ötre/-U ünsüzlerden sonra gelecek ünlüleri ifade eder. Bu durum doğru tespit edilemezse yanlışlıklar kaçınılmaz olur. Yazma veya basma eserlerde aşağıdaki hususlara dikkat edilmelidir: a. Eserde geçen kelimelerin sözlüklerdeki durumu. b. Kelimelerin yazımında noktalara tahsis edilen kürsüler. c. Harflere takdir edilen okutucular/harekeler.

I. Harf kaynaklı yanlışlıklar

Arapça metinlerin çeviri yazılarında en çok *ayın* ve *elif* harflerinin durumuna dikkat edilmediğinde hatalar ortaya çıkar. Bazen de herhangi bir harf unutulabilir veya harflerin yerleri değiştirilir, bazen de noktalı harfler başka bir noktalı harfle ifade edilir. Bu harflere bağlı yapılan hatalar zaman zaman metinlerde çoğalır, eserin kıymetine gölge düşürür.

a. Harf eksikliği

Rabbî kad-âteynâ mine'l-mülki ve 'allemtenî min-te'vîlî-ehâdlîysi (Tozlu, 2014, 394) çeviri yazıda *âteytenî* “bana verdin” kelimesinin *âteynâ* “biz verdik” olması (bk.Yûsuf, 12/101).

Verefe'a ebeyhi (2014, 390) çeviri yazıda *ebeveyhi* “ebeveyn, anne ve baba” kelimesinin *ebeyhi* “anlamı ?” olması (bk.Yûsuf, 12/100).

b. Harfi yanlış okuma

Kâle'e'tûnî bi-âcin (2014, 355) Doğrusu: *Kâle'tûnî bi-aḥin* (Yûsuf, 12/59) aḥin “kardeş” kelimesinin âcin “anlamı ?” olması.

c. Harflerin yer değiştirmesi

Fâtire's-semâvâtî ve'l-erdi ente veliyyî fi'd-deynâ ve'l-âhireti teveffeni müslimen (2014, 394) çeviri yazıda *dünyâ* kelimesinin *deynâ* “anlamı ?” olması (bk. Yûsuf, 12/101).

d. Harf ilavesi

ve hamelnâhüm fi'l-berrî ve'l-bahri (2014, 282). “Yer yüzü/kara” anlamındaki *berr* kelimesinin sonuna *-î* nisbet ekinin eklenmesi *berrî* “benim kara parçam” anlamı katmaktadır. *r* harfinin medli/uzun okutucusunun bulunmadığı dikkatlerden kaçmıştır, çeviri yazı; *ve hamelnâhüm fi'l-berrî ve'l-bahri* (İsrâ, 17/70) şeklinde yazılmalıdır.

e. Harf belirsizliği

Kelime ortasında bulunan *ayın* veya *hemze* harflerinin çeviri yazıda karşılığı mutlaka konmalıdır: *Kâle tezre'ûne seb'a sinine deeben* (2014, 332) çeviri yazıda *deen* kelimesinde bulunan ikinci –e- okutucusunun hangi harf için geldiği belirgin değildir, *ayın* da *elif* de düşünülebilir. Bu metnin çeviri yazısında *ayın* ve *elif* harfleri belirgin duruma getirildiğinde çeviri yazı şöyle olur: *Kâle tezre'ûne seb'a sinîne de'eben* (bk. Yûsuf, 12/48) gibi.

Bazen *ayın* harfi ve okutucusu çeviri yazıda karışıklığa sebep olur. *Ayın* harfi başta ise önce *ayın* harfi sonra harekesi/okutucusu yazılır. Mesela *kulyâ i'bâdiye'llezîne* (Sarı, 2009, 641) metninde *عِبَاد* kelimesi çeviri yazıya geçerken önce *ayın* harfinin sessiz harfi “ ‘ ” yazılır, sonra hareke/okutucu “ -i ” yazılarak ‘i- şeklinde başlanır, *kul yâ 'ibâdiye'llezîne* (Zümer, 39/53) şeklinde yazılmalıdır. Kelime e, a ve i gibi herhangi bir sesli harfle başlanarak yapılan çeviri yazıda ilk harf *elif* demektir ve *elif* işareti konmamaktadır.

II. Hareke/Okutucu kaynaklı yanlışlıklar

Metinlerin çeviri yazısında harekeler/okutuculara dikkat edilmediğinde hatalar ortaya çıkar. Okutucuların farklı harflere verilmesi, unutulması, farklı okutucu yazılması gibi durumlar yanlış okuma yapılmasına neden olur.

a. Hareke/Okutucu eksikliği

kemâ etemmehâ 'alâ ebevyk (Tozlu, 2014, 280). Burada *ebevyk* kelimesinde *v*, *y* ve *k* ünsüzlerinin okutucusu bulunmamaktadır. Kelimeyi okuyabilmek için en az bir ünlüye ihtiyaç bulunmaktadır, bu durum çeviri yazıyı sorunlu hâle getirmiştir. Ayette ise *v* ünsüzü –A ünlüsünü almıştır. Ayetin çeviri yazısı; *kemâ etemmehâ 'alâ-ebeveyk* (Yûsuf, 12/6) şeklinde yapılmalıdır.

b. Hareke/Okutucu farklılığı

Sümme ezzene mü'ezzenun (2014, 364) çeviri yazıda *müezzin* “ilan eden, çağırın” yerine *müezzen* “çağırılan” olması (bk. Yûsuf, 12/70).

[*Ve kâle'l-âhirü*] *Innî erânî* (2014, 324) çeviri yazıda *âhar* “bir başkası” kelimesinin *âhir* “sonuncusu” olması (bk. Yûsuf, 12/36).

Kâlû ezgâsü ahlâmin ve bi-te'vîl'l-ahlâmi bi-'âlimîn (2014, 329) çeviri yazısında *bi-'âlimîn* “bilenler, alimler” olması gerekirken yerine *âlemîn* “âlemler” olması (bk. Yûsuf, 12/44).

ve herrû lehü seceden (2014, 390) çeviri yazıda *sücceden* “secde ederek, saygıyla” kelimesinin *seceden* “anlamı ?” olması. (bk. Yûsuf, 12/100).

Ersilhü me'anâ ğiden yerta' ve yal'ab (2014, 277) Ayette geçen *ġaden* “yarın” kelimesinin *ġiden* “anlamı ?” olması. (bk. Yûsuf, 12/12).

Hem ayetin okunuşunda hem de Türkçede kullanıldığı şekline dikkat edilmeyen kelimelerle dolu bir başka örnek ise şudur; *Ektulû Yûsufe evitruhûhu erden yehlu lekümvechü ebîküm ve tekûnû min ba'dihî kavmen sâlihûn* (2014, 281). Ayetin metni اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ (Yûsuf, 12/9) şeklindedir. Ünlü okutucularına dikkat edilmeyen *Ektulû*, *evitruhûhu* ve *sâlihûn* kelimeleri *uktulû*, *evitrehûhu* ve *sâlihîn* şeklinde olmalıdır. Türkçe sözlüklerde ve cümlelerde *arz* ve *hâli* kelimelerinin art damak ünlüleriyle kullanıldığı görülür. Arapça metinlerde de kalın olan seslerden oluşan bu kelimelerde (*yehlu*>*yahlu* ve *erden*>*ardan*) olarak aynı ünlüleri kullanmak gerekir. Bu görüşlere bağlı olarak metin, çeviri yazıya *Uktulû Yûsufe ev-itrehûhu ardan yahlu leküm vechü ebîküm ve tekûnû min ba'dihî kavmen sâlihîn* olarak Latinize edilmelidir.

c. Okutucuların Uzunluğu/Kısalığı yönünden ortaya çıkan yanlışlıklar

Medli/uzun hareketlerin/okutucularının kısa okunması

Herhangi Arapça bir kelimedede esreli harfin sonrasında okutucusu bulunmayan -y harfi, esreli harfi uzun okutur. Bazı çeviri yazılarda okutucusuz olarak yazılarak uzun okutma özelliğinin yok edildiği görülür. Mesela çeviri yazısı *ve yü'allimûke min te'vîli'l-hâdîysi* (2014, 284) ve *Ve câ'û 'alâ kamîsihî bidemin kezibin* (2014, 291) şeklinde yapılan ayetlerde bu durum gözlemlenir. Buradaki son kelimenin başında yazılmayan e- harfini de düzelterek *min-te'vîli'l-ehâdîsi* (Yûsuf, 12/6) ve *Ve câ'û 'alâ-kamîsihî bi-demin kezibin* (Yûsuf, 12/18) yazılmalıdır.

Yine başka bir çeviri yazıda *Îzhebû bi-kamîysi hâza* (2014, 385) *kamâs* kelimesi *kamiys* şeklinde yanlış yazılmıştır. Doğru çeviri yazısı *Îzhebû bi-kamîsi hâzâ* (Yûsuf, 12/93) şeklinde olmalıdır.

Çeviri yazılarda en çok hata uzun -â okutucusuna dikkat edilmemesinden kaynaklanır. Türkçe kullanımda Arapça kelimelerdeki uzun â sesi kısa a ile yazılmakta fakat uzun ünlü gibi okunabilmektedir. Bu durumun tesiriyle â yazımı dikkatten kaçmaktadır. Örnekler gözden geçirildiğinde bu uzun ünlüde hata oranı yükselmektedir: a. *felâ-tebte'is bima kânû ya'melûne* (2014, 363): *bi-mâ* (bk. Yûsuf, 12/69). b. *Kâlû fema cezâ'ühû in-küntüm kâzibîne* (2014, 365): *fe-mâ* (bk. Yûsuf, 12/74). c. *Kâle inne-mâ eşkû ve hüznî ilâ'llâhi ve a'lemü mine'llâhi mâle ta'lemûne* (2014, 373): *mâ-lâ* (bk. Yûsuf, 12/86). d. *Kâle ma'âza'llâhi en-te'huze ille men-vecedna metâ'ana indehû* (2014, 374): *illâ, vecednâ* ve *metâ'anâ* (bk. Yûsuf, 12/79). e. *inne ebâna lefî dalâlin mübîn* (2014, 276): *ebânâ* (bk. Yûsuf, 12/8). f. *innâ zehebna nestebiku ve terekna*

Yûsufe 'inde **metâ'ina** (2014, 291): **zehebnâ, tereknâ** ve **metâ'inâ** (bk. Yûsuf, 12/17) gibi.

Elletâ kelimesi ile cemisi *ellâtâ* eşyazımlıdır, uzun okutucu bulunmasa da yazımda lâm harfî üzerine dik çizgi ile uzun okunacağı ifade edilir. *Elletâ* olduğu takdirde cümlede tekil-çoğul uyumsuzluğu meydana gelir: *Fes'elhü mâ-bâlû'n-nisveti'letî katta'ne eydiyehünne* (2014, 333) çeviri yazısında olduğu gibi. Bu çeviri; *Fe's'elhü mâ-bâlû'n-nisveti'llâtî katta'ne eydiyehünne* (Yûsuf, 12/50) şeklinde *nisâ'nın* çoğulu *nisve* kelimesi için çoğul *ellâtâ* yazılmalıdır.

Kısa hareketlerin/okutucuların medli/uzun okunması

Kâle inne-mâ eşkû ve hüznî ilâ'llâhi (2014, 373): **ila'llâhi** (bk. Yûsuf, 12/86).

emmâ ehâdükümâ fe-yeskî rabbehü hamren (2014, 325): **ehadükümâ** (bk. Yûsuf, 12/41) gibi.

enâ ünebbi'üküm bi-te'vîlihî (2014, 329) çeviri yazısında *ene* kelimesinde nûn harfî kısa okunduğu hâlde *in, en* gibi diğer kelimelerle karışmaması için sonuna bir elif eklenerek yazılır, fakat kısa olarak “-ne” okunur: **ene ünebbi'üküm bi-te'vîlihî** (bk. Yûsuf, 12/44) gibi.

d. Medli/uzun zamiri kısa okuma, kısa zamiri uzun okuma hataları

Arapça kelimelerin sonunda -hu/-hi zamiri olduğunda bu hecelerden önce kısa ünlü varsa mutlaka zamirlerin ünlüleri uzun okunur: **lehû** ve **bihâ** gibi. Şayet uzun ünlü veya okutucusuz bir harf varsa kısa okunur: **'aleyhi** ve **eserrûhu bidâ'aten** (2014, 293), (bk. Yûsuf, 12/19) gibi. Uzun okunan zamirler, çeviri yazılarda aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi özensiz yazılmaktadır:

Yapılan yanlış çeviri yazı	Teklif edilen çeviri yazı
<i>Ves'eli'l-karyete illetî künnâ fiha</i> (2014, 371)	<i>Ve's'eli'l-karyete'letî künnâ fihâ</i> (bk. Yûsuf, 12/82)
<i>Kâlû in-yesrik fekad sereka ahun-lehû min-kablü fe-eserreha</i> Yûsufu (2014, 373).	<i>Kâlû in-yesrik fe-kad sereka ahun lehû min-kablü fe-eserreha</i> Yûsufu (bk. (Yûsuf, 12/77)
<i>Fe-huz ehadana mekânehü inne nerâke mine'l-muhsinîn</i> (2014, 374)	<i>Fe-huz ehadanâ mekânehû innâ nerâke mine'l-muhsinîn</i> (bk. Yûsuf, 12/78)

III. Kelimelerin birleşmesi aşamasındaki okutucu yanlışlıkları

a. Elif ve lâm birlikteliğinde dikkatsiz okumadan kaynaklanan hatalar

وَقَالَ الْمَلِكُ اَتُونِي بِهِ (Yûsuf, 12/50,54). Kur'an'da iki yerde geçen bu ayetin çeviri yazısı *Ve kâle'l-melikü e'tûnî bihî* (2014, 333,338) şeklinde yapılmıştır. Birinci kelime *el-melikü* ve ikinci kelime *tûnâ*

kelimelerinin birleşimi hâlinde araya getirilecek “'” ile çeviri yazı, *el-melikü'tüná* şeklinde yapılmalıdır.

Bir başka hatalı çeviri yazı örneği olarak şu ayet sunulabilir: وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ (Yûsuf, 12/42) ayetinin çeviri yazısında *elif* ve *lâm* harflerinin bulunduğu kelimelere dikkat edilmeden *Ve kâle'llezî zenne ennehü nâcin min-hümâez-kürnî* 'inde Rabbike (2014, 326) şeklinde çeviri yazısı yapılmıştır. Ayetteki لِلَّذِي metnine bakıldığında birinci lâmin esre okutucusu ikinci lâmin şeddeli üstün (-lle) okutucusu bulunmaktadır. مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي metni *minhümâ* (sonrasına birleşmesi durumunda *minhüme*) sonra “'” (harekesiz elif) ve *zkürná* ile *minhüme 'zkürná* okuyarak, *Ve kâle li'llezî zanne ennehü nâcin minhüme'zkürnî* 'inde Rabbike yazılmalıdır. مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي iki kelimededen oluşur. مِّنْهُمَا ve اذْكُرْنِي kelimeler sırasıyla *minhümâ* ve -ü okutucusu olan hemze-i vasl ile *zkürná* “beni an” şeklinde düşünülmelidir.

b. İki elif başta iken yanlış okuma

Uzun okunması gereken ve iki elifin bulunduğu kelimelere dikkat edilmelidir. Arapça kelimelerde â/â sesi tek hece hâlinde okunduğunda mutlaka iki elifin derilmesi söz konusudur. Anlam üzerinde de mutlaka etkisi vardır. *âmenü* kelimesi çekimli olup geniş zaman kipindedir. *emintü* ise geçmiş zaman kipindedir. *âmenü* aslında başta iki elifle (â=e' birinci elif –A okutuculu, ikinci elif cezm/Θ ' okutuculudur) e'menü şeklindedir. Fakat birleşerek â şeklinde okunur. Bir diğer şekil ise iki –A okutucusu yan yana geldiğinde de durum aynıdır â şeklini alır. Aşağıda birinci durum bulunurken ikinci durum söz konusu olmadığından ikinci â örneği çeviri yazıya yanlış geçmiştir: *Kâle hel âmenüküm 'aleyhi ille kemâ âmintüküm 'alâ ahîhi min-kablü* (2014, 358) örneği *Kâle hel âmenüküm 'aleyhi illâ kemâ emintüküm 'alâ ahîhi min-kablü* (Yûsuf, 12/64) şeklinde olmalıdır.

c. İki elif ortada iken yanlış okuma

Kelimelerin birleştirilerek okunduğu yerlerde ortada kalan elifler karışıklığı sebep olabilir. İkinci kelimenin başındaki elifin okutucusunun üç türlü e-/i-/u- olabileceği düşünülmelidir. Bilmeden hareke/okutucu koymak hataya sebep olabilir.

Ve kâle'l-melikü'e'tûnî bihî (2014, 338) *melikü'e'tûnî* okuyuşunda -e- okutucusu bulunmamaktadır. Buradaki iki kelime okutucularıyla *melikü* birleşimi ifade eden “'” ve *'tüná* (Aslı *i'tüná*) vardır. *melikü*'den *i'tüná*'ye geçişte ikinci kelimenin hemzesine okutucu konmamıştır. Okutucusu bilinmeyen kelimeye yukarıdaki gibi rastgele hareke/okutucu tayin etmek yanlıştır: Çeviri yazı *Ve kâle'l-melikü'tûnî bihî* (Yûsuf, 12/54) şeklinde kelimeler birleştirilerek yapılmalıdır.

Ves'eli'l-karyete illeti künnâ fihâ ve'l-'îre'lletî akbelnâ fihâ (2014, 371) çeviri yazısında *elletî* kelimesinin iki türlü yazımı görülmektedir. Birincisinde *karyete illetî* yazımı “**karyete**” kelimesi “ ’ ” ve “**lletâ**” ile **karyete'lletâ** şeklinde olmalıdır. *Elletâ* kelimesinin elif harfinin okutucusu *A-* evvelindeki kelimeye birleştiği takdirde yazılmamaktadır. Bu duruma dikkat edilmeden *-Î* okutucusu ile *illetâ* gibi yanlış yazılmıştır. İkincisinde *elletâ* örneği *ve'l-'îre'lletî* şeklinde çeviri yazı doğru yapılmıştır. *Ve's'eli'l-karyete'lletî künnâ fihâ künnâ fihâ ve'l-'îre'lletî akbelnâ fihâ* (Yûsuf, 12/82) olarak yazılmalıdır.

Ve kâle'l-lezi'şterâhü min-Mısra le'mrâtihi (2014, 305) çeviri yazıda yanlış olan **le'mrâtihi** okuyuşunu kelimeye, kürsüye ve harflerine dikkatle **li-** cer harfî, elif ile başlayan **imre'e** kelimesi ve zamir **-hî** görerek **li'mre'etihî** olarak düzeltmek mümkündür (bk. Yûsuf, 12/21).

لَا جِدْ şeklinde harekelenen/okutucu konan kelimenin *lâ-cidü* yazılması okutuculara dikkat edilmediğini gösterir. Kesinlik anlamı *le-* yerine olumsuzluk anlamı katan *lâ-* yazılmış demektir. Lâm ve elif harflerinin iki okutucusu bulunmaktadır. *le-e* veya *le'e* şeklinde yazılması gerektiğini düşündürür. *innî lâ-cidü rihe Yûsufe* (2014, 386) çeviri yazısı *innî le-ecidü rihe Yûsufe* (Yûsuf, 12/94) olmalıdır.

d. İki elif sonda iken yanlış okuma

Hemzeli kelimelerin sonunda bulunan elif ve hemze de karışıklığa sebep olabilir, hemze elifin üstüne yazılır. Hemze ile elif aslında bir harftir. Dikkat edilmediğinde ortadaki harfin uzun okutucusu gibi telakki edilir ve yanlış olarak uzun yazılır: يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ (Yûsuf, 12/43) الْمَلَأُ *Yâ eyyühe'l-melâü eftûnî fî-rü'yâye* (2014, 329) çeviri yazısında sülasi olan الْمَلَأُ kelimesinin sonundaki elif ve hemze bir harfî ifade eder, çeviri yazı ile ifadesi **el-mele'** olmalıdır, cümle içindeki durumundan dolayı hemze *-U* okutucusunu alarak **-'ü** şekline girer, *Yâ eyyühe'l-mele'ü* olarak çeviri yazıyı aktarılmalıdır.

IV. Kesme işareti ve kısa çizgi kaynaklı yanlışlıklar

a. Kelime içinde bulunan kesme işareti ve kısa çizgi yanlışlıkları

Çeviri yazıda kesme işareti ve kısa çizgi genellikle lââm-ı tariflerde ve bir kelimeyi diğer kelimedenden ayırmak için kullanılır. *Kul-ne hâşe l'illâhi mâ-'alim-nâ 'aleyhi min-sû'in kâleti'm-raetü'l-'azîzi'l-'âne hashasa'l-hakku* (2014, 336): Doğruları **Kulne**, **'alimnâ** ve **kâleti'm-ra'etü** olan kelimeler çeviri yazıda yanlış bölünmüştür. *İmre'e* “kadın” kelimesi, kelimelerin birleşimi esnasında kök harflerinden yanlış ayrılırken, çekimli fiil *kulne* “dediler” ve *'alimnâ* “bildik” ise şahıs eklerinden kelimenin çekimi bilinmemesi nedeniyle yanlış olarak bölünmüştür. (bk. Yûsuf, 12/51).

وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا (Şems, 91/1) ayetinin *Ve's-şemsi ve'd-duhahe* (Sarı, 2009, 647) şeklindeki çeviri yazısında *وَضُحَاهَا* metni *ve'd-duhahe* olarak yapıldığı görülmektedir. Lâm-ı tarifi olmadığı yere kesme işareti ve kısa çizginin konulduğu görülür. Bunun diğer çeviri yazı unsurlarına da dikkatle *ve duhâhâ* şeklinde yazılması gerekir.

Bir başka örnekte *ra'h* ve *mānu* gibi iki kelimeyi çağrıştıran çeviri yazısı hatalıdır: ***Er-ra'h-mānu*** '*ale'l-arşı'stevâ* (2009, 635) gibi.

b. Kelimelerin başlarındaki ve sonlarındaki kesme işareti yanlışlıkları

Metinlerde çeviri yazılarda kullanılan kesme işareti (' = ʾ), lâm-ı tarifi elifini ifade etmektedir. Lâm-ı tarif cümle başında şemsi harflerde ***eş-şemsi*** (*Er-rahmānu* gibi) ve kameri harflerde ***el-kamerü*** (*El-hamdü* gibi) olarak gösterilmektedir. Cümle ortasında başka bir deyişle herhangi bir edat, isim veya fiilden sonra geldiğinde, evvelindeki kelimenin son harfinin harekesi/okutucusu yazıldıktan sonra ' işareti olarak '*l-k* veya '*r-r* şekline girer.

Mesela sürenin başı الرَّحْمَنُ *Er-rahmân* ile çeviri yazıya aktarılırken besmele çevirisinde lâm-ı tarifi elifi kesme işaretine dönüşür: *Bi'smi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm* (2009, 635) gibi. "E'r-rahmân" (2009, 636) şeklinde kelime ortasında görülen kesme işareti fazlalıktır. *Er-rahmân* gibi yazılmalıdır.

Kelime sonlarındaki tenvin okutucusuna dikkat etmemekten doğan hatalar da çeviri yazılarda görülür: *Zelike'l kitâbu lâ-reybe fihi hüde'nîl müttekîn* (2009, 641) ve *İrci'î ilâ Rabbiki râdıyete'n-mardıyyeh* (2009, 638) örneğindeki gibi. *hüde'n* ve *râdıyete'n* kelimeleri metinde diğer kelimelere bağlanmayan kelimelerdir. Sonları *-An/tenvin* okutucusu almıştır, çeviri yazısında *hüden* ve *râdıyeten* olmalıdır. Bir başka örnek ise *Nûru'n alâ-nûr...*: (2009, 644) örneğidir. نُورُ kelimesinde *r* sesinin okutucusu tenvin/-Un olup *r* sesine aittir. *-run* şeklinde *nûrun* gibi çeviri yazısı yapılmalıdır.

Bir diğer *ve lem yekû'nlehu küfven ehad* (2009, 639) örneğinde ise يَكُنْ kelimesi parçalanarak *yekû'n* çeviri yazısı yanlış yapılmıştır, ***yekûn*** olmalıdır.

c. Kelimeleri birleştirmedeki kesme işareti ve kısa çizgi yanlışlıkları

İrci'û ilâ ebîküm fe-kûlû yâ ebânâ inne'b-neke sereka (Yûsuf, 12/81) (2014, 371) çeviri yazısında kısa çizgi yanlış yerdedir. Birleştirilen *inne* ve *ibn* olduğu hâlde *b-n* şeklinde bölümü *ibn* kelimesi içinde yapılmıştır: ***inne'bneke*** yazılmalıdır.

Yine bir başka örnekte *Ülâ'ike'llezâne's-terevu'z-zalâletebi'l-hüdâ* (Korkmaz, 2017, 184), (Bakara, 2/16) lâm-ı tarifi olduğu tamlamaları çağrıştıran şekilde *e's-t* şekline benzer bir şekil dikkati dağıtmış, fakat

llezâne 'ş-terevu ş-t şeklinde lam-ı tarifi yazılması mümkün değildir. Ya *e't-t* veya *e'l-t* gibi olmalıdır. Böyle durumlarda ş ve t harflerinin aynı kelimede olduğuna karar verilmelidir: *llezâne* 'sterevu gibi.

Yine وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي (Yûsuf, 12/42) *Ve kâle'illezî zenne ennehü nâcin min-hümâez-kürnî* (Tozlu, 2014, 326) şeklinde yanlış yapılan çeviri yazıda lâ-m-ı tarif, hemze ve cer harfi olan lâ-m birbirine girmiştir. Cer harfi *min* bitişik/muttasıl zamirlerle yazılırken çizgi konmamalıdır. *zîkr* kökünden *Üzkür* emir çekiminin farkına varılmalıdır: *Ve kâle li'illezâ zanne ennehû nâcin minhüme'z'kürnî* (Yûsuf, 12/42) şekline girmelidir.

d. Kelime ve kelimelerin birleşiminde kesme işareti “'” eksikliği

İki kelimeyi ayırmada kullanılan işaret bazen ‘ şekliyle karışımıza çıkar. Kısa çizgi bulunmadığı takdirde iki ayrı kelimeden oluştuğu ve lâ-m-ı tarifi olmadığı gösterir. Mesela *Ve'l habbu zül'asfi* ve *'r-reyhân* (Sarı, 2009, 647) örneğinde *zül* ve *'asf* olmak üzere iki kelimeden oluşan bir tamlamanın var olduğu intibahı uyandırıyor. Kelimelerden biri aslı *zû* olarak bilinen kelimedir. Şayet *zü'l-* şeklinde *zü'l-'asfi* gibi yazılıysaydı kelimeler doğru bir şekilde algılanmış olurdu.

Bir başka örnekte فَدَّ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا ayetinin *fekadistemseke bil 'urveti'l vüskâ lanfisâme lehâ* (Sarı, 2009, 646) çeviri yazısında *fekadistemseke* ve *lanfisâme* çeviri yazısı edatlardan ve kelimelerden meydana geldiğine göre bunları belirgin hâle getirerek acaba şöyle yazılsa daha uygun olmaz mı? فَدَّ اسْتَمْسَكَ *fe kad istemseke* > *fe-kadi'stemseke* (-i okutucusu dâl harfinin okutucusu olduğu için –d sesinden ayrılmaz, kesme işareti sonraya gelir) ve لَا انْفِصَامَ > *la'nfisâme* gibi.

5. Sonuçlar ve çeviri yazı teklifleri

Herhangi bir alfabeyle yazılan değerli eserler, farklı alfabelerle de tekrar yazılır. Çeviri yazı (transkripsiyon), Latinize ve harf çeviri gibi isimler altında yapılır. Bu sayede o alfabeyle yazılmış eseri bilmeyen/görmeyen okuyucu metnin harflerine ve seslerine ulaşmış olur. Araştırmacı ortaya koyacağı metinde hatalarını en aza indirmelidir. Bunun için metindeki bütün harflere şekillere hakim olmalı, hiçbir durumu ihmal etmemelidir. Yukarıda örneklerde görüldüğü gibi kelimeler, cümleler değişebilmekte, farklı kelimeler cümleye farklı anlam katmaktadır. Okunamayan Orhun Yazıtları metin çeviri yazı usulleri sayesinde ilim âlemine sunulmuş ve çözümünde de oldukça yol alınmıştır. Yazıtlardan çıkarılan usuller çoğaldıkça sorunlar azalmaya metin netlik kazanmaya başlamıştır.

Osmanlı Türkçesi ile yazılan eserlerdeki Türkçeden farklı Arapça metnin de Latin harfleriyle dikkatsiz veya Arapça bilgisine dikkat

etmeden aktarımının yapılması örneklerde görüldüğü üzere birçok sorun bırakmaktadır. Yazının kaynağını bilmeyen okuyucu, bunları doğru olarak algılayıp yanlış bilgiler edinebilir. Ya metin kendi hâliyle gösterilmeli veya sorunsuz şekilde farklı alfabeye aktarılmalıdır. Bilinmeyen Runik Göktürk yazısı çözüldüğüne göre, Türkçeye kelime ve kelime grupları gönderen günümüz Arapçasının cümlelerinin okunuşu doğru bir şekilde aktarılması, teklif edilen çeviri yazı usulleri ile aktarıcının usulünün bütünleştirilmesine bağlıdır.

Yazıtlardaki **𐰃𐰆𐰚𐰜𐰚𐰚** metni *bedizçig*, *b^edⁱzçig*, *b(e)d(i)zçi(i)g* ve *bediz-çá-g* gibi farklı çeviri yazıyla aktarılsa da metin karşımızdadır. Çeviri yazıda hedef, kaynak metnin önümüze doğru bir şekilde konmasıdır. Buradaki dört farklı çeviri yazı şekli de kullanılabilir. Fakat bir işaret veya bir harf eksikliği, fazlalığı veya farklılığı olmamalıdır. Aksi takdirde kelime umulmadık farklı anlamlar yüklenir, araştırmacıyı yanlış mecralara götürür.

Arapçada edatlar, hareketler/okutucular ve birleşik okuyuşlar ele alınarak yapılan bu çalışmadan çıkarılacak birkaç madde veya usul, çeviri yazıda kullanılabilir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

I. Çeviri yazı uygulaması yapılırken elif (’), ayın (‘) ve kesme işareti (ˆ) dikkatsizlik sebebiyle veya yazının bir bilgisayardan diğer bilgisayara aktarımında harf sistemlerindeki uyumsuzluklar ve benzeri sebeplerle birbirine karışmaktadır. Yazılarda genellikle (ˆ) işaretinin kesme işareti olarak kullanılması, “ ’ ” işaretinin kullanımına engel olmaktadır.

II. Çeviri yazıda hassas davranan bazı araştırmacılar elif ve ayın harfleri için (’), (‘), (ˆ) gibi şekiller kullanmakta ve kesme işareti olarak da (ˆ) işaretini kullanmaktadır. Bu durum karışıklığı önlemektedir: Mesela “Lâkin efzâyiş-i kurb-ı ma‘nevâ telâkâsı olmak, Vâhibü’l-âmâlden müsted‘âdur. Ve’l-hâşıl, benüm sa‘âdetlü, mekremetlü sultânüm” (Oktay, 2017, 386) gibi.

III. Edatlar kendinden sonra gelen kelimelere bağlı okunmuyorsa veya bitişik okuma söz konusu değilse araya bir kısa çizgi konmalıdır: *bi-emrihim*, *lâ-yeş‘urün*, *e-erbâbü’n bi-demin*, *‘alâ-Yûsufe*, *‘alâ-ihvetike* gibi.

Teklif: Ardışık yazılan edatlar da *le-‘alâ-huluğun* ve *le-fâ-dalâlin* gibi birleştirilmelidir.

IV. Edatlar kendinden sonra gelen kelimelere ya hemze ile ya da lâm-ı tarifle bağlanır ve kesme işareti ile ayrılır.

İki kelime bitişik okunurken birincisinin son harfi ile ikinci kelimenin ilk harfinde veya okutucularında değişiklikler olabilir. Bitişik yazılan bu iki kelimenin ortasına alt ve üst simgeler eklenerek kelimelerin asıl şekillerine vurgu yapılabilir.

Alt simgeler Arapça kelimelerin sonundaki kısa ünlüden hemen sonra yazılabilir. Kelimenin kısa ünlüsünün aslında uzun olduğunu ve geçiş hâlinde kısa okunduğunu gösterir. Kelime tek başına düşünüldüğünde a, y ve v seslerinden önceki ünlü, uzun okunmalıdır. Örnek: $eyyühe_a 'l- 'ârü > eyyühâ, 'ale_y 'l- 'arşı > 'alâ ve zü_v 'l- 'asfi > zû$ gibi.

Üst simgeler ise kesme işareti “-A” ünlüsünün karşılığıdır. Birlikte yazılan kelimelerin arasındaki üst simge ikinci kelimenin sözlükteki veya dilbilgisi bağlamındaki ilk ünlüsünü ($^{-A}, ^{-I}$ ve $^{-U}$) gösterir. $melikü'tûnî > melikü$ ve $i'tûnî > melikü^i'tûnî$ ve $câ'ehü'r-resûlû > câ'ehû$ ve $er-resûlû > câ'ehû^i'r-resûlû$ gibi.

Tek başına yazılan bir kelime sonuna yazılan üst simge harfin varlığını fakat işlevinin olmadığını gösterir: $ene^a > ene$ gibi.

Özetlenecek olursa, kelime arasında kullanılan ve ikinci kelimeye ait olan “ ’ ” kesme işareti -A sesinin karşılığıdır. İkinci kelimenin aslı -İ veya -U ile başlaması durumunda kesme işareti $^{-I}$ ve $^{-U}$ gibi üst simge ile gösterilebilir. Harfin varlığını ve duruş hâlinde evvelki harfin uzun okunacağını gösteren $'asa_y llâhü > 'asâ$ gibi alt simge kullanılabilir.

a. Edat son okutucusu değişikliğe uğramadan hemzesi düşebilen bir kelime ile birleşirse, **kesme işareti** ile ayrılır, ikinci kelimedeki bu hemzenin okutucusu okunmaz: *Allah* lafzının elifinin harekesi/okutucusu üstün/-A, evvelindeki kelimeyle birleşiminde okunmaz. $bi + Allah > bi'llâh$ gibi yazılır. Bir diğer örnekte ise $le \cup$ ve $istekşertü$ استكثرت birleşimi genellikle çeviri yazıya $le'stekşertü$ şeklinde aktarılır. İkinci kelimenin asıl şeklinde başta harekesi belirtilmeden yazılan $stekşertü$ hemze *i-* okutucusu ile $istekşertü$ şeklindedir.

Teklif: Kesme işaretinin yerine ikinci kelimenin ilk harfinin okutucusu üst simge hâline getirilebilir: $' > ^i$: $le'stekşertü > le^i'stekşertü$ gibi.

b. Edatın sonu okutucu olarak $in > ini$ ve $em > emi$ gibi değişikliğe uğrayarak hemze ile başlayan kelime ile birleşirse **kesme işareti** ile ayrılır, ikinci kelimedeki bu hemzenin okutucusu okunmaz.: $em > emi$; $emi'llâhu, in > ini$; $ini'stağarra$ gibi.

Teklif: Kesme işaretinin yerine ikinci kelimenin ilk harfinin okutucusu üst simge olarak yazılabilir: $' > ^i$: $ini'stağarra > ini^i'stağarra$ gibi.

c. Edatlar kendinden sonra gelen kelimelere bazen lâm-ı tarifile yani *el-hayr* gibi kameri harfle ve *er-rü'yâ* gibi şemsî harfle bağlanırsa $bi'll-hayri, li'r-rü'yâ$ gibi **kesme işareti ve kısa çizgi** kullanılır.

Son harfi okutucusuz olan bazı edatlar önündeki kelimeyle birleşmesi hâlinde edatın son harfi; $ya min > mine^l-$; $mine^l-mescidi^l-harâmi$ gibi $\Theta > -A$ veya $'an > 'ani$: $'ani^l-emvâl$ gibi $\Theta > -I$ şeklinde değişime uğrar.

Son harfî uzun okutuculu olan bazı edatlar da önündeki kelimeyle birleşmesi hâlinde edatın son harfî, *ilā* > *ile'l-*; *ile'l-cebeli*, *ile'l-mescidi'l-eksa'illezî* 'alā > 'ale'l-; 'ale'l-insān, fā > fi'l-; fi'l-ḥaḳāḳa gibi ā > -A, ū > -U, á > -I şeklinde değişimle kısa okutuculu hâline gelir.

d. Son harfî uzun olan kelimeler de önündeki kelimelerle bitişik okunduğunda son harfî okutucusu kısa okunur ve ā > -A değişimiyle *minhümā* ve *üzükürnî* birleşiminde *minhüme'üzükürnî* şeklinde yazılır.

Teklif: Arapça yazıda uzun yazılması ve okuyuşta kısa okunması gereken harfler çeviri yazıda belirgin hâle getirilebilir. Ünlünün dibinde alt simge ile yazılan ikinci harf uzun okutan ve okunmayan *a*, *y* ve *v* harfleridir: *minhümā* > *minhüme_a* ve *üzükürnî* > *üzükürnî* birleşiminde *minhüme'üzükürnî* > *minhüme_aüzükürnî* ve yukarıdaki örnekler *ile_a'l-cebeli*, *ile_a'l-mescidi'l-aksa_a'llezî* ve *fi_y'l-ḥaḳāḳa* şeklinde yazılabilir.

e. Arapça cümlelerde tenvinle biten kelimelerden sonraki kelime lâm-ı tarifle başlarsa araya bir -I okutuculu nûn getirilir: جنات عدنٍ وِ التّٰى وعد الرحمن (Meryem, 19/61). Bu nûn harfî, alt simge hâlinde yazılabilir: **cennāti 'adni_n'lletá ve'ade'r-raḥmānu** gibi.

V. Arapça ayetlerin son kelimesi *bi-'âlimîn* gibi okutucusuz veya *bi-'âlimîne* şeklinde okutuculu çeviri yazıya aktarılmışsa sonraki ayetlerin çeviri yazısı da *fe-ersilûni* ve *fe-ersilûn* şekillerinden uygun olanı ile yapılmalıdır.

VI. Çeviri yazı teklifleri

a. Latinize önerileri

Yusuf süresinden örneklerle ve farklı sürelerden alınan ayet örneklerine *edatlar* ve *simgeler* bağlamında Latinize önerisi:

Yâ sâhibeyi's-sicni emmâ ehadükümâ fe-yeskî rabbehû hamren (Yûsuf, 12/41) Ve emme'l-âharû fe-yuslebu fe-te'külû't-tayrû min-re'sihî (Yûsuf, 12/41) Ve kâle li'llezî zanne ennehû nâcin minhüme_aüzükürnî 'inde Rabbike fe-ensâhû's-şeytânü (Yûsuf, 12/42) Yâ eyyühe_a'l-mele'ü eftûnî fî-rû'yâye in-küntüm li'r-rû'yâ ta'burûne (Yûsuf, 12/43) Kâlû ezgâsü ahlâmin ve mâ-nahnü bi-te'vîli'l-ahlâmi bi-'âlimîn (Yûsuf, 12/43) Ve kâle llezî necâ minhümâ ve'ddekere ba'de ümmetin ene^a ünebbi'üküm bi-te'vîlihî fe-ersilûni (Yûsuf, 12/44) Kâle tezre'üne seb'a sinîne de'eben fe-mâ-hasadtüm fe-zerûhü (Yûsuf, 12/48) Ve kâle'l-melikü'tûnî bihî fe-lemmâ câ'ehü_a'r-resûlü (Yûsuf, 12/50) Kâle'rci' ilâ-Rabbike Fe's'elhü mâ-bâlû'n-nisveti'llâtî katta'ne eydiyhünne (Yûsuf, 12/50) Kulne hâşe li'llâhi mâ-'alimnâ 'aleyhi min-sû'in kâleti'mra'etü'l-'azîzi'l-'âne hashasa'l-hakku (Yûsuf, 12/51) Ve kâle'l-melikü'tûnî bihî establishü li-nefsî (Yûsuf, 12/54) Ve câ'e ihvetü Yûsufe fe-dahalû 'aleyhi fe-'arefehüm ve hüm lehü münkirûne (Yûsuf, 12/58) Kâle'tûnî bi-ahin

leküm min-ebîküm e-lâ-terevne ennî ûfîy¹l-keyle ve ene^a hayru'l-münzilîne (Yûsuf, 12/59) Kâlû se-nürâvidü 'anhü ebâhü ve innâ le-fâ'ilüne (Yûsuf, 12/61) Kâle hel âmenüküm 'aleyhi illâ ke-mâ emintüküm 'alâ-ahîhi min-kablü (Yûsuf, 12/64) Fa'llâhü hayrun hâfizen ve hüve erhamü'r-râhimîne (Yûsuf, 12/64) Ve mâ-uğnî 'anküm mine'llâhi min-şey'in ini'l-hükmü illâ li'llâhi 'aleyhi tevekkeltü (Yûsuf, 12/67) Kâle innî ene ehûke fe-lâ-tebte'is bi-mâ-kânû ya'melüne (Yûsuf, 12/69) Sümme ezzene mü'ezzinun eyyetühe^al-'îrû inneküm le-sâriküne (Yûsuf, 12/70) Kâlû fe-mâ-cezâ'ühû in-küntüm kâzibîne (Yûsuf, 12/74) İrci'û ilâ-ebîküm fe-külû yâ ebânâ inne'bneke sereka (Yûsuf, 12/81) Ve's'eli'l-karyete'lletî künnâ fihâ ve'l-'îre'lletî akbelnâ fihâ (Yûsuf, 12/82) Kâle bel sevvelet leküm enfüsüküm emren fe-sabrun cemîlün (Yûsuf, 12/83) 'Asa¹llâhü en-ye'tiyenî bihim cemî'an innehû hüve'l-alîmü'l-hakîmü (Yûsuf, 12/83) Kâle innemâ eşkû ve hüznî ila¹llâhi ve a'lemü mine'llâhi mâ-lâ-ta'lemüne (Yûsuf, 12/86) Kâlû in-yesrik fe-kad sereka ahun lehû min-kablü fe-eserrehâ Yûsufu (Yûsuf, 12/77) Fe-huz ehadanâ mekânehû innâ nerâke mine'l-muhsinîne (Yûsuf, 12/78) Kâle ma'âza'llâhi en-ne'huze illâ men vecednâ metâ'anâ 'indehû innâ izen le-zâlimüne (Yûsuf, 12/79) Kâlû ta'llâhi le-kad âsereke'llâhü 'aleynâ ve in-künnâ le-hâtî'îne (Yûsuf, 12/91) İzhebû bi-kamîsî hâzâ fe-elkûhu 'alâ-vechi ebî ye'ti basîren (Yûsuf, 12/93) Ve lemmâ fesaleti'l-'îrû kâle ebûhum innî le-ecidü rihe Yûsufe lev-lâ en-tüfennidüne (Yûsuf, 12/94) Kâle e-lem-ekul leküm innî a'lemü mine'llâhi mâ-lâ-ta'lemüne (Yûsuf, 12/96) Kâle sevfe-estağfirü leküm Rabbî innehû hüve'l-ğafûru'r-rahîmü (Yûsuf, 12/98) Ve refe'a ebeveyhi 'ale¹l-'arşi ve harrû lehû sücceden ve kâle yâ ebeti hâzâ te'vîlü rû'yâye (Yûsuf, 12/100) Rabbi kad-âteytenî mine'l-mülki ve 'allemtenî min-te'vîli'l-ehâdisi (Yûsuf, 12/101) Fâtire's-semâvâtî ve'l-ardi ente veliyyî fi¹d-dünyâ ve'l-âhireti teveffenî müslimen (Yûsuf, 12/101).

Bi'smi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm. Ve inneke le-'alâ hulukın azîm, Er-rahmânu 'ale'l-arşi'stevâ. Ve 'allem Âdeme'l-esmâ'e, ülâ'ike ke'l-en'âmi bel hüm adall. El-hamdü li'llâhi Rabbi'l-âlemin, Er-rahmân, Min-şerri'l-vesvâsi'l-hannâs. İ'dilû hüve akrabu li't-takvâ ve'tteku'llâh, İrci'î ilâ-Rabbiki râdiyeten mardıyyeh, Kul huva'llâhu ahad, Allâhü's-samed, lemyelid ve lem-yüled ve lem-yekün lehû küfüven ahad, Zâlike'l-kitâbu lâ-raybe fihi hüden li'l-müttekîn. Kul yâ 'ibâdiye'llezîne esrafû 'alâ-enfüsihim lâ-taknatû min-rahmeti'llâh. Kâle len-terânî ve lâkini'nzur ile'l-cebeli fe-ini'stakarra mekânehû fe-sevfe-terânî, Ve mâ-yentîku 'ani'l-hevâ, Fe-izâ sevveytuhû ve nefahtü fihi min-rûhî fe-ka'û lehû sâcidîn, Nûrun alâ-nûr, Sübhâne'llezî esrâ bi-'abdihî leylen mine'l-mescidi'l-harâmi ile'l-mescidi'l-aksa^allezi bâreknâ havlehû li-nuriyehû min-âyâtinâ, innehû hüve's-semî'u'l-basîr. fe-men-yekfur bi't-tâgûti ve yû'min bi'llâhi fe-kadi'stemseke bi'l-'urveti'l-vüskâ la^anfisâme lehâ, va'llâhu semî'un 'alimün, Ve'l-habbu zü¹l-'asfi ve'r-reyhân, Ve's-şemsi ve duhâhâ...

b. Çeviri yazı (transkripsiyon) önerileri

Yusuf süresi ile farklı sürelerden alınan ayet örneklerine *harfler*, *edatlar* ve *simgeler* bağlamında çeviri yazı (transkripsiyon) önerisi:

Ve kâle'lleziⁱ-îşterâhü min-Mıśra li-îmre'etihâ ekrimâ meşvâhü 'asâ en-yenfe'anâ ev nettehiżehü veleden (Yûsuf, 12/21). Yâ şâhibeyi's-sicni emmâ ehadükümâ fe-yeská rabbehü hamren (Yûsuf, 12/41) Ve emme'l-âharü fe-yuşlebu fe-te'külüt-tayrû min-re'sihâ (Yûsuf, 12/41) Ve kâle li'llezâ zanne ennehü nâcin minhüme^a zkürnâ 'inde Rabbike fe-ensâhüş-şeytânü (Yûsuf, 12/42) Yâ eyyühe^a l-mele'ü eftünî fi-rü'yâye in-küntüm li'r-rü'yâ ta'burüne (Yûsuf, 12/43) Kâlû ezgâşü ahlâmin ve mâ-nañnü bi-te'vîli'l-ahlâmi bi-'âlimîn (Yûsuf, 12/43) Ve kâle'llezâ necâ minhümâ ve'ddekere ba'de ümmetin ene^a ünebbi'üküm bi-te'vîlihî fe-ersilüni (Yûsuf, 12/44) Kâle tezre'üne seb'a sinîne de'eben fe-mâ-şaşadtüm fezerühü (Yûsuf, 12/48) Ve kâle'l-meliküⁱ tünî bihâ fe-lemmâ câ'ehü^u r-resülü (Yûsuf, 12/50) Kâle'rci' ilâ-Rabbike Fe's'elhü mâ-bâlün-nisveti'llâtâ katţa'ne eydiyehünne (Yûsuf, 12/50) Kılne hâşe li'llâhi mâ-'alimnâ 'aleyhi min-sû'in kâletiⁱ mra'etü'l-'azâzi'l-'âne haşhaşa'l-hakku (Yûsuf, 12/51) Ve kâle'l-meliküⁱ tünâ bihâ estahlišhü li-nefsâ (Yûsuf, 12/54) Ve câ'e ihvetü Yûsufe fe-dağalü 'aleyhi fe-'arefehüm ve hüm lehü münkirüne (Yûsuf, 12/58) Kâleⁱ tünâ bi-añin leküm min-ebîküm e-lâ-terevne enni üfiyⁱ l-keyle ve ene^a hayru'l-münzilâne (Yûsuf, 12/59) Kâlû se-nüravidü 'anhü ebâhü ve innâ le-fâ'ilüne (Yûsuf, 12/61) Kâle hel âmenüküm 'aleyhi illâ ke-mâ emintüküm 'alâ-ağâhi min-kaşlû (Yûsuf, 12/64) Fa'llâhü hayrun hâfizen ve hüve erhamür-râhimâne (Yûsuf, 12/64) Ve mâ-uğnâ 'anküm mine'llâhi min-şey'in ini'l-hükmü illâ li'llâhi 'aleyhi tevekkeltü (Yûsuf, 12/67) Kâle innâ ene^a ehûke fe-lâ-tebte'is bi-mâ-kânü ya'melüne (Yûsuf, 12/69) Şümme ezzene mü'ezzinün eyyetühe^a l-'ârü inneküm le-sâriķüne (Yûsuf, 12/70) Kâlû fe-mâ-cezâ'ühü in-küntüm kâzibîne (Yûsuf, 12/74) İrci'ü ilâ-ebîküm fe-külü yâ ebânâ inne'bneke sereķa (Yûsuf, 12/81) Ve's'eli'l-karyete'lletâ künnâ fâhâ ve'l-'âre'lletî akbelnâ fâhâ (Yûsuf, 12/82) Kâle bel sevvelet leküm enfüsüküm emren fe-şabrun cemîlün (Yûsuf, 12/83) 'Asâ^y llâhü en-ye'tiyenâ bihim cemâ'an innehü hüve'l-'alîmü'l-hakîmü (Yûsuf, 12/83) Kâle innemâ eşkü ve hüznâ ila^y llâhi ve a'lemü mine'llâhi mâ-lâ-ta'lemüne (Yûsuf, 12/86) Kâlû in-yesriķ fe-kaş sereķa añun lehü min-kaşlû fe-eserreha Yûsufu (Yûsuf, 12/77) Fe-huż ehadanâ mekānehü innâ nerāke mine'l-muhsinâne (Yûsuf, 12/78) Kâle ma'āza'llâhi en-ne'huze illâ men vecednâ metā'anā 'indehü innâ izen le-zâlimüne (Yûsuf, 12/79) Kâlû ta'llâhi le-kaş aşereke'llâhü 'aleynâ ve in-künnâ le-hâtî'âne (Yûsuf, 12/91) İzhebü bi-ķamâúâ hâzâ fe-elķuhu 'alâ-vechi ebâ ye'ti baúären (Yûsuf, 12/93) Ve lemmâ feşaleti'l-'ârü kâle ebühum innî le-ecidü ráha Yûsufe lev-lâ en-tüfennidüne (Yûsuf, 12/94) Kâle e-lem-eķul leküm innâ a'lemü mine'llâhi mâ-lâ-ta'lemüne (Yûsuf, 12/96) Kâle sevfe-estağfirü leküm Rabbâ innehü hüve'l-gâfiru'r-

rahámü (Yûsuf, 12/98) Ve refe'a ebeveyhi 'aley'l-'arşi ve harrû lehû sücceden ve kâle yâ ebeti hâzâ te'válü rü'yâye (Yûsuf, 12/100) Rabbi kad-âteytenâ mine'l-mülki ve 'allemtenâ min-te'vâli'l-eḥādâsi (Yûsuf, 12/101) Fâtîre's-semâvâti ve'l-arḍi ente veliyyâ fîy'd-dünyâ ve'l-âhireti teveffeni müslimen (Yûsuf, 12/101).

Bî'smi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm.

Ve inneke le-'alâ-hulukın azâm, Er-rahmânu 'aley'l-'arşi'stevâ. Ve 'alleme Âdeme'l-esmâ'e, ülâ'ike ke'l-en'âmi bel hüm aḍall. El-ḥamdü li'llâhi Rabbi'l-âlemin, Er-rahmân, Min-şerri'l-vesvâsi'l-ḥannâs. İ'dilü hüve akrabü li't-taḳvâ ve'tteḳu'llâh, İrci'â ilâ-Rabbiki râḍiyeten marḍıyyeh, Kul huva'llâhu aḥad, Allâhü's-şamed, lem-yelid ve lem-yüled ve lem-yekün lehû küfüven aḥad, Zâlike'l-kitâbu lâ-raybe fâhi hüden li'l-müttekân. Kul yâ 'ibâdiye'llezâne esrafü 'alâ-enfüsihim lâ-taḳnaṭü min-rahmeti'llâh. Kâle len-terânî ve lâkini'nzur iley'l-cebeli fe-ini'staḳarra mekânehü fe-sevfe-terânâ, Ve mâ-yentıku 'ani'l-hevâ, Fe-izâ sevveytuhü ve nefaḥtü fâhi min-rûḥâ fe-ḳa'û lehû sācidân, Nûrun 'alâ-nûr, Sübhâne'llezî esrâ bi-'abdihi leylen mine'l-mescidi'l-ḥarâmi iley'l-mescidi'l-aḳşâ'illezâ bâreknâ ḥavlehü li-nuriyehü min-âyâtinâ, innehü hüve's-semî'u'l-baúár. fe-men-yekfur bi't-tâgüti ve yû'min bi'llâhi fe-ḳadi'stemseke bi'l-'urveti'l-vüşkâ la'nfişâme lehâ, va'llâhu semî'un 'alîm, Ve'l-ḥabbu zü'l-'aşfi ve'r-reyhân, Veş-şemsi ve ḍuḥâhâ... gibi.

Kaynakça

- Açıkgöz, H. (1994). BİLGE KAĞAN YAZITININ DOĞU YÜZÜNÜN İLK SATIRINDA (İ)Kİ (E)D(İ)Z K(E)R(E)KÜL(Ü)G MÜ YOKSA KİD(İ)Z K(E)R(E)KÜL(Ü)G “KEÇE ÇADIRLI” MI OKUNMALI?. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 42 1-10. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/belleten/issue/44397/548762>
- Akar, A. (2012). *Türk Dili Tarihi*. İstanbul: Ötüken.
- Akdağ, H. (1999). *ARAP DİLİNDE Edatlar*, (5. bs.) Konya: Tekin kitabevi.
- Alyılmaz, C. (2001). Bilge Tonyukuk Yazıtları Üzerine Birkaç Düzeltme. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 48(2000), 11-18. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/belleten/issue/45160/563813>
- Ata, A. (2018). *Orhun Türkçesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi
- Aytaş, G. (2017). Şemseddin Sami'nin Orhun Abidelerinde Sözlük Oluşturma Tekniği. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(39), 160-177. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mkusbed/issue/31632/333472>
- Ergin, M. (1986). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Kaçalin, M. S. (1995). “Elifba”. *DİA*, s. 44-49. İstanbul.
- Karabey, T. vd. (2015). *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2017). *MARZUBÂN-NÂME TERCÜMESİ*, 2. bs.. Ankara: TDK Yayınları.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. (2011). çev. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: Asır.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. (2013). çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mutçalı, S. (2012). *Arapça – Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık.
- Oktay, A. (2017). *MÜNŞEÂT-I NÂBÎ Nâbî'nin Mektupları*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları*. İstanbul: Simurg.
- Tozlu, N. (2014). *Bayburtlu Ağlar İrşâdî Baba YUSUF İLE ZELİHÂ İNCELEME-METİN*, 2. bs.. Bakütam Yayınları.
- Tuna, O. N. (1960). “Köktürk ve Uygurcada Uzun Vokaller”. *TDAY BELLETEN*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ünver, İ. (2008a). “Cevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”, *Turkish Studies* 3/6, s. 1-45.
- Ünver, İ. (2008b). “Arap Harfli Türkçe Metinlerin Çevirisinde Karşılaşılan Yanlışlar”. *Turkish Studies* 3/6, s. 47-58.

Bölüm 4

SÂDİK VİCDÂNÎ'NİN KİT'AÂT MECMUASI: BERK-İ FEZÂ

Lokman TAŞKESENLİOĞLU¹

¹ Doç. Dr. Lokman Taşkesenlioğlu, Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi
Anabilim Dalı. ORCID ID: 0000-0002-1652-2538.

Eşref'in *Ra'd-ı Kazâ*'sından alub feyz-i makâl
 Ba'demâ ben dahi yazsam ne olur *Berk-i Fezâ*
 Maksadım kimseye tarîz değil hak sözdür
 Hak söze karşı akarsu da durur derler ya

Giriş

Sâdık Vîcdânî; Osmanlı Devleti döneminde Kastamonu'dan Rume-
 li'ye, Trabzon'dan Basra'ya kadar farklı vilayetlerde vergi tahsildarlığın-
 dan vali vekillğine kadar pek çok üst sınıf idari memuriyette bulunmuş bir
 mektupçu, vilayet gazetelerinde uzun süre sermuharirlik yapmış üretken
 bir gazeteci; yazdığı eserlerle tasavvuf ilminin bazı önemli kaynaklarını
 vücuda getirmekle beraber kendisi de ehl-i tarikat olan bir mutasavvıf;
 rüştiyelerde imlâ ve hat dersleri vermiş ve halkın dini konularda doğru
 kaynaktan yararlanabilmeleri için uğraşmış bir muallim; divan edebiyatı
 geleneği dairesinde eserler kaleme almakla beraber değişen çağa da uyum
 sağlamış başarılı bir şair; Hicaz demiryolunun yapımından Bursa'nın iş-
 galine, İkinci Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in ilanına son dönem Türk siya-
 set tarihinin önemli olaylarına yakından şahitlik etmiş bir devlet adamı;
 ardında onlarca eser bırakmış, hayatının büyük bölümünü neşriyat faali-
 yetleri içinde geçirmiş bir müellif; tüm bu özelliklerinin yanı sıra sayılabi-
 lecek daha pek çok kıymetli meziyete sahip bir Osmanlı âlimidir.

Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye başta olmak üzere daha çok dinî ve tasavvufî
 eserleri ile bilinen Sâdık Vîcdânî'nin klasik şiir etkisinde kaleme aldığı
 eserleri de vardır. Bu şiirlerinde aruz ölçüsünü başarılı bir şekilde kul-
 lanmış; Özellikle *Nağamât-ı Vîcdâniye*'de methiye, mersiye, sakiname,
 hicviye gibi türlerde gazel, kaside, mesnevi, murabba, şarkı, terci-i bend,
 tahmis, terbi ve tardiye gibi eski şiir nazım şekilleriyle güzel örnekler
 vermiş; Perîşân'da nesirlerini derlemiştir. *Berk-i Fezâ* ise onun sosyal ve
 siyasi meselelerle ilgili yazdığı kıtalarını derlediği çalışmasıdır.

Sâdık Vîcdânî

9 Kasım 1866'da Safranbolu'da doğmuştur (Hüseyin Vassaf 2015:
 37). Ziraat Bankası Kastamonu Şubesi İdare Meclisi kâtibi Kayıkçızâde
 Mustafa Sâdık Efendi'nin oğludur (Ceyhan 2008: 401). 1934'ten sonra
 Kayıkçioğlu soyadını almıştır.

İlköğretimine Kastamonu'da başlamış, daha okulunu bitirmeden me-
 muriyete geçmiş; 1880'den itibaren Kastamonu, Manastır, Basra, Ankara,
 Trabzon, Bursa ve Aydın gibi bölgelerde mektupçu, tahsildar, muallim,

sermuharir, vali vekilliği gibi farklı sınıflarda memurluk vazifelerini yürütmüş (Akbayrak 1982: 237; Birinci 2001: 25-27), II. Meşrutiyet, Bursa'nın işgali gibi hadiselerle bizzat şahit olmuştur (Çetişli 2002: 850). Başarılar, ödüller, iltifatlar, haksızlıklar, tutuklanmalar (Sofuoğlu 2003: 69) ve azledilmelerle dolu uzun memuriyetinden 1925'te emekli olmuş; gazetecilik, yazarlık ve şairlikle ilgilenmiştir. 1939'da İstanbul'da vefat etmiş, mutasavvıf kişiliğine binaen İstanbul Zeytinburnu'nda Merkezefendi Kabristanı'nda defnedilmiştir.

Dinî, tasavvufî, ilmî ve edebî konularda kaleme aldığı manzum ve mensur eserleriyle tanınmıştır (Tezcan 2015: 881-882). Ciddî üslûbunun yanı sıra lâîfe ve mizah çevresinde kurduğu metinlerinde de başarı göstermiştir (İnal 2002: 2006; Taşkesenlioğlu 2018a: 165). Nakşî-Hâlidî tarikatına bağlılığı (Abdülkadiroğlu 1989: 98; Ceyhan 2008: 401) ve henüz iki yaşında iken oğlu Rıdvan'ın 27 Ekim 1890'da ölümü Sâdık Vicedânî'nin edebî kişiliğine etki eden hususlardır.

Edebî Kişiliği ve Eserleri

Memuriyeti gereği pek çok vilayette görev yaptığı için bu şehirlerdeki yazı hayatını yakından takip edebilmiş, neşriyat faaliyetlerine dinî, tasavvufî ve ilmî konularda kaleme aldığı manzum ve mensur eserleriyle aktif olarak katılmıştır. Hem nazım hem de nesirde gerek ilmî gerekse edebî eserler kaleme almış, ciddî üslûbunun yanı sıra latife ve mizah çevresinde kurduğu metinlerinde de büyük başarı göstermiştir (İnal 2002: 2006). Başta meşhur eseri *Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye* olmak üzere *Hazret-i Muhammed Aleyhi's-selam Niçin Çok Evlendi?*, *Cuma Namazı*, *Bayram Namazları* ve *Fihrist-i Kur'ân-ı Kerîm* gibi pek çok dinî ve tasavvufî eser kaleme alan Sâdık Vicedânî, şiirlerini ve edebî nesirlerini *Berk-ı Fezâ*, *Nağamât-ı Vicedâniyye*, *Parasız* ve *Perişan* gibi eserlerinde toplamıştır. Özellikle *Perişan*, yayımlandığı dönemde büyük takdir kazanmış, bazı gazetelerini, Gülistan ve Baharistan'dan yaptığı tercümelerini, bu döneme kadar gazetelerde yayımladığı nesirlerini ve şeyhi Ahmed Mâhir Efendi'ye sunduğu mektuplarını derlediği eseri; dönemin edebî çevrelerince de büyük takdir kazanmıştır (Taşkesenlioğlu 2018b: 164). Hatta Muallim Nâci, eser için:

Sâdık mı olmaz kendine bir şâir-i mâhir demek

Vicedânî-i hoş-meşrebin âsârı cem'iyyetlidir

Mecmû'a-i âsârını bir kerre tedkik eyleyin

İsmi “Perişân”dır fakat efkârı cem'iyyetlidir.

kıt'asını söylemiş, Vicedânî'nin şairliğinin çok başarılı olduğunu vurgulamıştır (İnal 2002: 2005-2006).

Nağamât-ı Vicdâniye ise Sâdık Vicdânî'nin edebî kişiliğini en kuvvetli şekilde yansıttığı eseridir. En önemli özelliği şairin Vicdânî mahlası ile divan edebiyatı etkisinde kaleme aldığı şiirlerin derlenmiş olmasıdır. Eserin içinde yer alan sâkînâme, methiye, naat ve mersiye gibi türler de aynı doğrultuda şairin eserini bir divan şairi edası ile kaleme aldığını göstermektedir. Gazellerinde işlediği aşk teması ve kullandığı mazmunlar da divan şiiri geleneği çerçevesinde işlenen konular ve kavramlardır. Eserde klasik şiir çerçevesinde aşk mefhumunun ele alındığı şiirlerin yanı sıra dinî ve tasavvufî içerikli metinler, şiir ve şair hakkındaki görüşlerini ifade ettiği manzumeler, ölüm kavramını farklı boyutlarıyla işlediği şiirler, sosyal ve politik olaylara dair düşürdüğü tarihler, methiyeler ve hicviyeler de yer almaktadır (Akyol 2009; Taşkesenlioğlu 2018a, 2018b). *Berk-i Fezâ* ise Sâdık Vicdânî'nin kıt'alarını derlediği çalışmasıdır.

Berk-i Fezâ

Mukaddimesinde edibâne dörtlüklerden ibaret olduğu belirtilen ve 1911'de (1327) İstanbul'da Uhuvvet matbaasında basılan eser, şairin toplumu ilgilendiren siyasi ve sosyal konuları işlediği, bu konular hakkındaki şahsi görüşlerini, kendi hayatıyla alakalı şiir ve nesirlerini derlediği yazılardan oluşmaktadır.

16 sayfalık küçük bir risale olan *Berk-i Fezâ*, isminden de anlaşılacağı üzere (gök gürültüsü) çoğunluğu sosyal içerikli hicviyelerden oluşan kıt'aların derlemesidir. Eserin mukaddimesi olan "Arz-ı mâfî'l-bâl" bölümünde Şair Eşref Bey'in *Ra'd-ı Kazâ* adıyla yayımlanan kıt'aâtına nazire olarak kaleme alındığı bildirilmektedir. Bu yönüyle Şair Eşref'ten oldukça etkilendiği ifade edilebilecek olan Sâdık Vicdânî'nin 30 kadar kıt'asını Şair Eşref'e nazire olarak yazdığını söylemek mümkündür. "Şâir-i Nef'î -nevâ Eşref Beyefendinin bazı kıt'aâtını taklîd" şeklinde vurgulanarak methedilen şiirler pek çok konu üzerinde teşekkül etmiş, eserin bu minvalde oluşturulduğu ilk sayfadaki bir kıt'ada açıkça belirtilmiştir:

Kışın pek yoksa da ol bahârda yazda çok kere

İder âhının ra'dı her zamân berk-i semâ takîp

"İzâ câe'l-kazâ dâke'l-fezâ" derlerse de amma

Eder *Ra'd-ı Kazâ*-i Eşref'i *Berk-i Fezâ* takîp

Şairin nazire yazdığı bir diğer şahsiyet ise yakın dostu Muallim Naci'dir. *Perîşân*'da ve diğer bazı eserlerinde de "Cenâb-ı Muallim'e Nazîre" başlığıyla:

Sebebsiz arz-ı niyâza cesâret öyle değil

Gönül! Kavâid-i aşk u muhabbet öyle değil

Bu hüsn ü câzibe her bir güzelde var amma

Aman bu nüshâ-i ân u melâhat öyle değil

Vefâ dedin mi eser yok i'tâb u cevri kesir

Yazık kiş âşîka karşı semâhât öyle değil

Ezildi kaldı bütün gün ayaklar altında

Şehîd-i aşkını cânâ himâyet öyle değil

Visâl-i hâteme vermiş tabîb herze-i sühan

Tarîk-i aşkda Sâdık-ı nihâyet öyle değil (Sâdık Vîcdânî 1308: 11-12)

gibi başka nazirleri de bulunan Vîcdânî'nin toplumsal ve politik hicviyelerin yanında klasik tarzda metinler oluşturduğu da görülmektedir. Eserde Muallim Naci'nin mezar kitabesinde bulunan:

“Hak-perestim arz-ı ihlâs etdiğim dergâh bir

Bir nefes tevhîdden ayrılmadım Allah bir”

meşhur beytine (Türk 2021: 86) bir de tahmis kaleme alınmış, aynı şekil ve muhteva özelliği sürdürülen ve:

Dem-güzâr-ı mihnet-i dünyâ için dil-hâh bir

Neşve-zâr-ı sûret-i ma'nâ için şeh-râh bir

Haste-kâr-ı vuslat-ı Mevlâ için hemrâh bir

“Hak-perestim arz-ı ihlâs etdiğim dergâh bir

Bir nefes tevhîdden ayrılmadım Allah bir”

bendiyle başlayan şiiriyle de Muallim Naci'ye olan hayranlığa işaret edilmiştir.

Berk-i Fezâ'da ayrıca hürriyet ve millet kavramlarının yoğun bir şekilde işlenmesi de dikkati çekmektedir. İkinci Meşrûtiyet'in getirdiği bu özgürlük havasından diğer pek çok şahsiyet gibi (Türk 2017: 32) etkilenen şair, eserinde dönemle ilgili gözlemlerini ve görüşlerini dile getirmiştir. “Şehîd-i hürriyet” olarak övülen Mithat Paşa'nın şahadetinin teessürüne, yeni matbuat kanununa dair eleştirilere, Meclis-i Mebusân'daki vekillerin bir kısmının halka ve hakikate uzak kalmalarının tenkidine, İran'daki siyasi hadiselerle, Osmanlı Devleti'ne uygulanan boykotlara değinilmiş, özellikle istibdat ve bu baskı ortamında kendine çıkar sağlayan kişiler ağır şekilde eleştirilmiştir.

Fakat eser, kendi ifadesiyle “Sâde şathiyâta inhisâr etmeyecek, cid-diyâta, garâmîyâta, te'esürât u te'essüfâta, serûzeşt-i hayâta aid manzûm, mensûr yazılarımdan, yazacaklarımdan bir çoğu da “*Berk-i Fezâ*”ya in-

dirâc edecek...” fikriyle oluşturulmuş, eser hicviyelerle birlikte pek çok farklı edebî tarza da yer verme ümidiyle hazırlamıştır.

Berk-i Fezâ’nın kapağında “Birinci cüz” ifadesi de mevcuttur. Giriş kısmında “bu birinci cüz mazhar-ı rağbet olabilirse icrâ-i tâliye mu-teâkiben ve muntazamân teşekkül ü intişâr eyleyecektir...” denilmiş, ilgi gördüğü takdirde devamının da yayımlanacağı bildirilmişse de sonrası neşredilmemiştir. Bu hususta eserin ilgi görmemesinden ziyade dönemin politik gelişmelerinin çok daha etkili olduğu kanaati uyanmaktadır.

Berk-i Fezâ’dan

Arz-ı mâfi’l-bâl:

Kışın pek yoksa da ol bahârda yazda çok kere

İder âhının ra’dı her zamân berk-i semâ takîp

“Îzâ câe’l-kazâ dâke’l-fezâ” derlerse de amma

Eder Ra’d-ı Kazâ-i Eşref’i Berk-i Fezâ takîp

kıt’asıyla ifade olunduğu üzere “Berk-i Fezâ” nâmı şâir-i şehîr Eşref Bey’in “Yeni Gazete” ile intişâra başlayan âsâr-ı manzûme-i belîğânesine unvan olarak intihâb ettiği “Ra’d-ı Kazâ”dan müktebesdir.

Eşref’in *Ra’d-ı Kazâ*’sından alub feyz-i makâl

Ba’demâ ben dahi yazsam ne olur *Berk-i Fezâ*

Maksadım kimseye tarîz değil hak sözdür

Hak söze karşı akarsu da durur derler ya

kıt’asıyla da arz olunduğu vechile “Berk-i Fezâ”nın muhteviyât-ı manzûmesinden bir kısmında kıt’aât-ı Eşrefiyyede –yetişilmek kâbil olmayan- o güzîde edâyı taklîde özenmek ise telmîzâne bir hevesdir.

Binâenaleyh hazret-i Eşref’e:

Devr-i sâbıkda bile susmayan Eşref şimdi

Gök gibi gürlemeli Ra’d-ı Kazâ zîrinde

Latm havârânı olanlar bile tasdîk eyler

Özge bir câzibe var hâme-i tasvîrinde

kıt’asıyla arz-ı selâm u ihtirâm eylerim.

“Ra’d-ı Kazâ” o şâir-i Nef’î-edânın yalnız kıt’aât-ı edîbânesi mahtûtdur. “Berk-i Fezâ” öyle olmayacaktır. Muhît-i ihtivâsında on beş yigirmi gün, hattâ dün yazılmış bir kıt’a bir manzûme bulunabileceği gibi on beş yigirmi sene evvel yazılıb mahfûz kalanlar da o muhîte dâhil olacaktır.

Sâde şathiyâta inhisâr etmeyecek, ciddîyâta, garâmiyâta, te'esürât u te'essüfâta, serûzeşt-i hayâta aid manzûm, mensûr yazılarımdan, yazacaklarımdan bir çoğu da "Berk-i Fezâ"ya indirâc edecek, bu birinci cüz mazhar-ı rağbet olabilirse icrâ-i tâliye muteâkiben ve muntazamân teşekkül ü intişâr eyleyecektir. Ve Minellâhi't-tevfik.

İstanbul – fi 10 şubat sene 1324

Ebû Rıdvân Sâdık Vîcdânî

Selânikden Gelirken:

17 Temmuz 324

Hürriyet

Hürriyet imiş râbîta-i hullet-i akvâm

Hürriyet imiş vâsîta-i cem'-i anâsır

Her vech ile hürriyet imiş râfî'-i âlâm

İsbâta ne hâcet bak işte ma'âsır

Kûhsâr-ı vatan şanlı alemlerle müzeyyen

Iyd-ı ümem şanlı kalemlerle müzeyyen

[Hakikatde şimendifer istasyonları sevâhik-i cibâle kadar râyât-ı rengârenk ile müzeyyen, istasyonlarda toplanan beşûş, handân halk o günlerde daha taşrada göremediğimiz yeni yeni gazeteler mütâlaasıyla meşgûl idi.]

Beyoğlunda bir aheng-i millî sırasında:

25 Temmuz 324

Served-i Hürriyet

1

Parladı nûr-ı hüda nâsiye-i ümmetde

Başladı rûh-ı tecellîye dil-i devletde

Kalmadı hemm ü elem zeng-i keder milletde

Haydi raksân olalım sâye-i hürriyetde

2

Bir zamânlar ne zelîl ve ne hakîr olmuşduk

Pençe-i kahr ile pââmâl ü hasîr olmuşduk

Hür iken ah!... edânîye esîr olmuşduk
Şimdi şâdân olalım sâye-i hürriyetde

Mâide-i Humâyûnda:
18 Kanun-ı Evvel

Pâdişâh ve Millet

1

Bak nûr-ı inâyâtü'l-aleyhiyeye yâhû
Bak feyz-i beşârâtü'l-aleyhiyeye yâhû
Bak hükm-i müsâvâtü'l-aleyhiyeye yâhû
Bir sofrada milletle hükümdâr yemek yer

2

Bak! İbret-i uzmâ-yı ulûhiyyete yâhû
Bak! Mâhasal-ı kudret-i hürriyete yâhû
Bak! Hikmet-i âmâl-i dil-i millete yâhû
Bir sofrada milletle hükümdâr yemek yer

3

Ey âtifeti merhameti nâ-mütenâhî
Yok hikmetine kudretine hadd ü tenâhî
Vallahi senin sâye-i adlinde Îlahî
Bir sofrada milletle hükümdâr yemek yer

4

Bizden mütehâşî idi hünkâr begâyet
Görmezdi ve bilmezdi hükümdârını ümmet
Geçdi o tehâşî bu tahassürde nihâyet
Bir sofrada milletle hükümdâr yemek yer

5

Almış idi etrâf-ı hükümdâr-ı melâin
Kalmış idi millet geride misl-i mesâkin
La'net o melâine müfsidlere nefrîn
Bir sofrada milletle hükümdâr yemek yer

[Şehîd-i hürriyet Mithad Paşa merhûmun baber-i şahâdeti İstanbul'a
vâsıl olduğu gece kemâl-i sûzişle söylenen bir kıt'a-i mürteçilâneyi]

Tazmîn

1

Ceng-i istibdâd-ı asrın savlet-i pür-şiddeti
 Mahve sa'y eyler iken nâmûs u şân-ı devleti
 Kahrı için fırsat ararken ehl-i fazl u gayreti
 Etdi hayret etdi istilâ fuhûl ümmeti
 Dest-i bîdâd-ı kazâ yıkdı binâ-yı milleti
 Gark-ı hûn etdi zemîni gûyiyâ tûfân-ı Nûh

2

Pay-bend-i zulm olub zindanda hürriyet-penâh
 İn'ikâsa bulmadı bir gün bile yol mihr ü mâh
 Olmadı hiç kârgir gerdüne tîr-i âh u vâh
 Ağlıyorken milletin cân u cenânı gâh gâh
 Kabl-i mahzûn-ı vatandan çıkdı bir sûzişli âh
 Döndü beytullaha Midhat eyledi teslîm-i rûh

Şâir-i Nef'î –nevâ Eşref Beyefendinin bazı kıt'aâtını taklîd'den

“Yeni matbu'ât kânûnu için...” unvânlı kıt'asına:
 Dâme düşmez bir değil, bir dinle millet ba'demâ
 Bu istibdâd-ı mebûsânı boğsun, boğmasun
 Vakti geldikde öter Osmanlı bülbül gibi
 Bâb-ı âli diyen matbuâtı boğsun, boğmasun

“Sükûn iden mebûslar için...” unvânlı kıt'asına:
 Bir gün her söylenen söz dinlenirken mecâlisde
 Yine hak söylemeden itmez istinkâf mebûsân
 Evetler, el vurup kaldırmalar susdurmalar varken
 Niçün nakd-ı kelâmı eylesün isrâf mebûsân

“Îrân'da neler oluyor?...” unvânlı kıt'asına:
 Kırılusun kendi boynunda kılıncı huneynin
 Akıtdı hûnını nâhoş yere ahrâr-ı Îrân'ın
 Okutdurmak mı istersin Yezid'e âkıbet-i rahmet
 Senin güç yok u insâfın senin hiç yok mu vicdânın

“Câvid Beyefendinin meclis-i mebûsândaki beyânât-ı fâzılânesi üzerine...”

Küçük bir cüsse milyonlarca insânın dimâğından
Daha vâsî’ dimâğa merkez olmuş dest-i kudretle
O kimdir? İşte Câvid Bey o fâzım, muhterem mebûs
Meşâr bi’l-insân olmaz mı bu fazl u talâkatle

“Avusturya i’tilâfı, boykotunun hitâmı üzerine...”
Ne verse çok değil lâ-şey, demekdir böyle ta’vîzât
Avusturya nihâyet nâil-i aksâi’l-merâm oldu
Uyuşdu, tiz barışdık tatlıya bağlandı işler hep
Şükür geldi vapurlarla bugn boykot tamam oldu

“İstibdâd soygunu için...”
Ne bulduysa harîf der-cîb edermiş
Niçün bahriyede her şey azaldı
H. râmîde o milyonlar çıkınca
Harâmîler bile hayretde kaldı

“İstibdâd vurgunu için...”
Harîf soydu çevirdi tam soğana
Hicâz’da sâde Beytullah kaldı
Tururken öyle milyonlar elinde
Kuru bir habs ile millet öc aldı

“Yine köprü için...”
Tüylerim ürperiyor hatırıma geldikçe
Bir vapur sadmesi, bir ma’ber sadsâle-i âb
Karşıya geçemiyorm köprü beni ağladıyor
Bel bükük, sîne delik, hâsılı dembâle harâb

Hazret-i Eşref’e “Ra’d-ı Kazâ arasına eski kıt’aları da karışdırıyor” diyenlere:

O âdem eski şâir, özge mâhir sühangûrken
Niçün böyle çatarlar yok mu? Hiç yok mu edeb yâ hû
Metâ’-i hâmesin yazar rağbetde kaparlarken

Kısa günlerde satsa eskiler çok mu edeb yâ hû

Tahmîs-i Matla-i Muallim

(Bu matla-i garâ-kâil muhterem ve mağfûrlihi Muallim Nâcî Efendi'nin seng-i mezârında menkûşdur.)

Dem-güzâr-ı mihnet-i dünyâ için dil-hâh bir
Neşve-zâr-ı sûret-i ma'nâ için şeh-râh bir
Haste-kâr-ı vuslat-ı Mevlâ için hemrâh bir
“Hak-perestim arz-ı ihlâs etdiğim dergâh bir
Bir nefes tevhîdden ayrılmadım Allah bir”

Müstenîr-i nûr-ı aşk lâ-yezâlim tâ zel
Müstefiz-i feyz-i şevk zü'i-celâlim tâ ezel
Müstefid-i hikmet-i hâl melâlim tâ ezel
“Hak-perestim arz-ı ihlâs etdiğim dergâh bir
Bir nefes tevhîdden ayrılmadım Allah bir”

Kalb-i feyz-i âkinemin meftûnu şâhbâz gınâ
Ferce-yâb olmaz gınâ-gâhdur ne mâsivâ
Eylemez dilde tecessüm çün ü cerâ
“Hak-perestim arz-ı ihlâs etdiğim dergâh bir
Bir nefes tevhîdden ayrılmadım Allah bir”

Gerçi ârâm-gâh-ı cânım âlem-i nâsûtdur
İrtikâ-gâh-ı ahyarım âlem-i lâhûtdur
Keşf-i râz-ı âmid ü şidde cihân mebhûtdur
“Hak-perestim arz-ı ihlâs etdiğim dergâh bir
Bir nefes tevhîdden ayrılmadım Allah bir”

În'ikâs etmez tahazzün cân-fedâ-i uşşâkdan
İntişâr eyler mi âsâr-ı hüzn-i âfâkdan
Bellidir Vicdânî râzım sûret-i intâkdan
“Hak-perestim arz-ı ihlâs etdiğim dergâh bir
Bir nefes tevhîdden ayrılmadım Allah bir”

Garâmiyetden Bir Nebze

Bir dere kenarında:

320 haziranında

Olsun şeb-i muzlim gibi poşîde-i zumlet
Ol çehre-i fîrkat
Gösterdi bekâ-rû-yı dil-ârâmını vuslat
Ya Rab! Ne beşâret
Çıksın feleğin bâmına âhının meserret
Gül-bank-ı şetâret
Şenlendi de eyler dil-i gam-dîde nihâyet
Îlân-ı meserret
Gelmez bana şimdengeri peygâm-ı kedûret
Ger kopsa kıyâmet
Güllerle selâmlar beni nahl-ı melâhat
Nâzende bir âfet
Bir bülbüle bir gül veriyor gonca-i nermîn
Bir bûse-i rengîn
Etsin beni gülzâr visâlinde de gülçîn
Ol gülbîn-i nâzenin

Tazmîn-i Mazmûn

A nûr-ı dîde çıkırma, çıkarma pîr hani
Üzer, üzer bitirirsen gören olursa seni
Güler, güler düşürsen ümîd-i visâle beni
Zebîh-i ıyd-ı visâlim daha ne istersin
Visâl... pişkeş-i cândır bahâne istemez

برق فضا

— برنجی جزء —

قیشین پک یوقسه ده اول بهارده ، یازده چوق کره
ایدر آهنگ رعدی هر زمان برق سما تعقیب
« اذا جاء القضا ضاق القضا » دیرلرسه ده اما
ایدر رعد قضا اشرفی برق فضا تعقیب

أَبَا الرُّضْوَى
صَافِرٍ جَلَدِي

استانبول — (اخوت) مطبعه سی

۱۳۲۷

KAYNAKÇA

- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim (1989). “Ahmed Mâhir Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul.
- Akbayrak, N. (1982). “Kayıkçıoğlu, Sâdık Vîcdânî”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. C. 5, İstanbul.
- Akyol, İbrahim (2009). Sadık Vîcdani ve Nagamât-ı Vîcdaniyesi, *Çankırı Araştırmaları Dergisi*, 4, 97-116.
- Birinci, Ali (2001). *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zat*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ceyhan, Semih (2008). “Sâdık Vîcdânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 35, İstanbul.
- Çetişli, İsmail (2002). II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Bir Düşünce Hareketi: Meslekî Temsilcilik. *Türkler Ansiklopedisi*, C.17, 849-856.
- Hüseyin Vassaf (2015) *Sefîne-i Evliyâ*. (Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz). C.4, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal (2003). *Son Asır Türk Şâirleri*. (Haz. İbrahim Baştuğ). C.4, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Sâdık Vîcdânî (1308). *Perişân*. İstanbul: Kaspar Matbaası.
- Sâdık Vîcdânî (1312). *Nağamât-ı Vîcdâniye*. Kastamonu: Vilâyet Matbaası.
- Sâdık Vîcdânî (1337). *Berk-i Fezâ*. İstanbul: Uhuvvet Matbaası.
- Sâdık Vîcdânî (1337). *Parasız*. Matbaa-i Âmire.
- Sofuoğlu, Adnan (2003). Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında İşgal Döneminde Bursa. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 19/55, 51-82.
- Taşkesenlioğlu, Lokman (2018a). *Sâdık Vîcdânî Hayatı Edebî Şahsiyeti Eserleri ve Nağamât-ı Vîcdâniye*. İstanbul: Kriter Yayınları.
- Taşkesenlioğlu, Lokman (2018b). Bir Mutasavvıfın Hicviyesi: Sâdık Vîcdânî ve Parasız isalesi, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 7 (1): 162-175.
- Tezcan, Tuğrul (2015). Sâdık Vîcdânî ve Dîni Eserleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4/4, 877- 895.
- Türk, Hatem (2017). *10 Temmuz Meşrûtiyet Bayramı-Türk Aydınlarının II. Meşrûtiyet Hakkındaki Duygu ve Düşünceleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Türk, Hatem (2021). *Çağdaş Türk Şiiri Tarihi*. Çanakkale: Paradigma Yayınları.

Bölüm 5

TÜRK EDEBİYATINDA FERDİN DOĞUŞUNUN ARKASINDAKİ ONTOLOJİK KAVRAM: ENDİŞE

Murat KARA¹

¹ Dr. Batman Üniversitesi, Türkiye, murat.kara@batman.edu.tr, Orcid No: 0000-0001-7139-4906

1. Giriş

19. asır, başta edebiyat olmak üzere felsefe, tarih ve sosyoloji gibi birçok alanda köklü değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. Bu değişimlerin muhtemel birçok sebebi olabilir. Fakat bunlar içerisinde en dikkate değer olanı insanın bir fert olarak kendi varlığını fark etmeye başlamış olmasıdır. Buna ferдин doğuşu demek de mümkündür. Ferдин doğuşuyla birlikte değişen insan adeta domino etkisi gibi kendi etrafında teşekkül eden her şeyin değişmesine yol açmıştır. Artık başta edebiyat olmak üzere felsefe, sosyolojide, psikolojide, tarihte, sanatta kısacası merkezinde insanın olduğu her yerde kendi benini fark etmiş olan yeni insana göre değerlendirilmeler varlık göstermeye başlamıştır. 19. asırda varoluşçu düşünürlerin fikirleriyle desteklendiği için, başka bir deyişle fikri bir zemine oturtulduğu için, asıl ferдин doğuşu Batı’da gerçekleşmiştir. Bu asrın başlarında aralarında Soren Kierkegaard’ın da bulunduğu varoluşçu filozoflarla birlikte bütün dikkatler, önceleri sadece akli nedeniyle konu edilen, insana çevrilmiştir. Bu yüzyılda insana değer verildiği kadar hiçbir dönemde değer verilmemiştir. Artık insan sadece akıyla değil, başta endişe olmak üzere bütün çelişkili özellikleriyle ön plandadır.

Türk edebiyatında ontolojik özellikleriyle insan varoluşuna kapı aralayan, bakışları endişeye çeviren bir takım etkenler olmuştur. Bunlar varoluşçu filozofların tüm dikkatlerini insana çevirdikleri, tüm mesailerini insan varoluşunu anlamaya adanmışları 19. yüzyıla denk gelmektedir. Ferдин doğuşu ve akla uygunluk ilkesi bunlar içerisinde en önde olanlarıdır. Edebiyat araştırmacıları ferдин doğuşu ve akla uygunluk ilkesinden hareketle bazı değerlendirmelerde bulunmuşlar ve kriz, buhran, huzursuzluk, kötümserlik, gibi kavramlarla bir bakıma endişeyi anlatmışlardır. Çünkü kişinin içine düştüğü bir sıkıntı, huzursuzluk, bir iç daralması olarak açıklanan endişe, bir anlamda insanın var olma farkındalığıdır. Endişe, Kierkegaard’un ifadesiyle “insana özgü bir ayrıcalıktır” (Kierkegaard, 2004: 108-109). Endişe insan hayatının en temel ögesidir. İnsan, doğası gereği her şeyden önce insan olmak zorunda olan, “kendi kendisini seçimleri ve kararları doğrultusunda var eden bir varlıktır” (Akış, 2015: 13-14). Başka bir deyişle kişi endişe sayesinde kendi varoluşunun kapılarını açmaktadır.

Bu çalışmada Türk edebiyatında, özellikle Kierkegaard’un görüşlerinden hareketle varoluşçu düşünce ekseninde ferдин doğuşunu sağlayan başta endişe olmak üzere bazı etkenler üzerinde durulacaktır.

2. Ferдин Doğuşu ve Endişe

Endişe kavramından ilk defa bahseden varoluşçu filozoflar onu sıradan bir kavram olarak görmemişlerdir. Onlara göre varoluşun odak noktasında bulunan endişe, insan olmanın bir sonucudur. Ayrıca bu kavramın günah, ölüm, yokluk, sonsuzluk, zaman, an, özgürlük, hiçlik, belirsizlik,

ruh gibi birçok kavramla ilişkisi vardır. Bu anlamda ferdin doğuşunun aynı yüzyılda Batı’da da gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Fakat Batı’nın bizden farkı bunun arkasında felsefi bir temelin, arka planın bulunmasıdır. Böyle bir arka plan bizde yoktur. Bizde bireyin ortaya çıkışı nasıl gerçekleşmiştir ve bunu sağlayan nedir? Bu soruya cevap vermek için önce Tanpınar’ın ferdin doğuşu konusundaki şu tespitine değinmek istiyoruz:

Tanpınar, kitabında bu dönemde ferdin doğuşuyla ilgili şu tespitte bulunmaktadır: “Sanki zorladığı bütün kapıları kendisine kapalı bulan insan, yavaş yavaş kendi içinde değişmenin imkânlarını aramaktadır. *Bu her şeyden evvel, ne şekilde olursa olsun, ferdin doğuşudur.* Yeni kazançlardan ziyade, *eski bağların yıpranmasından, yer ve mahiyet değiştirmesinden gelen* bu vâkıanın belli başlı ârâzı, bir nevi *huzursuzluğa* benzeyen bir *kötümserlik*, geçen yarım asırda görülenden çok daha belirtli ve daha kuvvetli bir hissilik ile sanatın özünü ve ağırlık merkezini az çok yaşanan hayatta aramak ve *kendisinden bahsetmek ihtiyacıdır.*” (Tanpınar, 2001: 78-79)

Bu ferdin doğuşunun tanımıdır. Biz burada ferdin doğuşu konusunu yeniden ele alacak değiliz. Ancak ferdin doğuşunun sebepleri ve bu sebeplerin endişe kavramıyla bağlantısı üzerinde durmak istiyoruz.

Ferdin doğuşunun sebepleri nelerdir? Bunun birçok sebebi olabilir. Bunlardan birincisi, “kendisinden memnun olmayan ve değişmek isteyen insanın” (Tanpınar, 2001: 78) kendi kendisiyle hesaplaşma psikolojisini yaşaması ve bu hal içinde kendini arama ve ifade etme yollarını araştırmasıdır (Aktaş, 1996: 24). Bu gerçekten geçerli bir sebeptir. Çünkü klasik Türk şiirinin ideal olanı yani mutlak güzeli anlatma gayreti ve yöntemleri, tasvir yasağına riayet etmesi, üsluplaştırma ve stilize etme (Ayvazoğlu, 2001: 44) gibi özellikleri ve bilhassa getirdiği sınırlar, insanın ancak dolaylı yollarla kendisinden bahsetmesine sebep olmuştur. Bu durumun onu arayışlara sevk etmesi normaldir.

Başka geçerli bir sebep olarak Batı’dan yapılan tercümelerin etkisinden de bahsedilebilir. Nitekim bu dönemde Batı’dan birçok tercüme yapılmış ve bu yolla elde edilen modern bilgiler aydınlar ve toplum arasında büyük bir istekle yayılmış ve takip edilmiştir. Orhan Okay, 19. yüzyılın başlarında Şanizade Atâullah, İshak Hoca, Hüseyin Rıfkı Tamani, Seyyid Mustafa, Hekimbaşı Behçet Efendi gibi isimlerin münferit tercüme ve telif çalışmalarının bulunduğunu, bununla birlikte Münif Paşa, Ahmet Vefik Paşa, Ebüzziya Tevfik, Beşir Fuad ve Ahmet Midhat Efendi gibi isimler tarafından tercüme, derleme veya telif olmak üzere on beş adet felsefi kitabın hazırlandığını söylemektedir. Okay’ın tespitine göre 1859’dan itibaren bu yollarla elde edilen bilgiler Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, Darülfünun ve Encümen-i Dâniş, vasıtasıyla daha sistemli bir görünüş arz

etmeye başlamış ve bu bilgiler çeşitli dergilerde ve günlük gazetelerde edebî, fennî, coğrafî, tarihî, tıbbî ve felsefî alt başlıklarıyla yayınlanmıştır. Orhan Okay, dergilerdeki bu konuların “hayret verici çeşitlilikte” olduğunu “aynı zamanda o devir okuyucusunun Batı’da olanlara tecessüsünün ne dereceye vardığını” da gösterdiğini ifade etmektedir (Okay, 2013: 22-23)

Şiir tercümeleri konusunda da benzer bir durum söz konusudur. Nitekim Şinasi’nin 1859’da yayınladığı *Tercüme-i Manzûme* adlı eserinden 19. yüzyılın sonuna kadar, büyük bir kısmı Fransız edebiyatından olmak üzere bine yakın şiir tercüme edilmiştir. Şerif Aktaş, bu şiirlerin tabiatı ele alış ve değerlendiriş tarzına, aşk ve ölüm gibi konulara yeni bir bakış açısı getirdiğini, kaderden yakınma ve şikâyet etme gibi yeni konuları şiirimize kazandırdığını ve dini konuları eskiden çok farklı bir duyuş tarzıyla ele aldığını ifade etmekte ve bunları Batı’dan verdiği örneklerle göstermektedir. Aktaş’a göre bu durum eski şiire vücut veren anlayışın değişmesi demektir. Başka bir deyişle bu durum “soyuttan somuta; tasavvurdan yaşanmış tecrübeden kaynaklanan duygu hâlini, gözlemlenebilen olay ve görüşlerin insan üzerinde bıraktığı tesirleri, izlenimleri ve kişinin iç dünyasındaki çatışma ve karmaşayı ifadeye geçiş”in yani “ben merkezli şiirin doğuşu” anlamına gelmektedir (Aktaş, 1996: 30).

Fakat ferdin doğuşunu sağlayan en önemli sebep yukarıda da işaret ettiğimiz gibi endişedir. Çünkü kendi varoluşunu tamamlamak isteyen her insan, endişenin terbiyesinden geçmek zorundadır. Ancak endişe, özgürlükle ortaya çıkan bir durumdur. Başka bir deyişle özgürlüğün etkin olmadığı bir insanda endişenin de ortaya çıkması beklenemez. Bununla birlikte endişe, insan olmanın da bir gereğidir. Diğer bir deyişle endişenin ortaya çıkmasının temel sebebi insan olmaktır. İnsan, birbirinden farklı ve birbiriyle çelişen öğelerle ortaya çıkmış bir varlıktır. Hatta bu çelişen öğeler sayesinde insan, insan olarak değerlendirilmekte ve yine bu öğeler sayesinde insan endişeye düşmektedir. Bu açıdan o melekten ya da hayvandan farklıdır. Ayrıca insan, âdeta endişesinin derecesine göre insan değerini kazanmaktadır. Endişe ne kadar şiddetliyse kişi insan olmak adına o kadar ileri seviyededir denilebilir.

Burada yukarıda Tanpınar’ın ferdin doğuşu ile ilgili açıklamasını hatırlayalım. Kendiyle hesaplaşan, kendini arayan, kendinden bahsetmek isteyen, bu hayatta yaşadığının bilincinde olan ve sanatın merkezini yaşayan hayatta arayan yeni insandan bahsediyordu Tanpınar.

Aslında edebiyat araştırmacılarının çoğu “huzursuzluk”, “kötümserlik” ya da “kriz” gibi kelimelerle bir anlamda endişeye işaret etmişlerdir. Tanpınar, ferdin doğuşuyla “sanatın özünü ve ağırlık merkezini yaşayan hayatta aramak ve kendisinden bahsetmek ihtiyacı”nın kast edildiğini ve bunun belli başlı alâmetinin “bir nevi huzursuzluğa benzeyen bir kötüm-

serlik” olduğunu (Tanpınar, 2001: 78-79) söylerken aslında endişeyi anlatmaktadır.

Şerif Aktaş; ferdin doğuşunun özellikle Tanzimat şiirine etkisini anlatırken “zamanı karakterize eden” asli unsurların başında “Âkif Paşa’da geleneksel teslimiyetin arkasında varlığı hissedilen, Ziyâ Paşa’da iki kültür dairesi arasında gidiş gelişlerle zenginleşerek sığınağını kaybetmiş insan çaresizliğiyle belirginleşen, Abdülhak Hâmid’de bir bakıma hayata ve insana hâkim olan huzursuzluk”un geldiğini (Aktaş, 1996: 26). söylerken aslında endişeyi tarif etmektedir. Ona göre Tanzimat şairlerinden hiçbirisi, “yeni değer arayışlarının şiire yansması” olarak da düşünülebilecek ve “kaynağını arayıştan alan bu huzursuzluktan” kendisini kurtaramamıştır. “Namık Kemal’in gür ses perdesi arkasındaki sızlanışı; Recâi-zâde’nin ölüm karşısında teslimiyetin rahatlığına sığınamayan çaresizliği, aynı huzursuzluğun farklı görünüşleri değil midir? Tanzimat sonrası şiir estetiği, arz ettiği karmaşayla bu huzursuzluğun farklı bir ifadesi değil midir?” (Aktaş, 1996: 26).

Hasan Akay, Batı ile temas neticesinde medeniyetin ve zihniyetin, dolayısıyla insanın değişiminin yaşandığı Tanzimat döneminde, bu değişimler “daha çok eyleme dayalı, yani fikrî ve felsefî dayanaktan yoksun” olduğu için ortaya çıkan “kriz”i açıklarken (Akay, 1998: 102) anlattığı aslında endişeden başkası değildir.

Burada şu hususu da belirtmek gerekir: Bu sırada gerçekleşen değişimin temelleri aslında 18. yüzyılda atılmıştır. Ancak Tanpınar’ın belirttiği gibi, şiir ve edebiyatta yeninin hazırlanışı, siyasette olduğu kadar keskin çizgilerle görülmez (Tanpınar, 2001: 79). Ayrıca hiçbir yeni olay birden bire ortaya çıkmaz. Yani eski ve yeni arasında çatışmanın yaşandığı bir geçiş döneminin ardından ancak yeni olan şey boy gösterir (Aktaş, 1996: 23). Başka bir deyişle 18. yüzyılda başlayan yenilik hareketleri edebiyatta etkisini 19. yüzyılın ilk yarısında gösterecek; gerçek manada bir zihniyet, tavır, sanat ve estetik anlayış bakımından, dil ve üslup açısından bir yeniliği Servet-i Fünûn döneminde gerçekleştirecek (AKAY, 1998: 22.) fakat belki de gerçeklerle yüzleşmek Milli Edebiyat döneminde olacaktır.

Yukarıda adı geçen araştırmacıların dışında Ramazan Korkmaz, Kazım Yetiş, Orhan Okay, Yılmaz Daşcıoğlu gibi daha çok birçok edebiyat araştırmacısı bu dönemde ferdin doğuşunun arkasındaki bu krizden doğrudan veya dolaylı yollardan bahsetmişlerdir.

Hatta Tanpınar, bu açıdan bir adım daha ileriye gitmiştir denilebilir: Onun *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserine bu dönemi bir ad olarak seçmesi oldukça anlamlı ve değerlidir. Ancak asıl sorulması gereken soru bunun bir tesadüf olup olmadığıdır. Tanpınar’ın eserinin “Giriş” bölümünde Heidegger’in adını anması, “Adem Kasidesi”ni değerlendirirken de

“angoisse” ve “existence” gibi varoluşçulara ait bazı kavramlardan bahsetmesi (Tanpınar, 2001: 3, 97) bunun bir tesadüf olmadığını göstermektedir. Özellikle “Adem Kasidesi”ni değerlendirirken dikkat çektiği “angoisse” kavramı Heidegger’in “der Angst” kelimesinin Fransızca’sı olarak kullanmıştır (Yavuz, 2005: 247) ki bu “endişe” demektir. Sonuç olarak ferdin doğuşundan ilk defa bahseden Tanpınar, varoluşçu filozoflardan haberdar olduğu gibi, (angoisse, sözcüğüyle) “endişe” kavramından haberdar olması da ihtimal dâhilindedir.

Tanpınar da “yeni kazançlardan ziyade, eski bağların yıpranmasından, yer ve mâhiyet değiştirmesinden” bahsederken bir değişime işaret etmektedir. Zaten endişenin ortaya çıkmasını sağlayan sebeplerden biri de değişimdir. Yani mevcut durumun değişmesi ya da bu değişim sonucunda ortaya çıkan yeni durum getirdiği yeni imkânlar endişeyi ortaya çıkaran sebeplerin başında gelmektedir (Cüceloğlu, 1991:277). Çünkü her yeni imkân başka imkânların feda edilmesini gerekli kılar. Bu endişeyi doğuran sebeplerden birisidir. Ayrıca daha fazla imkân daha fazla endişe demektir. Ferdin doğuşu da şüphesiz bu asırda gerçekleşen bir değişimdir, yani insanın değişimidir ve bu, yeni imkânları da beraberinde getirmiş, böylece endişeye kaynaklık etmiştir.

Fakat burada iki önemli hususu gözden kaçırmamak gerekir. Bunlardan birincisi Tanpınar ve diğer araştırmacıların işaret ettiği huzursuzluk, kötümserlik, kriz ve dolayısıyla ferdin doğuşunun bu dönemin bütün şair ve yazarlarının eserlerinde aranamayacağı hususudur. Tanpınar belki de geçiş dönemi şairlerini, özellikle Âkif Paşa ve Sadullah Paşa’yı, Ziya Paşa, Recaizade Mahmut Ekrem, Abdülhak Hamid gibi şairlerin bazı eserlerini göz önünde bulundurarak bu tespitinde bulunmuştur diyebiliriz. Benzer bir durum endişe kavramı için de geçerlidir. Bu dönemin bütün şairlerinde endişe, huzursuzluk formunda kendini göstermiştir demek doğru değildir. Ayrıca bu dönem şairlerinde endişe, bazen saf endişe, bazen kaygı, bazen anksiyete, hatta bazen de korku formunda varlık göstermiştir.

Gözden kaçırılmaması gereken ikinci önemli husus da yukarıda yapmış olduğumuz alıntılarda, bizim “endişe” olarak işaret edildiğini söylediğimiz, huzursuzluk, kötümserlik ya da krizin sadece insanın kendi farkına varmasının bir sonucu ya da göstergesi olarak ortaya konulmasıdır. Hâlbuki bu durum, “endişenin” tanımlamasına göre, kazanılan ve kaybedilen imkânlar açısından düşündüğümüzde, sadece insanın kendi farkına varmasının bir sonucu ya da göstergesi değildir. Bununla birlikte bizzat sebebidir de. Başka bir deyişle ferdin doğuşunun asıl sebebi endişenin ta kendisidir ve onun ortaya çıkardığı krizin ilacı da, çivi çivi söker misali ya da derdinin dermanını yine dertte bulan şairin dediği gibi, yine ondadır.

Çünkü bireyin yaşadığı bir huzursuzluk, bir sıkıntı, bir çeşit iç daralması şeklinde izah edilen endişe, aynı zamanda bir açıdan insanın var olma farkındalığı ve ayrıcalığıdır. Endişe, “insana özgü bir ayrıcalıktır”, bu yüzden insan dışındaki diğer canlılarda endişe yoktur (Kierkegaard, 2004: 108). Endişe insan hayatının en temel yapı taşıdır. “İnsan her ne kadar bir yanıyla doğanın bir parçası olsa da aklı, inançları, tarihselliği ve en önemlisi özgürlüğüyle farklı bir yapıdadır”; insan birçok şeyden evvel “kendisi olmak zorunda olan”, “kendisi kendisini seçimleri ve kararları doğrultusunda var eden bir varlıktır” (Akış, 2015: 13-14). Bu, bireyin bir fert olarak doğuşudur ve bunu sağlayan en önemli etken de endişedir. İnsan endişeden önce ne yaşadığının ne de kendisinin farkına varabilir. Endişe, insana var olduğunu hissettiren, yaşadığının farkına vardırıran bir kavramdır ve insanın olduğu her yerde endişe de vardır. Çünkü endişe insanı sürekli takip eden niteliğiyle, hayatın her anında gizli ya da açık olarak varlığını sürdürmektedir.

Bu son cümle iki muhtemel soruyu akla getirebilir. Birinci soru şudur: klasik Türk şiirinde fert ve endişe yok mudur? Gerek klasik Türk şiirinde gerekse bunun öncesinde fert vardır fakat “bu zihniyet ve estetiğin içindeki ferдин değer hükümleri, hayata ve dünyaya bakışı, duyuş ve düşünce tarzı, zevki ve estetik anlayışı elbette kendinedir ve öyle olmalıdır” (Akay, 1998: 116). Ayrıca bu asır öncesinde fert tek başına, sorumlulukları, seçimleri sadece kendi sırtında bir birey olarak değil, daima bir grup içinde varlık gösteren bir kişi olarak görülmüştür. Diğer deyişle fert bu asır öncesinde özgür değildir. Endişe için de benzer bir durum söz konusudur. Endişe, klasik Türk şiirinde ve öncesinde asırlardır belirlenmiş olan sınırlar içerisinde elbette ki kendisine bir yer edinmiştir. Çünkü ferдин olduğu yerde o da olacaktır. Fakat insanın var oluşunu etkileyen bir kavram olarak ele alınışı ancak 19. yüzyılda gerçekleşecek; bizde, felsefi bir tavırla olmasa da, bu yüzyıldan itibaren şiirde etkisini göstermeye başlayacak; Servet-i Fünûn döneminde farklı bir boyutta –“estetik varoluş alanı”nda- değer kazanacak; Milli Edebiyat döneminde siyasi ve sosyal olayların da tesiriyle kaygıya dönüşmeye çalışacak, zaman zaman varoluş şartını değiştirmeye zorlayacak ve sonraki dönemlerde artık fark edilmiş ve tanımlanmış bir kavram olarak etkisi devam edecektir.

İkincisi ise gerek klasik Türk şiirinde gerekse Tanzimat şiirinde Batılı bazı akımlara ait konuların işlenmesi bu şairlerin doğrudan bu akıma mensup olup olmadıkları sorusudur. Orhan Okay, Tanzimat aydınının edebiyat veya edebiyat dışı eserlerine yansıyan Batı kaynaklı düşüncelerini yahut düşünce sistemlerini “bir takım ekollere, doktrinlere bağlamak veya sistematik kategorilere sokmak kolay ve isabetli görünmüyor” demektedir. Çünkü ona göre bu çoğunlukla bilinçli olarak yapılan bir eylemden öte, sadece Batı’daki bazı fikirlerin ülkemize aksettirilmesi düşüncesinin bir

sonucudur (Okay, 2013: 15-16). Nitekim yukarıda Hasan Akay'ın da işaret ettiği gibi Tanzimat döneminde Batı ile temas “daha çok eyleme dayalı, yani fikrî ve felsefî dayanaktan yoksun” olarak gerçekleşmektedir. Bu durum endişe kavramı için de geçerlidir. Yani bu dönem şiirinde endişe kelimesinin kullanılması ya da endişenin bir konu olarak ele alınması bu şairleri felsefî anlamda doğrudan bir varoluşçu şair yapmamaktadır. Ancak bu, endişenin kişinin yaşadığını hissettiren, kendisinin farkına vardırıran ontolojik bir kavram olması özelliğini iptal etmez. Endişeden bir kavram olarak ilk defa 19. yüzyılda bahsedilmesi onun önceden olmadığı anlamına gelmez. Bu yeni teşhis edilen bir hastalığın teşhis edilmeden önce de etkisini göstermesi durumuna benzer.

Buna Hasan Akay'ın, Akif Paşa'nın “Adem Kasidesi” hakkında yazdığı bir yazısı örnek gösterilebilir. Yukarıda üzerinde durduğumuz 19. yüzyılda insanın değişimi hakkında önemli tespitlerde de bulunan bu yazısında Akay, “Adem Kasidesi”nin birçok anlamı, maksadı ve kastından birisinin “varlık'ın, var oluş düşüncesinin, yokluk üzerinden de gerçekleştirilebileceğini göstermek” olduğunu söylemektedir (Akay, 2012: 19). Bu yazıya dayanarak Akif Paşa'nın felsefî anlamda varoluşçu bir şair olduğu söylenemez. Ancak bu durum “Adem Kasidesi”nin, insanlık durumlarını merkeze alan varoluşçuluğun sağladığı bazı imkanlar üzerinden yeniden okunamayacağı anlamına da gelmez. Bizim yaptığımız edebiyatı felsefeye, şiiri endişeye indirgemek değil; varoluşçu filozofların, felsefenin dili yetersiz kaldığı için edebiyatın dilinden de istifade ederek açıklamaya çalıştıkları insanlık durumlarından olan endişe kavramı üzerinden dönemi yeniden değerlendirmektir.

3. “Akla Uygunluk” İlkesi ve Endişe

Ferdin doğuşunu etkileyen bir durum olarak endişenin bu yüzyılda bir huzursuzluk, kötümserlik ya da kriz formunda kendisini göstermesinin sebebi nedir? Bu sorunun birçok cevabı olabilir. Daha önce tercümeler üzerinde dururken klasik Türk şiirinin konu ve temalarından tamamen farklı konuların tercümeler vasıtasıyla şiirimize girdiğini söylemiştik. Dolayısıyla tercümelerin, endişenin bu şekilde varlık göstermesi üzerinde bir etkisinin olması mümkündür.

Diğer bir sebep Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumla alakalıdır. Siyasi ve sosyal olayların edebiyatta da etkisini göstermesi gayet normaldir. 18. yüzyıl öncesinde Osmanlı devlet adamlarında, aydınlar ve toplumda endişe gizli bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bunun sebebi “yaklaşık dört yüz yıllık mutlak bir dünya hâkimiyetinin oluşturduğu aşırı kendine güven duygusu”dur. “Bu aşırı güven duygusu, onu kaygıdan uzaklaştırarak savunma ve güvenlik reflekslerinin zayıflamasına ve bir süre sonra da felç olmasına neden olacaktı. Oysa kaygı, ontolojik anlamda

insanı kuran bir itkidir; bireyin ve toplumların geleceğini biçimlendirir. Kaygılarını yitiren birey ve toplumlar, gelecek tasarımlarını da yitirirler.” (Korkmaz, 2004: 10-11)¹ Bu durum ilk toprak kayıplarına kadar devam eder. 19. yüzyıla gelindiğinde o ana kadar gizli kalan endişe, kaygı vasıtasıyla yeniden boy gösterir. Toprak kayıplarının artması, ülkenin gerilemesi, Batı’nın açık bir şekilde görülen üstünlüğü kaygıyı ve bununla birlikte bu olaylar kişinin kendi varlığını sorgulamasına kapı aralayınca endişeyi doğuran sebeplerden bazılarıdır. İşte bunların edebiyatta bir huzursuzluk olarak kendisini göstermesi gayet normaldir.

Aslında bu bahsettiğimiz sebeplerin endişe yerine kaygıyı ortaya çıkarması beklenir. Fakat bunlar insanı bir varlık ve yokluk mücadelesinin tam merkezine düşürdüğü için kaygı yerine endişe ortaya çıkmıştır. Bu aynı zamanda varoluş şartının da değişmesi demektir. Burada Alev Alatlının “Endişe Çağı” olarak adlandırmasına sebep olan 20. yüzyıl Avrupa’sında görülen bazı durumların benzerlerinin bir asır önce, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti’nde baş gösterdiği gerçeğine dikkati çekmek istiyoruz. Alatlının, bütün tarafları yok eden savaşlarla ölçülemeyecek derecede zayıflayan “bir zamanlar yaradılışın efendisi” olan Avrupa’nın, Doğu ve Batı’nın süper güçleri arasında, askeri bakımdan daha aşağı bir seviyeye düşmesi, ekonomik açıdan da bağımlı bir hale gelmesi ve böylece kendini sıkışmış bir durumda hissetmesi; “refahın ve sosyal istikrarın yıkılması”, savaşlar sonucunda ortaya çıkan virane şehirler ve halen devam eden savaş tehdidi gibi Batı’da endişenin ortaya çıkmasının sebepleri (Alatlı, 2014: 1562) arasında söylediği durumların 19. yüzyıl Osmanlı Devleti’nde endişeyi ortaya çıkaran sebeplerle ne kadar benzerlik gösterdiği oldukça dikkat çekicidir. Yine Renata Salecl’in yakın dönem Avrupa ve Amerika’sında endişenin varlık göstermesinin nedeni olarak söylediği siyasi, toplumsal, askeri ve ekonomik olayların (Salecl, 2004: 11-26)² benzerlerinin 19. yüzyıl Osmanlı Devleti’nde de kendini gösterdiği bir gerçektir. Nitekim *Türk Düşüncesi II/ Kaygılar* adlı eserinde “Türk düşünce yapısının 19. yüzyılın başından itibaren nasıl değişmek durumunda kaldığını ve yeni yapı oluşturma çabalarını” araştıran Ayhan Bıçak, Osmanlı Devleti’nde varlık gösteren bu endişeleri siyaset, sosyoloji, medeniyet, eğitim, felsefe ve tarih gibi alanlarda inceleyerek bütün yönleriyle ortaya koymaya çalışmıştır (Bıçak, 2010: 1).³

Fakat bu yüzyılda Osmanlı toplumunda ve dolayısıyla edebiyattaki huzursuzluğun sebebi sadece bunlar da değildir. Edebiyatta zaman zaman

1 Korkmaz’ın da ifade ettiği gibi burada kastedilen ontolojik kaygı, yani endişedir.

2 Salecl’in kitabında gösterdiği sebepler arasında şunlar vardır: İkinci Sanayi Devrimi’nin sonucu olarak ortaya çıkan imha gücü yüksek silahlar, HIV virüsünün ortaya çıkması, 11 Eylül Saldırıları...

3 Bıçak, bu kitabında ontolojik kaygıyı ön plana çıkarmaktadır. Bu yüzden burada “endişe” kelimesi tercih edilmiştir.

kaynağı belli olmayan endişe⁴ ve huzursuzluk halleri kendisini gösterebilir. Bu durum edebiyat ve sanatı bir tür “huzur/yurt arayışı”na da dönüştürebilir. “Modern bilim, aydınlanma, sanayi devrimi, Fransız İhtilali” ve özellikle “pozitivist felsefe ile birlikte gelen yeni evren ve insan anlayışı” yukarıda bahsettiğimiz huzursuzluğu tetikleyen diğer sebepler arasında sayılabilir. Bunlar, “geleneksel değerlere karşı kuşkuyu doğurmuş, bu da varoluşun anlamı sorunu bağlamında sanat ve edebiyata bir tür melankoli ve bunalım durumu olarak yansımıştır” (Taşdelen, 2015: 98-99).

Bu bağlamda başka geçerli bir sebep de felsefî ve fikrî bir dayanaktan yoksun bir şekilde gerçekleşen ferdin doğuşu ve bu bağlamda ortaya çıkan değişim ve dönüşümdür. Bu değişim ve dönüşüm Batı’da da gerçekleşmiştir fakat fikri bir zemine oturtulduğu için bizdeki gibi bir kriz ortaya çıkmamıştır.

Ancak endişenin bu yüzyılda bir huzursuzluk olarak kendisini göstermesinin asıl sebebi, bizde Batı’dan olduğu gibi alınıp uygulanmaya çalışılan ve belki de başlangıçta “eski edebiyatımıza hâkim olan akıllı küçümseme düşüncesi”ne bir tepki olarak (Okay, 2013: 25) varlık gösteren “akıl”ın, aynı dönemde çok değer verilen bir kavram olmasıdır. Bunda yukarıda da dikkat çekildiği üzere pozitivist fikirlerin etkisi büyüktür. 19. yüzyıl “akıl”, “medeniyet”, “hürriyet”, “hakikat”, “kanun” gibi kavramlarla değer kazanan ve bu kavramlar üzerinden yeniden okunması gereken bir dönemdir. Fakat bu kavramlar içerisinde “akıl” farklı bir yerde durmaktadır. Bazen Tanrı mevkisine kadar yükseltilen hatta bu bağlamda “kateşist” metinlerin dahi kaleme alınmasına yol açan “akıl”, bu dönemi yeniden okumada anahtar bir kavram konumundadır.⁵ Çünkü 19. yüzyıl “akla uygunluk” ilkesine göre şekillenmiştir. Bu ilke hem modernizmin hem de yeni olarak değerlendirilenin bir anlamda kıstası olarak görülmüştür.

İşte bu dönemde kendisinin farkına varan insan, önce hayatını idare eden değerler bütünü üzerinde sistemsiz ve dağınık da olsa düşünmeye başlar. Bu değerlerin içinde olan dinin özü ile değilse bile “din etrafında teşekkül eden zihniyetle” karşı karşıya gelir. “Akıl” ve iradesiyle kâinatı, hayatı ve insanı değerlendirmeye yönelir. “Bu bir bakıma, ulvî olanın dünyasından dünyevî olana geçiş; insanın yaşadığı iklim, sahip olduğu kültür mirası, içinde yaşadığı sosyal, siyasî şartlar ve gelecek endişesi ile kendi ‘ben’inin idrakidir” (Aktaş, 1996: 25). Böyle bir durumda “yeni insan”,

4 Kendisinden alıntı yaptığımız Vefa Taşdelen burada “kaygı” kavramını kullanmıştır. Ancak yazının tamamına baktığımızda bu kelimenin “ontolojik kaygı” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden biz de burada ontolojik kaygının karşılığı olan “endişe” kelimesini kullanmayı tercih ettik.

5 Bu yüzyılda “akıl” kavramına ne kadar değer verildiği, Tanrı’nın yerine nasıl geçirildiği ve tüm bunların arka yüzündeki pozitivist düşüncenin etkileri konusunda şu esere bakılabilir: Hasan AKAY, *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, Kitabevi Yay., İstanbul 1998.

birdenbire karşısında gördüğü, Batı'nın uzun yıllarda hazırlanan ve gelişen, akıl ve muhayyile ürünleri karşısında şaşkına döner, “akıl ve iradenin gözüyle kainat ve insanı görme ve değerlendirme arzusuyla Batı mektebine yazılır” (Aktaş, 1996: 25) Burada Batı derken kastedilen özellikle Fransa'dır.

Bu dönemde aklın merkeze alındığını gösteren örneklerden ilki Şinasi'ye aittir. “Her şeyden çok ve her şeyden önce akla ve akılcılığa büyük önem veren” ve ona bir çeşit dini özellikler yükleyen (Akay, 1998: 40) Şinasi'nin gerek Mustafa Reşit Paşa için yazdığı kasideleri gerekse “Münâcât”ı, akıl kavramı etrafında teşekkül etmiş metinlerdir. Şinasi, *Müntahabât-ı Eş'âr* adlı eserinin daha ilk şiirinin ilk beytinde “Değil mi Tanrı'nın ihsânı akl ü kalbü lisân/ Bu lûtfu etmelidir fikr ü şükr ü zikr ü insân” (Şinasi, 1960: 1) derken akıl, kalp ve lisandan ötürü Tanrı'ya şükredilmesi gerektiğini söyledikten sonra “Münâcât” adlı eserinde Allah'ın varlığına ve birliğine dahi “akıl” vasıtasıyla şehadet istemektedir: Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım/ Cân ü gönlümle münâcât ü ibâdet lâzım” (Şinasi, 1960: 5). *Müntahabât-ı Eş'âr*'ın merkezinde “Münâcât”, “Münâcât”ın merkezinde bu iki mısra, bu iki mısranın merkezinde ise “akıl” kavramı yer almaktadır. Adeta Şinasi, bu kitabını sadece “akıl” kavramı için kaleme almıştır dersek büyük bir hata yapmış olmayız. Bu bağlamda Ramazan Korkmaz'ın yukarıda alıntı yaptığımız beytin ilk mısrası için “elma kurdu” benzetmesinde bulunması çok dikkat çekicidir. Ona göre, “‘Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım’ dizesindeki cesur söyleyiş, elma kurdu gibi Osmanlı aydınının inanç dünyasına düşen ve sürekli gelişecek olan derin bir şüphenin göstergesidir”. Bunun etkileri “Sadullah Paşa, Beşir Fuat ve Tevfik Fikret'te daha da açışlanarak görünecek ve Osmanlı toplumunun kaotik yapısı ile modernizmin geçer değeri ‘akla uygunluk’ ilkesi arasındaki karşıtlık, uygun bir çıkış yolu bulamayan bu öncülerini boşluk vehmine düşürecek ve ciddi buhranlar yaşamalarına neden olacaktı” (Korkmaz, 2004: 28) Gerçekten de Sadullah Paşa ve Beşir Fuat belki de bu ciddi buhran neticesinde intihar etmiş, Fikret ise bu buhranın alametlerini şiirlerinde göstermiştir.

Fakat endişe kavramı bağlamında meseleye yaklaştığımızda bunun bir diğer sebebinin bizzat “akıl” ve “akla uygunluk” ilkesi olduğunu da söyleyebiliriz. Endişe kavramından ilk defa bahseden Soren Kierkegaard, akıllı iptal etmemekle birlikte insanın sadece akılla kavranılamayacağını da savunmaktadır. Bu yüzden o Hegel'e karşı çıkmakta ve onu eleştirmektedir. “Akılsal olan gerçek, gerçek olan da akılsaldır” (Hegel, 1991: 29) ilkesinden hareket eden bu Hegelci sistemin “her şeyin açıklanabilir olduğunu gösterme adına, insanın, varoluşun, ilk günahın, tarihin, değişimin, gelişimin, masumiyetin, hatta ruhun ölümsüzlüğünün bile, sistemin bütünlüğü içinde mantığın değişmez kategorileri altında ifade edilmiş

olması” Kierkegaard’ın eleştirisinde öne çıkardığı konulardır (Taşdelen, 2004: 16). Kierkegaard’un Hegel eleştirisinin temel kaynağı şu metinde aşikâr bir şekilde görülebilir: “İstedığınız her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben, sizin sisteminizin bir mantık! safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim şahsiyetimi ifade edemez; geçmişimi, halimi (şu andaki durumumu) bilhassa geleceğimi belirleyemez, bilkuvve mevcudiyetimi tüketemez (epuise). Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var, o da evreni aklileştirmekten (rationaliser) vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insanın varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir.” (Verneaux, 1994: 2) Bu metin ayrıca varoluşçuların insana bakış açısını da göstermektedir. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* adlı kitabında da şöyle demektedir: (Friedrich Daniel Ernst) “... Schleiermacher, güzel Grek duyarlılığında, yalnız bildiği konuda konuşan bir düşünürdü. Hegel ise aksine dikkat çekici yeteneğine ve muazzam bilgisine karşın, geniş ölçekte Alman duyarlılığında bir felsefe profesörü rolünü üstlendiğini bize tekrar tekrar hatırlatır; çünkü o, *a touth prix* [ne pahasına olursa olsun] her şeyi açıklamak zorundadır.” (Kierkegaard, 2004: 83) Her şeyi ama özellikle bireyi yalnızca akılla açıklamak nasıl mümkün olabilir? İnsan, karşıtlıkların, tezatların bir birleşimidir. Bu birleşimin bütün karşıt unsurları eksiksiz bir şekilde yerinde olduğu zaman birey gerçek anlamda insan olmuş demektir. Bu açıdan birleşim ben olmak demek, ben olmak da insan olmak demektir (Taşdelen, 2004: 27). “Düşünce, irade ve duygudan boşanamaz ve ‘hakikat ancak kişi onu inşa ettiği sürece vardır’; bununla beraber duygu ve akıl hiçbir zaman münferit olarak düşünülemez (Sayar, 2013: 101). Fakat bu yüzyılda insan, bilhassa çeviriler aracılığıyla tanıdığı Batılı yabancı akılla her şeyde yaptığı gibi kendi varlığını da yalnızca akıl vasıtasıyla izah etmeye çalışmıştır. Fakat bunda başarılı olamayınca, bu da beraberinde bir sıkıntıyı, bir huzursuzluğu, bir buhranı ortaya çıkarmıştır. Kierkegaard’a göre, zaten başarılı olması da mümkün değildir. Çünkü insan sadece akıldan müteşekkil bir varlık değildir.

Burada şunlar da söylenebilir: Kierkegaard’ın akli iptal etmemekle birlikte onunla her şeyin açıklanamayacağını söylemesinin arkasında Tanrı inancı da vardır. Çünkü Tanrı inancı akli iptal etmez ancak ondan üstün bir otorite olarak Tanrı’yı gösterir ve her şeyin bu mutlak otoriteye göre şekil almasını bekler. Eğer Tanrı’nın varlığı inkâr edilirse bu defa Tanrı’nın yerine başka bir otoritenin getirilmesi gerekir. İşte bu otorite akıldır. Tanrının yerine geçen akıl merkeze oturunca her şey bu defa onun tezgâhından geçirilmeye çalışılır. Ancak bu beraberinde bir tehlikeyi de getirir. Çünkü akıl, ortaya konulan argümanların güçlülüğü neticesinde var olan gerçekliği değiştirebilir, güçlü argümanların zayıfların yerine

geçmesine sebep olabilir, kötüyü iyi olarak kabul edebilir.⁶

Bu durumda insanın yapması gereken kendisini tanımlamak yerine varlığını tamamlamaktır. Zaten insanın kendisini tanımlaması da mümkün değildir. Çünkü varoluş devam eden bir süreçtir ve insan bu süreçte halden hale giren, sürekli değişen bir varlıktır. Değişken bir varlığı tanımlamaya çalışmak ise değişimi sonlandırmak demektir. “Mantıkta hiçbir hareketin ortaya çıkmaması gerekir, çünkü mantık ve mantıksal olan her şey yalnızca vardır. Mantığın bu güçsüzlüğü, varoluşun ve edimin olduğu yerde mantığın oluşa dönüşmesinden ibarettir. Böylece mantık, baştan beri hep aynı olan kategorilerin somutlaşması içinde derin bir şekilde emilir.” (Kierkegaard, 2004: 75) Mantık değişken değildir, dolayısıyla değişken olanı değişken olmayanla açıklamak mümkün değildir. Ayrıca “tanım mantıksal bir kavramdır ve değişimi dışarıda bırakır”. Sürekli değişen bir şeyi tanımlamak mümkün değildir; tanımlamak onun sadece bir anının resmedilmesi olabilir. Ancak bu resim de bir süre sonra kendi gerçekliğini yitirecektir. Çünkü “tanım, hareketi durdurmak ve tanımlanan nesneyi kendi akışı içinden tutup çıkarmak anlamına gelir” (Taşdelen, 2004: 18-19). İşte insan da sürekli değişen ve bu değişim içerisinde varoluşunu tamamlamaya çalışan bir varlıktır. Bu yüzden onu tanımlamak mümkün değildir.

Dolayısıyla endişe vasıtasıyla var olduğunun, yaşadığının daha da önemlisi kendisinin farkına varan insan, varlığını tamamlamak yerine onu sadece akıl vasıtasıyla açıklamaya çalıştığı için bu dönemde endişe bir çeşit huzursuzluk, kötümserlik ya da bunalım olarak kendisini göstermiştir.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak varoluş, özünde huzursuzluk anlamına gelmektedir. Bu, kendisini bir gruba, bir kalıba, bir yere ait olarak görmek isteyen; her zaman güvenli olanı talep eden ve böylece huzurlu olabileceğini düşünen insan için üzerine alınması çok zor bir sorumluluktur. Hâlbuki güvenli olanı talep etmek ve böylece huzurlu olabileceğini düşünmek sadece yanılgıdır. Çünkü kendi varoluşunu tamamlamak yoluna giren birey her zaman bir boşluk, bir endişe, bir huzursuzluk hâlinde olacak, kendisini bir gruba, bir yere, bir kalıba ait hissedemeyecek, bunlara tam olarak bağlanamayacak, özgürlüğün etkin oluşuyla ortaya çıkmış bir fert olarak kalabalıklar içerisinde âdeta yalnız kalacaktır. Kendi varoluşunun kapısını aralayınca kadar da bu böyle devam edecektir. Bununla birlikte bu yola giren bire-

6 Bu konuda şu makalelere bakılabilir: Hasan AKAY, “Relativist Düşünceden Post-Modernizme”, *Hiç Ferahlığı*, Hat Yay., İstanbul 2001, s.145-146; Agnes HELLER, “Modernitedeki Ahlâkî Durum”, Çev. Elif Çırakman, *Modernite Versus Posmodernite*, Ankara 1994, s. 73-87. Bu yazılarda aklın Tanrı'nın yerine geçmesiyle ahlaki durumun ve özellikle iyi ve kötünün değişimi bize gösterilir. Ancak Tanrının olmadığı yerde aklın tek otorite haline geldiğinin söylemesi konumuz açısından önemlidir.

yin trajik bir şekilde, kendi varoluşunu tereddütsüz elde edeceğinin bir garantisi de yoktur. Başka bir deyişle “varlığın kendisi huzursuzluktur.” (Kayıran, 2007: 35-36).

Ayrıca bir birey olarak insan, özgür bir şekilde kendini fark ettiği andan itibaren zihnini kurcalayan dehşetli sorularla, onu derinden etkileyen dehşet verici duygularla daima karşılaşacaktır. Çünkü bunlar onun fitratına yerleştirilmiştir ve özgürlük etkin oluncaya kadar sessiz bir şekilde beklemektedir. İnsan, insan olarak kaldığı sürece bunlardan kaçış da yoktur. Kişi belki yalancı bakilerle kendini oyalayabilir ya da yıllarca edindiği tecrübelerle bunları unutma taktiklerini kullanmayı deneyebilir. Hatta bu oyalama ve taktikler kaygılarda işe yarayabilir de. Fakat endişe mutlaka bir yerde, bir anda karşısına çıkıp onu sınamadan geçirecektir. En son kaçış noktası ölüme en çok yaklaştığı ya da ölümden kaçış olmadığını hissettiği zaman ortaya çıkan yokluk endişesiyle çıplak bir şekilde karşı karşıya kaldığı ve “akıl almaz dehşet”i yaşadığı andır. Nereden geldik, bu hayatta bulunuşumuzun gayesi nedir, bu kadar üstün özelliklerle yaratılmış olmamıza rağmen neden ölüyoruz, ölünce yok mu oluyoruz, yok olmuyorsak nereye gidiyoruz, ebedi bir hayatın çaresi yok mudur?.. Ve bu soruların belirginleştirdiği endişe...

Dolayısıyla 19. asırda ferdin doğuşunu açıklarken “huzursuzluk”, “kötümserlik”, “bunalım” ya da “kriz” gibi kelimeler yerine endişe kavramının tercih edilmesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Çünkü kişinin kendi benini fark etmesini sağlayan, ona bu dünyada yaşadığını hissettiren ve varoluşuna kapı aralayan endişe kavramıdır. İşte asıl ferdin doğuşu budur.

Ayrıca bu asırda ortaya çıkan huzursuzluk, kötümserlik gibi göstergelerin endişe olarak değerlendirilmesi gerektiğinin bir başka kanıtı da bunların ortaya çıktıkları o yüzyılda bitmemesidir. Bilakis bu göstergeler artarak devam etmiştir. Yani değişen şartların vücuda getirdiği bu huzursuzluk, kötümserlik; şartlar tekrar düzeldiğinde ortadan kalkmalıydı. Ancak kalkmadı, şiddeti daha da arttı. Bu durum bu göstergelerin sıradan olmadığını, insanın varoluşunu etkileyen endişe olduğunu ve insanın olduğu her yerde onun da olacağını bize göstermektedir. Hâmid ve Ekrem’den sonra Fikret’in “Sis”, “Tarih-i Kadim” ve “Tarih-i Kadime Zeyl” şiirleri, Mehmet Akif’in ümitsizlik gibi görülen adeta naz makamında yazdığı şiirleri, Ahmet Haşim’in “Aks-i Sada”, “Başım”, “Ölmek” gibi şiirleri, Orhan Veli’nin “Değil”, Necip Fazıl’ın “Çile” şiirleri, İsmet Özel, Sezai Karakoç hep bu huzursuzluk ve kötümserlik formunda görünen endişenin örneklerini bizlere vermektedirler. Bu açıdan baktığımızda aslında Tanpınar bu durumun varlığını tespit etmiştir diyebiliriz. Yani endişe hep vardır fakat adı konulmamıştır.

Bunun yanı sıra aklı iptal etmemekle birlikte ona sadece hak ettiği değeri verdiği için yine endişe kavramı isabetli dūřmektir. Çünkü bu dönemde Batı'da ve bizde ortaya çıkan buhran ya da sıkıntının temelinde aklın kayıtsız şartsız merkeze alınması vardır. Hâlbuki endişe kavramına göre her řeyi, ama özellikle insanı sadece akılla açıklamak mümkün değildir. Çünkü insan bütün çelişkili ögelerle bir araya gelmiş bir sentezdir. Bu sentezin birbiriyle çelişen bütün ögeleri tam ve yerinde olduğu zaman kiři gerçek manada insan olmuş demektir.

5. Kaynakça

- AKAY, Hasan (1998), Servet-i Fünûn Şiir Estetiği, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- AKAY, Hasan (2012), “Modern Türk Edebiyatında Yoklukla Gerçekleştirilen Bir Holografik Gösteri: Adem Kasidesi!”, Karabatak, Sayı 5, Kasım-Aralık, İstanbul.
- AKAY, Hasan (1998), Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- AKIŞ, Yasemin (2015), Søren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- AKTAŞ, Şerif (1996), Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi(1860-1920) I, Akçağ Yayınları, Ankara.
- ALATLI, Alev (2014), Batı’ya Yön Veren Metinler, Alfa Yayınları, 4. C., İstanbul.
- AYVAZOĞLU, Beşir (2001), Güller Kitabı, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- BİÇAK, Ayhan (2010), Türk Düşüncesi II/ Kaygılar, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- CÜCELOĞLU, Doğan (1991), İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- HEGEL, G. W. F. (1991), Hukuk Felsefesinin İlkeleri, Çev. Çenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- KAYIRAN, Yücel (2007), Felsefi Şiir Tinsel Poetika, YKY, İstanbul.
- KIERKEGAARD, Søren (2004), Kaygı Kavramı, Çev. Vefa Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara.
- KORKMAZ, Ramazan ve diğerleri (2004), Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı (1839-2000), Grafiker Yay., Ankara.
- OKAY, Orhan (2013), Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı, Dergâh Yayınları, 3. b., İstanbul.
- SALECL, Renata (2004), Kaygı Üzerine, Çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul.
- SAYAR, Kemal (2013), Özgürlüğün Baş Dönmesi, Timaş Yayınları, İstanbul.
- ŞİNASİ (1960), Müntahabât-ı Eş’âr, Haz. Süheyl Beken, Dün Bugün Yayınevi, Ankara.
- TANPINAR, A. Hamdi (2001), 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.
- TAŞDELEN, Vefa (2015), “Hastalık Durumları ve Şifa Olarak Söz”, Hece, S. 225, Eylül, Ankara.
- TAŞDELEN, Vefa (2004), “Kierkegaard ve Kaygı Kavramı”, Kaygı Kavramı, Hece Yayınları, Ankara.
- VERNEAUX, Roger (1994), Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, Çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.
- YAVUZ, Hilmi (2008), Edebiyat ve Saat Üzerine Yazılar, YKY, İstanbul.

Bölüm 6

OSMANİYE HALK KÜLTÜRÜNDE ANA-ÇOCUK SAĞLIĞI İLE İLGİLİ HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI

Ayhan KARAKAŞ¹

1 Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
akarakas@cu.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0109-5219>

1. Giriş

İnsanlık, tarih öncesi çağlardan bu yana birçok hastalıkla mücadele etmiştir. Bu mücadeleler sonucunda edinilen tecrübelerle hastalıklara karşı birçok tedavi yöntemi geliştirilmiştir. Çağımızda modern tıp yanında geleneksel tedavi yöntemlerini ihtiva eden halk tıbbı uygulamaları varlığını sürdürmektedir. İnsanlar kimi zaman daha erişilebilir olması, kimi zaman da modern tıbbın çözüm üretemediği durumlarda bu geleneksel yola başvurabilmektedirler. Geleneksel tedavi yöntemleri ve bu yöntemlerin uygulanmasında kullanılan bitkiler hem modern tıp hem de eczacılık alanında önemli katkılar sunabilecek büyük bir potansiyel barındırmaktadır.

Halk hekimliği; halkın gerek imkânsızlıklar sebebiyle gerekse son bir tedavi umuduyla, hastalıkların tanı ve tedavisi için başvurduğu uygulamaların bütünüdür. Bu açıdan bakıldığında hastalık kavramı da geniş bir anlam barındırır. Bu durumda hastalık yalnızca sağlık durumundaki bozulma değil, aynı zamanda nazar başta olmak üzere insan üzerinde etkili olabilecek tüm rahatsızlıklar olarak anlaşılmalıdır (Boratav, 1999: 155).

UNESCO'nun 2003 tarihinde yapılan 32. Genel Konferansı'nda kabul edilen "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi" ile birlikte halk kültürü ürünlerinin kayıt altına alınarak korunması ve böylece gelecek kuşaklara aktarılması konusu oldukça önemli bir boyut kazanmıştır.

Geleneksel kültürümüzün önemli bir bölümünü teşkil eden halk hekimliği çok eski çağlara dayanmaktadır. Hayvanlar başta olmak üzere tüm tabiatı gözlemleyen insan, elde ettiği tecrübelerle hastalıklarını tedavi etmeye çalışmıştır. Bu süreçte hastalıkların nedenlerini bilinmesi ve tedavisinde yetersiz kalan insanoğlu bu durumu doğa olaylarına bağlamıştır. Bu sebeple ilk çağlarda hastalıkların nedeni ruhlara bağlanmıştır (Şehsuvaroğlu, 1970; Akt. Şar, 1989: 222). Tecrübelerle zaman içerisinde edinilen birikim, kuşaktan kuşağa aktarılarak modern tıbbı katkı sağlamıştır. Topluluklar arasındaki savaşlar, av, yaralanma, doğum gibi olaylar insanoğluna yeni bilgiler kazandırmış, zaman içerisinde bazı kimseler sağaltıcı olarak ön plâna çıkmıştır. (Serdaroğlu 1996: 3). Hastalıkların tedavisinde, sihir, büyü ve dinler ile inanç sistemleri de önemli bir umut olarak görülmüştür. Zaman içerisinde güven duyulan yöntemler geleneksel tedavi yöntemlerinin yaşama geçirilmesini ve devamlılığını sağlamıştır (Polat, 1995: 1).

İnsanoğlunun varlığını devam ettirebilmesi için beslenme, korunma, barınma, üreme ve tedavi gibi mutlak ihtiyaçlarını karşılaması gerekir. Başlangıçtan itibaren söz konusu ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına doğaya karşı bir mücadele veren insanoğlunun aynı zamanda özellikle beslenme ve tedavi gibi hayatî önem arz eden ihtiyaçları için doğaya sığınması günümüzde de devam eden bir gerçekliktir. Özellikle bitkilerle tedavi söz

konusu olduğunda, insanlığın tarih sahnesinde var olması ile tıbbî düşünce ve tedavi tarihinin de başladığı düşünülmektedir (Sol, 2007: 176).

Halk tıbbı, aynı zamanda “yerel tıp” (ethnomedicine) veya “halk tababeti/sağaltmacılığı” (folk medicine) olarak da adlandırılmakta; sağlık ve hastalığa ilişkin bilgi ve uygulamaların kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla oluşan, her aktarımıyla birlikte “yeniden üretilen” sözlü sağlık bilgisini nitelemektedir. Halk tıbbı bağlı bulunduğu kültürün bir parçasıdır; halka ait iyileştirme pratikleri, nesilden nesile aktarılacak oluşmuş, biriktirilmiş bilgilerin ürünüdür. Alışkanlıklar, deneyimler ve pratikler nedeniyle geleneksel bilgiye dayanır ve toplumdaki herkes az ya da çok bu bilgilere sahiptir. Bu alanda hastalık tedavisi amacıyla kullanılan ürünlerin hemen hepsi toplumsal tecrübe yoluyla edinilir (Kaplan, 2011: 150-151).

Atalarımız birçok acı deneylerden sonra, bitkileri yararlı ve zehirli diye iki bölüme ayırmış, önceleri tuzak veya ok zehri olarak kullanılan bitkileri, tedavi amacıyla kullanmaya başlamışlardır. Anadolu, on üç bine yakın bitki çeşidi ile dünyanın en zengin bitki florasına sahip yerleşim yerlerinden birisidir. Tarih boyunca tüm uygarlıklar bu zenginlikten yararlanmayı bilmişlerdir. Günümüzden uzun yıllar önce yaşamış insanların kullandığı bitkilerle tedavi yöntemi günümüzde de hala dolaylı ya da doğrudan kullanılmaktadır (Bayat, 1989: 58). Halk ilaçları, tarihin çok eski devirlerinden beri kullanılmış ve bu ilaçlara duyulan ihtiyaçlar günümüze kadar ulaşmıştır. Halk ilaçları ve halk hekimliği ile ilgili belge ve bilgiler informal metodlarla nesilden nesile geçerek devam etmiştir. Günümüzde bazı gelenek ve göreneklerin hâlâ süregelmesi ülkemizde halk hekimliğinin yerleşip yayılmasına etken olmuştur (Şar, 1989: 221).

Halk hekimliği, folklorun en önemli ve üzerinde en çok durulan dallardan biridir. Halk hekimliğinin temelini, “Halkın sağlığı, Tanrının insanlara verdiği en büyük armağandır.” şeklindeki inanç oluşturmaktadır. Hiç şüphesiz bu inanç, İslâm dininin etkisinin ürünüdür. Halk inancına göre kötü niyetli kimseler, bu arada, bilhassa büyücüler, yaptıkları büyülerle istedikleri kimseleri hasta edebilmekte, hatta öldürebilmektedirler. Bu gibi durumlardan korunma, dinsel görevlerin eksiksiz olarak yerine getirilmesiyle sağlanmaya çalışılmaktadır. Halk baş dönmesini, ateş yükselmesini, dilaltında kurtçuk ve kabarcıkların belirmesini, göz seçirmesini, kasların kasılmasını hastalık başlangıcı olarak görmektedir (Acıpayamlı, 1989: 1).

Halk tababeti (folk medicine) genel olarak bazı antropologlar tarafından “ev tedavisi” olarak da ifade edilir. Keza folk tababet terimi, medical sosyoloji literatüründe iki esasa göre kullanılıyor. Bunlardan ilki, folk tıbbın kökü ve kaynağı, köylü zümrelerin pratiklerinde yatar ve toprakla tabiata yakın olan bu insanların eseri olur. İkincisi ise, folk tıp, belli bir ihtisas sınıfı olan doktorlardan çok, bir zümreyi ifade eder. Bu sonuncusunda

inanç sistemleriyle pratikler ortaklaşa gider (Oğuz, 2005: 40).

Halk tıbbı aslında iki dala ayrılır: 1) Tabiî halk tıbbı, 2) Dinsel-büyüsel halk tıbbı. Tabiî halk tıbbı, insanın doğaya ilk tepkilerinden birini temsil eder ve hastalığını tedavi etmede çeşitli bitkiler, madensel ve hayvansal maddelerden yararlanmasını kapsar. Bazen akılcı veya bitkisel halk tıbbı da denilen tabiî tıp, ilkel kültürlerin malı olmakla birlikte, bu tıbbın bazı faydalı tedavi şekilleri bilimsel tıba kadar uzanmıştır. Halk tıbbının ikinci dalı olan dinsel-büyüsel tıp ise hastalık tedavisinde muska, kutsal sözler ve benzeri işlemlerden yararlanır (Yoder, 1975: 23-24).

Halk tıbbında olduğu gibi ilkel tıpta da insanı hastalıktan kurtarmanın en yaygın metotlarından biri, hastalığı doğrudan doğruya ya da bir aracı vasıtasıyla başka bir kişiye, hayvana bitkiye veya herhangi bir şeye devretme metodudur. Bu devir işlemi temas yoluyla veya sembolik olarak; örneğin bir siğilin satılması şeklinde olabilir. Doğrudan doğruya devretmenin en yaygın örneklerinden biri hastalığın ağaçlara veya çalılara kama veya çivi sokarak devredilmesi metodudur. Esasında bütün bu işlemlerin ardında yatan düşünce, genel anlamda kötülüğün devredilmesiyle bağıntılıdır (Yoder, 1975: 29).

Halk hekimliği, modern tıbbın sunduğu teknik olanakların ve bilimsel yapının karşısında “alternatif tıp” yaklaşımıyla olumlu, “batıl, kocakarı ilaçları” adlandırımıyla olumsuz yaklaşımları beraberinde taşımaktadır. Ancak bu yaklaşımlarda bulunan kişilerin hem eğitim, yaş grubu, yaşam merkezi gibi temel ögeleri tespit edilmemiş hem de bu yöndeki kabullerinin nedenleri yeterince sorgulanmamıştır. Yalnızca “kent ortamında bu tür tedavi yöntemlerine daha mesafeli bir yaklaşım tarzı olduğu” ve geleneksel tıbbın daha ziyade kırsalda, eğitimsiz kesimlerde sürdürüldüğü söylemi yaygın ancak sayısal anlamda teyit edilmemiş bir kanıya dönüşmüştür. Son yıllarda konuyla ilgili gerçekleştirilen düzenli televizyon programları ile akademik bir bakış açısıyla sunulduğu iddia edilen kitaplar konuya olan ilgiyi arttırmıştır. Halk hekimliği/alternatif tıba dair yayın yapan televizyon programlarının reytinglerinin artması ve aynı şekilde bu yönde yayınlanan kitapların satışının da ciddi rakamlara ulaşması konuya olan ilginin artmasına olanak sağlamıştır (Öncül, 2011: 11-12).

Halkın sağlık ve hastalık anlayışı, içinde bulunduğu kültür değerleri sisteminden ayrı düşünülemez. İnanışımıza göre hayat ve sağlık Allah’ın bir lütfudur. Bize düşen görev ise; bunları en iyi şekilde korumaktır. Fakat çeşitli sebeplerle hastalığa tutulanlar doktora gidemedikleri takdirde bitkilerin kök, yaprak, çiçek ve tohumlarından ilaçlar yapmak, yatırları ziyaret etmek, muska yazdırmak veya bir ocaklıya başvurmak gibi tedavi usullerine müracaat ederler. Bu tabiî ilaçlar, dinî veya sihrî uygulamalar zengin halk hekimliğimizi meydana getirir (Duvarcı, 1990: 34).

“Halk Sağlığı Kurumu tarafından tedavi yöntemleri bilimsel olarak test edilmiş ve etkili ve güvenli bulunmuştur.” denilerek onaylanan geleneksel ve tamamlayıcı tıp, akademik mecralarda da kabul gören uygulamalarını analitik olarak değerlendirmek üzere araştırılma merkezleri kurulması ve sempozyumlar düzenlenmesi, kültür endüstrisinin bir ürünü hâline getirilmesi bu kabulün birer kanıtı olarak değerlendirilebilir (Ersoy, 2014: 187).

Son yıllarda şifalı bitkilerin faydaları konusunda geniş kabullerin olduğu gözlemlenmektedir. Modern tıbbi tedaviye yardımcı ya da tamamlayıcı olarak kullanılan bitkisel tedavi yöntemleri bugün artık sık sık gündeme gelmektedir. Bitkiler konusunda uzman doktorlar hangi bitkinin hangi hastalık için nasıl kullanıldığını açıklamakta, bitkilerin hazırlanışı ve kullanımını anlatan, kür adı verilen reçetelerde tıpkı ilaçların kullanımını anlatan prospektüsler gibi bitkinin nasıl kullanılacağını ve yan etkilerini anlatmaktadır. Bitkisel tedavi kürlerini doğru kişilerden öğrenmek ve en doğru şekliyle uygulamak çok sağlıklı sonuçlar yaratmaktadır. Şifalı bitkiler konusunda eğitim alan doktorlara fitoterapist denilmektedir. Bir de bitki uzmanlığı olan kişilere “herbalist doktor” denilmektedir. Ahmet Maranki, İbrahim Saraçoğlu, Ömer Coşkun, Erkan Topuz, Ender Saraç gibi uzman doktorların açıkladığı bitkisel kürler pek çok televizyonun program içeriğinin malzemeleri olarak yer almaktadır (Ersoy, 2014: 190-191).

Bugün gelinen noktada sağlık politikalarının üretilmesi sağlık sorunlarının çözülmesi ve sağlık sisteminin toplumsal yapı ile uyumlu olması vb. çalışmalarda halk hekimliği fayda sağlayıcı bir pozisyonadadır. Günümüzde halkbilimi disiplini içinde yapılan halk hekimliği çalışmaları bu misyonun dışında kalmıştır. Bu alanın bilgisinden doğru şekilde yararlanabilmek için uygulamaların ve uygulamaların bağlı olduğu geleneksel yapının doğru tahlil edilmesi gerekmektedir. Bir sağaltım süreci görüldüğünden çok daha fazlasını içeriyor olabilir. Bunu da araştırmacı, konuyla ilgili birikimi ve geleneksel kültüre olan hâkimiyeti ölçüsünde görebilir. Bu nedenle çözüm odaklı süreçlerde pragmatik yaklaşımlarla derlenen, edinilen halk hekimliği bilgilerinin halkbilimi uzmanlarınca derlenip tahlil edilmesi noktasında ve çözüm üretme sürecinde disiplinlerarası bir işbirliği içinde çalışılması gerekmektedir. Bu nedenle halkbilimi alanında yapılan çalışmalarda da yazının başlarında belirtilen nitelikte (tespit odaklı) halk hekimliği çalışmalarının ötesine geçip disiplinlerarası çalışmaya uygun sorular ve bakış açılarıyla halk hekimliği çalışmanın gereği de ortadadır (Özkan, 2013: 143-144).

Modern tıp, geleneksel tababetin gelişiminin bir sonucu değildir, fakat modern tıbbın tedavi ve bakım teknikleri ile geleneksel tıp arasında benzerlikler görebiliriz. Günümüzde, ileri sanayi toplumlarında da bilimsel tıbbın yanında, folk pratiklerinin de yaşamakta devam ettiklerini izle-

mekteyiz. Örneğin, baş ağrıları ve diğer bazı sızılar için kullanılan aspirin, geleneksel tıbbın uzun yıllar uyguladığı kinin, kokain gibi ilâçlar, aslında, bilimsel tıbbın gelişimi sonucunda ortaya çıkmıştır. Buna karşılık, bilimsel tıp ile geleneksel tıp arasında önemli bir ayrılık vardır o da bilimsel tıp, modern tıp neden-sonuç bağı içinde kesin bilgiye dayandığı halde, geleneksel tıpta böyle bir lojik ilişki (nedensellik) yerine inançlar ve bir takım yaşanılmış ampirik bilgiler rol oynar. Bu nedenle, geleneksel tıp, inançlar ve pratiklerin gelişi güzel bir sıralanması olmayıp, kendi içinde mükemmel bir biçimde örgütlenmiş bir tıp teorisi örneğini ortaya koyar (Türkdoğan, 1974: 41).

İlk çağlardan başlayarak, her şeyin insanların gereksinimlerinden doğduğu düşünülecek olursa, halk ilâçlarının da, tarihin çok eski devirlerinden beri kullanılageldiği fikri yanlış olmaz. Bu ilâçlara duyulan gereksinimler günümüze kadar ulaşmıştır. Bugün tıbbın geliştiğini, eski halk ilâçlarının kullanılışının azaldığını düşünsek bile, gelenek ve göreneklere bağlı kim-seler, tecrübeli yaşlılardan ve aktarlardan yararlanmaya devam etmektedirler. Ayrıca bilimsel hekimlik tıbbi folklorun en ileri aşamasında ortaya çıkmış, bu gelişirken tıp folkloru da gelişmiştir. Bu nedenle halk bilgileri her geçen gün unutulmayıp aksine bu bilgilere daha yenileri ilave edilmiştir. Böylece hekimle temasa geçme zorluğu ile karşılaşan halk kendi bilgilerini uygulamıştır. Nitekim Anadolu'da birçok hastalığın halk ilâçları ile tedavi olunduğu görülmektedir (Sucu, 1989: 211).

Halkın kullandığı ve çoğu zaman da yarar sağladığı halk ilâçlarının bazıları üzerinde bilimsel çalışmalar yapılmış, kimyasal yapıları ve etkileri belirlenmiştir. Drogların bazıları günümüz modern tıp ve eczacılığında değerlerini kaybetmiş, bazıları ise etken madde kaynağı olarak ve sanayide kullanılmaktadır. Bu nedenle halk ilâçlarına gereken öneminin verilmesi ve kimyasal farmakolojik araştırmaların, bu ilâçların üzerinde de titizlikle sürdürülmesi gerekir (Asil, 1989: 38).

Halk hekimliği alanında yapılan çalışmalar çoğunlukla, özellikle ülkemizde, halk bilimciler tarafından yapılmaktadır. Bunun dışında halk hekimliği konusu antropoloji, tıp, eczacılık, sosyoloji ve psikoloji gibi alanlarda çalışanların da zaman zaman ilgisini çekmiştir. Özellikle son yıllarda kamuoyunda ilgiyle takip edilen bu konu ile ilgili çalışmaların yoğunlaşmış olması konunun önemini artırmaktadır.

Günümüzde Çukurova yöresi, halk kültürü ürünlerinin zenginliği açısından Türk halk kültürü içerisinde oldukça önemli bir yer tutar. Bu zenginlik yüzyıllar süren bir birikimin sonucu olarak karşımıza çıkar. Toplumumuzun son yüzyıl içerisinde geçirdiği çok önemli toplumsal, siyasal ve sosyo-ekonomik değişiklik ve dönüşümlere rağmen, Çukurova yöresi, özellikle Osmaniye'nin dağlık kesimlerdeki kapalı toplum yapısıyla halk

kültürü zenginliğini korumuş, bunun yanı sıra yeni kültürel ürünleri de ortaya koymuştur. Çukurova yöresinde, Cumhuriyet'in ilanı ve 1950'lerden sonra yaşanan köyden kente göç olgusu ile tarıma dayalı bir sanayileşmenin olumsuz etkilerine rağmen bugün bile zengin bir kültürel yapı vardır. Osmaniye yöresi Çukurova'da en geç yerleşik hayata geçen yerlerden biridir. Daha 1950'lere kadar göçebe hayat tarzının hâkim olduğu yörede bugünkü kitle iletişim araçlarının varlığına rağmen halk kültürü ürünleri bütün canlılığı ile korunmuştur. Bunu yörede bugüne kadar yapılan halk kültürü ile ilgili çalışmalardan görmekteyiz. Zengin Osmaniye halk kültürünün en önemli bölümlerinden birini de halk hekimliği uygulamaları oluşturmaktadır. Yörede uygulanan geleneksel tedavi yöntemleri büyük bir zenginlik göstermektedir.

Osmaniye yöresinde uygulanan geleneksel tedavi uygulamalarının bir bölümünü de doğum etrafında kümelenen ana çocuk sağlığı ile ilgili olanlar oluşturmaktadır. Doğum öncesi, sırası ve sonrasında hem anne hem de bebeği hem olası hastalıklardan korumak hem de var olan hastalıkların tedavisini mümkün kılmak amacıyla birçok geleneksel yönetime başvurulmaktadır.

2. Ana Çocuk Sağlığı İle İlgili Halk Hekimliği Uygulamaları

- Bebeklerde görülen pamukçuk hastalığını gidermek için “urum dutu” da denilen siyah duttan 1-2 damla bebeğin ağzına damlatılır (K1).
- Gebe kadın bebeğini düşürmek isterse kiremidi ısıtıp, üstüne soğuk su döker, çıkan buharın üstüne oturur (K2).
- Yeni doğmuş çocuğa vücudunda kıl çıkmaması için karıncanın yuva yaptığı toprağı alınır ve çocuğun vücuduna sürülür (K3).

2.1. Doğum Öncesi Yapılan Uygulamalar

2.1.1. Kısırlığı Giderme

- Kısırlığın neden kaynaklandığının bilinmesi önemlidir. Doktorun koyduğu teşhise göre çeşitli bitkisel ilaçlar kullanılır (K4).
- Turp tohumu aktarlarda toz haline getirilerek satın alınmaktadır. Balla karıştırılarak yendiğinde sperm sayısını arttırmaktadır (K4).
- Çağşır otu sperm sayısını, cinsel isteği artırır (K4).
- Osmaniye'deki ve çevre il ve ilçelerdeki türbelere, yatırlara gidilir. Osmaniye'deki Hasan Dede, İslâhiye'deki Ökkeş Baba, Hatay Şenköy'deki türbe, Tarsus'taki Esvap-ı Kehf bunlardan en çok gidilen yerlerdir (K5).
- Çocuğu olmayan kadınlara şifalı otlardan ilaç yapılarak, kadın bu ilaçların tütsüsüne oturur. Çocuğun olması için başvurulmuş diğer bir yol da “ara ebeler”e gitmektir. Ebe, çocuğu olmayan kadın için ilaç yapar, evin

tavanındaki çengele ip geçirmek suretiyle ayaklarından aşağı doğru asarak cere vurur. Süt kaynatılır içine karabiber atılırdı. Buğusuna çocuğu olmayan kadın oturtulurdu (K6), (K7).

- Çocuğu olmayan kadın aralık ebelerine gider. Aralık ebesi, anne olmak isteyen kadının belini çeker (K8).

- Çocuğu olmayan kadın kısırlığı gidermek için sıcak suyun buharına oturtulur (K8).

- Çocuğu olmayan kadınların rahatsızlıklarını gidermek için kiremit ocakta ısıtılıp karnına bağlanır (K8).

- Çocuğu olmayan kadınlar için ebe adı verilen eli şifalı kimseler ilaç hazırlar (K8).

- Çocuğu olmayan kadının karnına ebegümece otu haşlanarak bağlanır (K58).

- Çocuğu olmayan kadın samanın kaynatılmasıyla yapılan buğuya oturtulur (K9).

- Rahme böcek konur (K10).

- Kikik, har dalı (defne), murt, tespih dalı, telli sultan, ceviz dalı ve bunun dışında yedi çeşit yeşillik kazanda kaynatılır ve onun buğusuna çocuğu olmayan kadın oturur (K10).

- Göbeğe şişe vurulur (K10).

- Kadın ayağından kaldırılıp sarkıtılır (K10).

- Kısırlık için saparna kökü bir kazan suyun içine konur, kapağının etrafı hamurlanır ve 2-3 saat özleşene kadar kaynatılır. Bu esnada güzel bir koku verir. Bu su 12 gün boyunca içilir. Bu süre içerisinde sadece tuzsuz ekmekle bal yenilir (K11).

- Su ve sabunla kadının göbek kısmı ovulur. Bu işleme "ebeleme" denir. Kadını bu şekilde hamile kalması sağlanır (K12).

- Kekik, par yavşanı, ceviz yaprağı birlikte kaynatılır ve buğusuna oturulur (K13).

- Çocuğu olmayan kadının hamile kalabilmesi için ocaklı kadın, çiğ balığı ezip karnına bağlar (K14).

- Bir kadının çocuğu olmuyorsa bunun için ebeye gidilir. Ebe kadının rahmini çeker ovalayarak yerine getirir ve kuşak bağlar (K15).

- Kadın gibi erkek de kısır olabilir. Bunun için ekşi ve tatlı nar sıkılıp kaynatılır. Hazırlanan bu şuruptan kısır erkek her gün aç karnına bir bardak içer. Bunun yanında zeytinyağıyla göbeği ovalayarak düzeltir (K16).

- Çocuğu olmayan çiftlere keçiboyunuza yedirilir (K17).
- Eğer bir ailenin çocukları doğup doğup ölmüşse son doğan yaşasın diye çeşitli uygulamalar yapılır. Bu uygulama son doğan çocuğun saçı yedi yaşına kadar kesilmez. Yedi evden demir toplanır ve eritilerek anne ve bebeğin bileğine bileklik yapılır. Annenin boynuna bir hamaylı yazılıp asılır ve anne bunu hiç çıkarmaz (K18).
- Maydanoz kaynatılıp suyu içilir. Vücuttaki iltihabın atılmasını sağlar. Özellikle çocuğu olmayan kadınlar için yapılır (K19).
- Çocuğu olmayan kadının kasıklarına hayvanın sarkanak denilen iç organı sarılır, işkembe içindeki dışkı sıcak suya boşaltılarak kadın bu suyun buharına oturtulur, kadın süt buharına oturtulur (K21).
- Çocuğu olmayan kadınlar: Sol taraftaki damar elle yavaş yavaş çekilir ve yerine getirilir (K23).
- Çakşır kökü çocuğu olmayanlara iyi gelir (K20).
- Çocuğu olmayan hanımlar için şalkabağı kaynatılır. Buğusuna oturtulur. Ayrıca süt buğusu ve maydanoz buğusuna oturtulur. Şalkabağı tarlada yetişir, boyu yarım metre, çiçeği olmaz, yaprakları çok geniş ve damarlı, koyu yeşil renkte (K22).
- Gömeç kaynatılır ve kısır kadın buharına tutulur (K23).
- Çocuğu olmayan kadının kasıklarına hayvanın sarkanak denilen iç organı sarılır, işkembe içindeki dışkı sıcak suya boşaltılarak kadın bu suyun buharına oturtulur, kadın süt buharına oturtulur (K23).
- Kömeç kaynatılır ve kısır kadın onun buharına oturtulur (K24).
- Çocuğu olmayan kadınlar köyümüzde bulunan bir kadına başvur-maktadır. Bu kadın gelen kadınları ayaklarından yukarıya doğru asıyor. Bundaki amaç; kadının yumurtalıklarına giden damarları doğrultmak ol-duğu söyleniyor. Hasta kadına daha sonra ilaç olarak tarçın ve balık ve-riliyor. Hasta bunları üç gün kullanıyor üç gün sonra tekrardan bu işlerle uğraşan bayanın yanına geliyor. Kadın hastayı tekrar ayaklarından asıyor, damarların durumuna tekrar bakıyor, damarlar doğrulmuşsa tedavi son bu-luyor, damarlar doğrulmazsa bu defa hastaya çere (küp) vuruluyor (bir tür şişe çekmek). Cerenin içerisinde bir kâğıdı yakıyor ve kadının kasıklarına vuruyor. Bu uygulamadan da sonuç alınamazsa bu defa kadının beline cere vuruluyor. Bu çere vurma eylemi bir defada iki-üç arasında değişiyor. Bu cere (küp) vurma yöntemiyle de vücuttaki kirli kanların toplandığına inanılıyor. Bir kadın çere (küp) vurdurmak veya asılıp kontrol ettirmek için en az iki defa geliyor bu zaman tedavinin olumlu gidip gitmemesine göre değişiyor (K25).

- Kadınların rahminde iltihap olanlara kısırlık yaşayanlara demirde-len otu, ebeğümeci ve kırksinil otu birleştirilip toz haline getirilir. Az suyla macun haline gelene kadar ateşte pişirilir. Sonra bezin üzerine sürülür. Rahmin üzerine yapıştırılır ve sabaha kadar kalır. 3 gün uygulanır (K26), (K27).

- Böğürtlen kökü kaynatılıp içilir (K28).

- Kiremit dövülerek toz haline getirilir ve üzerine yumurtanın akı dökülür. Hazırlanan karışım bezin üzerine dökülür ve kadının beline sarılır (K29).

- Kiremit kızdırılır ve kadının beline konur (K30).

- Kadın bir yere ayakları yere basmayacak şekilde tutunur ve bel çekmeyi bilen bir kişi tarafından beli çekilir (K30).

- Karakovan balı turp tohumu un haline getirilir ve karıştırılır. Kadın yiyebildiği kadar yer (K31).

- Kadının göbeğinin altındaki damar çekilerek doğrultulur (K32).

- Çakşır otunun kökü kaynatılıp içilir (K33).

- Çakşır otu kaynatılıp içilir (K33).

- Turp tohumu aktarlarda toz haline getirilerek balla karıştırılarak yendiğinde sperm sayısını arttırmaktadır (K34).

- Süt kaynatılır içine karabiber atılırdı. Buğusuna çocuğu olmayan kadın oturtulurdu (K35).

- Öncelikle hasta olan kişi karından kasıklarına doğru ovalanır. Ardından bir çarşafı sıkıca bel ve karın kısmını kaplayacak şekilde sarılır. 3 gün böyle bekletilir. Bu süre zarfında kişi kendisini çok yormamalıdır. 3 günün sonunda maydanoz ve nane süte katılarak kaynatılır. Buna kaynar denir. Bu arada kişi sargısını da açmalı ve kaynarın buharına oturacak ko-numa gelmelidir. Buharı korumak için kişinin etrafını kapatacak ve karışımı da içine alacak şekilde çarşaf kaplanır. Buhar geçene kadar beklenir. 2-3 gün bu uygulama yapılır. Damarların gevşemesini ve iltihabın sökülmesini sağlayıcı özellik gösterir (K37).

- Kekikler köküyle beraber çekilir. Yıkayıp biraz suda kaynatılır. Bir leğene konulup kekiğin buharına oturulur. Su soğuyuncaya kadar beklenir. Böylelikle yumurtalık iltihabının geçmesi sağlanır (K36).

- Yağmur suyu temiz bir kaba alınır. Hazırlanan bu suya 70 Ayet el kürsü 70 Felak ve Nas 70 İhlâs ve Fatiha sureleri okunur. Çocuğunun olmasını isteyen kişi 3-4 hafta boyunca her cuma günü bu suyu içmelidir. Farklı bir dileği olan kişiler ise aynı uygulamayı yapıp her gün içmelidir (K38).

- Çocuğunun olmasını isteyen kişi öncelikle temiz bir şekilde yıkanır. 2 rekât namaz kılar. 3 İhlâs ve 1 Fatiha okuyarak beline hazırlanan ipi bağlar. Bu ip 9 ay boyunca çıkarılmaz. Karın büyüdükçe ip gevşetilir. Bu sayede çocuk sahibi olunacağına inanılır (K39).

- Keçiboynuzu dövülerek ya da çekilerek toz haline getirilir. Kadınların adet dönemine yakın yemesi gerekir. Yumurtanın olgunlaşmasını, çatlamasını sağlar (K36).

2.1.2. Aşerme

- Osmaniye’de aşverme adını alır. Aşverme terimi hamileliğin ilk üç aylık dönemi için kullanılır, “aşveriyor” denir. Aşveren kadının midesi bulanır, başı döner ve canı çeşitli yiyecekler ister. Hamile kadın bazen ekşiye, bazen tatlıya aşverir. Aşerme dönemindeki kadının kış gününde erik, karpuz gibi mevsimi olmayan, bulunması çok zor olan yiyeceklerden canı ister. Hamile olan kadının bu yiyecekleri yemediği takdirde çocuğun vücudunda kusurların, eksikliklerin olacağına inanılır. Günümüzde, manavda bulunamayacağı endişesiyle hamile kadının aşverebileceği yiyecekler derin dondurucuda saklanmaktadır (K5), (K6), (K40).

- Kadına ayva yedirilir ki çocuk da ayva gibi parlсын diye (K28).

- Aşeren kadın ne isterse o yedirilir (K41), (K32), (K28), (K142).

2.1.3. Cinsiyet Belirleme

- Özellikle önceki tarihlerde sosyo-kültürel özelliklere bağlı olarak erkek çocuk isteği yaygındı (K4).

- Cinsiyetin Allah’ın takdir ettiği bir şey olduğuna inanılır. Erkek çocuk oluncaya kadar çocuk yapmaya devam edilir (K4).

- Erkek çocuk sahibi olmak için yapılan pratikler gelinin oğlan evine geldiği ilk günde kucağına erkek çocuk verilmesiyle başlar (K19).

- Kız çocuğu olan bir kişi hocanın sözü üzerine hiç kız çocuğu olmayan birisiyle arkadaşlık kurar, ailece birbirlerine gidip gelmeye başlarlar, çocuk oluncaya kadar bu böyle devam eder (K43), (K44).

- Aileler yeni doğan kız çocuklarına Döndü, Döne, Songül gibi isimler vererek, sonraki çocuğun erkek olması istenir (K43), (K44).

- Erkek çocuk olması için çeşitli adaklar da adanır. Bunlardan birisinde erkek çocuk olduğunda 7 sene saç kesilmez, 7 sene başkasından giydirilir, 7. sene sonunda saç kesilirken, saçın ağırlığına fakir bir kişiye sadaka verilir (K6), (K45).

- Günümüzde erkek çocuk isteği eskisine göre çok fazla değildir. Değişen sosyo-ekonomik şartlarla birlikte ebeveynler için kız çocuğu da

önem kazanmıştır. Artık “eli ayağı düzgün olsun da, kız erkek önemli değil” denilmektedir. Erkek de olsa kız da olsa Allah’tan hayırlı evlat istenmektedir. Ayrıca, ilk çocukları kız olan ailenin rızkının bol olacağına inanılır (K43), (K7).

- Anne adayı ekşi yiyeceklere aşeriyorsa kız çocuğu, tatlı yiyeceklerle aşeriyorsa erkek çocuğu olur (K8).

- Hamile kadına hissettirilmeden oturacağı yere makas ve bıçak konur. Hamile kadın öncelikle hangisine rastlar, hangisini bulursa ona göre doğacak çocuğun cinsiyeti tahmin edilir. Makas bulursa kızı, bıçak bulursa oğlu olur düşüncesi yaygındır (K8).

- Patlak otu kullanılır (K12).

- Hamile kadının başından aşağı tuz atılır. Kadın bu sırada elini ağzına koyarsa kız, burnuna dokunursa erkek olacağına inanılır (K14).

- Doğacak çocuk kadın kocasını çok seviyorsa erkek, koca kadını daha çok severse kız olur (K16).

- 41 Yasin duası okunur (K42).

- Hamile kadın bazen ekşiye, bazen tatlıya aşverir, ekşi kız ve tatlı erkek getirir (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

- Gelinin oğlan evine geldiği ilk günde kucağına erkek çocuk verilmesiyle başlar (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

- İlk çocukları kız olan ailenin rızkının bol olacağına inanılır (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

2.1.4. Doğacak Çocuğun Fiziki ve Ruhi Yapısını Etkilemeye Yönelik Uygulamalar

- Doğacak çocuğun güzel olmasına yönelik çeşitli uygulamalar vardır. Yöre halkının inanışına göre, kadın tatlı yerse çocuğu güzel olur (K7).

- Çocuk güzel olsun diye hamile kadınlar Ay’a bakarlar. Çocuğun çirkin olmaması için de hamile kadına yılan, maymun gibi çirkin hayvanlar göstermezler. Çocuk gamzeli olsun diye ayva yedirirler. Kırmızı elma yiyen kadının çocuğu al yanaklı olur (K44), (K7).

- Hamile kadın ciğer yerken yüzüne dokunursa doğacak çocuğunun yüzü benli olur. Yüzünde, alında ben olan çocukların annesinin hamilelik döneminde ciğer yerken ben olan yere elini sürdüğüne inanılır (K50), (K44).

- Anne karnına gündüz düşen çocukların yaramaz, haylaz olacağına inanılır. Böyle çocuklara halk arasında hakaret anlamında gündüzleme denir. Çocuk yapmaya karar verildiğinde gündüz vakti eşler bir araya gelmez (K8).

- Yeni doğan bebeğin gözleri güzel olsun, sürmeli olsun düşüncesiyle gözlerine sürme çekilir (K8).
- Bebeğin gözlerinde mikrop olmasın, rengi parlak, güzel olsun düşüncesiyle gözlerine limon suyu sıkılır (K8).
- Çocuk eli, ayağı düzgün olsun, vücudu düzgün şekillensin düşüncesiyle en az kırk gün kundaklanır (K8).
- Kadın tatlı yerse çocuğu güzel olur (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).
- Yüzünde, alnında ben olan çocukların annesinin hamilelik döneminde ciğer yerken ben olan yere elini sürdüğüne inanılır (K46), (K47), (K114), (K48), (K22).

2.2. Doğum Sırasında Yapılan Uygulamalar

- Doğum zor olduğunda doğum yapacak kadın çulun arasına konulur, sallanır (K44).
- Doğum kışa denk gelecekse yaz aylarında toprak ayarlanır, elenen toprak çuvallara konup evin bir köşesinde bekletilirdi. Elenmiş toprak ısıtılarak doğum yapan kadının acılarının dindirilmesinde ve yeni doğan çocuğun altına serilmesinde kullanılıyordu (K7), (K52).
- Doğumu, önceleri ebeler gerçekleştirmekteydi. Diplomasız ebeleri diğer ebelerden ayırmak için onlara “aralık ebesi” denirdi. Aralık ebeleri doğumla ilgili bütün bilgileri kendileri gibi ebe olan kadınların yanında, onlara yardımcı olarak öğrenmekteydi. Öğrendikleri kişiler kaynanaları, yengeleri gibi kendilerine yakın kişilerdi (K44), (K6), (K7).
- Kadının doğum sancıları başladığında ebeye haber verilir, o da hamile kadının evine gelerek onu muayene eder, doğum vaktinin gelip gelmediğini söylerdi. Doğum yapma vakti gelmişse yanına yardımcı olabilecek kadınları da alır, doğuma başlardı. Doğuma yardımcı olacak kişi genellikle doğum yapacak kadının kaynanası olurdu. Doğumun kolay olması için kadın buğuya oturtulur, sıcak tutulurdu. Ebe, yaptığı işin karşılığında para talep etmez, “elimin hayrı olsun” der; fakat doğum sağ salim gerçekleştiğinden evin kadınları, çocuğun babası ya da dedesi her işi bitirip eve giderken ona “müjdelik” olarak sabun, havlu, eşarp ya da para verirdi (K44), (K6), (K7).
- Doğumu yaptıran ebe ilk banyosunu da yaptırır. Çeşitli hediyeler verilir. İlerleyen yıllarda çocuğun ebesi şuydu diyerek o kişiden saygıyla bahsedilir (K44).
- Diplomalı ebelerin görev almasıyla birlikte aralık ebelerinin görevi tamamen bitmemiş, çocuğun ilk banyosun yaptırmak gibi işlevleri yerine

getirmeye devam etmişlerdir. Aralık ebelerinin görevi doğum yaptırmakla bitmez; çocuğun yıkanmasında, hastalandığında tedavi edilmesinde, annenin durumunu kontrol etmede yardımcı olur. Doğumdan sonra çocuğun göbek adını koyar, göbeğini kesip pansuman eder, çocuğu yıkar, kundaklar ve ailesine teslim ederdi. Doğum olduğu günün gecesinde annenin başında beklediği olurdu. Ebesi olduğu çocuklar kendilerine “ebem” diye hitap ederler, kendilerinden haklarını helâl etmesini isterler, bayramlarda ziyaret ederek, hediyelerini getirirlerdi. Uzun yıllar kendilerinden saygıyla bahsedilir (K44), (K7).

- Geçmişte, doğumların bir kısmı kimsenin yardımı olmadan tamamen doğal yolla gerçekleşir. Tarlaya çalışmaya, dağa odun getirmeye giden kadın, çocuğunu dünyaya getirerek eve döner. Bu şekilde doğum yapan kadınlardan övgüyle, acıma hissiyle bahsedilir (K6), (K52).

- Doğum sırasında evde erkekler kalmaz, dışarıda bekler ya da günlük işlerine devam eder. Ölüm, kanama, zor doğum gibi herhangi bir olumsuz durumla karşılaşılma risklerine karşı özellikle baba adayı evin avlusunda hazır bekler. Doğumun başarıyla bittiği müjdesini ebe ya da yanındaki yardımcısı verirdi. Müjde diyen kadına, baba “Müjden müjde olsun söyle, ne istiyon derdi” (K5), (K6), (K7).

- Cuma günü, kandil geceleri doğan çocukların iyi ahlâklı, hayırlı evlat olacağına inanılır. Çocuk, dünyaya geldiği zaman kutsal olduğuna inanılan zemzem suyu varsa bu sudan çocuğun ağzına damlatılır (K44), (K7).

- Doğumu kolaylaştırmak için hamile kadının rahmine sıcak su bûğusu tutulur (K15).

- Elenmiş toprak ısıtılarak doğum yapan kadının acılarının dindirilmesinde kullanır (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

- Çocuğu olmayan kimselere ebe ilaç yapar. Otları birleştirerek kaynatır, merhem yapar (K53), (K54).

- Zülfü Mert ebe vardı, çocukları o doğurturdu (K53), (K54).

- Eskiden doğumları ara ebeleri yapardı (K3).

2.2.1. Göbek Kesme / Tuzlama / Yıkama

Göbek Kesme

- Çocuğun göbeği, çocuğun ebesi tarafından makasla kesilirdi. Makas bulunmazsa temiz bir taşla göbek kesilmekteydi. Göbeğin kesildiği yer göbek düşünceye kadar her gün tentürdiyotla pansuman yapılır, ilk gün pansumanını ebe yapar, aileye nasıl yapılacağını anlatır sonraki günlerde de aile pansumanı yapardı. Tentürdiyot yoksa siyah arpa unu kullanılırdı.

Göbek, 5-10 gün arasında da kuruyarak düşer (K6), (K5), (K45).

- Yeni doğmuş bebeğin göbek bağı paslı bir makas ya da bıçakla kesilir. Bu alet göbek bağı kesildikten hemen sonra, kullanılmadan toprağa gömülür (K55).

- Çocuğun göbeğini ebesi keser. İnancı kuvvetli olsun diye caminin, okusun diye okulun bahçesine gömülür (K8).

- Çocuğun göbeği sağdan ve soldan 3 parmak uzunluğunda ölçülür. Göbeğe bir ip bağlanıp kesilir. Çocuğun koltuk altlarına, kulak arkalarına ve ellerine tuz sürülür (K32), (K29), (K42), (K56), (K30).

- Çocuğun ağzının kokmaması için ağzına tuz ve şeker karıştırılıp sürülür (K32).

- Çocuğun göbeği Kuran-ı Kerim'in arasına konur (K28).

- Çocuğun göbeği kesildikten sonra zeytinyağı sürülür (K28).

- Göbeğin kesildiği yer göbek düşünceye kadar her gün tentürdiyotla pansuman yapılır, göbek, 5-10 gün arasında da kuruyarak düşer (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

- Çoğun ileride kokmaması için tuzlanır (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

- Tuzlanmayan çocukların terinin çok kokacağına inanılır (K46), (K47), (K48), (K49).

- Çocuğun boynu kısa olmaması için çocuk banyo yaptırdıktan sonra ayaklarından tutularak aşağı doğru sallandırılır (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

- Bebeklerin yıkanacağı suyun içine zengin olması için para atılır (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

- Göbek Kordonu Kesilmelerinde Güveli tahta tozu serpiştirilir (K19).

- Göbek Kordonu Kesilmelerinde Kapı eşiği altında bulunan kuru toprak konulur (K20).

Tuzlama

- Tuzlanmayan çocukta mantar gibi hastalıklar oluşur (K44).

- Çoğun ileride kokmaması için tuzlanır. Hastanede doğan çocuk eve getirildiğinde yıkanıp tuzlanır. Tuzlanmayan çocukların terinin çok kokacağına inanılır (K6), (K45).

Yıkama

• Çocuğun sağlıklı olabilmesi için, özellikle havaların sıcak olduğu yaz günlerinde kırkı çıkıncaya kadar çocuk her gün yıkanır. Çocuğun yıkanması görevini ebe, nene ya da komşulardan eli yatkın bir kişi yerine getirir. Çocuğun dış görünüş bakımından ideal ölçülerde olması için çocuk yıkanırken bazı pratiklere başvurulduğu görülür. Bunlardan birisinde boyunu kısa, tosmuk boyunlu, olmaması için çocuk banyo yaptırdıktan sonra ayaklarından tutularak aşağı doğru sallandırılır (K6), (K45).

• Kız çocukları güzel kokması için yıkanacağı suya gül, karanfil kornur, tatlı dilli olsun diye kızın ağzına bal sürülür. Ayrıca kız çocuklarının kırmızı dudaklı olması için de dudağına kiraz sürülürdü. Erkek bebeklerin yıkanacağı suyun içine zengin olması için para atılırdı (K44), (K45).

2.2.2. Çocuğun Eşi / Göbeği

• Doğumdan sonra çocuğun eşini gömerler. Eş gelişigüzel yere atılırsa, köpek, kedi vs. yerse sonraki çocukların anne karnında durmayacağına inanılır (K45).

• Çocuğun nefes almasının, canlanmasının da eşle ilgisinin olduğu düşünülür. Çocuk doğduktan sonra canlanmazsa ya da yaşamazsa eşi, sacda kavrularak çare bulunmaya çalışılır. Çoğu zaman eş kavrulup küçücük kaldığında çocuk nefes alır, canlanırdı (K6), (K45).

• İkiz çocuklar da aynı eş içerisinde doğmuşlarsa birinin hayatında yaşanan olaylardan diğersinin de etkileneceğine inanılır (K44).

• Kız çocuklarının eşi diğer çocukların erkek olması için ters çevrilir (K44).

Göbeği

• Çocuğun göbeği kesildikten sonra çocuğun cinsiyetine bağlı olarak çeşitli uygulamalara başvurulur. Kesilen göbek erkek çocuğa aitse ibadetine düşkün olması için, imam olması için, câmiye atılır ya da Kur'an başında saklanır, okuması için okula atılır, çalışkan bir çiftçi olması için de sabanın kulpuna bağlanır, temiz olması için suya ya da denize atılır. Kız çocuklarının göbeği ise evcimen olması için evin alt katına gömülür. Böylece kız çocukları genç kızlıklarında ve evlendiklerinde evine bağlı olacağı düşünülür. Kadınlar arasındaki okuma yazma oranının artmasına paralel olarak kız çocuklarının göbeği de okul, sağlık ocağı bahçesine gömülmeye başlanmıştır (K6), (K45).

• Kişinin sosyal hayatı ve kişisel özellikleriyle göbeğinin kesilmesi ve atıldığı yerle ilgili bağ kurulur. Evde oturan çocuklara: "Göbeğini eve mi attılar?", devamlı kahvede oturup eve çok az uğrayanlara ise: "Anası göbeğini kahvehaneye atmış." derler. Halk arasında birbirlerini çok seven,

birbirlerinden hiç ayrılmayan kişilere: “Göbeğiniz birbirine bağlı mı?”, “Göbek bağıyla mı bağlandın?” denir (K44), (K5).

- Çocuğun göbeği geleceğiyle ilgili ailenin isteklerine bağlı olarak çeşitli yerlere gömülür. Göbeği düşen bebeğin göbeği çocuğun eve bağlı olması isteniyorsa evin bahçesine, okuması isteniyorsa okul bahçesine, dini bütün olması isteniyorsa camiye gömülür (K12).

- Kesilen göbek erkek çocuğa aitse ibadetine düşkün olması için, imam olması için, câmiye atılır ya da Kur'an başında saklanır, okuması için okula atılır, çalışkan bir çiftçi olması için de sabanın kulpuna bağlanır, temiz olması için suya ya da denize atılır. Kız çocuklarının göbeği ise evcimen olması için evin alt katına gömülür (K57), (K58), (K59), (K60), (K61).

- Yeni doğan çocuğun göbeği kesilir. Kesildikten sonra anneden çocuğun eşi denilen parçanın düşmesi beklenir. Düşmezse anneyi zehirler. Bu durumda yapılacak olan uygulama; annede bağlı olan göbek bağını gaza batırmaktır. Çocuğun eşi düşene kadar bekletilir. Gazın etkisiyle eş düşer ve işlem sonlandırılır (K62).

2.2.3. Doğum Lekesi

- Doğum lekesi olan kişi iyice terler. Sonra kendi saçından 1 tel koparıp doğum lekesinin üzerine ileri geri hareketlerle sürer. İşlem 2-3 defa tekrarlanır. Böylelikle geçeceği düşünülür (K63).

2.3. Doğum Sonrasında Yapılan Uygulamalar

- Sağ salim doğan çocuk için adak kesilir. Önceden Karaçay kenarında Hasan Dede türbesi adakların kesildiği bir yerd. Adağı gerçekleştiren kadınlar mahalledeki çocukları buraya götürerek pilav pişirip yedirirlerdi (K50), (K44).

- Yeni doğan çocuğun hastalıklara yakalanmaması için de çeşitli uygulamalara başvurulur. Çocuğun sarılık olmasını engellemek için yüzüne sarı eşarp örtülür. Ebeler de yeni doğan çocuğun sarılık olmaması için vücudunun çeşitli yerlerini çizerek kan akıtır. Sarılığı önlemek için yapılan bir başka uygulamada ise duasının kabul olacağı düşünülen bir kişi sarı ipe yedi defa sarılık duası okur, her okuyuşta da bir düğüm atar. Bu ip daha sonra çocuğun boynuna takılır. Faydası görülen bu ipi hâlâ çocukların boynuna takmaya devam edilmektedir (K6), (K7), (K40).

- Çocuğun gözlerinin sağlıklı ve parlak olması için doğduğu gün gözüne limon sıkılır, evde yapılan sürme yedi güne kadar çocuğun gözüne çekilir. Ağzının ballı olması için doğduğu gün ağzına bal sürülür (K44), (K7).

- Çocuğun gözlerinin sağlıklı ve parlak olması için doğduğu gün gözüne limon sıkılır, evde yapılan sürme yedi güne kadar çocuğun gözüne çekilir. Ağzının ballı olması için doğduğu gün ağzına bal sürülür (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

2.3.1. Loğusa Bakımı / Loğusa Ziyareti / Loğusa Şerbeti

- Yeni doğum yapmış, iyileşip yataktan kalkmamış olan kadınlara loğusa; doğumdan iyi olamaya kadar geçen süreye de “loğusalık dönemi” denilmektedir (K18).

- Sezaryenle doğum yapan kadınların iyileşip ayağa kalkması 1-2 hafta sürer. Bu sürede çoğu zaman doğum yapan kadının annesi, kaynanası, görümcesi yanında kalır. Normal doğum yapanlar daha çabuk iyileşmekte, işlerini kendi başlarına yapabilmektedir (K64).

- Yeni doğum yapmış kadın, kırklama töreni yapıncaya kadar bazı yasaklara uyması gerekir. Yeni doğum yapmış kadın, “tıbıkali” olarak nitelendirilen çocuğu yaşamayan ya da düşük yapan kadınlarla yan yana getirilmemeye çalışılır. Aksi hâlde, çocuğu ölen kadının tıbıkası sıçrar ve kendi çocuğu da yaşamaz (K65), (K7).

- Yeni doğum yapmış kadının bir an önce iyileşmesi için yediği, içtiği yiyeceklerle dikkat etmesi gerekmektedir. Bazı yiyecekleri yemesi gerekirken bazılarında da kaçınması gerekmektedir. Yeni doğum yapmış kadınların yiyebilecekleri temel besin maddesi nişastadır. Nişastayla taze yağın eritilip karıştırılmasıyla yapılan yemeğe “paluza”, “asıda” ya da “bulamaç” adı verilmektedir. Paluzadan başka hamile kadına verilen yiyeceklerden birisi de yağ ile balın karıştırılmasıyla yapılan “yağlı ballı”dır. Taze yağ ateşte eritildikten sonra üzerine bal konur biraz da su ilave edilerek kaynatılır. Bal bulunmazsa pekmez ya da şekerin kullanıldığı da olur. Hamile kadına verilen bu yiyecekleri evde bulunan kaynanası, annesi hazırladığı gibi komşularının da getirdiği olur. Komşular ya da yakın akrabalar paluza, yağlı ballı, sütlaç, lokum bisküvi gibi şekerli yiyecekler getirirler. Yapılan paluza, yağlı ballı gibi yiyecekler kırkı çıkıncaya kadar her öğün, doğum yapmış kadına yedirilirdi. Görüldüğü gibi doğum yapmış kadına enerji verici kan yapıcı şekerli yiyecekler verilmektedir. Doğum yapmış kadının yememesi gerekenler ise acı, ekşi ve soğuk yiyeceklerdir (K43), (K44), (K7).

- Önceleri, yeni doğum yapmış kadına ve dünyaya getirdiği çocuğa hasta olur ya da zehirlenir korkusuyla su içirmenin doğru olmayacağına inanılmaktaydı. Anneye ve çocuğa 7 kırkı çıkıncaya kadar kesinlikle su ve ayran içirilmezdi. Yedi kırkıktan kırk kırkına kadar da çok az miktarda su içirilirdi. Doğum yapmış kadının çabuk iyileşmesi için çay ve sıcak su içirildiği de olurdu. Loğusalık dönemindeki kadına içi kokar düşüncesiyle

süt içirilmezdi. Günümüzde ise yeni doğum yapmış kadına süt içirilebilmektedir Sağlık hizmeti veren kuruluşların verdikleri bilgilerle su içme yasağının yanlış olduğu anlatılmış ve halk da bu uygulamaya son vermiştir (K44), (K6).

- Doğum yapmış kadının 40 gün süren loğusalık döneminin sosyo-ekonomik nedenlerle daha kısa sürdüğü de görülmektedir. Özellikle eski tarihlerde, doğum yapmış kadın kendisini iyi hissettiğinde tekrar işlerinin başına geçtiği görülmektedir. Bünyesi sağlam olan kadınlar doğumun ertesi gününde iş yapmaya başlarken bazılarının 7 gün bazılarının ise 40 gün dinlenme ihtiyacı duydukları görülür. Günümüzde ise doğum yapmış kadın en az kırk gün dinlenmektedir (K44), (K6).

- Loğusa kadın ve kırkı çıkmamış çocuğun olduğu eve değirmenden un getirilmez. Eğer unun getirilmesi gerekiyorsa da loğusa kadın ve çocuğu evden dışarı çıkar, un eve yerleştirildikten sonra anne ve çocuk evin içerisine girer (K45).

- Loğusa kadın ve kırkı çıkmamış çocuğu kırk gün düğüne gitmez, cenaze törenlerine katılmasının iyi olmayacağına inanılır (K44).

- Yeni doğum yapmış kadına eritilmiş sıcak tereyağıyla pişirilen bal ya da pekmez karışımı içirilir (K8).

- Loğusa kadına tereyağı ve pekmez pişirilerek yedirilir (K66).

- Doğumdan sonra lohusaya pelize yapıp yedirilir. Pelize için eritilen tereyağında un kavrulur ve üzerine pekmez dökülür. Bir çeşit tatlıdır. Lohusayı sıcak tutar, hastalıklara karşı korur, sütünü artırır (K54).

- Kışsa kuru yerden toprak alınıp kavrulur. Daha sonra lohusa kadının vücuduna ılık ılık sarılır. Böylece kadının terlemesi sağlanır (K10).

- Loğusaya sütü bol olsun diye kaynar içirilir. Kaynar, tarçın, zencefil gibi baharatlar kaynatılarak hazırlanır. Bol şeker eklenerek hazırlanır ve sıcak sıcak içilir (K10).

- Tereyağıyla pekmez pişirilip yedirilir (K14).

- Yeni doğum yapmış loğusanın göğsünde çocuğunu emzirirken çatlaklar ve yaralar meydana gelir. Bunun için kuru soğanı ikiye ayırıp soğanın sütü her emzirmede göğüslere sürülürse çatlak oluşmamasını sağlar (K16).

- Halk arasında köpek hastalığı denir ve köpeklerden geçtiğine inanılır. Köpeklerin çocukları durmaz ve köpek silkindiğinde kadına değerse o kadın tıbbakalı olur. Çocuğu durmaz. Böyle kadının tedavisi yine bir kedi ya da köpeğin silkinmesiyle geçer (K15).

- Hamile kadın, tarladaki köstebeğin çıkardığı toprağı alır. Doğum

yaptıktan sonra toprak iyice pişirilir, bir bezin üzerine serilir ve doğum yapan kadın damarları açılınsın diye o toprağın üzerine yatırılır (K6).

- Loğusanın çabuk iyileşmesi için pekmez ve tereyağıyla bulamaç yapılır (K29), (K28), (K42).

- Nişasta yoğurtla karıştırılır (K28), (K42), (K30).

- Bol bol yumurta ve helva yedirilir (K32).

- Loğusa kadına kesinlikle ayran verilmez (K42).

- Düşük yapan kadınlar için saparna kökü bir kazan suyun içine konur, kapağının etrafı hamurlanır ve 2-3 saat özleşene kadar kaynatılır. Bu esnada güzel bir koku verir. Bu su 12 gün boyunca içilir. Bu süre içerisinde sadece tuzsuz ekmele bal yenilir (K11).

- Loğusa kadın ve kırkı çıkmamış çocuğun olduğu eve değirmenden un getirilmez. Eğer unun getirilmesi gerekiyorsa da loğusa kadın ve çocuğu evden dışarı çıkar, un eve yerleştirildikten sonra anne ve çocuk evin içersine girer (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

2.3.2. Loğusa Sütü / İlk Meme

- Annenin sütü olmazsa bebeğe pirinç unu verilir. Keçi sütü içirilir (K45).

- Emziren kadının yanında bir şey yeniyorsa umar düşüncesiyle bir parça da olsa ona da yedirilir. Bu yapılmazsa göğsünün şişeceğine inanılır (K52).

- Yeni doğan bebeğin beslenmesinde, sağlıklı büyümesinde, zekâsının gelişmesinde anne sütünün önemli olduğu düşünülür. Loğusalık dönemindeki annenin sütü çabucak gelsin ve bol olsun diye yufka ekmeği ufalanıp pekmezle karıştırılarak yedirilir. Anneye az şekerli su içirilir. Sütün çok olması için şekerli yiyeceklerin yedirilmesine önem verilirken ekşili yiyeceklerden kaçınılır. Anne sütünün çok olması için annenin iyi beslenmesine çalışılır (K7), (K40).

- Sütü olmayan, sütü kesilen kadınlara “memesi kör oldu” denir. Sütün gelmesi için çeşitli uygulamalara başvurulur. Bunlardan birisi, sütü kesilen kişinin muska yazdırmasıdır (K44), (K6), (K45).

- Sütünün kesilmemesi için, “emzikli kadın”ın, tıpkı hamilelik döneminde olduğu gibi canının istediği, umduğu, yiyecekleri yemesi gerekir. Aksi hâlde sütü kesilir ya da göğsünde yaralar çıkacağına inanılır. Bu yüzden emzikli kadının yanında bir şey yiyen kişi canı ister düşüncesiyle yediğinden ona da veriyordu (K5).

- Emziren kadının göğsünün şişmesi, yara olmasına “umma” adı ve-

ilmektedir. Umma olan kadınlar aniden korkutulur, göğüsleri “Umduğun, umacağın bu olsun.” denilerek korkutulur ya da göğsüne ısıtılmış sabun, demir bıçak basılarak korkutulur (K44), (K6).

- Hasta olan anneler çocuğunu emziremezler, sütü bol olanlara emzirtirler. Böylece “sütannelik ve sütkardeşlik” durumu ortaya çıkar. Sütanesi olan kadına süt hakkı olarak, bebeğin ailesi buzağılı inek, para gibi çeşitli hediyeler verilir. Zengin aileler de annenin yorulup yıpranmaması için sütanne bulurlardı (K7), (K45).

- Annenin sütü olmadığında, az olduğunda ya da anne bir yere gitğinde bebeğe inek sütü içiriliyordu. Günümüzde doktorların “Altıncı aya kadar anne sütünden başka bir şey vermeyin.” uyarısıyla inek sütü yeni doğan çocuklara verilmemeye başlanmıştır. Anne sütü alamayan çocukları avutmak için tülbente lokum sarılır, çocuk bunu emerek uykuya daldı (K44), (K5), (K6).

- Lohusa kadın bebeğini ilk kez emzirmedi önce göğsünün uçlarına emzirme yarası olmasın diye öncelikle ılık sabunlu suyla temizler, ardından da tereyağı sürer (K8).

- Lohusa kadının sütü bol olsun diye helva, çerez ve bulgur işi gibi yiyecekler yedirilir (K8).

- Sütün bol olması için kavurga ile küncü loğusa kadına yedirilir (K10).

- Loğusaya bulgur pilavı, soğan yedirilir (K10).

- Pekmez sulandırılıp içirilir (K12).

- İlk anne sütü bebeğe mutlaka verilir. Bu süt çocuğu gelecekteki bütün hastalıklardan korur (K14).

- Yer fıstığının tanesi yedirilir (K14).

- Taze tereyağı yenir (K15), (K13).

- Su ve süt ürünleri çok tüketilmez (K16).

- Bebek altı aylık olana kadar anne sütü mutlaka çocuğa verilir (K12).

- Yeni doğan bebeğin gözünün çapaklanmasına karşı anne sütü damlatılır (K15).

- Tereyağı eritilir ve pekmeze karıştırılıp loğusaya yedirilir (K28).

- Şeker şerbeti içirilir (K29), (K42).

- Bulgur pilavı yedirilir (K29), (K42).

- Helva yedirilir (K32).

- Su çok fazla verilmez (K41).
- Bol bol tatlı yedirilir (K41).
- Soğan yedirilir (K42).
- Haşlanmış yer fıstığı yedirilir (K42).
- Sütünün kesilmemesi için, “emzikli kadın”ın, tıpkı hamilelik döneminde olduğu gibi canının istediği, umduğu, yiyecekleri yemesi gerekir (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

2.3.3. Al Basması

- Al basmasın diye lohusa kadının başucuna Kur'an-ı Kerim, makas, ayna konur (K8).
- Al basmasını önlemek için lohusa kadının yattığı yere kocasının kullandığı tarak koyulur (K8).
- Al basmasın diye kırmızı bir ip bağlanır ya da örtü örtülür; ancak aslında kırmızı şeytanın rengidir, alı çeker. Bu yüzden kırmızı yerine yeşil renkte bir örtü bağlamak daha iyi olur. Bu düşünceyle artık yeşil örtü kullanılmaktadır (K67).
- Loğusa kadına al basmasın diye başı kırmızı eşarpıla bağlanır (K9).
- Loğusa kadın yeni gelinin önünden geçirilmez. Bu sebeple loğusa kadın düğün alayını görünce içeri kaçarılır (K9).
- Yeni doğmuş bebeği al basmaması için beşiğinin üzerine kırmızı tülbent cibinlik gibi gerilir (K9).
- Al basmasın diye kişi kendine ait bir eşyayı yattığı yere ya da yastığına koyar. Bu şekilde yapılırsa al karısı o kişinin yanına gelmez (K68).
- Al basmaması için kadının ya da çocuğun yattığı yere kırmızı bir eşarp konur (K69), (K70).
- Loğusaya kırkı çıkana kadar soğuk su içirilmez (K10).
- Kadının başucuna ayna konur (K29).
- Suyu köz atılıp kadının başucuna konur (K32).
- Kadının başucuna ayna, makas, iğne ve Kuran-ı Kerim konur (K71).
- Kadının ve çocuğun üzerine sarı veya kırmızı örtü örtülür (K72).
- Al basan çocuk nefes alamaz, boğulur, ateşlenir (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).
- Al basmasına karşı alınabilecek bir diğer tedbir de çocuğun yüzü-

ne kırmızı örtü örtmektir. Bunun yanı sıra çocuğun beşiğine süpürge dayamak, beşiğinin üzerine süpürge dalı koymak, sarımsak, soğan asmak da al basmasına engel olur (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

2.3.4. Kırk Basması

- Araştırma yaptığımız alanda al basması ve kırk basması tabirlerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmüş, ikisi arasında bir fark gösterilmemiştir. Özellikle doğumdan sonraki ilk 7 günde loğusa kadın ile yeni doğan çocuğu al basma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Anne ve çocuk için al ve kırk basma tehlikesi 40 gündür. Al basan çocuk nefes alamaz, boğulur, ateşlenir. Çocuğa kırk bastığının belirtileri, çocuğun iştahdan kesilip cılız kalması, zayıflaması, huysuzlanıp ağlaması, yürüyememesi, yüzünde yaraların çıkmasıdır (K6), (K40).

- Al basması annenin rüyasında da gerçekleşebilmektedir. Anne ve çocuk görülen rüyanın etkisiyle korkar. Kırkı çıkmayan bebek huzursuzlanır, ağlar, süt ememez (K44), (K6).

- Anne ve çocuğu al basması ya da kırk basmasından korumak için çeşitli uygulamalar içerisine girildiği görülmektedir. Al basmasından korumak için loğusa ve yeni doğan çocuk kırk gün dışarı çıkmaz. Al basan kişi korkar bu yüzden anne ve çocuk bu süre içerisinde yalnız bırakılmaz. Yanında mutlaka bir kişi bekler, anne ve çocuğun olduğu odada yatar (K44), (K6).

- Al basmasına karşı alınabilecek bir diğer tedbir de çocuğun yüzüne kırmızı örtü örtmektir. Bunun yanı sıra çocuğun beşiğine süpürge dayamak, beşiğinin üzerine süpürge dalı koymak, sarımsak, soğan asmak da al basmasına engel olur (K44), (K6).

- Anne ve çocuğun yattığı yatağın başucuna Kur'an ya da ekmek konur. Çocuğu kırk basmasından korumak için yastığının altına makas, bıçak, tahra ya da tarak konur (K44), (K40), (K45).

- Doğum yapmış kadının yanına doğum yapmış bir başka kadın getirilmezdi. İki loğusa kadın tesadüfen birbirleriyle karşılaştıklarında iğne ya da toka değiştirirlerdi. Bu uygulama günümüzde ortadan kalkmıştır (K44), (K6), (K45).

- Loğusanın yattığı odaya ağzı açık bir kap içinde su getirilmez. İçeri getirilen su bardağının ya da kovanın ağzının kapatılmış olması, içeride de kapalı bir şekilde saklanması gerekir (K52), (K137).

- Kırk basmaması için kırklı iki kadın bir araya gelmemeye özen gösterir (K8).

- Çarşamba günleri yeni doğmuş çocuğa ve lohusaya banyo yapılmaz (K8).

- Cuma günleri çamaşır yıkama, temizlik vb. gibi ev işleri yapılmaz (K8).
- Kırklı kadınlar karşılaşırsa kırk basması olur (K9).
- Kırk basmaması için yatağın ucuna Kur'an-ı Kerim konur (K73).
- Kurban bayramında veya adak olarak kesilen kurbanın ciğeri kırklı bebeğin olduğu eve girecekse ciğer iğneyle delinir (K13).
- Yeni doğan bebek çoğu zaman kırk gün evden çıkarılmaz. Kırkı çıktığı zaman çocuk gezmeye çıkarılır (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

2.3.5. Doğum Sonrası Sancı

• Ebegümece çiçeği ezilir. Ardından su ve arpa unu ile karıştırılarak bir tava yardımıyla pişirilir. Lapa kıvamını almalıdır. İstenilen kıvamı almasının üzerine temiz bir bezin üzerine sürülür. Teni yakmayacak ısıda olmalıdır. Kadınlarda adet döneminin ardından iç giyim ürününün üzerine koyulur. Sabah akşam tekrarlanır. 3 gün boyunca aynı işlem uygulanır. Doğum sonrası ağrı ve sancıların giderilmesinde etkilidir. İltihabın sökülmesini de sağlar (K74).

• 50 gr tereyağı, 1 fincan şeker 1 fincan su içerisinde karıştırılıp kaynatılır. Şeker eriyene kadar kaynatılmalıdır. Ilık olarak tüketilmelidir. Eğer tek başına içilemiyorsa ekmek yenilerek desteklenebilir. Ekmek, yağdan kaynaklanan mide bulantısı etkisini azaltır (K36).

2.3.6. Çocukların/Bebeklerin Sancısı

• Ocakta bulunan közün üzerine bir avuç tuz atılıp karıştırılır. Çocuk/bebek közün üzerinde kucakta tutulup döndürülür. Tuz atılan közün buharını içine çekmesi sağlanmış olur. Bu sayede ağrı ve sancısı geçer (K75).

2.3.7. Kırklama ve Kırk Gün İçinde Yapılan Diğer İşlemler

- Yapılan kırklama törenine “kırk uçurma” da denir (K50), (K44).
- Anne olan kadın temizlenerek hamilelik ve loğusalık döneminden çıkar, tekrar toplum içerisine katılır. Loğusalık döneminde kendini ve çocuğunu kötü güçlerin etkisinden korumayı başarmış, tehlikeli dönemi atlattır (K6).
- Osmaniye’de doğumdan sonraki 7 ve 40. günlerde çocuğa ve anesine kırklama töreni yapılmaktadır. Bunlar “yedinci kırk” ve “kırkıncı kırk” denilerek birbirinden ayrılır. Yedisinde 7 taş, kırkında kırk taş çocuğun yıkanacağı suyun içine atılır. Yeşil yaprak toplanarak suyun içerisine konur. Eleğin içerisine altın konur. Yedi kırkında bebeğe 7 kez su dökülür, kırk kırkında ise su dökerken 10’a kadar sayılır, ardından da 20, 30, 40 de-

nerek yıkama işlemi bitirilir. Ayrıca çocuğun yıkanması sırasında “Görüp göreceğin kırkın, kırkın bu olsun. Yaşın, ömrün uzun olsun.” duaları edilir (K44), (K7).

- Kırklama törenini doğumu yapan ebe, evin yaşlı kadınları, bu işi bilen komşular ve akrabalar yapar. Anne ve bebeğin kırklanması aynı gün yapılır. Anne de çocuk da banyo yaptırılırken başlarına elek tutulur. Kırklanan kadın ve çocuk tehlikeleri atlatmış sayılır, annenin iş yapmasında, bebeğin evin dışında gezdirmesinde herhangi bir tehlike kalmamıştır (K6), (K40), (K45).

- Yeni doğan bebek çoğu zaman kırk gün evden çıkarılmaz. Kırkı çıktığı zaman çocuk gezmeye çıkarılır. Bebeğin büyüdüğünde kismetli ve zengin olması için varlıklı bir ailenin evine götürülür. Bu evde bebeğe hediye veya para verilir. Bazı ailelerde ise 7 kırkı çıkan anne çocuğunu da alarak kaynanasına, eltisine, görümcesine gezmeye gittiği görülmektedir (K44), (K7).

- Çocukların fiziksel olarak güzel olması için de çeşitli uygulamalara başvurulur. Özellikle kız çocuklarının kepçe kulaklı olmaması için kulakları çatılır, bir örtüyle sarılır (K44), (K7), (K45).

- Çocuğun kırkını çıkarmak için kırklama yapılır. Bu işlem için 40 adet taş sayılır, 40 tane çiçek, bir miktar da bozuk para suya atılır. Annenin ve bebeğin başından kırk tas 40’a kadar sayılarak bu sudan dökülür (K8).

- Kırk taşla kırk tas su dökülerek kırklama yapılır (K66).
- Kırk kaşık suyla çocuk yıkanır (K32).
- Süzgeçle anne ve çocuğun üzerine üç kez su süzdürülür (K32).
- Temiz bir başörtüsünden çocuğun üzerine su dökülerek yıkanır (K41).
- Yedi tane taş suyun içine atılır. Çocuğun üzerine tül bentten su süzdürülür (K42).

- Kırklama yaza denk gelirse çocuğun kırklandığı suya doğada bulunan yayla çiçeği gibi çiçeklerden atılır (K28).

2.3.8. Ad Verme

- Ad vermede “Adı sahibine çeker.” düşüncesi vardır. Çocuğa kimin adı verilmişse onun gibi davranır, huy sahibi olur. Kişi kişisel ve fiziksel özellikleriyle adını aldığı kişiye benzer. Sergilediği olumlu ya da olumsuz bir davranış karşısında “onun adı sahibi var” denir (K44) , (K7), (K76).

- Çocuğun aldığı isim de davranışları üzerinde belirleyici olur. “Ali’ler akıllı olur.”, “Mehmetler aksi olur.”, “Zeynep’ler güzel olur.” gibi

örnekler bu anlayışın ifadesidir (K50), (K44).

- Başka çocuk istenmediğinde, son olduğu düşünülen çocuklara Soner, Sonay, Songül gibi isimler verilebilmektedir (K20).

- Çocuğun yaşaması için aileler yeni doğan çocuğa eğer erkekse Yaşar, Dursun, Durdu; kızsı Durdane, Dursun gibi isimler koyar. Bu isimler nüfusa kaydedilmez göbek adı olarak konur. Ölen çocuğa ölen bir başka kişinin adı verilmişse bu isimdeki çocukların yaşamadığı düşünülür ve artık, bu isim yeni doğanlara verilmez (K44), (K5), (K7).

2.3.9. Aydaş Çocuk (Hastalıklı, Sıksa Çocuk)

- Zayıf olan, büyümeyen, akranlarına göre çelimsiz olan çocukların gelişip büyümesi için birtakım pratikler uygulanır. Bunlardan en yaygın olanı aydaş aşı pişirmektir. Aydaş aşı yapılırken üç yol ağzına büyük bir teşt (kazan) konur. Teştin içerisine zayıf olan çocuk konularak pişiriliyor-muş gibi yapılır. Gören kişiler gelir, teştin altına biraz odun sokar. “Aydaş mı pişiriyon? İyi olsun, iyi olsun.” der. Aydaş piştiğini gören kişi: “Ne pişiriyon?” diye sorar. Pişiren kişi: “Aydaş pişiriyom.” cevabını verir. Karşıdaki kişi: “Pişirebiliyon mu?” diye sorar, o da: “Pişiremiyom da bu neci?” cevabını verir. Bu sembolik uygulamanın yanı sıra bir de gerçekten aydaş adında bir yemek pişirilir. Aydaşa gelenler yanlarında yağ getirirler, içine biber, soğan, mercimek, pirinç, salça konur; üzerine de tuz atılır (K44), (K7), (K45).

- Aydaş kelimesi ay gibi, zayıf, çelimsiz anlamlarına gelmektedir. Nitekim zayıf, güçsüz çocuklara “Aydan mı geldin?” denmektedir. Aydaş aşı bu tür çocukları iyileştirmek için yapılır (K5).

- Zayıf, çelimsiz olan çocuklar mezarlığa bırakılır ve çocukla birlikte gelen kişiler oradan hızla uzaklaşır. Çocuk ağlamaya başlayınca iyileşeceğine inanılır (K7), (K77).

- Çocuğu hasta olan aileler de türbeye gidip, orada çocuğun iyileşmesi ve sağlıklı olması için dua ederdi (K44), (K45).

- Çocuklar normalde yaşını doldurduğu zaman yürümeye başlarlar. 9 aylıkken yürüyenler olduğu gibi 4 yaşına kadar yürüyemeyenlere de rastlanır. 5 yaşına girip de yürüyemeyen çocukların bundan sonra yürümesi zordur. Geç yürüyen çocuklar için, çocuğun yürümesi hâlinde durumu olan aileler kurban adarlar, durumu olmayanlar da tavuk kesip yemek yaparak çocuklara dağıtır (K5), (K6).

- İki hanımla evli olan adamın eşlerinden biri aydaş çocuğun beline hafifçe bastırır ve bu şekilde çocuk iyileşir (K55).

- Çocuğu kille belemek hastalanmasını önler, sağlıklı olmasını sağlar (K66).

- Sıksa çocukları sağlıklı hale getirebilmek, gürbüz olmalarını sağlamak için tereyağı ve bal karışımı yedirilir (K9).
- Hastalıklı, sıksa çocuklar iyileşsin diye aile maddi durumuna göre koyun ya da horoz keserek kan akıtır (K67).
- Muska yazılıp dua okunur (K78).
- Zayıf insanların kucağından geçirilir (K10).
- Aydaş çocuk için hocaya muska yazdırılır (K13).
- Bazen de çocuklar aşırı derecede zayıfladığında "aydaş" olmuş derler. Bu durumda dört yolun birleştiği yere üç taşın üzerine kazan konur. Kazanın altına da odun konularak çocuk kazanın içine oturtulur. Çocuğun bir yakını veya annesi eline kepçe alıp gelip geçen "ne pişiriyorsun?" dediğinde "aydaş aşı pişiriyorum" der. "Aydaş aşı pişer mi?" derler, o da "pişmez mi?" der. Kepçeyle kazanı karıştırıyor gibi yapar sonra çocuğu eve getirir (K6).
- Zayıf ve çelimsiz çocuklara aydaş pişirme denilen bir yöntem uygulanır. Zayıf çocuk bir kazan katılır ve altı yakılıyor gibi yapılır çocuk biraz ürker ve kilo alacağına inanılır. Ayrıca yine zayıf çocuk kurumuş bir ağaç kökünden geçirilerek tavlanaacağına inanılır (K7).
- Aydaş olan çocuk ulu bir ağacın gövdesinden üç çarşamba geçirilir (K39).
- Yarım kilo et haşlanır ve suyu alınır. Bunun içine bir bardak sirke katılır ve bir miktar da bal eklenir. Bu karışımdan çocuğa yedirilirse iyileşme görülür (K28).
- Bol bol süt, yoğurt ve peynir yedirilir (K32).
- Daha önce aydaş olan bir çocuğun üzerinden çeşitli dualar okunarak 3 tane taş atılır. Çocuk iyileşene kadar haftada bir kez yapılır (K42).
- Çocuk kazana konur. Her gelen altına bir çalı koyar. Böylece "aydaş aşı pişirdik" derler ve çocuk iyileşir (K28).
- Aydaş olan çocuk, ikiz kardeşi olan birinin yakasından geçirilir. Bu sayede bu durumdan kurtulacağı düşünülür (K63).
- Yürüyemeyen çocukta kırık-çıkık varsa düzeltebilirim (K79).

2.3.10. Yaşamayan Çocuk İçin Yapılan Uygulamalar

- Çocuğun yaşaması için adak adanır. Çocuğun yaşaması için 7 kurban adanır, erkek çocukların yedi yaşına kadar da saçı kesilmez. Erkek çocuk 7 yaşına geldiğinde büyük bir tören yapılır ve saçı kesilir. Çocukları yaşamayan aileler çocuklarını, az bir para karşılığında sembolik olarak başka bir aileye satarlar (K44), (K5), (K7).

- Dereobası ve Karayığit köylerinde önceki çocukları doğup ölen aileler, doğup ölmeyen çocuklarını ayaklarından kuyuya sarkıtırlar. Çocuğa en sevmediği yemek ne ise onun için, annemin çocuğu olursa bir daha o yemekten yemeyeceğim, dedirtilir (K45), (K77).

- Çocukları, anne karnında durmayan ya da doğduktan sonra yaşamayan aileler Mehmet adını taşıyan 7 kişiden kumaş toplarlar ve bu parça kumaşlardan elbise dikerler. Çocuk doğduğunda ölmemesi için bu elbiseyi giydirirler (K7), (K52).

- Ölen çocukların nazardan öldüğüne inanılır. Nazar değmesin diye de muska yazdırılır. Çocuğu durmayan kadınlar, hocaya boy muskası yazdırırlar. Çocuk doğduktan sonra da şifa muskası yazdırılır. Muska yazdırılması sonucu doğduğuna inanılan çocuğa, hocanın belirlediği bir ad verilir (K5), (K7), (K45).

- Gününü tamamlamadan, erken doğan çocukların hayatta kalması için de birtakım pratikler uygulanır. 7 aylık doğanların yaşadığı, 8 aylık doğan çocuğun da yaşamadığı söylenir. Erken doğan çocuklar, normal süresinde doğan çocuklardan farklı olarak kırkı çıkıncaya kadar gün ışığına çıkarılmaz. Elbiseleri, bezi yıkandığı zaman dışarı asılmaz, içerde kurutulur (K44), (K52).

- Normal doğan çocukların bezi de dışarı asılmışsa hava kararmadan toplanır. Yıldızların çocuğun bezini görmesi iyi karşılanmaz (K7).

- Yaşamayan çocuk için Süleyman Dede ziyaretine gidilerek adak adanır. Eğer çocuk doğar da yaşarsa adı Süleyman konur (K80).

- Yaşamayan çocuk için Süleyman Dede ziyaretine gidilerek keçi kesilir (K55).

- Yaşamayan çocuk için adak adanır. Bu adaklar genellikle; oruç tutmak, fakir fukaraya yemek vermek, yetim giydirmek şeklindedir (K55).

- Çocuğu karnında durmayan ya da doğduğu halde yaşamayan aileler doğacak çocukları yaşasın diye kurban keserler, adak adarlar (K81).

- Çocuğu yaşamayan aileler hocaya giderek muska yazdırır (K66).

- Çocuğu doğduğu halde yaşamayan ya da doğmadan anne karnında ölen aileler çocukları yaşasın diye kurban adarlar ve koyun keserek kan akıtırlar (K51), (K82).

- Çocuğu olmayan ya da çocuğunu çok sık düşüren kadınlara tıbka duası yazılır. Tıbkacılar genellikle erkektir. Muskaya benzer bir şekilde olan tıbkayı, tıbkalı kadın çocuğu doğana kadar üzerinde taşır ve bu şekilde çocuk sahibi olur. Tıbkacıya da genellikle para ya da ufak bir hediye verilir (K54).

- 7 yaşına kadar çocuğa babasının evinden hiçbir şey giydirilmez. Adı Mehmet olan 7 evden çocuk 7 yaşına gelinceye kadar giydirilir (K12).
- 7 sene saç kesilmez (K12).
- Hocaya gidilir (K83), (K28), (K42).
- Doğumdan önce kadın eteğine üç tane taş koyar ve bu taşları kedi-lerin, köpeklerin önüne silkeler (K41).
- Kuran-ı Kerim'den ayetler okunur (K33).
- Yeni doğan çocukların bezi dışarı asılmışsa hava kararmadan toplanır. Yıldızların çocuğun bezini görmesi iyi karşılanmaz (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).
- Çocuğunun olmasını isteyen kişi öncelikle temiz bir şekilde yıkanır. 2 rekât namaz kılar. 3 İhlâs ve 1 Fatiha okuyarak beline hazırlanan ipi bağlar. Bu ip 9 ay boyunca çıkarılmaz. Karın büyüdükçe ip gevşetilir. Bu sayede çocuğun yaşayacağına inanılır (K39).

2.3.11. Diş Çıkarma, Diş Hediği

- Dişi kaşındığında, çocuk huzursuzlandığında dişini kaşması için eline soğan verilir. Soğan ağrıyı, kaşıntıyı giderir (K50).
- Çocukların diş çıkarmasına “dişemek” adı verilir. Çocuk diş çıkarmaya başladığında huysuzlaşmaya, ağlamaya başlar. Bu durumda çocuğun diş çıkardığı anlaşılır. Çocukların önce üst dişi sonra alt dişi çıkar. Buna göre, “altısında altı, yedisinde üstü” çıkar. Zaman zaman gerek parmak ucuyla gerekse de kaşık gibi metal bir nesneyle diş etine vurularak çocuğun diş çıkarıp çıkarmadığı anlaşılmaya çalışılır. Çocuğun diş çıkardığını ilk anlayan, ilk gören kişi çocuğa harçlık verir ya da bir hediye alır. Kurnaz olanlar çocuğun diş çıkardığını fark etse de bunu söylemez, çevredekilere; “Şu çocuk neden durmuyor, dişine bakın.” derdi. Çocuğun anne babası da diş çıkaran çocuklarına altın alıp takar (K65), (K44), (K7).
- Çocuğun dişi çıktığı zaman buğday, nadiren de mısırın kaynatılmasıyla yapılan “hedik” dağıtıldı. Hedik komşulara, akrabalara dağıtılırdı. Dağıtılan hediğin içerisine akide şekeri de konurdu. Hedik alan kişi, hedik tabağının içerisine çocuk için yaka, ceket, atlet, takım, para gibi çeşitli hediyeler bırakır. Eğer hedik getirilen tabağın içerisine konacak bir hediye yoksa tabak boş gönderilmez, ertesi gün bir hediye alınarak gönderilirdi. Hedik kaynatma ve dağıtma günümüzde de canlılığını koruyan geleneklerdendir (K44), (K40).
- Dişi çıkan çocuğa diş hediği yapılır. Buğday, mısır, nohut haşlanır, konu komşuya dağıtılır. Hedik tabağı boş gönderilmez, çocuğa hediyeler verilir (K81).

- Diş çıkaran çocuğun dişleri kolay çıksın diye ısırması için eline soğan, havuç, elma gibi sert yiyecekler verilir (K81), (K8).
- Çocuğun ilk dişi çıktığında buğday ve mısırdan “diş göllesi” yapılır (K66).
- Diş çıkaran ve dişi kaşınan çocuğun eline soğan verilir. Çocuk dişini bununla kaşır, dişleri sağlam olur (K1).
- Çocuk ilk dişini çıkardığında bir miktar buğday kaynatılıp üzerine toz şeker serpilir, akide şekeri konur. İçine fındık, fıstık kavrulup koyulur, komşulara ve çocuğu görmeye gelenlere dağıtılır (K14).
- Darı, nohut ve yer fıstığı karıştırılıp kaynatılır. Komşulara, akrabalara dağıtılır (K84), (K32), (K29), (K28), (K42), (K31), (K30).
- Diş çıkaran çocuğun eline soğan verilir. Soğan ağrıyı, kaşıntıyı giderir (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

2.3.12. Yürüyemeyen Çocuk / Konuşamayan Çocuk

- Konuşamayan çocuğa dili çözülsün, konuşsun diye dil yedirilir (K54).
- Konuşamayan çocuğa çok korkacağı bir şey gösterilir, korkan çocuğun böylece dili açılır (K54).
- Yürüyemeyen çocuklar için köstek kesilir (K85).
- Konuşamayan çocuğa alakabak kuşunun dili yedirilir. Bu kuş her çeşit hayvanın sesini çıkarabilir (K86), (K85), (K23).
- Arslanpınarı köyünde bulunan Abdullah Dede ziyaretinin hemen önünde bir kaynak su bulunmaktadır. Yürümeyen çocuğun pis bezleri bu dereye yıkanır, yıkandıkça çocuğun ayağı açılır ve yürümeye başlar. Buradaki ulu zat Toprakkale’deki Süleyman Dede’nin kardeşidir. Her ikisi de kerametleri olan insanlardır, Abdullah Dede’nin düşeği 200 yıldan fazla bir süredir bu köyde bulunmaktadır (K87).
- Konuşamayan çocuğa haşlanmış bıldırcın yumurtası yedirilir (K9).
- Yürüyemeyen, konuşamayan çocuk hocaya götürülüp okutularak bağı çözülür (K66).
- Çok ağlayan çocuğa kanı karışmamış, akrabalık bağı bulunmayan bir kişi, terliğinin tersi ile 3 Çarşamba günü olacak şekilde “Ağdın bunu yesin, ağdın bunu yesin, ağdın bunu yesin!” diyerek 3 kez vurur. Çocuk bu şekilde ağlamayı terk eder (K54).
- Hastalıkları tedavi etmek için çokça ziyaretlere de gidilir. Özellik-

le Bahçe'deki ziyaret hastalıklara iyi gelmektedir. Buraya daha çok çocuğu olmayan kadınlar gider. Dua ederler, namaz kırarlar, kurban keserler, adakta bulunurlar (K54).

- Zamanı geldiği halde yürüyemeyen ya da konuşamayan çocuklar iyileşsin diye ziyarete götürülür. Çocuk iyileşsin diye kurban kesilir (K54).

- Konuşamayan çocuğa dili çözülsün, konuşsun diye dil yedirilir (K54).

- Konuşamayan çocuğa çok korkacağı bir şey gösterilir, korkan çocuğun böylece dili açılır (K54).

- Yürümeyen ya da konuşamayan çocuk yörede bulunan Süleyman Dede ziyaretine götürülür. Orada çocuk için dilek dilenir, adak adanır (K73), (K69), (K88), (K70).

- Yürüyemeyen, konuşamayan çocuk hocaya götürülüp okutulur (K73), (K88).

- Konuşamayan çocuğa nazar olmuş denir ve hocaya götürülerek okutulur (K69).

- Kurbanda kesilen yedi kurbanın dili kaynatılır ve konuşamayan çocuğa yedirilir (K16).

- Konuşamayana alakabak kuşunun eti yedirilir (K73).

- Konuşmayan çocuğa bülbül suyu içirilir (K54)

- Konuşamayan çocuğun dilaltı kestirilir (K29).

- Yürümeyen çocuk hocaya götürülür (K31).

- Yürümeyen çocuğa kurşun dökülür (K31).

- Üç Cuma günü çocuğun ağzına anahtar sokulur. Daha sonra da bu anahtarla caminin kapısı açılır. Böylece çocuğun konuşacağına inanılır (K32).

- Yürüyemeyen çocuklar için köstek kesilir (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

2.3.13. Sünnet

- Sünnet 3-10 yaş arasında yapılmaktadır. Sünnet zamanı olarak genellikle soğuk havanın etkisini yitirdiği, sıcakların normal düzeyde olduğu ilkbahar ayları tercih edilir. Ayrıca, okulların tatile girdiği yaz ayları da ailelerin çocuklarını sünnet ettirdikleri bir dönemdir. Ailelerin bir kısmı yazın yaylaya çıktıklarında çocuklarını sünnet ettirmektedir. Bu tercihte de havanın serin olması ve okulların tatilde olması etkili olmaktadır. Mayısır

gibi hastalık hâllerinde ise çocuk kırkı çıktıktan hemen sonra da sünnet ettirilmektedir (K5), (K76).

- Önceden sünnetçilik Abdalların sürdürdüğü bir meslekti. Osmanîye’de abdallara hâlâ kirve diye hitap edilmektedir. Abdal da kirve olabildiğinden, onlar için “kirve” denilmektedir. Bu kullanım hem onlarla diyalog sırasında; onlara hitap ederken, hem de onlar hakkında konuşulurken geçerlidir. Bahar aylarında Abdallar zaman zaman köyleri gezerler, sokaklarda “sünnetçi geldi, sünnetçi geldi...” diye bağırlırlardı. Elleri taşıdıkları çantanın üzerinde “hafif el fennî sünnetçi” yazısı vardı. Sünnet olacak çocuğu olanlar Abdalı çağırır, orada olan bir kişiden de çocuğu tutması istenirdi. Çocuğun sünnet edilmesine karar veren ve onu sünnet ettiren kişi genellikle evin kadınıydı (K43), (K89), (K5).

- Günümüzde Abdalların, çocukları sünnet ettikleri görülmemektedir. Bunda bazı çocuklardaki aşırı kanamalar, sağlıksız koşullarda sünnetin gerçekleşmesi etkili olmuştur. Günümüzde, sünneti genellikle sağlık memurları yapmaktadır. Sağlık memurları çağrılarak eskiden olduğu gibi çocuk evde sünnet ettirilmektedir. Ev, özellikle de çocuğun kalacağı oda sünnet gününden önce temizlenmektedir. Yatacağı yatağın örtülerinin temiz olmasına dikkat edilmektedir. Günümüzde ise bazı aileler daha sağlıklı bir ortam olarak düşündükleri hastane ya da özel polikliniklere gidip çocuğunu uzman doktora sünnet ettirmektedir (K50), (K44), (K89).

- Belediyenin, hayır kuruluşlarının, derneklerin düzenlediği toplu sünnet uygulamalarına ekonomik durumu daha düşük aileler rağbet etmektedir (K54).

- Çocuğun sünnet öncesi gezdirilmesi, çeşitli hediyelerin getirilmesi, odasının süslenmesi, yapılan çeşitli eğlenceler onu psikolojik olarak rahatlatmış ve sünnete hazırladığı görülmektedir. Böylece çocuğun dikkati dağıtılmış, korkusu hafifletilmiş olur (K44).

- Sünnet olan çocuğa rahat hareket edebilmesi için fistan, uzun beyaz gömlek dikilip giydirilirdi. Günümüzde hazır kıyafetler tercih edilmektedir. Çocuğun pipisinin değmemesi için özel külotlar piyasadan satın alınmaktadır. Kıyafetlerin üzerine takılan maşallah yazısı bir dua niteliğindedir (K5).

- Çocukların bir kısmı doğuştan sünnetli doğmaktadır. Bu şekildeki çocuklara “peygamber sünnetli” denilmektedir. Hazreti Muhammet’in de sünnetli doğduğuna inanılmaktadır (K89).

- Sünnet yapıldıktan sonra çocuğun yarasının iyileşip iyileşmediği, kanaması olup olmadığı kontrol edilir. Önceleri sünneti yapan Abdal, yaranın iyileşmesi için eczaneden aldığı toz ve merhemi verir, ya da “çürük” adı verilen bir tür ilaç bırakır, zeytinyağı kullanırdı. Hatta yaranın iyileş-

mesi için davar zibilinden faydalanıldığı da olur, kezzek tozu yakardı. Abdal birkaç gün arayla sünnet olan çocuğun evine gelir ve onun yarasının iyileşip iyileşmediğini kontrol ederdi (K89), (K76).

- Günümüzde sünneti yapan sağlık memuru gereken ilaçları vermekte, herhangi bir aksiliğe karşılık telefon numarasını bırakmaktadır. Hastane ya da poliklinikte sünnet ettirenler ise çocuğunu bu sağlık kuruluşlarına kontrole, pansuman yaptırmaya götürmektedir (K48).

- Sünnet olan çocuğa bir süre acı ve ekşi yiyecekler yedirilmez (K5).
- Eskiden sünnet işlemi ustura ile yapılırdı (K66).
- Sünnet olan çocuğa rahat hareket edebilmesi için fistan, uzun beyaz gömlek dikilip giydirilirdi (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).
- Sünnet işlemini gezici Abdallar vardı, onlar yapardı. Diş çekimini, berberliği de bu kimseler yapardı (K3).

2.3.14. Doğum Kontrol – İstenmeyen Gebelik

- Önceki tarihlerde aileler çok çocuk sahibi olmak istediklerinden doğum kontrol yöntemlerine başvurmuyorlardı. Çoğu kişinin de bununla ilgili bilgisi yoktu. Kadınlar 40-50 yaşına kadar çocuk sahibi olabiliyorlardı (K65), (K44).

- Çocuğunu emziren kadının doğal olarak çocuğu olmaz (K65).
- Eski dönemlerde çocuğun olmaması için ya da çocuk düşürmek için çok az da olsa bazı uygulamalara gidildiği görülmüş ya da duyulmuştur. Bu uygulamaların birisinde darı pürçüğü kaynatılarak içilmesi gibi bitkisel yolla çocuğun olmaması sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca hamileliği sonlandırmak için tavuk teleği sokularak ceninin öldürüldüğü de söylenmektedir. Çocuk düşürmek için karna baskı yapma, karnı sıkıştırma; yüksek bir yerden atlama başvuru olan yollardan bazılarıdır (K43), (K5).

- Adetten kesilen, hamile olduğundan şüphelenen kadın çocuğu düşürmek için böğürtlen kökü kaynatıp suyunu içer (K44).

- Atın dışkısı kaynatılır ve kaynamış suyun buğusuna oturulur. Böylece çocuğun düşmesi sağlanır (K13).

- Saman kaynatılıp buğusuna oturulur (K15).
- Doğum kontrol için kadınlar çeşitli yöntemlere başvurulduğu görülmüştür. Kadın eşiyle beraber olmadan önce rahme aspirin, limon tuzu, kolonya gibi maddeleri pamukla yerleştirirler (K15).

- Kabak rendeleyip macun haline getirilir ve doğum kontrol için rahme yerleştirilir (K16).

- Hamile olduğundan şüphelenen kadın çocuğu düşürmek için böğürtlen kökü kaynatıp suyunu içer (K46), (K47), (K48), (K49), (K22).

2.3.15. Bebek Rahatsızlıkları, Bebek Ağlaması

- Gaz sancısı çeken bebeklere kimyon kaynatılıp içirilir (K48).
- Gaz sancısı ve göğüs üşütmesine karabiber ve zeytinyağı bebeğin göğsüne ve karnına sürülür (K49).

- Reyhanlama diye bir uygulama vardır. Eskiden pudra olmadığından bebeklerde reyhan yaprağı kullanılırdı. Reyhan yaprakları kurutulup dövülür ve bir tülbentle elenir. Bu toz bir kaba konur. Bebek banyo yaptırıldığında, altı değiştiğinde bacak arası, boynu, koltuk altları bu tozla pişmemesi için pudralanır. Bu toz hem bebeği kuru tutar hem de ileriki yıllarda büyüdüğünde teninin kokmamasını veya güzel kokmasını sağlar (K47).

- Bebeklerin bingıldağının geçmesi için yengeç bulunur ve yengecin ayakları kesilip geri kalan kısmı keserle iyice dövülür. Dövüldükten sonra içine kına, sabun, un, yumurtanın beyazı katılarak iyice karıştırılır. Bingıldağın üzerine sürülür ve bezle sarılır. Bir hafta böyle bekler ve sonunda iyileşir (K5).

- Yeni doğan çocuğun çok fazla salyası akıyorsa dayısının topuğu çocuğun ağzına sürülür (K90).

- Bebeklerin ağzında çıkan pamukçuğun tedavisi için, urumu dutu kurutulup dövülerek toz haline getirilir. Bu toz pamukçuklu bölgeye sürülür (K69).

- Bir pabucun ters tarafıyla, üç çarşamba vurulur (K41).
- Göz rahatsızlıkları için böğürtleni tülbente koyacaksın ve suyunu göze damlatacaksın (K26), (K27).

3. Sonuç ve Değerlendirme

Osmaniye Halk Hekimliği Uygulamaları adlı çalışmamızda ana çocuk sağlığı ile ilgili halk hekimliği uygulamaları adı altında ele aldığımız sözlü kültür ürünleri; doğum öncesi yapılan uygulamalar, doğum sırasında yapılan uygulamalar, doğum sonrasında yapılan uygulamalar ve bebek rahatsızlıkları, bebek ağlaması alt başlıkları adı altında tasnif edilmiş ve incelenmiştir.

Doğum öncesi yapılan uygulamalarda ele aldığımız ilk konu kısırlığı giderme konusu olmuştur. Her evlenen çiftin ortak arzusudur neslini devam ettirmek ve sağlıklı çocuklarının bulunması. Ancak kimi zaman bu olmamakta ve evlenmenin üzerinden epey zaman geçmesine rağmen hamilelik gerçekleşmemektedir. Bu durumun tıbben çeşitli sebepleri bulunup

tedavi yoluna başvurulabildiği gibi herhangi bir sorun olmamasına rağmen hamileliğin gerçekleşmemesi gibi sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Osmaniye halk hekimliği çalışmamızda kısırlığı gidermek için başvuru yöntemleri incelediğimizde en ön plana çıkanların çevre il ve ilçelerdeki türbelere ve yatırlara gitme, ebe, ocak gibi adlar verilen kişilere başvurma, bel çekirme, karına ve rahim üzerine çeşitli bitkilerden oluşan uygulamalar yapma, buğuya oturtma, ısıtma ve dini-büyüsel tedavi yöntemlerine başvurular olarak sınıflayabiliriz.

Çocuğu olmayan çiftlerde daha önce bu sorunun sadece kadından kaynaklanabileceği düşünülmesine rağmen günümüzde erkekten de kaynaklanabileceği kabul edilmektedir. Kadınlara ait kısırlığı giderme yöntemlerinin çok çeşitlilik göstermesine rağmen erkeklerinki sadece sperm sayısını artırmaya yönelik uygulamalardır. Bunun için çeşitli bitkiler ve karışımlar kullanılmaktadır. Örneğin çağşır otu, nar, keçiboynuzu, turp tohumu ve bal yenilen bitki veya bitki özelerindendir.

Kadınlar ise türbelere, ziyaret yerlerine, yatırlara, kutsal mekânlara giderek kısırlığın giderilmesine yönelik şifa aramaktadırlar. Bunun yanında en çok tercih edilen yöntem “aralık ebesi” de denilen ve doğum yaptırma vb. konularda tecrübeli ocaklara başvurulmasıdır. Bu kişiler gelen kadınlara daha önceki tecrübelerine istinaden ve kendilerinde bulunulduğuna inanılan çeşitli olağanüstü güçler sayesinde kısırlığı giderici yöntemler uyguluyor. Bel çekme, çiğ balığı ezip karına bağlama, rahmini çekip ovalayarak yerine getirme, havaya asıp kadının yumurtalıklarına giden damarları doğrultmak vb. yöntemler uygulanarak tedavi edilmektedir.

Kısırlık için diğer bir etkili uygulama ise buğuya oturtmadır. Bu buğuya oturtma yöntemi uygulayıcıya göre değişmektedir. Sadece sıcak suyun buharına oturtulabildiği gibi, kaynamış sütün içerisine karabiber atıp buğusuna oturtmak, samanın kaynatılmasıyla yapılan buğuya oturtma, kekik-har dalı (defne)- murt- tespah dalı- telli sultan- ceviz dalı ve bunun dışında yedi çeşit yeşilliğin kazanda kaynatılmasıyla oluşan buhara oturtma ve benzeri uygulama türleri yaygın olarak kullanılmaktadır. Bir buğu türü vardır ki bu oldukça yaygındır. Hayvan sarkanağı kadının kasıklarına bağlandıktan sonra hayvanın içkembesi içerisindeki pislik sıcak suya boşaltılarak kadın bu suyun buharına oturtulmaktadır.

Bunların dışında kısırlığı gidermek için bitkisel tedavi yöntemleri de mevcuttur. Çeşitli bitkiler kaynatılıp içilerek kısırlık tedavi edilmek istenmektedir. Ayrıca ısıtma yöntemi de aynı buğu yöntemi gibi çokça yapılmaktadır. Özellikle kiremidin ısıtılıp karına ve kasıklara konulması yaygındır.

Kısırlığın tedavisinde kasıklara bitki lapaları veya bitkilerin karışımından oluşan lapaların bağlanması uygulaması da kullanılmaktadır. Su ve

sabunla kadının göbek kısmı ovularak da tedavi edilmeye çalışılmaktadır. Buna yörede “ebeleme” adı verilmektedir. Yörede kısırlığı gidermek için kullanılan en ilginç yöntem ise rahme böcek konulmasıdır ki çok tehlikeli bir yöntem olarak görülmektedir.

Bunun yanında kısırlık için dini ve büyüsel uygulamaları da görmekteyiz. Kurandan ayetler okunarak ve büyüsel nitelikli uygulamalar gerçekleştirilerek kısırlık tedavi edilmeye çalışılmaktadır.

Aşerme dönemi hamileliğin ilk aylarına verilen addır. Bu söylem Osmaniye’de “aşverme” adını alır. Aşverme terimi hamileliğin ilk üç aylık dönemi için kullanılır, “aşveriyor” denilmektedir. Aşeren kadının midesi bulanır, başı döner ve canı çeşitli yiyecekler ister. Hamile kadın bazen ekşiye, bazen tatlıya aşerir. Aşerme dönemindeki kadının kış gününde erik, karpuz gibi mevsimi olmayan, bulunması çok zor olan yiyeceklerden canı ister. Hamile olan kadının bu yiyecekleri yemediği takdirde çocuğun vücudunda kusurların, eksikliklerin olacağına inanılmaktadır.

Osmaniye yöresinde hamilelik döneminde çocuğun cinsiyetini belirlemeye yönelik uygulamalar da mevcuttur. Bu uygulamalar daha çok büyüsel nitelikli uygulamalar olup daha evlendiği ilk günde gerdek odasında kucağına erkek çocuk verme ile başlar. Eğer bir kişinin oğlu olmuyorsa hiç kız çocuğu olmayan birisiyle arkadaşlık kurar, ailece birbirlerine gidip gelmeye başlarlar ve çocuk oluncaya kadar bu devam etmektedir. Eğer erkek çocuk isteniyorsa son kız çocuklarına Döndü, Döne gibi isimler konulur. Çeşitli adaklar da adanır, 7 sene saç kesilmeyeceği, 7 sene başkasından giydirileceği gibi. Günümüzde erkek çocuk isteği eskisine göre çok fazla değildir. Değişen sosyo-ekonomik şartlarla birlikte ebeveynler için kız çocuğu da önem kazanmıştır. Artık “eli ayağı düzgün olsun da, kız erkek önemli değil” denilmektedir. Bunların yanında daha başka dinsel-büyüsel uygulamalar mevcuttur.

Osmaniye ve yöresinde doğacak çocuğun fiziki ve ruhi yapısını etkilemeye yönelik uygulamalar da bulunmaktadır. Bu uygulamalar da daha çok büyüsel nitelikli uygulamalar olup taklit niteliği taşımaktadır. Örneğin çocuk güzel olsun, ay gibi parlak olsun diye hamile kadının ay’a bakması bu türdendir. Kadın tatlı yerse çocuğunun güzel olacağı, ciğer yerken elini bir yerine dokunursa çocuğun orasında ben ya da leke olacağı gibi inanışlar bulunmaktadır.

Osmaniye ve yöresinde doğum sırasında yapılan uygulamalarda ele aldığımız ilk konu göbek kesme, tuzlama ve yıkama konusudur. Eskiden doğumu halk içinde kendisine ebe adı verilen kişiler gerçekleştirilmekteyken günümüzde diplomalı ebe denilen, bunun eğitimini görmüş kişiler yaptırmaktadır. Doğumun kolay gerçekleşmesi için rahme sıcak su buğusu verme, elenmiş toprak ısıtılarak rahmin üzerine koyma gibi uygulamalar gerçekleştirilmektedir.

Bebek doğduktan sonra göbeğinin kesilmesi ve annesiyle bağının koparılması gerekmektedir. Şimdilerde doğumlar hastanelerde gerçekleştirilmektedir. Geçmişte yapılan doğumlarda çocuğun göbeği ebe tarafından makasla kesilmektedir. Ebe kadın, göbeğin mikrop kapmaması için tavsiyelerde bulunmakta ve ilk pansumanı kendisi yapmaktadır. Kesilen göbek inancı kuvvetli olsun diye caminin, okusun diye okulun bahçesine gömülmesi şeklinde taklit şeklinde büyüsel uygulamalar vardır. Çocuk ileride kokmaması için tuzlanır, ağzının kokmaması için ağzına tuz ve şeker karıştırılıp sürülmektedir.

Bebek doğduktan sonra yapılan diğer bir uygulama ise tuzlamadır. Tuzlanmayan çocukta mantar gibi hastalıkların oluşacağı inancı vardır. Çocuk ileride kokmasın diye tuzlanmaktadır. Tuzlamadan sonraki uygulama ise ilk yıkamadır. Kız çocukları güzel kokması için yıkanacağı suya gül, karanfil konur, tatlı dilli olsun diye kızın ağzına bal sürülmektedir. Ayrıca kız çocuklarının kırmızı dudaklı olması için de dudağına kiraz sürülmekte, erkek bebeklerin yıkanacağı suyun içine ise zengin olması için para atılmaktadır.

Osmaniye yöresinde doğumdan sonra çocuğun eşi gömülmektedir. Eş gelişigüzel yere atılırsa, köpek, kedi vs. yerse sonraki çocukların anne karnında durmayacağına inanılmaktadır. Çocuğun nefes almasının, canlanmasının da eşle ilgisinin olduğu düşünülmektedir. Çocuk doğduktan sonra canlanmazsa ya da yaşamazsa eşi, sacda kavrularak çare bulunmaya çalışılır. Kız çocuklarının eşinin diğer çocukların erkek olması için ters çevrilmesi türünde büyüsel nitelikli uygulamalar da vardır.

Yörede çocuğun göbeği kesildikten sonra çocuğun cinsiyetine bağlı olarak çeşitli uygulamalara başvurulmaktadır. İleride çocuğun nasıl biri olması isteniyorsa ona uygun bir yere gömülmesi sağlanmaktadır. Bu da büyüsel nitelikli taklitsel bir uygulamadır. Yörede doğum sonrasında da bir dizi uygulama yapılmaktadır. Sağ selim doğdu diye çocuk için adaklık kurban kesilmekte ve sarılık olmaması için ya da sarılığın geçmesi için tedaviler uygulanmaktadır.

Yeni doğum yapmış, iyileşip yataktan kalkmamış olan kadınlara loğusa; doğumdan iyi olmaya kadar geçen süreye de “loğusalık dönemi” denilmektedir. Osmaniye yöresinde kadının loğusalık döneminde yediğine, içtiğine dikkat etmesi ve çeşitli kurallara uyması gerekir. Hasta olmaması için ve sütünün bol olması için çeşitli yiyecekler verilmektedir. Bunun yanında bazı batıl inançlar da bulunmaktadır. Örneğin loğusa kadının evine un getirilmez, iki loğusa kadın birbirini ziyaret edemez gibi.

Çocuk olduktan sonra anneden gelen ilk süt çok önemlidir. Bu süt çocuğun bağışıklık sistemini güçlendirici, şifalı bir süttür. Bu yüzden önemlidir. Osmaniye’de annenin ilk sütü ve anne sütünün bebek için öne-

mi bilinmekte ve annenin sütünün bol olması için çeşitli bitkilerden yararlanılmaktadır. Sütü olmayan, sütü kesilen kadınlara “memesi kör oldu” denilmektedir. Emziren kadının göğsünün şişmesi, yara olmasına “umma” adı verilmektedir. Umma olan kadınlar aniden korkutularak veya göğsüne ısıtılmış sabun, demir bıçak basılarak korkutularak tedavi edilmeye çalışılır: “Umduğun, umacağın bu olsun.” denilir. Yörede al basması ve kırk basması durumu için çeşitli uygulamalara başvurulmaktadır. Bu uygulamaların bir kısmı dini uygulamalar bir kısmı ise büyüsel uygulamalardır.

Doğum sonrası sancı için çeşitli bitkilerden ya da başka maddelerden yapılan karışımların yenilmesi ile tedavi yapılmaktadır. Bu şekilde sancı ve ağrıların yok olacağı düşünülmektedir. Aynı şekilde bebeklerin sancısı için de tedavi yöntemlerine başvurulur. Bu yöntemde bebek rahatlatıcı şekilde buhara tutulur.

Bebeğin doğumu üzerinden 7 ve 40 gün geçtikten sonra anne ve bebek çeşitli uygulamalardan geçirilir. Buna kırklama adı verilmektedir. Bunlar “yedinci kırk” ve “kırkinci kırk” denilerek birbirinden ayrılmaktadır. Yapılan kırklama törenine “kırk uçurma” da denilmektedir. Bu törenden sonra anne olan kadın temizlenerek hamilelik ve loğusalık döneminden çıkar, tekrar toplum içerisine katılabilir. Loğusalık döneminde kendini ve çocuğunu kötü güçlerin etkisinden korumayı başarmış, tehlikeli dönemi atlattığı demektir.

Osmaniye yöresinde ad verme konusunda da çeşitli uygulamalar vardır. Ad vermede “Adı sahibine çeker.” düşüncesi vardır ve bu yüzden verilen ad önemlidir. Başka çocuk istenmediğinde, son olduğu düşünülen çocuklara Soner, Sonay, Songül gibi isimler verilebilmektedir. Çocuğun yaşaması için aileler yeni doğan çocuğa Yaşar gibi isimler de verilebilmektedir.

Yörede zayıf olan, büyümeyen, akranlarına göre çelimsiz olan çocuklara “aydaş” denilmektedir ve gelişip büyümesi için birtakım pratikler uygulanmaktadır. Bunlardan en yaygın olanı aydaş aşı pişirmektir. Aydaş kelimesi ay gibi, zayıf, çelimsiz anlamlarına gelmektedir. Nitekim zayıf, güçsüz çocuklara “Aydan mı geldin?” denmektedir. Aydaş aşı bu tür çocukları iyileştirmek için yapılır. Bunun yanında dinsel ve büyüsel uygulama türlerine de başvurulmaktadır.

Anne karnında durmayan ya da doğduktan sonra yaşamayan çocuklar için de birtakım uygulamalara başvurulmaktadır. Bu tür durumlarda adak adama, türbelere, yatırlara ve ziyaret yerlerine gitme, nazar için uygulamalar gerçekleştirme, muska yazdırma gibi çeşitli uygulamalar vardır.

Çocuklar belli bir ayı geçtikten sonra dişlerini çıkarmaya başlar. Diş çıkarma dönemi de yörede özel dönemler arasında sayılmakta ve birtakım uygulamalarla kutlanmaktadır. Yörede çocukların diş çıkarmasına “dişe-

mek” adı verilmektedir. Çocuğun dişi çıktığı zaman buğday, nadiren de mısırın kaynatılmasıyla yapılan “hedik” dağıtılmaktadır. Hedik komşulara, akrabalara dağıtılmaktadır. Dağıtılan hediğin içerisine akide şekeri de konur. Hedik alan kişi, hedik tabağının içerisine çocuk için yaka, ceket, atlet, takım, para gibi çeşitli hediyeler bırakmaktadır. Hedik kaynatma ve dağıtma günümüzde de canlılığını koruyan gelenek olarak görülmektedir.

Yürüyemeyen çocuk ve konuşamayan çocuk için de çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Yürüyemeyen çocuklar için köstek kesme denilen bir çeşit büyüsel uygulamaya başvurulmaktadır. Konuşamayan çocuğa ise alakabak kuşunun dili yedirilmektedir. Bunun dışında her iki sorun içinde hocaya gidip okutma ve muska yazdırma gibi uygulamalara başvurulmaktadır.

Çocuklar için diğer bir önemli geçiş dönemi sünnet dönemidir. Yörede sünnet törenleri genellikle 3-10 yaş arasında yapılmaktadır. Sünnet zamanı olarak genellikle soğuk havanın etkisini yitirdiği, sıcakların normal düzeyde olduğu ilkbahar ayları tercih edilmektedir. Ayrıca, okulların tatile girdiği yaz ayları da ailelerin çocuklarını sünnet ettirdikleri bir dönemdir. Sünnet olan çocuğa bir süre acı ve ekşi yiyecekler yedirilmemekte, rahat hareket edebilmesi için fistan, uzun beyaz gömlek dikilip giydirilmektedir.

Osmaniye yöresinde eski dönemlerde aileler çok çocuk sahibi olmak istediklerinden doğum kontrol yöntemlerine başvurmadığı belirtilmektedir. Çoğu kişinin de bununla ilgili bilgisi yoktur. Ancak az da olsa istenmeyen çocuklarla ilgili düşük yöntemleri bilinmektedir. Mısır pürçüğü kaynatılarak içilmesi, böğürtlen kökü kaynatıp suyunun içilmesi, saman kaynatılıp buğusuna oturma, karna baskı yapma, karnı sıkıştırma, yüksek bir yerden atlama başvuru yollarından bazılarıdır.

Doğum kontrol için ise kadınların çeşitli yöntemlere başvurulduğu görülmüştür. Kadın eşiyle beraber olmadan önce rahme aspirin, limon tuzu, kolonya gibi maddeleri pamukla yerleştirmektedir. Diğer bir yöntem ise kabağı rendeleyip macun haline getirdikten sonra doğum kontrol için rahme yerleştirilmesi uygulamasıdır.

Yeni doğan bebekler çeşitli sebeplerden ötürü rahatsız olup ağlayabilmektedir. Bunların başında gaz sancısı, ağzında oluşan yara, karın sancısı gibi durumları sayabiliriz. Bebeklerdeki gaz sancısı gidermek için hem anne hem de bebeğe bir takım gaz giderici bitki sularından verilmektedir. Böylece bebek rahatlatılmak istenmektedir. Ağzında çıkan yaralar için de urumu dutundan yararlanılmaktadır. Ancak büyüsel uygulamalar da mevcuttur.

SÖZLÜ KAYNAKLAR

- K1 Abdülkadir BAKIR, 1963, Toprakkale, Lise, Memur.
- K2 İbrahim KIRKAÇ, 1951, Toprakkale, İlkokul, Emekli.
- K3 Dede ERİŞEN, 1946, Toprakkale, İlkokul, Emekli.
- K4 Ömer TOPLU, 1971, Osmaniye, Üniversite, Aktar.
- K5 Mehmet KURT, 1954, Dereobası/Osmaniye, Üniversite, Öğretmen.
- K6 Ferdane ÖZENER, 1933, Yarpuz/Osmaniye, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K7 Fatma ALİBEKİROĞLU, 1941, Osmaniye, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K8 Nurcan DAYANÇ, 1966, Lalegölü/Toprakkale, İlkokul, Ev Hanımı.
- K9 Ayşe MERT, 1968, Arslanpınarı/Toprakkale, İlkokul, Ev Hanımı.
- K10 Fatma KAYPAK, 1955, Kaypak/Osmaniye, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K11 Fethiye KALE, 1949, Çiftlik/Düziçi, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K12 Neriman BEYÇİOĞLU, 1947, Hasanbeyli, İlkokul, Ev Hanımı.
- K13 Gülten KAYA, 1964, Hasanbeyli, Üniversite, Öğretmen.
- K14 Müzeyyen KARAYİĞİT, 1962, Hasanbeyli, İlkokul, Ev Hanımı.
- K15 Aliye KURT, 1929, Haruniye/Düziçi, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K16 Hatice GÜLEÇ, 1943, Hasanbeyli, İlkokul, Ev Hanımı.
- K17 Mehmet YILMAZ, 1962, Kadirli, Lise, Memur.
- K18 Süleyman TATAROĞLU, 1961, Karagedik/Düziçi, Üniversite, Öğretmen.
- K19 Fatma AKSOY, 1923, Kadirli, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K20 Mehmet MURT, 1960, Kadirli, Lise, Memur.
- K21 Zeki BOZUNOĞLU, 1928, Sumbas, Okuryazar Değil, Emekli.
- K22 Selda UÇAK, 1973, Kadirli, Üniversite, Ev Hanımı.
- K23 Mehmet DÜLDÜL, 1957, Çiftlik/Düziçi, Okuryazar Değil, Çiftçi.
- K24 Mustafa Nur NUHOĞLU, 1959, Sumbas, Üniversite, Belediye Başkanı.
- K25 Hanife YILDIRIM, 1958, Gaziköy/Kadirli, İlkokul, Ev Hanımı.
- K26 Abdullah YILDIRIM, 1957, Gökçayır/Düziçi, İlkokul.
- K27 Hüseyin TOPAL, 1941, Yenicami/Düziçi, İlkokul, Çiftçi.
- K28 Ali YAMAN, 1951, Bahçe, İlkokul, İşçi.
- K29 Cennet ORDU, 1944, Bahçe, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K30 Hamide UÇAR, 1963, Bahçe, İlkokul, Ev Hanımı.

- K31 Mehmet ÖZTÜRK, 1956, Bahçe, Ortaokul, Emekli.
- K32 Mehmet ÇETİN, 1955, Bahçe, İlkokul, Emekli.
- K33 Zeliha ATEŞ, 1948, Pekdemir/Bahçe, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K34 Faruk KISAOĞLU, 1959, Künbet/Kadirli, Lise, Çiftçi.
- K35 Zeynep DAĞDEVİREN, 1928, Karakütük/Kadirli, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K36 Fatış TATARCIOĞLU, 1971, Kadirli, Ortaokul, Ev Hanımı.
- K37 Medine AŞCI, 1967, Kadirli, Ortaokul, Ev Hanımı.
- K38 Emiş ARICAN, 1937, Kadirli, İlkokul, Ev Hanımı.
- K39 Gülseren AŞCI, 1960, Esenli/Sumbas, Ortaokul, Ev Hanımı.
- K40 Lütfiye DİNÇER, 1935, Osmaniye, İlkokul, Ev Hanımı.
- K41 Mehmet TATLI, 1953, Bahçe, Ortaokul, Emekli İmam.
- K42 Zeynep AKDENİZ, 1946, İnderesi/Bahçe, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K43 Âdem GÜRLEK, 1955, Osmaniye, Üniversite, İşçi.
- K44 Seval TONBALAK, 1963, Gökdere/Osmaniye, Lise, Emekli.
- K45 Emine HATINKIZ, 1937, Oruçgazi/Osmaniye, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K46 Münevver DÜVER, 1948, Kadirli, Üniversite, Yazar.
- K47 Fatma ÇITIRIK, 1938, Kadirli, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K48 Mehmet DAĞDEVİREN, 1938, Karakütük/Kadirli, Okuryazar Değil, Emekli.
- K49 Fatma DURAN, 1959, Kadirli, İlkokul, Ev Hanımı.
- K50 Atife İLA, 1958, Dereli/Osmaniye, İlkokul, Ev Hanımı.
- K51 Ali Nuri YİĞİT, 1983, Sayhöyük/Toprakkale, Üniversite, Veteriner.
- K52 Gülnaz ÇENET, Yaşı 1948, Çardak/Osmaniye, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K53 Hatice GÖVCE, 1961, Osmaniye, İlkokul, Ev Hanımı.
- K54 Seher KÜÇÜK, 1957, Osmaniye, İlkokul, Ev Hanımı.
- K55 Ali ÇABUK, 1956, Tüysüz/Toprakkale, İlkokul, Çiftçi.
- K56 Fatma YILMAZ, 1945, Bahçe, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K57 Nimet VARSAK, 1941, Hamamköyü/Kadirli, İlkokul, Çiftçi.
- K58 Ahmet SEMERCİOĞLU, 1929, Yukarı Ceyranlı/Kadirli, Okuryazar Değil, Marangoz.
- K59 Fakih GÜLAL, 1965, Sumbas, Ortaokul, Çiftçi.

- K60 Ahmet GEBENLİ, 1938, Dövenli/Sumbas, Ortaokul, Çiftçi.
- K61 Hanife ARTIRAN, 1953, Gaziköy/Kadirli, İlkokul, Ev Hanımı.
- K62 Fatma TAŞÇI, 1950, Esenli/Sumbas, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K63 Hayriye AKSOY, 1960, Kadirli, İlkokul, Ev Hanımı.
- K64 Bekir YILMAZ, 1948, Toprakkale, İlkokul, Emekli.
- K65 Zeynep ÇENET, 1938, Çardak/Osmaniye, İlkokul, Ev Hanımı.
- K66 Hüseyin YILMAZ, 1954, Arslanpınarı/Toprakkale, İlkokul, Muhtar.
- K67 Arif ATEŞ, 1966, Arslanpınarı/Toprakkale, İlkokul, Çiftçi.
- K68 Arif KARABULUT, 1952, Toprakkale, Lise, Terzi.
- K69 Bekir ERKOCALAR, 1976, Toprakkale, Lise, Serbest Meslek.
- K70 Hamza YAZICI, 1953, Toprakkale, Lise, Memur.
- K71 Ökkeş VAİZ, 1947, Bahçe, Ortaokul, Memur Emeklisi.
- K72 Yusuf DOĞAN, 1963, Bahçe, İlkokul, Mobilyacı.
- K73 Abdurrahman ODABAŞI, 1964, Toprakkale, İlkokul, İşçi.
- K74 Fadime GÖKŞEN, 1956, Kadirli, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K75 Zahide AŞÇI, 1960, Esenli/Sumbas, İlkokul, Ev Hanımı.
- K76 Baki TEKE, 1950, Zorkun/Osmaniye, Üniversite, Esnaf.
- K77 Nihat EMELCE, 1961, Dereobası/Osmaniye, Üniversite, Öğretmen.
- K78 Perihan ARICI, 1961, Kadirli, İlkokul, Ev hanımı.
- K79 Ahmet KÖŞKER, 1955, Gökçayır/Düziçi, İlkokul, Çiftçi.
- K80 Mustafa İLA, 1948, Tüysüz/Toprakkale, İlkokul, İşçi.
- K81 Şerife DAYANÇ, 1956, Lalegölü/Toprakkale, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K82 Murat ABASIKELEK, 1972, Sayhöyük/Toprakkale, Ortaokul, Çiftçi.
- K83 Cennet VAİZ, 1971, Bahçe, Okuryazar Değil, Ev Hanımı.
- K84 Ömer ZARALI, 1957, Bahçe, Yüksekokul, Memur.
- K85 Mustafa YILDIRIM, 1949, Karasi/Düziçi, İlkokul, Çiftçi.
- K86 İlyas TOZ, 1985, Karesi/Düziçi, Lise, Çiftçi.
- K87 Celal ESENİ, 1952, Arslanpınarı/Toprakkale, İlkokul, Çiftçi.
- K88 Reşit TOY, 1958, Toprakkale, Lise, Emekli.
- K89 Sinan ARSLANKURT, 1941, Gökdere/Osmaniye, İlkokul Terk, İlkokul, İn-
şaat Ustası
- K90 Ali KAYPAKLIOĞLU, 1948, Kaypak/Osmaniye, İlkokul, Emekli.

YAZILI KAYNAKLAR

- ACIPAYAMLI, O. 1989. “Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi”, Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri, ss.1–9.
- ASİL, E. 1989. “Halk Hekimliği ve Eczacılığı Araştırmalarında Metodoloji”, Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri, ss.33–39.
- BORATAV, P. N. 1999. 100 Soruda Türk Folkloru. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- DUVARCI, A. 1990. “Halk Hekimliğinde Ocaklar”, Milli Folklor, C.1, S.7, ss. 34–39.
- ERSOY, R. 2014. “Modernizm-Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp Uygulamalarının Güncelliği Üzerine Bir Değerlendirme”, Milli Folklor, S:101, ss.182–192.
- KAPLAN, M. 2011. “Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi”, Milli Folklor, C.12, S.91, ss. 150–157.
- OĞUZ, B. 2005. Türkiye Halkının Kültür Kökenleri 5. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- ÖNCÜL, K. 2011. Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi Halk Hekimliği. Kars: Kafkas Üniversitesi Türk Halkbilimi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları.
- ÖZKAN, T. S. 2013. “Folklorun Yüz Yılında Halk Hekimliği Çalışmalarına Bir Bakış”, Milli Folklor, S.99, ss.137-144.
- POLAT, H. H. 1995. Sivas Ulaş’ta Halk Hekimliği Uygulamaları. Ankara: Ürün Yayınları.
- SERDAROĞLU, Ü. 1996. Eskiçağ’da Tıp. İstanbul; Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları.
- SOL, S. 2007. “Edirne’de Halk Hekimliği”, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C.9, S:1, ss. 175-191.
- SUCU, İ. 1989. “Ege Bölgesi Halk İlaçları”, Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri, ss.211–221.
- ŞAR, S. 1989. “Halk Hekimliğinin Dünü ve Bugünü”, Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri, ss.221–231.
- TÜRKDOĞAN, O. 1974. “Bir Kasabada Geleneksel Tıp ve Modern Tıp Sürekliği”, I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, ss.40–48.
- YODER, D. 1975. “Halk Tıbbı”, Folklorla Doğru, Sayı 43, ss.23–30.

Bölüm 7

TUVA TÜRKÇESİNİN HASTALIK KAVRAM ALANINA DAİR SÖZ VARLIĞI

Fatoş KARADAĞ TOPRAK¹

¹ Araştırma Görevlisi, Çukurova Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / karadagfatos@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-5019-3432

GİRİŞ

Kavram ve Kavram Alanı

Kavram alanını tanımlamadan önce kavram sözcüğünün tanımını iyi yapmak, kavram sözcüğünün neyi kapsadığını iyi anlamak gerekmektedir. Kavram, Türkçe Sözlük'te “bir nesnenin zihindeki soyut ve genel tasarımı” ve felsefi olarak da “nesnelerin veya olayların ortak özelliklerini kapsayan ve bir ortak ad altında toplayan genel tasarım” olarak tanımlanmıştır. Vardar, kavram sözcüğünü ortak niteliklere sahip bir dizi olgu, kavram, nesneye dair genel nitelikli anlam ihtiva eden, değişik deneyimlere dayanan, dilsel kökenli tasarım, imge ya da varlığın anlık imgesi gösterilen olarak tanımlamaktadır (2002: 132).

Kavramlar zihinde gruplanırken, diğer kavramlardan ayrılırken kendi içerisinde yatay ve dikey alanlar oluşturmaktadır. Bunu kavram alanı olarak tanımlamak mümkündür (Karçıga, 2015: 2516). Kavram alanı, birbirleriyle ilişkili, birbirine yakın kavramların, eş anlamlıların içinde düşünüldükleri alan olarak da tanımlanmaktadır (Aksan, 1971: 254). Vardar *kavramsal alan* terimini kullanarak “ bir sözlüksel alanda anlatımını bulan anlamsal alanın dış düzlemindeki kavramsal karşılığı” tanımını yapmaktadır (2002: 132).

Kavram alanı, dil bilimci J. Trier tarafından 1930'larda geliştirilen bir kuramdır. Bu kurama göre Trier, kavramların çeşitli parçacıklardan oluşan bir mozaik olduğundan ve bu parçacıkların birbirini sınırlandırdığından yola çıkmaktadır. Bu teoriye göre bir kavramın değerini belirleyen diğer kavramlarla bağlantısına ve kapladığı yer ile ilişkilidir (Aksan, 1971: 254). Trier bir sözcüğün tek başına çağrışım yapmayacağını telaffuz edildiğinde kendisi ile ilgili olan uzak ya da yakın kavramları da çağrıştırdığını böylece bu sözlerin birlikte bir doku oluşturduğunu belirtmektedir (1969:2). Kavram alanları meydana gelirken önce temel anlamlı sözlerin kullanıma girdiği daha sonra yan anlamlı sözcüklerin kullanımıyla alanın genişlediği görülmektedir (Çetin, 2009: 826).

Tuvalar ve Tuva Türkçesi

Tuva kelimesinin kaynağı kesin olarak bilinmemekle beraber 4. yüzyılda Çin'in kuzeyinde yaşayan Toba devletiyle ilişkili olabileceğine dair görüşler mevcuttur. Tuva adı Ruslar tarafından kendilerine verildiği için kabul etmeyen ve kendilerini “Tıva” ya da “Tıva kiji”olarak adlandıran bu topluluk için kaynaklarda pek çok farklı adlandırma kullanılmıştır. Tuvalar için genellikle “Soyon” ya da Moğolca çokluk ekiyle oluşturulmuş “Soyot” biçimi ya da “Tuba, Tıva, Tuva” gibi biçimler kullanılır (Menges, 1959:460, Radloff, 1994: 206).Tuva adı G. Rubruquis'da “Orangey ya da Orengy”, Reşidüddin'de “Uryanhit”, Çin kaynaklarında “Ulyanha”, Fis-

cher'in tarihinde " Sayan Tatarları", Adelung'da "Sagan Tatarları", Batı kaynaklarında "die Sojoten", Moğolların ve Mançuların resmi belgelerinde Uryañhay, G. Vambéry'de "Urjanchaier", W. Schott, H. J. Klaproth'da " die Urianchai " Pierre de Tchihatcheff'de " les Soyons" biçiminde geçmektedir (Killi Yılmaz, 2010: 173).

Tuvalar yaygın olarak Tuva Özerk Cumhuriyetinde yaşamaktadırlar. Tuva Özerk Cumhuriyeti'nin güneyinde Moğolistan, kuzeyinde Krasnoyarsk Oblastı ve Hakas Cumhuriyeti, doğusunda Altay Özerk Cumhuriyeti bulunmaktadır. Tuva Özerk Cumhuriyeti'nin başkenti Kızıl şehridir. Tuva Özerk Cumhuriyeti'nin nüfusunun % 77'sini Tuvalar oluşturmaktadır.

Günümüzde Rusya Federasyonu içerisinde bir cumhuriyet olarak yer alan Tuva toprakları tarih boyunca çeşitli milletlerin egemenliği altında kalmıştır. Tuvaların günümüzde yaşadıkları topraklar başlangıçta Hunların, 6-8. yüzyıllarda Göktürklerin, 8-9. yüzyıllarda Uygurların, 9- 12. yüzyıllarda Kırgızların ve 1207 yılından sonra da Mançur- Çin hükümdarlığının egemenliği altında kalmıştır (Arıkoğlu, 2001: 174).

Çin-Mançur İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte Tuva topraklarında hâkimiyet konusunda bir boşluk oluşmuş ve yerel beylerin yönetiminde kalmıştır. Tuvalar 17.yy'dan itibaren eski inançları ile birlikte Budizmi de kabul etmişlerdir. 1833- 1835 yıllarında Çin- Mançur hükümdarlığına başkaldıran 300 Tuvalıdan 60'ı Sambajık liderliğinde dağlara çıkıp direnmişler, sonrasında yakalanarak başları kesilmiş ve Tuvalılarca kutsal sayılan aşitlara verilmiştir. Tuva tarihinde bu olaya Aldan Maadılar veya Aldan Durgunnar adı verilmiştir (Arıkoğlu, 2001: 174).

Ruslar tarafından ele geçirilen topraklara 1914 yılında Yenisey'in iki kolunun birleştiği noktada Kızıl şehri kurulmuştur. Belotsarsk adını alan şehir Tuvalılar tarafından Hem- Beldiri olarak adlandırılmıştır. Daha sonra iktidara komünist yönetimin gelmesi neticesinde Krasny Gorod yani Kızıl adı bu bölgeye verilmiştir (Arıkoğlu, 2001: 174).

Tuva Cumhuriyeti 1914- 1921 yılları arasında Rus yönetiminde kalan Tuva 1921- 1944 yılları arasında bağımsız Tuva olarak varlığını sürdürmüş ve de iç mücadelelere sahne olmuştur. Tuva Arat Respublika 1944 yılında Tuva Meclisi Sovyetler Birliğine katılmıştır. 1991 yılında Sovyetler Birliği dağılınca adı Tuva Respublika olarak değişmiş ve Rusya Federasyonuna ait özerk bir bölge haline gelmiştir (Tosun, 2011: 14).

Tuva Türkçesi yazı dili tarihi bakımından pek de eski olmayan bir tarihe sahiptir. Yazı dili oluşturma süreci 1930'lu yıllarda başlamıştır. A. A. Pal'mbah Tuva Türkçesinin ağızlarını şu şekilde tasnif etmiştir:

1. Orta Tuva Ağzı: Çöön- Kemçik, Çaa- Höl vb.
2. Batı Ağızları: Barun- Kemçik, Bay- Tayga,
3. Doğu Ağızları: Kaa- Hem, Tes Hem (Killi Yılmaz, 2010, s.179).

Tuva Türkçesi özellikle söz içi /-d-/ sesini koruması yönüyle Türk dilinin arkaik özelliklerini koruyan lehçelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Özellikle coğrafi konumu sebebiyle dilini en iyi Türk topluluklarından. Tuva Türkçesinin söz varlığının bir parçası olan hastalık kavram alanının değerlendirildiği bu çalışmada Tuva Türkçesine dair sözlüklere başvurulmuştur. Tespit edilen hastalık kavram alanına dair sözler tasnif edilmeye çalışılmıştır. Bu sözlerin etimolojik açıdan Türk dilinin tarihi dönemlerinde de varlığının izleri sürülmüştür.

Hastalık ve Hastalanmak İçin Kullanılan Genel Adlandırmalar

aarı-/ aarır : “hasta olmak, ağrımak” [ESTY I:41; TuvRus: 30; TW:65].

Tuva Türkçesinin *aarı-* fiili diğer Türk dillerinde *agır-* *agri-~agırı-* biçimlerinde kullanılmaktadır. Tatarintsev fiilin kökü için **ag-* “hasta olmak” ya da **ag* “acı” varsayımlarında bulunmaktadır. Ayrıca “hasta bir çocuğun karpisla ağlaması” anlamındaki *aak-* fiilinin de yine bu kökten türediğini belirtmektedir (2000: 41). Fiilin Eski Türkçede de *agru-~agri-* biçimiyle “acı çekmek, hastalanmak” [ED:91] anlamında kullanılmaktadır.

aarig: “hastalık” [ESTY I:41; TuvRus:29; TW:65].

Tuva Türkçesinde *aarı-* fiilinden türeyen *aarig* sözü “hastalık” anlamında kullanılmaktadır. Tuva Türkçesinde iki ünlü arasında kalan /-g-/ sesinin düşmesi neticesinde *aarig* biçiminde kullanılmaktadır. Ölmez sözcüğün etimolojisi için *<agrig+lg* biçimini vermektedir (2007: 65). Eski Türkçede de “ağrı, acı” anlamında *agrig* [ED:90] sözü ve bu sözcükten türeyen *agriglg* “ağrı çekmek” [ED:93] sözcüğü tespit edilmiştir. Eski Türkçedeki biçimin genelde *ig* “hastalık” sözcüğü *ig agrig* “hastalık ağrısı” şeklinde ikileme oluşturarak kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Kutadgu Bilig’de de *baş agrig* “baş ağrısı” [KB:1883] kullanımı tespit edilmiştir (Clauson 1972:90). Tuva Türkçesinde de çeşitli hastalık adlarını adlandırmada genellikle *aarig* sözünün tercih edildiği görülmektedir.

aarigzi-/aarigzur “hastalanmak, hastalanır gibi olmak” [TuvRus:29; TW:65].

Aarig “hastalık” isminden türeyen fiillerden birisi de *arugzi-* fiilidir. Fiil isimden fiil yapan +sI eki ile türetilmiştir. Ek bu örnekte olduğu gibi ötümlü seslerden sonra +zI- /zU şeklinde sözcüğe eklenir. Bu ek hem Moğolcada hem de Türkçede kullanılan bir ektir. Eklendiği isim kökünün

özelliğine sahip olmak anlamı kazandırır.

aar aargı : “ağır, ciddi, hastalık” [TuvRus:29].

Tuva Türkçesinde hastalık için kullanılan ifadelerden birisi *aar aargı* tamlamasıdır. Tuva Türkçesinde *aar* “ciddi, ağır” anlamındadır. Sözcük Eski Türkçede de *agır* “önemli, ciddi” [ED:88] anlamında kullanılmaktadır. *Aarig* sözcüğü ile birleşerek *aar aargı* şeklinde birleşik bir yapı oluşturmuşlardır.

aarigan “hastalıklara duyarlı, kolayca hastalanabilen” [TuvRus:29].

Hastalık kavram alanı içerisinde değerlendirilebilecek sözlerden birisi olan *aarigan*, *aarı-* fiiline *-GAn* isimden fiil yapım ekinin eklenmesiyle meydana gelmiştir. Bu ek Genel Türkçede de işlek olarak kullanılan, Eski Türkçe döneminden itibaren tanıklanabilen bir ektir. Tuva Türkçesinde de genel Türk dilindeki kullanımlarına paralel olarak kullanılır. Bu kullanımlardan birisi de insanlarla ya da hayvanlarla ilgili bir özelliğin normalin fazla olduğunu belirten sıfatlar yapmasıdır (Tosun, 2021: 132).

aarig- arjık “hastalık hastalığı” [TuvRus: 29].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı içerisinde yer alan *aarig- ar-jık* ifadesi konuşma diline aittir.

aarig- arjıktıg “hastalıktan muzdarip” [TuvRus:29].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı içerisinde değerlendirebileceğimiz ikilemelerden birisi de *aarig- arjıktıg* “hastalıklı, hastalıktan muzdarip” anlamındaki ikilemedir.

aarıglıg: “hastalıklı” [TuvRus:29].

Aarig sözcüğüne “bir şeye sahip olma” anlamı veren *+Ilg* ekinin eklenmesiyle türetilmiş *aarıglıg* sözcüğü de hastalık kavram alanı içerisinde yer alan sıfatlardandır. Genel Türkçede olduğu gibi Tuva Türkçesinde de bu isimden sıfat yapan ek işlek olarak kullanılmaktadır.

aarig- çovulaŋ: “hastalık, illet” [TuvRus:29].

Aarig- çovulaŋ ikilemesi Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanında yer alan ifadelerdendir. İfadede yer alan *çovulaŋ* sözcüğü *çovalaŋ* biçiminde de kullanılmaktadır. Sözcük, “üzüntü, elem, keder, ciddi hastalık” [TuvRus:536] anlamlarına gelmektedir. Sözcük Moğolca *cobalaŋ* “acı, sıkıntı, keder” [Lessing: Çev. Karaağaç: 1645] sözcüğü ile ilişkili olup Moğoldan ödünçlenmiştir (Ölmez 2007:127).

aarıçal: “kolay hastalanabilen, hastalıklara karşı duyarlı” [TuvRus:30].

Hastalık kavram alanı içerisinde yer alan *aarıçal* semantik açıdan *aa-rıgan* sözcüğü ile benzerdir. *Aarı-* fiil köküne eklenen *-IçAl* fiilden isim yapım eki ile türetilmiştir. Ekin düşkünlük ifade eden bir anlamı bulunmaktadır (Koçoğlu Gündoğdu, 2018: 116). Ek Tuva Türkçesinde insanlara ilişkin özellikleri belirten sıfatlar gösteren bir ek olup Türkçenin başka dönemlerinde tespit edilememiştir. Yalnızca Tofa, Duha ve Altay Türkçesinde tespit edilmiştir (Tosun, 2021:115).

Hastalık Belirtileri İçin Kullanılan Adlandırmalar

balurğan- / balurğanır “ağrı duymak (yaradan), sancılı olmak” [TuvRus:89; TW:86].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı içerisinde yer alan *balurğan* eyleminin yapısını Ölmez (2007: 86) **balıg+ırkan-* biçiminde açıklamaktadır. Sözcüğün kökünü oluşturan *balıg* “yara” anlamında kullanılan bir sözcüktür. Sözcük bu köke eklenen isimden fiil yapım eki olan *+ırğa-* fiiline dönüşlülük eki *-n-* eklenmesi neticesinde türetilmiştir.

çöngüle- / çöngüler “zatürreye yakalanmak” [TuvRus:543].

Hastalık kavram alanı içerisinde değerlendirilebilecek fiillerden birisi de *çöngüle-* eylemidir. Eylem “zatürreye yakalanmak, hastalanmak” anlamında kullanılmaktadır.

degdir- /degdirer “iltihaplanmak, pnömani ile hastalanmak” [TuvRus:151].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı içerisinde yer alan *degdir-* eylemi “iltihaplanmak”, “akciğerin iltihabı” anlamlarında kullanılmaktadır.

didire- /didireer “kulağın çınlaması” [TuvRus:161].

Hastalık kavram alanı içerisinde değerlendirebileceğimiz *didire-* fiili *didi* isim köküne eklenen *+rA* isimden fiil yapım eki ile türetilmiştir.

xökküre- /xökkürer “kuru kuru, zorlukla öksürmek” [TuvRus:488].

Hastalık kavram alanı içerisinde yer alan *xökküre-* eylemi yansıma sözcükler arasında yer almaktadır. *Xök* köküne eklenen *+KIrA-* isimden fiil yapım eki ile türetilmiştir. Bu ek Eski Türkçede de bulunmaktadır. Tekin (2003: 154) ekin yansıma sözcüklerden fiil türeten bir ek olduğunu ve ekin Moğolcada da *ki-* “yapmak” anlamında yansıma sözcüklere eklendiğini ancak köken bakımından Altayca **kına-* köküne dayandığını belirtmektedir.

ilçire- / ilçireer : “iltihaplanma, olgunlaşma, çürüme” [TuvRus:206].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı içerisinde yer alan *ilçire-* eyleminin Moğolcadan ödünçlendiği görülmektedir. Moğolcada *ilçi* sözcü-

ğü “vücut ısısı” [Lessing: 644] anlamında kullanılmaktadır. İltihaplanma durumunda ısının artması gibi bir anlam ilişkisi olduğunu düşünmek mümkündür.

kijit- /kijider “kaşınmak” [TuvRus:240].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı içerisinde değerlendirebilecek sözlerden olan *kijit-* fiili *kiji* “kaşınmak” fiilinden türeyen bir fiildir.

kus- /kuzar: “kusmak” [TuvRus:263; TW:210].

Hastalık belirtileri arasında yer alan *kus-* eylemi Tuva Türkçesinin Türkçe kökenli sözlerindendir. Sözcük Eski Türkçede de *kus-* “kusmak” [ED:666] eylemi Uygur Türkçesi döneminde *isig kan kusup* “sıcak kan kusup” örneğinde tanıklanmıştır (Clauson, 1972:666). Bu da sözcüğün Eski Türkçeden Tuva Türkçesine hem semantik hem de fonetik açıdan korunduğunu göstermektedir.

moora- / mooraar “bayılmak, bilincini kaybetmek” [TuvRus:299].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı sözlerinden olan *moora-* eylemi *moo* sözcüğüne eklenen *+rA-* eki ile türetilmiştir. Fiile kaynaklık eden *moo* “şansız, uğursuz” sözcüğü Moğolcadan ödünçlenmiştir. Sözcük Moğolcada *muu* “uğursuz, kötü alamet” anlamında kullanılmaktadır (Tatarintsev, 2008: 138).

sirile- /sirileer “tir tir titremek” [TuvRus:377].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı içerisinde yer alan eylemlerden olan *sirile-* eylemi *sir* kökünden türemiştir. Moğolcada *sir ~şir* “hışırdayan” anlamında kullanılan bir sözcüktür. Türkçede çok işlek olarak kullanılan bir ek olan *+lA* eki ile türetilmiştir.

Hastalık Çeşitleri İçin Kullanılan Adlandırmalar

baş aarı : “baş ağrısı” [TuvRus:29].

Tuva Türkçesinde *baş* ve *aarıg* sözcüklerinin birleşmesiyle oluşan *baş aarı* ifadesi hastalık kavram alanında değerlendirilebilecek hastalık çeşitlerindedir. *Baş* sözcüğü “baş kafa” anlamında Türk dilinin tarihi dönemlerinden Tuva Türkçesine kadar varlığını koruyan organ adları arasında yer almaktadır. Daha önce değinilen *aarıg* sözcüğü de “ağrı, acı” anlamında Eski Türkçeden itibaren tanıklanmaktadır.

diş aarı: “diş ağrısı” [TuvRus:29].

Yukarıda bahsi geçen *baş aarı* ifadesinde olduğu gibi *diş aarı* ifadesi de *diş* ve *aarı* sözlerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Eski Türkçede *tış* “diş” [ED:557] biçiminde tanıklanan söz Tuva Türkçesinde söz başı /t-/ sesinin /d-/ olması neticesinde *diş* biçiminde varlığını sürdürmektedir.

gemorroy “basur hastalığı” [TuvRus:136].

Tuva Türkçesinde basur rahatsızlığı için kullanılan *gemoroy* sözcüğü Rusçadan ödünçlenmiştir. Rusçada *gemorroy* “anüsün toplardamarlarında meydana gelen bağırsak hastalığı” [RTS:212] anlamında kullanılmaktadır.

xapdavırlıg aarig: bulaşıcı hastalık [TuvRus:465].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı arasında yer alan xapdavırlıg aarig “bulaşıcı hastalık” anlamında kullanılmaktadır. *Xapdavır* sözcüğü Tuva Türkçesinde “enfeksiyon” [TuvRus:465] *xapdavırlıg* sözcüğü de “enfeksiyonlu” [TuvRus:465] anlamında kullanılmaktadır.

xooçu arıg: “kronik hastalık” [TuvRus:483].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı içerisinde yer alan *xooçu arıg* ifadesi “eskiden beri süregelen, kronik hastalık” anlamında kullanılan sözlerdendir. *Xooçu* Tuva Türkçesinde “kronik” anlamıyla kullanılmaktadır. Sözcüğü Moğolca *kaguçin* “eski yaşlı” (Lessing: 1401) sözcüğü ile ilişkilendirmek mümkündür.

şaaşkak: “orta kulak iltihabı” [TuvRus:562].

Tuva Türkçesinde hastalık için kullanılan adlandırmalardan birisi de *şaaşkak* sözcüğüdür. Sözcük orta kulak iltihabını tarif etmede kullanılır.

sagış aarı: “baş ağrısı” [TuvRus:29].

Hastalık kavram alanı içerisinde yer alan *sagış aarı* ifadesi de baş aarı ifadesi de *baş aarı* ifadesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. *Sagış* sözcüğü Tuva Türkçesinde “akıl, düşünce” [TuvRus:361] anlamında kullanılan bir sözcüktür. Köken bakımından Eski Türkçeden itibaren tanıklanan *sa-gış* “akıl, beyin” [ED:816] sözcüğü ile ilişkilidir.

ökpe aarı: “tüberküloz” [TuvRus:334].

Hastalık kavram alanı içerisinde yer alan hastalıklardan birisi de *ökpe aarı* ifadesidir. İfadenin ilk sözcüğü *ökpe* “akciğer” anlamında Tuva Türkçesinde kullanılmaktadır. Sözcük Eski Türkçe *öpke* “ciğer” [ED:9] sözcüğü ile ilişkilidir. Sözcük Tuva Türkçesinde metateze uğrayarak *ökpe* biçimini almıştır.

revmatizm/ revmatizm arı “romatizma, romatizma ağrısı” [TuvRus:355].

Hastalık kavram alanı içerisinde değerlendirilebilecek ifadelerden birisi de *revmatizm*dir. Bu sözcük Rusçada da aynı anlamda ve aynı biçimde kullanılmaktadır. Tuva Türkçesindeki biçim Rusçadan ödünçlenmiştir.

tenek aarig: “delilik hastalığı” [TuvRus:29].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı içerisinde yer alan tenek aarığ ifadesi zihinsel rahatsızlıkları ifade etmede kullanılmaktadır. *Tenek* sözcüğü Moğolcadan ödünçlenmiştir. Sözcük Moğolcada *teneg~tenüg* biçimiyle “aptal, budala” [Lessing:1236] anlamında kullanılmaktadır.

ulaanot “kızamık” [TuvRus:438].

Tuva Türkçesinde hastalıklar arasında yer alan *ulaanot* sözcüğü Moğolcadan ödünçlenmiştir. Sözcüğün kökünü oluşturan *ulagan ~ulaan* sözcüğü Moğolcada “kırmızı, kızıl veya yakın renklerden birisini çağrıştıran nesne ve varlıkları nitelemek için kullanılan ad” [Lessing:1341] olarak tanımlanmaktadır.

Hastalık Kavramı Kapsamında Kullanılan Diğer Sözcükler

balıg “yara” [TuvRus:69; TW:85].

Hastalık kavram alanı içerisinde yer alan *balıg* sözü “yara” anlamında kullanılırken *balıg kiji* sözcüğü de “yaralı” anlamında kullanılmaktadır. Sözcük Türkçenin Eski Türkçe döneminden itibaren tanıklanan sözcükler arasındadır. Eski Türkçede de *balıg* “yara” [ED:335] biçiminde kullanılan sözcüğün kökeni için Clauson **ba* kökünü işaret etmektedir. Sözcük Türk lehçelerinden Tuva Türkçesinde *balıg* ve Hakas Türkçesinde *palıg* biçimlerinde varlığını sürdürmektedir (1972: 335).

çırga: “kronik hastalık, yara” [TuvRus:558].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanı içerisinde değerlendirilebilecek sözlerden birisi de *çırga*dır. Sözcük hem kronik hastalık hem de yara anlamında kullanılmaktadır.

em : “ilaç” [TuvRus:612; TW:155].

Tuva Türkçesinde hastalık kavram alanına alınabilecek sözlerden olan *em* sözcüğü Eski Türkçeden itibaren tanıklanmaktadır. Sözcük ilk olarak “bitkisel ilaç” anlamıyla kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde de *ot em* biçiminde ikileme olarak kullanılmaktadır (Clauson, 1972: 155). Pek çok Türk lehçesinde olduğu gibi Tuva Türkçesinde de varlığını korumaktadır. Ayrıca sözcük Moğolcada da varlığını sürdürmektedir.

xan bazışkıını “kan basıncı, tansiyon” [TuvRus:467].

Hastalık kavram alanı içerisinde yer alan *xan bazışkıını* ifadesi xan “kan” ve bazışkıını “basıncı” ifadelerinin bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir. *Xan* sözcüğü Eski Türkçe döneminden itibaren *kan* “kan” [ED:629] kullanılmaktadır. Eski Türkçedeki birtakım söz başı /k-/ seslerinin Tuva Türkçesinde /h-/ sesine dönüşmesi neticesinde sözcük *xan* olarak kullanılmaktadır.

sınık “kırık, çıkık” [TuvRus:397; TW:248].

Hastalık kavram alanı sözlerinden olan *sınık* sözcüğü Türk dilinin en eski dönemlerinden itibaren takip edilebilen sözlerdendir. Tuva Türkçesinde *sın-* “kırılmak” fiiline eklenen *-Ik* fiilden isim yapım ekiyle türetilmiştir. Eski Türkçede de *sınuk* sözcüğü “kırık, kırılan şey” [ED:837] anlamıyla kullanılmaktadır.

SONUÇ

Türk dilinin Güney Sibirya Bölgesi’nde konuşulan lehçelerinden birisi olan Tuva Türkçesinin hastalık ile ilgili kavram alanının değerlendirildiği çalışma kapsamında amaç yalnızca bir tasnif ortaya koymaya değil Tuvaların dünyaya bakışını, kültürlerini, düşünce ve yaşam tarzlarını da anlayabilmek olmuştur. İnsanlarla ilgili hastalık kavram alanının incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Aynı kavram alanına giren sözler incelendiğinde bir sözcüğün hem isim hem de fiil biçiminin kullanılışı o dilin türetme gücünü ortaya koymaktadır. Örneğin Türkçenin ilk yazılı dönemlerinden itibaren tanıklanabilen *aarı-* fiili ve *aarığ* ismi bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu durum türetme aşamasında kullanılan eklerin tarihsel olarak takibini yapabilmeye de olanak sağlamaktadır.

2. Tuvaların coğrafi ve tarihî ilişkileri sebebiyle Moğollardan ve Moğolcadan etkilendikleri bilinmektedir. Bunun hastalık kavram alanında *moraa-*, *ulaanot*, *tenek* gibi sözlerde yansıması görülmektedir.

3. Ayrıca uzun yıllar Sovyet Rusya egemenliğinde yaşayan şu anda da özerk olarak Rusya’ya bağlı olan Tuvaların dillerinde Rusçanın etkisi de görülmektedir. *Revmatizm*, *gemorroy* gibi sözcükleri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

4. Bir dilde aynı kavram alanına giren, aynı kelime ailesine mensup sözler dilin en eski ögelerinde geçiyorsa bu durum dilin eskiliğinin belirlenmesinde yardımcı olabilir (Aksan, 1971: 255). Bu düşünceden hareketle çalışma kapsamında incelenen sözcüklerin mümkün olduğunca kökenleri ile ilgili de inceleme yapılmaya çalışılmış, herhangi bir köken bilgisi var ise çalışmaya eklenmiştir. Bu bağlamda sözlerin tarihsel olarak takip edilebilirliğini de görmek amaçlanmıştır.

5. Bir dilin sözvarlığının sonsuz sayıda bileşeni, sonsuz sayıda sözcüğü türetme gücü vardır. Bir kavram alanında bütün söz varlığını ortaya koymak, incelemek, değerlendirmek elbette mümkün değildir. Ancak bu çalışmayla genel hatları ile hastalık kavram alanına dair sözler bir araya getirilmeye çalışılmış, semantik bir tasnif yapmak, hastalık kavram alanına dair söz varlığından bir kesit sunmak ve bundan sonraki çalışmalara da yol açmak hedeflenmiştir.

KAYNAKÇA

- Aksan, D. (1971). Kelimebilimi ve Anlambilimi Ölçülerinden Yararlanarak Bir Yazı Dilinin Eksikliği Saptama Yolları I: Kavram Alanı- Kelime Ailesi İlişkileri ve Türk Yazı Dilinin Eskiliği Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 19.253-262.
- Aksan, D. (2004). *Türkçenin Sözvarlığı*. Ankara: Engin Yayınları
- Arıkoğlu, E. (2001). Tuva'nın 20. asır siyasi tarihi. Ankara: *Türk dünyası*, 173-179.
- Clauson, Sir Gerard (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenthcentury Turkish*, Oxford: Oxford Universty Press [ED].
- Çetin, E. (2009). Orhon Yazıtlarında İtaat Kavramı. *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 827-837.
- Gültek, Vedat (2012). *Rusça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Multilingual Yayınları. [RTS].
- Karçıga, S. (2015). Dil Eğitiminde Ve Öğretiminde Kavram Alanı Sözlüklerinin Önemi. *International Journal of Languages Education and Teaching*, 2514-2524.
- Killi Yılmaz, G. (2010). *Kuzey ve Gündeydoğu Sibirya Türklerinin Dil Durumu*. Ankara: Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Yayınları.
- Koçoğlu Gündoğdu, V. (2018). *Tuva Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Lessing, F. G. (2003). Moğolca- Türkçe Sözlük I. (Çev. Günay Karaağaç). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları [Lessing I]
- Lessing, F. G. (2003). Moğolca- Türkçe Sözlük II. (Çev. Günay Karaağaç). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları [Lessing II].
- Lyons, J. (1996), *Semantics I*, Cambridge University Press.
- Ölmez, M. (2007). *Tuwinischer wortschatz mit alttürkischen und mongolischen parallelen*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag [TW].
- Tatarintsev, B. İ. (2000). *Etimologičeskiy slovar' Tuvinskogo yazıka tom I*. Novosibirsk. Nauka [ESTY I].
- Tatarintsev, B. İ. (2002). *Etimologičeskiy slovar' Tuvinskogo yazıka tom II*. Novosibirsk. Nauka [ESTY II].
- Tatarintsev, B. İ. (2004). *Etimologičeskiy slovar' Tuvinskogo yazıka tom III*. Novosibirsk. Nauka [ESTY III].
- Tatarintsev, B. İ. (2008). *Etimologičeskiy slovar' Tuvinskogo yazıka tom IV*. Novosibirsk. Nauka [ESTY IV].

- Tekin, T. (2003). “On the Structure of Altaic Verbs in {-KIrA}”, Makaleler 1, Altayistik (Yay. Hazırlayanlar: Emine Yılmaz-Nurettin Demir), Grafiker Yayıncılık.
- Tenişeva, E. R. ed.(1968) *Tuvisko-Russkiy Slovar*’. Moskova: Sovetskaya Entsiklopediya [**TuvRus**].
- Tosun, İ. (2011). *Tuva Türkçesinin şekil bilgisi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Trakya Üniversitesi, Edirne.
- Tosun, İ. (2021). *Tuva Türkçesinde İsim Söz Yapımı*. Paradigma Yayınları.
- Trier, J. (1931). *Der Deutsche Wortschatz Im Sinnbezirk Des Verstandes*. Heidelberg.
- Trier, J. (1969). Kelime Alanları ve Kavram Alanları Üzerine. (Çev. Hüseyin Selli). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Türkçe Sözlük*, (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. Multilingual Yayınları.