

HALK KÜLTÜRÜNDE SAĞLIK

Editör: Prof. Dr. Ömür CEYLAN

KAPADOKYA ÜNİVERSİTESİ
Akıl - Ahlak - Adalet - Adap

MOTİF VAKFI



HALK KÜLTÜRÜNDE
SAĞLIK

Halk Kültüründe Sağlık

Motif Vakfı Yayınları
Sıra No: 21

Editör
Ömür Ceylan

Kapak Tasarımı
Nazile Arda Çakır

Sayfa Tasarımı
Hüseyin Özkan

ISBN: 978-975-9049-34-8

Aralık 2021

Motif Vakfı Adres:
Derviş Ali Mah. Kariye Yağhane Sk. No:5
Edirnekapı - Fatih - İSTANBUL
Tel: 0 212 531 61 68
Faks: 0 212 635 52 43
Web: www.motifvakfi.com.tr
E-mail: motif@motifvakfi.com.tr

HALK KÜLTÜRÜNDE
SAĞLIK

Editör: Prof. Dr. Ömür CEYLAN

KAPADOKYA ÜNİVERSİTESİ
Akıl - Ahlak - Adalet - Adap

MOTİF VAKFI

İçindekiler

SUNUŞ 11
Prof. Dr. Hasan Ali KARASAR - Prof. Dr. Ömür CEYLAN

GİRİŞ 17

HALKBİLİMİNDE "HALK TIBBI"NDAN "SAĞLIK KÜLTÜRÜ" KAVRAMINA DÖNÜŞÜMLER 19
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu

ANLATMA, ANLATI VE RUH SAĞLIĞI 25
Prof. Dr. Mehmet AÇA

DÜNDEN BUGÜNE HALK HEKİMLİĞİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER 33
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ

TÜRKÇE TIP LİTERATÜRÜ VE HALK HEKİMLİĞİ 39
Prof. Dr. Şaban DOĞAN

LİTERATÜR 47

16.YY ŞAİRİ NİDÂÎ'NİN TIBBA DAİR ESERLERİNDE HEKİMLİK VE HASTALIKLARLA İLGİLİ UNSURLAR 49
Doç. Dr. Ümran AY SAY

EDEBÎ VE FOLKLORİK YÖNÜ OLAN BİR TIP YAZMASI: MÜNTEHAB-I ÂLİYE 71
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KOLUNSAĞ

AHMED CÂVÎD'İN TERCEME-İ KENZÜ'L-İŞTİHÂ'SINDA HASTALIK VE SAĞLIK 87
Ceyda ÇELEBİ

TARİHSEL TIP METİNLERİNİN AKIL VE RUH HASTALIKLARINA BAKIŞI 99
Prof. Dr. Şaban DOĞAN

HALK HEKİMLİĞİ VE OCAKLAR SAĞALTMA YÖNTEMLERİ VE UYGULAMALAR 115

HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARINDA ISPARTA ÖRNEĞİ VE HALK HEKİMLİĞİNİN GELENEKSEL TAMAMLAYICI TIPA DÖNÜŞÜMÜ 117
Fatma Koçer ERTÜRK – Prof. Dr. Halil Altay GÖDE

KÖTÜ RUHTAN KAÇINMA, KORUNMA VE SAĞALTIM UYGULAMALARI: KIZIK HALK İNANÇLARI ÖRNEĞİ 133
Doç. Dr. Ali Osman ABDURREZZAK

ANA SİFTESİ İLE ANA KÜÇÜĞÜ: RİZE'DE HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARININ İKİ KUTSAL ÖZNESİ..... 153
Aslıhan HAZNEDAROĞLU

TOKAT'TA HASTALIK SAĞALTMADA KULLANILAN TEKKELER, TÜRBELER VE ÖNEMLİ MEKÂNLAR ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA 177
Onur DEMİRCAN - Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR

HALK HEKİMLİĞİ EKSENİNDE HARAP HASTALIĞI VE TEDAVİSİ..... 201
Prof. Dr. Yusuf Ziya SÜMBÜLLÜ

ANADOLU'DA KONUŞAMAYAN, KONUŞMASI GECİKEN ÇOCUKLARLA İLGİLİ BAZI HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARINA ETNOLOJİK YAKLAŞIM 213
Etnolog Alparslan SANTUR

KAYSERİLİ BİR HALK HEKİMİ MUSTAFA ÖZHÖBEK VE HASTALIK SAĞALTMADA KULLANDIĞI YÖNTEMLER 223
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR

KONYA'DA HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI 245
Arş. Gör. Dr. Nilgün AYDIN

HOTAMIŞ'TA YILANCIK OCAĞI 263
Öğr. Gör. Dr. Ebru BİRKAN AKHAN

HASTALIK SAĞALTMADA OCAKLARIN ROLÜ VE BUNA BAĞLI UYGULAMALAR: TOKAT ÖRNEĞİ..... 275
Asena Tuğçe YILMAZ - Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR

YANIK TEDAVİSİNDE GELENEKSEL HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI..... 293
Dr. Öğr. Üyesi Zekiye ÇAĞIMLAR

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ŞİFA UYGULAMALARINDA DİŞİL ENERJİ VE KADININ YERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 309
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Aycan AYDOĞAN

HALK SAĞLIĞINI TEHDİT EDİCİ HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI 327
Bestami BOZOĞULLARINDAN

SAĞALTIM ARAÇLARI 339

ROMA DÖNEMİ TEDAVİLERİNDE HAYVANLARIN MİDE ÖZSUYUNUN (COAGULUM) KULLANIMI 341
Doç. Dr. Sema SANDALCI

İNANÇ-SAĞLIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TÜRK KÜLTÜRÜNDE RİTÜEL YEMEKLER 353
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ - Songül ERMEÇLİ

TÜRK HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARINDA BİR SAĞALTMA UNSURU OLARAK KEMİK 369
Arş. Gör. Dr. Nezih TATLICAN

TÜRK HALK HEKİMLĞİ UYGULAMALARINDA ANTEP FISTIĞININ KULLANIMI 387
Gökhan KARABUDAK

COVİD-19 SÜRECİNDE TOKAT AKTARLARI ÖRNEKLEMİNDE ŞİFALI BİTKİLERE YÖNELİMLERİN TESPİTİ 399
Talha TOPAÇ

KİRPİ ÜZERİNDEN GELİŞEN HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI VE BU UYGULAMALARIN KİRPİ POPÜLASYONU ÜZERİNDEKİ ETKİSİ 411
Yeliz BOZOĞULLARINDAN

ŞİFA KAYNAĞI OLARAK SU VE SU KÜLTÜRÜ 421

ŞİFALI SULARDAN GELEN SAĞLIK: GÖNEN ÖRNEĞİ 423
Betül UZGİDİM

ŞİFA TASLARI BAĞLAMINDA İSTANBUL SU MÜZESİ KOLEKSİYONUNDA BULUNAN MEMLÛK DÖNEMİ ŞİFA TASLARI ÖRNEKLERİNİN İNCELENMESİ 437
Dr. Ercan TOPÇU

MÜSÂDERE EDİLEN BİR ŞİFÂ TASININ HİKÂYESİ 1775 461
Prof. Dr. Cahit TELCİ

SAĞLIK TÜRKÇESİ 473

ÇUVAŞ ATASÖZLERİNDE "SAĞLIK" 475
Doç. Dr. Sinan GÜZEL

TATAR TÜRKÇESİNDE ANATOMİ İLE İLGİLİ SÖZ VARLIĞI 493
Arş. Gör. Eren ÜNLÜ

SURİYE TÜRKMEN TÜRKÇESİ AĞIZLARINDA "DUMAĞI ve DEMREĞİ" KELİMELERİ ÜZERİNE 507
Atanur ÖZDEMİR

SAĞLIK EDEBİYATI 523

HALKBİLİMSEL METAETİK KURAM ÇERÇEVESİNDE HALK FELSEFESİNDE SAĞLIKLI OLMAK OLUMLU ETİK DEĞERİNİN DEDE KORKUT ÖRNEKLEMİ 525
Dr. Sacide ÇOBANOĞLU

SELİM CEFAYHURUŞ MASALI ÖRNEĞİNDE SÖZLÜ ANLATILARIN SAĞALTICI GÜCÜ 539
Dr. Öğr. Üyesi Gülcan KIZILÖZEN

HALİD ZİYA'NIN KISA HİKÂYELERİNDE HASTALIK 549
Doç. Dr. M. Onur HASDEDEOĞLU

TARİHİN SAĞLIK SOSYOLOJİSİ ÜZERİNDEKİ DENETİMİNE TARİHLE İLGİLİ ROMAN ÜZERİNDEN BAKMAK: VEBA GECELERİ 571
Dr. Öğr. Üyesi Duygu OYLUBAŞ KATFAR

TEKNOLOJİ TASARIM EKONOMİ VE MODERN UYGULAMALAR 581

ŞİFA SEYAHATLERİNDEN COVİD19'DAN KAÇMAYA KADAR SAĞLIK TURİZMİ 583
Öğr. Gör. Dr. Kader EROL

MEDİKAL KOYUN POSTLARININ HALK SAĞLIĞI AÇISINDAN ÖNEMİ 597
Dr. Öğr. Üyesi Hatice ER

DİŞ HEKİMLİĞİNDE SANAL GERÇEKLİK UYGULAMALARI 607
Arş. Gör. Gülfem Özlü UÇAN - Doç. Dr. Bahadır UÇAN

HASTA YAKINLARININ RUHSAL RAHATSIZLIKLARA BAKIŞI VE GELENEKSEL YÖNTEMLERLE TEDAVİ ARAYIŞLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME ÖRNEĞİ 615
Hemşire Selda DOĞAN

ÇİZİM EĞİTİMİ ALMAMIŞ GENÇ YETİŞKİNLERDE BİR İLETİŞİM ARACI OLARAK ÇİZİM İLE D10 TESTİ UYGULAMASI 625
Öğr. Gör. Serap YILDIRIM GEREN

SUNUŞ

Kaynağı mitolojilere kadar uzanan, binlerce yıl boyunca kültürler arası etkileşimle gelişerek nesilden nesile bilgileri ve uygulamaları aktarılan ve sadece coğrafyamızın değil insanoğlunun nefes aldığı her bölgenin önemli kültürel ögelerinden olan halk sağlığının oldukça geniş bir çerçevede ele alınacağı böyle bir esere Üniversitemizce destek vermenin heyecanını yaşıyoruz.

Eserin bölüm başlıklarına bakınca da görüleceği üzere, bu çalışmadan geriye kalacak bilimsel mirasın ölçeğinin, tarihsel dönemleri, coğrafi ve kültürel sınırları aşan bir ölçekte şekilleneceği ve alana çok yönlü katkılar sağlayacağı aşikardır. Bu kapsamda eserin hedeflenen çıktılarının bizler için yoğun bir heyecanın kaynağı olduğunu ifade etmek isterim.

Anadolu'muzun Isparta'dan Rize'ye, Tokat'tan Kayseri'ye uzanan birçok bölgesindeki tarihi ve güncel halk hekimliği uygulamalarıyla kalmayıp Türk dünyasının Tataristan, Çuvaşistan gibi önemli bölgelerindeki halk sağlığı alanındaki zenginliğin, "anlatı ile ruh sağlığı" arasındaki ilişkinin, kadim tıp metinlerinden günümüz edebi eserlerine varan tarihi çizgide sağlık sosyolojisinin ve daha birçok eleştirel yaklaşımlarla ele alınacak konu başlıklarının yaygın ve geniş bir istifade alanına hizmet edeceğinden eminim.

Günümüzde hızla gelişen biyosemiyotik alanının "anlam üretme" eylemini canlılığın yani "hayatın" en temel kriteri olarak tanımladığını hatırlayalım. "Anlam" demek bir "hayat" demektir ve aslında, bu seçkinin konusu bağlamında da "hayat"ı kuşaktan kuşağa aktaran "halk"tan başkası değildir. Bu kapsamda eserin her bölümü belki de insanoğlu olarak hayatta kalmamızı sağlayan öğreti ve uygulamaların medeniyetler kuran etkisine tanıklık edecek ve hayatın anlamları üzerine yeniden düşünecek ve içerisinde bulunduğumuz salgın koşullarını çok da sembolik bir şekilde özetleyen bir ifadeyle "Her işin başı sağlık." diyeceğiz.

Prof. Dr. Hasan Ali KARASAR
Kapadokya Üniversitesi Rektörü

Kültür ve kültürün en zarif ifade biçimi olan sanat, ilkel çağlardan beri, insanlığın zamana karşı galip gelebildiği yegâne faaliyet alanıdır. İnsanoğlu, kendisini var eden moral değerleri adeta ab-ı hayat hükmündeki sanat sayesinde korur ve yaşatır. Tüm zamanlar boyunca Tanrı vergisi yetenek ve elbette çok çalışma ile edinilebilen sanat becerileri ise kısa vadede başarı ve kazanım vadetmediği için hayatın akış hızına karşı koymaya çalışırlar. Köklü ve gelişmiş toplumlar, sanatın kaybettiği mevzilerin, kaybettikleri kendi istikballeri olduğunu bilir ve sanatı gündelik kaygılara feda etmemek için özel kaynaklar tahsis eder, özel kurumlar kurarlar.

30 yılı aşkın bir süredir halk kültürüne bilimsel yaklaşımlarla hizmet etmeye çalışan MOTİF Vakfı, bizzat Anadolu insanı tarafından kurulmuş o özel kurumlardan biridir. Ulusal ve Uluslararası sempozyumlar düzenleyen, bilimsel kitaplar; dergiler yayınlayan, halk oyunları ekibiyle dünya şampiyonlukları kazanan, halkbiliminin özgün ve seçkin örneklerini her yıl ödüllendiren ve tüm bunları siyasetten ve ticaretten uzak; tamamen gönüllülük esasıyla gerçekleştiren, TBMM üstün hizmet madalyalı MOTİF Vakfı, en güçlü desteği ise ülkemizin yetişmiş insan gücünden, akademisyenlerinden, üniversitelerinden almaktadır.

Bu eserde de halk kültürünün sağlık birikimini bilimsel bir yayında tartışmak ve değerlendirmek için ülkemizin göz bebeği üniversitelerinden biri olan Kapadokya Üniversitesi, MOTİF Vakfı ile işbirliğine gitmiş bulunuyor. Kültürel değer payesine erişen her bilgi alanı gibi sağlık da Türk kültür evreninde milletimizin hayata öz bakışıyla şekillenir. Hastalıkların ve hastanelerin soğuk yüzüne inat, sevgiliyi bir tabip onun bakışlarından şifa dilenen aşığı bir hasta tasavvur eden, dahası böylesine asil bir hastayı yine ona yakışır bir asalette, musiki ile tedavi etmeyi seçen Türk kültürü, sağlık konusunu dört başı mamur bir sanat zeminine dönüştürmeyi başaran bir kültürdür. Bu bakımdan Halk Kültüründe Sağlık kitabının Kapadokya Üniversitesi işbirliği yayınlanmasını da bir tesadüf olarak görmediğimi peşinen ifade edeyim. Zira Kapadokya Üniversitesi, pek çok vakıf üniversitesinin aksine, kendi sağlığını dahi milletinin geleceğine vakfetmiş gerçek bir sanatçının, Sayın Alev Alatlı'nın ufku ile yola çıkan çok özel bir

yükseköğrenim kurumudur. Halk kültürüne, halkbilimine ve MOTİF Vakfına vermiş oldukları destek için Kapadokya Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı, değerli büyüğüm Sayın Alev Alatlı'ya, Vakıf Başkanımız, Yönetim Kurulumuz ve bölüm yazarlarımız adına teşekkürlerimi arz ediyor, buradan kendisine sağlık ve esenlik dileklerimi gönderiyorum.

Kapadokya Üniversitesi'nin akademik ve idari liderleri Prof. Dr. Hasan Ali Karasar, Funda Firuz Aktan ve Dr. Halil İbrahim Ünser'e de MOTİF vakfına duydukları güven için şükranlarımı sunuyorum. Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Vesile Şenol'a, Beşeri Bilimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nuran Tezcan'a, Dekan Yardımcısı Dr. Öğr. Üyesi Sinan Akıllı'ya, yakın çalışma arkadaşlarım Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Gökkaplan'a, Sacide Güngör'e, Nihan Tomris Küçün'e ve bu esere büyük emekleri geçen tüm Kapadokya Üniversitesi personeline işbirlikleri ve konukseverlikleri için candan teşekkürlerimi sunuyorum. Her biri büyük emek mahsulü, birbirinden değerli bölümleri ile esere renk ve nitelik katan bilim insanlarımıza da teşekkür ediyor, Halk Kültüründe Sağlık kitabının tüm ilgililer için yararlı olmasını temenni ediyorum.

Prof. Dr. Ömür CEYLAN
MOTİF Vakfı Başkan Vekili

GİRİŞ

HALKBİLİMİNDE "HALK TIBBI"NDAN "SAĞLIK KÜLTÜRÜ" KAVRAMINA DÖNÜŞÜMLER

Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu
Hacettepe Üniversitesi

Bilindiği gibi Halkbilimi çalışmaları tarihinde yaklaşık olarak son iki yüzyıldır pek çok diğer bilimsel disiplinde de olduğu gibi değişen temel kabuller veya paradigmalara bağlı olarak ele alınan pek çok alt bilgi dalında da değişmeler ve dönüşmeler meydana gelmektedir. Bir başka ifadeyle çalışmamızın konusunu da Halk tıbbı ve halk hekimliğinin ne olduğu konusundaki halkbilimsel kabuller ve konuyu irdeleyen paradigmaların değişimine paralel olarak değişmekte ve geçmişe nazaran farklılaşmaları, kuşbakışı bir yaklaşımla ele alıp tartışmak oluşturmaktadır. Daha kolay anlaşılır olmak bakımından günümüzde kabul gören tanımlamalarından yola çıkarak konuyu ele almak daha yararlı olacaktır.

Bu bağlamda, "halk tıbbı ve halk hekimliği nedir? Retorik sorusuyla işe başlayabiliriz. Halkın, hastalıkların nedenleri, belirtileri, süreleri konusundaki görüş ve inanışlarıyla hastalıkları geçirmek ve onları sağaltmak için kullandıkları geleneksel, yöresel ilâçların, büyüsel ve geleneksel işlemlerin, uygulamaların tümü halk tıbbı ve halk hekimliği olarak adlandırılır.

Özkul Çobanoğlu'nun (2021) tespitlerine göre, Halk'ı (das volk) kabaca "okuma yazma bilmeyen kırsal kesimde yaşayan ekonomik olarak düşük bir gelire sahip insanlar" olarak tanımlayan Alman filozof Herder'in tanımının muhatabının o günün "köylü"leri olduğu açıktır. Buna bağlı olarak "halk tıbbı ve hekimliği" de tıpkı "halk edebiyatı" gibi çok eski çağlardan ve o zamanı temsil eden geleneksel bilgeliklerden kalma bir "kalıntı" (survival) olarak ele alınıyor ve değerlendiriliyordu. Bütün bir 19. ve 20. Yüzyıl boyunca takip edilen ve yenilenerek dayatılan "modern" ve "modernite" anlayışına paralel olarak sanayi devriminin belirgin hale getirip algılanmasını sağladığı "kültür değişme"lerinden ve onların bir sonucu olarak söz konusu "eski bilgelik"lerin "kalıntı"ları olarak anlaşılan "folklor"un ve onun halk tıbbı ve halk hekimliğine ait unsurlarının da

derlenip arşivlenerek değerlendirilmesi sürüp gitmiştir. Bu tür bir halk tıbbı ve hekimliği anlayışı bir toplumun tamamını değil de sadece köylerde yaşayan hatta onlarında “okuma-yazma” bilmeyen fakir fukara kesiminin geleneksel yollarla öğrenilmiş olanlarını temsil etmektedir.

Ancak bilindiği gibi bu eski “halk” tanımından Alan Dundes’in “aralarında en az bir müşterek faktör bulunan kuramsal olarak en az iki kişiden oluşan” sınırlama ve ölçütleriyle tanımlanan “halk grupları”na mensup insanların oluşturduğu toplumun tamamını içine alan “halk” tanımına dönüşüm ve disiplinimizin etrafında şekillendiği temel kavramın “kültür”e dönüşmesi ortaya yeni ve farklı halkbilimi yapma yol, yöntem ve kuramsal çerçevelerini çıkarmıştır.

Bu ortaya çıkan yeni halk ve halkbilimi anlayışı doğrultusunda halk tıbbı ve halk hekimliği kavramsallaştırmalarına geçmezden önce günümüzde kısmen eskimiş olan eski “halk” tanımı doğrultusundaki (Çobanoğlu 2021) “halk tıbbı” tanım ve buna istinat edilen uygulamalarına baktığımızda anahatlarıyla da olsa şu şekilde özetlemek mümkündür.

Mustafa Sever’e (2015) göre, halkın kendi çabalarıyla, türlü hastalıkları teşhis ve bu hastalıklara çare arama, hastalıkları tedavi etme amacıyla başvurduğu işlem ve uygulamalar bütünü, halk hekimliğidir. Buna göre, halk hekimliği, toplumların mitik dönemden (toplumların çocukluk çağından) başlayarak günümüze kadarki süreçte maddî ve manevî rahatsızlıklara karşı geliştirdikleri çözümler bütünü olarak ifade edilebilir. Halk hekimi ise, toplumun bu yönde maddî ve manevî yönden en bilgilisi ve kendisine en fazla saygı duyulanı sağaltıcı gücüne inanılanıdır. Bu bağlamda, halk hekimi, hastalıkları, rahatsızlıkları, dolayısıyla bu rahatsızlık ve hastalıkların kökenini teşhis etme ve tedavi önerme iktidarında ve gelenekten edindiği bilgi ve uygulamalarla rahatsızlığın, hastalığın tedavisine yönelik çeşitli ilaçları kullanma veya pratikleri uygulama becerisine sahip olarak kabul görmektedir.

Bir başka ifadeyle, P. N. Boratav’a göre (1984: 123) halk hekimliği, halkın imkânları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle hekime gidemeyince veya gitmek istemeyince hastalıklarını teşhis ve tedavi etme amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin bütünüdür. Bu bakış açısıyla ‘hastalık’ deyimi de alıştığımızdan daha geniş bir anlamdadır. Buna göre sadece kişinin sağlık durumundaki aksaklıkları değil, kısırlıktan tutun da nazar değmesi gibi insanlardan gelebilecek kötü etkilere ve tabiat dışı varlıkların (cinler, periler, vb.) sebep olabilecekleri sakatlıklara kadar türlü bozuklukları halk tıbbı olarak anlaşılmaktadır.

Kısaca, halk tıbbı veya halk hekimliği adı verilen geleneksel sağaltma pratikleri, belli bir bölgedeki insanlar arasında bir fikir birliği -üzerinde mutabık kalınmış- olarak veya bir insanın sağlıkla ilgili bilgi ve uygulamalarının bir toplamı olarak (Hufford 1986; 2007: 74) kabul edilmektedir. Evrensel olarak konunun en önemli takipçilerinden birisi olan Don Yoder'e göreyse, (1975: 23) halk tıbbının halkın inanç, töre, düşünüş, yaşam ve konuşmalarından organik olarak çıkıp geliştiğini ve halk arasında görülen hastalıklara karşı uygulanan iyileştirme yöntemlerinin tümü ile hastalıklar üzerine olan geleneksel görüşlerin bütünü olduğunu söylemektedir. Dahası Don Yoder, halk tıbbını, tabiî halk tıbbı ve dinî- sihrî halk tıbbı olarak iki alt-dala ayırır. Ona göre, tabiî halk tıbbı, insanın tabiata ilk tepkilerinden birisini temsil eder ve hastalığını tedavi etmede çeşitli bitkiler, madenî ve hayvanî maddelerden faydalanmasını kapsar. Geleneksel halk tıbbına dış dünyayla bağlantısı az olan dağlık alanlarda, erkeklerden çok da kadınlar arasında rastlanıldığı bilinmektedir. Buna karşılık, dinî- sihrî halk sağaltmacılığınaysa, toplumun hemen her tabakasında rastlamak (Sever 2015) mümkündür.

Buna göre, insanın tabiatla, insanın insanlarla etkileşimi, ilişkisi çerçevesinde, yaralanan, başı ağrıyan, midesi bulanan, yürüyemeyen, sancılanan, dili tutulan, doğumda güçlük çeken, vb. insan, tabiattaki varlıklardan medet beklemiş; ağaçlardan, taşlardan, hayvanlardan çiçeklerden hastalığına, derdine bir çare, şifâ aramıştır. Yaşadığı maddî veya manevî rahatsızlıkları, sıkıntıları giderme yönünde, gerek kendisinin yaşadığı tecrübeler gerekse kendinden önce yaşamış insanlardan gelenek yoluyla miras kalan bilgilerle hangi bitkinin, hangi hayvanî ürünün veya bunlardan elde edilebilecek terkibin kullanılacağını deneyerek, öğrenerek hayatını idame ettiren insan, edindiği tecrübeleri hem kendinin hem de çevresindeki insan ve hayvanların sağlığını korumada kullanmış ve bu yöndeki uygulamaları kalıplaşmış ve yaygınlaşmıştır.

Bu bağlamda, herhangi bir coğrafî çevredeki insanların maddî veya manevî rahatsızlıklar, hastalıklar ve bu rahatsızlıkların giderilmesi, hastalıkların tedavileri hakkındaki temel algıları, tutum, düşünce ve uygulamaları, içinde bulundukları kültürel ortamın karakterini yansıtır. İnsanların hastalığı nasıl algıladıkları, ne olarak değerlendirdikleri ve bu hastalık ve rahatsızlıkların nereden kaynaklandığını sorguladıkları, tedavi biçimi olarak bin yıllardır uygulanan pratikler, toplumun inanç sistemiyle ilgilidir ve bu inanç sistemine göre yorumlanır. Aynı şekilde, toplumun dinî yapısı, toplumsal yapı olarak teşkilatlanmadaki ilişkileri, (aile, akrabalık, komşuluk, dostluk, düşmanlık, vb.) hastalıkların, rahatsızlıkların teşhis ve tedavisinde belirleyici (Sever 2015) unsurlardır.

Bu temel kabüller doğrultusunda düşündüğümüzde, halk tıbbı ve halk hekimliği, toplumların ve kültürlerinin ortaya çıktığı en eski ya da mitik dönemden başlayarak günümüze kadarki süreçte maddî ve manevî rahatsızlıklara karşı geliştirdikleri çözümler bütünüdür. Bir başka ifadeyle, halkın kendi çabalarıyla, türlü hastalıkları teşhis ve bu hastalıklara çare arama, hastalıkları tedavi etme amacıyla başvurduğu işlem ve uygulamalar bütünü, halk hekimliği olarak tarif edilebilir (Sever 2015). Halkbiliminin eko-eleştiri ve hayvan folkloru bağlamında almakta olduğu yeniden yapılanış sürecinde hiç şüphesiz “halk baytarlığı”nı da daha işlevsel ve geniş bir kavramsallaştırma olarak “sağlık kültürü”müz içinde özellikle de geleneksel ve geleneksel olmayan bir çok yönüyle yeniden üretilip yaratılan unsurlarla birlikte yer alması yararlıdır.

Buna göre, sağlık kültürü insanoğlunun var olup varlığını idrak ettiği günden beri üretmekte olduğu ve içinde yaşadığı ikinci doğası gibi olan kültürün belki de ilk yaratmaları ve insanoğlunun kendini donatmalarının en başında yer aldığını söyleyebiliriz. Elbette bu ilkler bağlamında belki de bir dikenin batmasından bir yılanın, köpeğin ısırmasına ya da birinin düşüp yaralanmasına kadar giden bir süreci işaret etmektedir. En basitinden en komplike olanına kadar insanlığın en erken dönemlerinden günümüze kadar sağlık atasözlerimize de yansıdığı gibi “baylık” ya da “zenginlik”tir. Yitirilmemesi, kaybedilmemesi her daim en iyi halde tutulması için gayret edilmesi gereken değerlerin başında yer alır.

Halk hekimliği, toplumların mitik dönemden (toplumların çocukluk çağından) başlayarak günümüze kadarki süreçte maddî ve manevî rahatsızlıklara karşı geliştirdikleri çözümler bütünüdür. Elbette yukarıda işaret edildiği gibi halkbiliminin ne olduğu ve nasıl uygulanabileceği gibi temel praksis soruları bağlamında günümüzde aldığı son şekil olan “en az bir müşterek faktöre bağlı kuramsal olarak en az 2 kişiden oluşan “halk grubu/grupları” bir tanımla toplumun tamamıdır. Bu bağlamda da halk tıbbı veya “sağlık kültürü” binlerce yıl öncesinde ortaya konulan ve günümüze gelen ilaç, derman, tanı ve sağaltma yollarının tamamının yansıra postmodern ekonomi ve toplumsal yapımızdaki uygulamaları da içine almaktadır. Hem de postmodern günümüz yaşantısındaki “yeşil” ve “organik sebze ve meyveye” dönük beklenti ve uygulamaları da yemek tariflerini de içine alacak şekilde genişlemektedir. Bir başka ifadeyle günümüzün post modern ve özellikle doğal ve organik konulara ilişkin artan genel farkındalıkta ve halk sağlığı sorunlarını çözmekten ziyade alevlendirdiği görülen endüstriyel biyotıp tedavileri de dahil olmak üzere tüm biçimleriyle ‘modernizm’in reddedilmesinde kendini göstermektedir.

Sonuç olarak, yakın zamanlarda, popüler biyomedikal memnuniyetsizliğinin arttığı ve biyomedikal pratisyenleri ile hastaları arasındaki kültürel uçurumun son zamanlarda çok daha görünür hale geldiği tartışılmaktadır. Bu, batı toplumu boyunca halk terapilerinin dünyevi yayılmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Aynı şekilde, alternatif tıbbi uygulamalar ve uygulayıcılar hakkında mevcut araştırmalarda Halkbilimi çalışmaları içinde yerini almıştır. Kısaca halkbilim çalışmalarını belirleyen temel paradigmalardan birisi olan "halk"ın ilk tanımlanışına bağlı alan daralmasından son tanımlanışından kaynaklanan ve halk eşittir bütün toplum genişliğine ulaştıran yapılanışlar, halk tıbbını da ilişkili olduğu "halk baytarlığı" gibi kadromuzdaki diğer yan alanlarla birlikte en geçmişimizden günümüzün postmodern toplumsal yapımızdaki inanış ve uygulamaları da içine alan "sağlık kültürü" kavramsallaştırmasına ulaştığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

Boratav, P. N. (1984).*100 Soruda Türk Folkloru,* İstanbul: Gerçek Yay.,

Çobanoğlu, Ö. (2021). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemlerine Giriş,* Ankara: Akçağ Yayınları.

Hufford, D. (1986), “Folk Healers”, *Handbook of American Folklore,* (Ed. R. M. Dorson), Indiana Üniversity Pres, Bloomington, p. 306-313,

Hufford, D. (2007).“Halk Hekimleri”, (Çev. M. Sever), *Milli Folklor,* S.73, s. 73-80.

Sever, M. (2015).”Folk Medicine Folk Healing”, *Gazi Akademik Bakış,* S.17, s.181-191.

Yoder, D. (1975).“Halk Tıbbı”, *Folklora Doğru,* S. 43, s. 23-30.

ANLATMA, ANLATI VE RUH SAĞLIĞI

Prof. Dr. Mehmet AÇA
Marmara Üniversitesi

Tarihinin belli bir döneminde şartlara ve gelişmelere bağlı olarak dili kullanmaya başlayan insanoğlu, dili kullanma becerisini zamanla çok daha ileri noktalara taşımıştır. Dili kullanmaya başlayan ve bu becerisini zamanla geliştiren insanoğlu, sözsüz iletişim kurma becerisine, sözsüz iletişimle de desteklenen sözlü iletişim becerisini de eklemiştir. İnsanoğlu, bu sözlü iletişimin yanına zamanla yazılı iletişimi katmıştır. Dilin kullanımıyla gerçekleştirilen sözlü ve yazılı iletişim kültürleri meydana getirmiş; düşünceyi, inancı, bilgiyi ve deneyimi de kapsayan kültürlerin aktarımında da anlatma eylemi ve anlatı önemli bir rol üstlenmiştir. Anlatma eylemi, doğrudan yapılabildiği gibi, günümüzde de olduğu gibi, hikâye etme yoluyla da gerçekleştirilmiştir. Anlatma eylemi anlatıcıları, anlatıları ve dinleyicileri yaratmıştır. Anlatı, ister sözlü ister yazılı gerçekleştirilsin, anlatma eyleminin bir ürünüdür. Anlatma, anlatanla dinleyen/okuyan arasında yaşanan çok boyutlu bir eylemdir. Yüz yüze gerçekleştirilen sözlü anlatımda dinleyen de anlatımın gerçekleştirilmesinde en az anlatan kadar etkin bir rol oynamıştır. Anlatının oluşmasında sadece maddi insan varlığının etkili olmadığını, geleneksel bilincin toplumları arasında, gözle görülemeyen fakat var olduklarına inanılan ruhların (iyeler, destan kahramanlarının ruhları vd.) da anlatımda etkili olduğuna inanıldığını belirtmek gerekir. Anlatıcı, anlatının alıcısının cinsiyeti, yaş aralığı, eğitim düzeyi ve sosyo-kültürel durumu, anlatım ortamı gibi faktörleri dikkate alır; anlatma eyleminin amacını ve içeriğini buna göre belirler. Jack Goody'nin *"yapısallaşmış aşamalarla ilerleyen belirli bir olaylar dizisine sahip standartlaşmış biçim"* (Goody, 2017: 147) olarak tanımladığı anlatı; daha ayrıntılı bir şekilde ifade etmek gerekirse sözlü, yazılı ve daha sonra ortaya çıkan elektronik kültür ortamlarında gerçekleştirilen anlatımların bir ürünüdür. Anlatılar anlatıcı, dinleyici/okuyucu, anlatım amacı, biçimi ve ortamı, içerik ve yapı özellikleri temelinde çeşitlenirler.

Anlatma ve anlatı söz konusu olduğunda akla öncelikle insan neden anlatır, anlatmaya ilk ne zaman ve nasıl başlandı, ilk anlatıcılar kimlerdi, anlatmanın amaçları, işlevleri, konuları, biçimleri ya da araçları neydi gibi sorular gelir.[1] Anlatma baştan geçeni ve şahit olunanı aktarma, uyarma, korkutma, güldürme, eğlendirme, alaya alma, intikam alma, öğretme, bilgi ve deneyim aktarma, kültürleme gibi işlevleri yerine getirmenin yanı sıra uzun bir süre iletişimlerini sözlü olarak gerçekleştiren topluluklar içinde anlatıcılara prestij ya da statü de kazandırmıştır. Dilin kökeni senaryosunda öyküleme (narrative) ya da hikâye etmeye özel bir önem atfeden Dessales, öykülemenin enforme etme işlevine dikkat çeker. Öykülemenin, bütün toplumları karakterize eden kültürel dünyanın tesisinde ve sürekli yenilenmesinde temel bir rol oynadığına ve bu rolünü her zaman oynayacağına; öykülemenin bütün toplumlarda sosyal davranışları düzenleyen yasaların tesis edilmesinin odağında yer aldığına dikkat çeken Dessales, bu hususta şunları söyler: *"Çocuklara yönelik masallardan ve türeyiş efsanelerinden tutunuz da düşsel anlatılara ve bilim-kurgu romanlara varıncaya kadar öyküleme bambaşka bir anlamda "enforme eder"': Zihinleri, hayal güçlerini kullanacak, zaman ve mekân bakımından uzaktaki bireylerin yaşamlarına dalacak, hemcinslerinin duygu derinliklerini ve zenginliklerini sezecek, onların eylemlerinin arkasındaki itilimleri ve saikleri çözecek, niçin birtakım davranışların hayranlık verici diye değerlendirildiğini ve diğer bazılarınınsa genel bir kınamaya yol açtığını anlayacak surette biçimlendirerek enforme eder... Kısacası, öyküleme, bütün toplumları karakterize eden kültürel dünyanın tesisinde ve sürekli yenilenmesinde temel bir rol oynamıştır ve daima oynayacaktır. Sadece hoşa gitmeye tahsis edilmiş anekdotik bir etkinlikten ibaret olmayan öyküler anlatmak, her şeyden önce ortak kültürel değerlerin paylaşılmasına dayanmaları itibariyle toplumların yapılanmasının can evini oluşturur. Öyküleme bilhassa da, önemli sayıda sosyal antropoloji uzmanının ve de bu hususu ısrarla vurgulamış ilk uzman olan Rene Girard'ın dikkat çektiği gibi, bütün toplumlarda sosyal davranışları düzenleyen yasaların tesis edilmesinin odağında yer alır*." (Dessalles vd., 2014: 66-67).

Her bilginin bir nesilden diğerine ağızdan ağıza aktarıldığı, yazının olmadığı toplumlarda sözlü paylaşımın çok önemli bir yere sahip olduğuna dikkat çeken Fagan ve Durrani, anlatma ve anlatının enforma etme işlevini şöyle vurgularlar:

---

[1] Bu tür sorulara verilen kimi cevaplar için bk. (Niles, 1999; Gezgin, 2020). Burada insanoğlunun anlatma eylemine başlamasında dedikoduya da özel bir önem verildiğini belirtmekte yarar vardır. Dedikodunun, bütün olumsuzluklarına rağmen enforme etme, sosyal ağlar kurdurma ve rahatlatma gibi işlevlere sahip olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Dedikodunun öne çıkan bazı işlevleri üzerine Türkiye'de son dönemlerde yapılan önemli bir çalışma için bk. (Sezer, 2020).

"Karanlık kış gecelerinde, yaşlılar ve şamanlar hikâyeler anlatır, ilahiler söyler, doğaüstü güçlerden söz ederlerdi. Hikâyeler herkesin aşina olduğu, daha önce defalarca anlatılmış hikâyelerdi belki ama evrenin nasıl işlediğini, insanın nereden geldiğini, doğanın ve mistik âlemin güçleriyle insan arasında nasıl bir ilişki olduğunu anlatan bu hikâyelerden çok şey öğrenirlerdi insanlar." (Fagan ve Durrani, 2021: 18).

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere anlatma ve anlatı, daha çok enforme etme işleviyle öne çıkmaktadır. Anlatma ve anlatmanın yerine getirdiği bu enforme etme işlevini anlam oluşturma, sosyal ve kültürel davranışları belirleme, güvende hissettirme işlevleriyle ruh sağlığından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Anlatma ve anlatma ile bunların enforme etme, anlam oluşturma, sosyal ve kültürel davranışları belirleme, güvende hissettirme ve ruh sağlığını düzenleme ve koruma işlevlerinden söz edildiğinde akla ilk olarak mitlerle kutsal kitapların anlatıları gelir. Mitlerle kutsal kitapların anlatılarını "kutsal anlatılar" ya da "büyük anlatı" olarak nitelendirmek mümkündür. Bu tür anlatılar, Fagan ve Durrani'nin de ifade ettiği gibi, evrenin nasıl yaratıldığına ve nasıl işlediğine, insanın nereden geldiğine, doğanın ve mistik âlemin güçleriyle insan arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair cevaplar vermenin yanı sıra insanların bir anlam dünyası oluşturmalarını da sağlamışlardır. İnsanların kendilerine ve üzerinde yaşadıkları dünyaya anlam vermelerini sağlayan bu tür anlatılar, cevapları aranan sorulara cevap verirken aynı zamanda insanların ruh sağlıklarını da korumuşlardır. Bu tür anlatılar üzerinden bütün olup bitenlerin merkezine doğaüstü varlıkları ve onların mutlak iradeleriyle eylemlerini konumlandıran insanoğlu evren, var oluş, var oluşun amacı; olanlar, olmakta olanlar ve olacaklarla ilgili merak ve soruların cevaplarını doğaüstü varlıkları esas alarak cevaplandırırken kendisini deyim yerindeyse doğaüstü varlıkların kurguladığı bir oyunun zorunlu bir aktörü olarak nitelendirmiş, oyunu doğaüstü varlıkların belirlediğine inandığı kurallara göre oymayı tercih etmiştir. Mitlerin ve kutsal kitapların inanca hitap eden "kutsal" ve "gerçek" cevapları onu rahatlatmış, kudreti ve gücü sınırlandırışmış bir varlık olarak rolünü oynamaya, verilen cevapların yeterli olduğunu inanmaya sevk etmiştir. Çok daha kısa bir ifadeyle mitlerle kutsal kitapların yaptığı bilgilendirme ve açıklama, insanoğluna binlerce yol boyunca anlam ve değer yüklemiş, onun sorduğu neden ve anlam odaklı sorularına cevap vermiş, verdiği cevaplarla insanı merkezin dışına itmiş, ona boyun eğdirmiş, yapması ve yapmaması gerekenleri öğretmiş, bu öğrettikleri üzerinden de ruh sağlığını korumasına yardımcı olmuştur.

Fakat ilerleyen zamanlarda mitlerle kutsal kitapların merkeze doğaüstü varlıkları koyan ve insanoğluna salt doğaüstü varlıklarca belirlenen rolleri oynama görevi veren anlatıları sorgulanır hale gelmeye, verdikleri cevapların yetersiz olduğu düşünülmeye başlanmıştır. 18. yüzyılın Aydınlanma Hareketi, mitlerle kutsal kitapların anlatılarının sorgulanması sürecinde (ki, bu sürecin geçmişi aslında coğrafi keşiflere kadar uzanmaktadır) önemli bir dönüm noktası olmuş; yaratılış, evren, insan, olay ve anlamlarla ilgili anlatının merkezine insanı, rasyonel düşünceyi ya da aklı koyan Aydınlanma Hareketi, merkezinde doğaüstü varlıkların yer aldığı kutsal anlatılara ağır bir darbe vurmuştur. Binlerce yıldır var oluşu, yazgıyı ve olayları merkeze doğaüstü varlıkları koyarak anlamlandıran, sorduğu sorulara doğaüstü varlıkların eylemleri üzerinden cevap araya gelen insanoğlu kutsal anlatılar ya da "büyük anlatı"dan yoksun kalmaya başlamış; yaratılışı, yazgıyı ve olayları insan odaklı anlatılar üzerinden yorumlamaya başlamış, cevap bulma süreçleriyle anlam arayışlarında kendisini merkeze koymak durumunda kalmıştır. Başka bir deyişle "kutsal anlatı"nın enforme etme vasfı giderek zayıflamış, bunun yerini modernizmin rasyonel düşünce ve bilimsel bilgi temelinde kurguladığı yeni "büyük anlatı"nın enforme etme girişimleri almıştır. Bu durum Weber'in deyimiyle "anlam sorunu"na yol açmış, Eagleton'un (2005: 39) deyimiyle de Batı'nın "ruhsuz aklı"nı öne çıkarmıştır. Aydınlanmayla modernizmin "öldürdüğü" Tanrı'nın yerini insan, insan aklı, insan düşüncesi ve insan eylemleri almış; binlerce yıldır aradığı cevapları kutsal anlatılar üzerinden bulan insanoğlu, cevap arayışlarında kendisine odaklanmak zorunda kalmıştır. Adınlanmayla modernizmin oluşturduğu rasyonel düşünce odaklı "büyük anlatı" insanı kendi aklı, düşüncesi ve yapıp etmeleriyle baş başa bırakmıştır. Her şeyin merkezinde kendi düşünceleriyle yapıp etmelerini, başka bir deyişle kendisinin yarattığı tarihi, sosyal sistemleri ve kültürü görmek zorunda kalan insan, derin bir anlam krizi yaşamaya başlamıştır. Bu bağlamda, Hıristiyanların Tanrı'yı birlikte kendi elleriyle öldürdüklerini ve bu nedenle anlam yitimine maruz kaldıklarını söyleyen Nietzsche'nin üst/üstün insan yaratma çabasını, insanlığı yeni bir anlamla buluşturma çabasının bir ürünü olarak görmek gerekir. Mit ve kutsal kitap kaynaklı kutsal anlatıların sunduğu rahatlıktan yoksun kalmak, insanoğlunu sadece anlam krizine sürüklememiş, aynı zamanda psikolojik ya da ruhsal sorunlarla da karşı karşıya gelmesine de neden olmuştur. Doğaüstü varlıklara, kutsala ve inanmaya odaklı kutsal anlatıların tatmin edememeye başladığı insan, mit ve kutsal kitap kaynaklı ezberlerinden ve cevapları bulmanın sağladığı konforundan mahrum kalmış; anlama, açıklama, anlam sahibi olma ve yapma çabalarında akla, rasyonel düşünceye, bilimsel bilgiye, insan iradesine, insan yapıp etmelerine, insan eliyle inşa edilen sosyal ve ekonomik sistemlere odaklanmanın huzursuzluğunu günümüze

kadar yaşayagelmiştir. Bu nedenle insanlığın süre gelen başlıca arayışlarından biri, bu ağır yükün neden olduğu huzursuzluktan kaynaklanan ruhsal ya da psikolojik sorunların üstesinden gelmenin bir yolunu bulabilmektedir. Bu arayış çabası, onun modernist yaklaşımlarla postmodernist yaklaşımlar arasında sıkışıp kalmasına da neden olmuştur. Modernizmin getirdiği nimetlerden vazgeçmeden kendisini modernite öncesi inanç ve düşünce kalıpları ve sosyal yapılarıyla da yeniden buluşturabileceğini düşündüğü modern ötesi bir aşamaya geçme düşüncesi, yaşadığı ikilemi daha da derinleştirmiştir. Postmodernizmin her derde deva bir alternatif sunamamasından kaynaklanan hayal kırıklığı, anlam krizi yaşayan modern insanın ruh sağlığı üzerinde olumsuz etkilere de neden olabilmiştir.

Bütün toplumları karakterize eden kültürel dünyanın tesisinde ve sürekli yenilenmesinde temel bir rol oynayan, ortak kültürel değerler üzerinden toplumların yapılanmasında yaşamsal bir rol üstlenen, sosyal davranışları düzenleyen yasaları tesis eden, evrenin nasıl yaratıldığına ve nasıl işlediğine, insanın nereden geldiğine, doğanın ve mistik âlemin güçleriyle insan arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair cevaplar veren anlatı ya da hikâye etme, yukarıda da ifade edildiği gibi, insanların ruh sağlıklarının düzenlenmesi ve korunmasında uzun bir dönem etkili olmuştur. Elbette anlatı ya da hikâye etme, sadece mitlerle kutsal kitapların kutsal anlatılarından ibaret değildir. Tarihten, idealizmden ve inançtan beslenen kahramanlık destanları da anlatı geleneğinin önemli ürünlerindendir. Metnin, destan anlatıcısının, destan anlatımının ve destan anlatımının gerçekleştirildiği mekânın kutsallığına ve kötü ruhların destan anlatımının gerçekleştirildiği yerlere giremeyeceğine inanılması, destanın ve destan anlatımının bireyi topluluk içindeki diğer bireylerle aynı duygu ve coşkuda birleştirmesi, bireye geçmişi başarılarla dolu bir topluluğa üye olduğu bilincini vermesi ve bu bilinci canlı tutması, bireyin üyesi olduğu topluluğun geçmişiyle övünüp gurur duymasını sağlaması, onu üyesi olduğu toplumun geçmişi ve mevcut durumuyla iyi ve güvende hissetmesini sağlaması ve en önemlisi de bireye kutsal altın çağları tekrar tekrar yaşatarak onu geçmişe, bugüne ve geleceğe bağlaması, destanı ruh sağlığı açısından önemli kılmıştır.

Anlatıların sağaltıcı işlevinden söz edildiğinde masallar üzerinden de durmak gerekir. İyi ile kötünün çatışması üzerine kurgulanan ve genellikle ne kadar güçsüz ve donanımsız olurlarsa oluşunlar, iyilerin zaferiyle sonuçlanan masallar, kötülere verdikleri cezalarla dinleyicilerin adalet duygularına hitap ederler, adalete olan inançlarını pekiştirirler, bütün zorluklara rağmen başarıya ulaşan kahramanları üzerinden onların yetersizliklerine ve mağduriyetlerine merhem olurlar. Girişlerindeki bütün gerçeklikleri ve kısıtlılıkları alaşağı eden tekerlemelerle dinleyicilerini kısıtlılık, zorluk ve acılarla dolu gerçek hayattan bir süreliğine de

olsa rüya âlemine transfer eden masallar, muhataplarına bir tür psikoterapi uygularlar. Anlatılanların bütünüyle kurgu olduğunu bilen fakat gerçekmişçesine tepkiler veren dinleyiciler, yaşanan mutlu sonları ruhlarında hissederler ve mutlu olurlar. Bu durumda masalın anlatıcısını bir psikoterapist, anlatma eylemini de iyileştirici bir seans gibi düşünmek mümkündür. Nitekim masal anlatıcısının bu psikoterapist rolü üzerinde, Bin Bir Gece Masalları'nın hayatta kalmak için aldatılmış hükümdar Şehriyar'a bin bir gece boyunca masal anlatmak zorunda kalan Şehrazat'ı üzerinden Fatima Mernissi de durmuştur. Burada Mernissi'nin anlatıcı Şehrazat'ın üstlendiği psikoterapist rolü hakkında söylediklerini olduğu gibi aktarmakta yarar vardır: *"Kahramanımızın [Şehrazat'ın] ikinci yeteneği ise psikolojik: yalnızca sözcükleri kullanarak bir katilin [Hükümdar Şehriyar'ın] fikrini değiştirme yeteneği. Bir katili etkisiz hale getirmek için konuşmayı kullanmak, cesurca bir taktik; başarmak içinse, kurbanın, katilin olası hareketlerini iyi anlayıp bunları aynı bir satranç oyunundaki gibi, gelişen olaylarla bütünleştirmeyi bilmesi gerekiyor. Saldırgan Hükümdarın, en başta Şehrazat'la konuşmadığını unutmamalıyız. Öykü anlatımının ilk altı ayında, adam sessiz kalarak tek bir söz bile etmeden dinliyor. Yani Şehrazat'ın, onun yüz ifadeleriyle vücut hareketlerini izlemekten başka, zihninden geçenleri bilme olasılığı yok. Ölümcül olabilecek, yanlış bir psikolojik hesaba düşmeden gece konuşmasına nasıl devam edebilir? Şehrazat, daha çok bilgisini, olayları önceden tahmin etmek için kullanan askeri bir strateji uzmanı gibi, tahminler yürütmek, doğru tahminler yürütmek yolunda kullanmak zorundadır; çünkü en ufak bir hata, ölümü olacaktır. Şehrazat'ın son yeteneği ise, doğru düşünebilmek için korkusunu kontrol altında tutma; yönlendirilmektense, saldırganla aralarındaki o dinamik etkileşimi yönlendirmeye yönelik soğukkanlı olabilme yeteneğidir. Şehrazat hayatta kalır; çünkü çok akıllı bir strateji uzmanıdır. Hollywood'un şuh kadınları veya Matisse'nin odalığı gibi soyunup uysalca Hükümdar'ın yatağına uzansa, öldürülürdü. Bu adam seks istemiyordu, istediği, bir psikoterapistti. Aldandığımızı fark ettiğimizde hepimizin yapacağı gibi, şiddetli bir kendi kendinden hoşnutsuzluk hastalığına tutulmuştu. Öfkeliydi çünkü karşı cinsin, ya da kendi karısının ona neden ihanet ettiğini anlamıyordu. Bütün güçsüzlüğüne rağmen, Şehrazat güç dengelerini değiştirerek zirveye ulaşmak için karmaşık bir durumu dosdoğru yorumlamayı başarır. İşte bu yüzden, bugün bile benim gibi kendini politikada bütünüyle çaresiz hisseden birçok kadın, Şehrazat'a hayranlık duymaktadır. Bazı Batılılar, onu günümüz kadınları için kötü bir örnek olarak görebilirler. Ama bana göre, onu politik bağlama yerli yerince oturtursanız, uygun bir örnek olduğu hemen ortaya çıkar. Şehrazat, en güçlü karar mercii olan Hükümdarın fikrini yavaş yavaş değiştirerek yalnızca kendini kurtarmakla kalmaz; aynı zamanda koskoca bir krallığı da kurtarır.*

İngiliz yazar A. S. Byatt, öykünün, ilkin Şehrazat'la kocası arasındaki o büyük eşitsizlikten dolayı "kadınlara karşı bir öykü gibi görünmesine" rağmen, kadının sonunda iradeyi tamamıyla ele aldığını vurgulamakta haklıdır. Hükümdar, en sonunda hem şafak vakti gelinlerin kafasını uçurmaya yönelik dehşetli planından vazgeçer, hem de –Şehrazat'ın; incelikle inançları, dürtüleri ve ruhuna nüfuz etmesi sayesinde- ilk altı aydan sonra-kadınlara öfke duymakta tamamıyla haksız olduğunu fark eder. "Ah Şehrazat, bana hükümdarlığımın gücünden şüphe ettirdin ("zahadani fi mülki"), beni kadınlara karşı geçmişteki zorbalığıma ve genç kızları öldürmeme pişman ettirdin." (Mernissi, 2001: 38-39)

Anlatıcıyı, anlatma eylemini ve anlatıyı mizahtan bağımsız düşünmek elbette mümkün değildir. Mit ve efsanenin dışındaki hemen her anlatının yer yer mizaha yer verdiği görülür. Ama anlatıda mizah deyince akla öncelikle gülmeye ya da komiğe odaklanan fıkra gelir. Fıkra gülmeye, atılan kahkahalar üzerinden kaos yaratarak zor durumlardan kurtulmaya, psikolojik rahatlamaya, üstünlük kurmaya, karşıdakiyle alay etmeye, toplumsal baskılardan geçici olarak kurtulmaya, öç almaya vesile olur (Morreal, 1997; Eagleton, 2020). Kimi fıkralar ve fıkra tipleri üzerinden tarihte yaşanan başarısızlıkların neden olduğu acılarla ezilmişliklerin rövanşı bile alınabilir. Nitekim Nasreddin Hoca ile Timur'u aynı fıkra karesi içine sokan fıkraların böyle bir işlevi yerine getirdiğini söylemek mümkündür.

Yukarıdaki kısıtlı örneklerle yüzeysel değerlendirmeler de göstermektedir ki anlatıcı, anlatma eylemi, anlatı ve dinlemenin insanın ruh sağlığı üzerinden önemli bir etkisi olagelmiştir. Anlatılar, tıpkı günümüzün kimi modern öyküleri, romanları, sineme filmleri ve televizyon dizileri gibi sağaltıcı ya da onarıcı bir işlevi de yerine getirmişlerdir. Bu nedenledir ki anlatıların sadece eğlendirme, hoşça vakit geçirtme, eğitme, değerleri aktarma gibi işlevleri üzerinde durmak doğru değildir. İnsanları geçici bir süreliğine toplumsal baskılardan da kurtaran anlatılar, psikolojik rahatlamaya, ruhsal sorunları onarmaya, başka bir deyişle iyileşmeye de yol açmışlardır. Anlatılar, yukarıda dile getirilen işlevleriyle insanları uzun bir süre psikoterapiye maruz bırakmışladır. Aynı durum, anlatıcılar için de söz konusudur. Onlar sadece hoşça vakit geçirtip eğlendirmemiş, eğitmemiş, değerleri aktarmamışlardır. Onlar, insanları anlatılar üzerinden zorluklarla dolu kısıtlı dünya hayatından ve gerçeklerden uzaklaştırmışlar, ruhsal sorunlarının üstesinden gelebilmeleri için destek vermişler, onların adalete olan güvenlerini diri tutmuşlar, onların bütün yetersizlik ve donanımsızlıklarına rağmen başarıya ulaşan ve zalim güçlülerden hesap soran iyi kahramanların şahsında zulme ve adaletsizliklere neden olanlardan intikam almalarını sağlamışlardır. Bütün bu yönleri anlatıları, psikolojik sorunlarla boğuşan modern insanın bu sorunların üstesinden gelebilmeleri adına da halen güncel ve önemli kılmaktadır.

KAYNAKÇA

Dessalles, J. L., Pick, P. ve Bernard, V. (2014). *Dilin Kökenleri*. (Çev.: A. Altınörs), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Eagleton, T. (2005). *Kültür Yorumları.* (Çev.: Ö. Çelik), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, T. (2020). *Mizah.* (Çev.: M. Pakdemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fagan, B. ve Durrani, N. (2021). *Yatakta Neler Yaptık? Yatay Bir Tarih.* (Çev.: C. Demiroğlu), İstanbul: Tellekt.

Gezgin, İsmail (2020). *Homo Narrans İnsan Niçin Anlatır? Mit, Masal ve Hikâyenin Arkeolojisi*. İstanbul: Redingot Kitap.

Goody, J. (2017). *Mit, Ritüel ve Söz.* (Çev.: D. Sezgi), İstanbul: Küre Yayınları.

Mernissi, F. (2001). *Harem'den Kaçan Şehrazat*. (Çev.: Z. Savan), İstanbul: Alfa Yayınları.

Morreal, J. (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak.* (Çev.: K. Aysevener ve Ş. Soyer), İstanbul: İris.

Niles, J. D. (1999). *Homo Narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature.* Pennsylvania: University of Penssylvania Press.

Sezer, A. (2020). Dedikodu, Mekân ve Statü. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi,* 13 (31), ss. 1040-1055.

DÜNDEN BUGÜNE HALK HEKİMLİĞİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Bu yazıda mukayeseli bir bakış açısıyla halk hekimliğinin dünü ve bugününü birkaç örnek üzerinden dikkatlerinize sunmak istiyorum. Bunu yaparken "Türk Folklor Araştırmaları" dergisinde yayımlanan halk hekimliğiyle ilgili çalışmaları (Algın, 2007) ve 8-14 Ekim 1973'te Ankara'da gerçekleştirilen "I. Uluslararası Türk Folklor Semineri"nde sunulan halk hekimliğiyle ilgili bildirileri başlangıç, hareket noktası; 17 Kasım 2021'de Erzurum Atatürk Üniversitesinde Prof. Dr. Dilaver Düzgün Bey'in danışmanlığında Fatih Tekel tarafından savunulan "Kırıkkale Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Türbeler" başlıklı doktora tezini ise -benim bildiğim son çalışma olduğu için- sınır olarak alacağım. Bu süreci ele alırken bibliyografik bir yaklaşımdan ziyade ilk çalışmalar ile son çalışmada yer alan hastalıklar ve tedavi usulleri ile halk hekimliği ve modern tıp noktasında insanımızın hangi noktada durduğunu veya hangi noktaya geldiğini tespite çalışacağım. Son nokta konusundaki tercihim (Fatih Tekel'in tezi) tüm Türkiye'yi kapsamasa da bize bir fikir vermesi açısından yeterli örneklem sayılır kanaatindeyim.

İnsanın dünyadaki serüveninin başlamasıyla birlikte hastalık ve sağlık kavramlarının ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Tıp tarihi uzmanları, ilk tıbbi müdahalenin, gözle görülebilir somut yaralanmalar (cerrahi) ve doğum olayları vesilesiyle yapıldığı konusunda birleşmekteler.

Uzmanlar arasında halk hekimliğinin, insanın tabiat olayları karşısında takındığı tavır ve onunla olan ilişki biçiminden kaynaklandığı konusunda da fikir birliği vardır. Özellikle gözle görülemeyen iç hastalıkların sebebini anlamakta zorlanan insanoğlu, bu tür rahatsızlıkların sebeplerini insan bedenine girdiklerine inandıkları kötü/korkunç ruhlara bağlamışlardır. Bu kötü ruhlardan korunmak için bazı çareler düşünülmüş ve bu suretle halk hekimliğinin temelleri atılmıştır. (Demir, 2016: 19-24).

"İnsanın sağlık durumundaki bozuklukların yanı sıra kısırlıktan nazar değmesi gibi insanlardan kaynaklandığı düşünülen kötü etkiler ile cin, peri gibi gerçek dışı varlıkların neden oldukları düşünülen her türlü sakatlıklar…" (Asil, 1989: 33) halk hekimliğinde hastalık olarak kabul edilmektedir. Bu tür hastalıkları tanımlama ve sağaltma amacı ile yapılan iş ve işlemleri ise halk hekimliği olarak tanımlayabiliriz.

Son elli yıl içerisinde sosyal bilimler ile tıp bilimleri arasındaki yakınlaşma "Medikal Sosyoloji" adında yeni bir bilim dalının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu disiplinin temel düşüncelerine göre sağlık-hastalık yönelimi, bir toplumun kültür değerleriyle yakından ilgilidir. Bu bakımdan hastanın tutum ve inançları geniş ölçüde içinde yaşadığı toplumun kültür ve değerler sisteminin etkisi altındadır. Kültür, hastalık türünü belirler. Bunun için de halkın sağlık-hastalık hakkındaki görüşlerini ve tutumlarını yaşadığı toplumun sosyal kültürel yapısından ayrı düşünemeyiz. (Türkdoğan 1974: 40).

Halk hekimliğinin temeli büyüye dayanır. Büyüde açıklanması güç birtakım tabiatüstü güçler, görünmez enerjiler, hastalıkların nedeni olarak kabul edilir. Büyüye bağlı birçok hastalık vardır ve bunların en bilineni "nazar değmesi"dir. Nazar değmesi, belirli bir karakterde olan insanların, özellikle çocuklarda, yakışıklı kimselerde veya zenginlerde meydana getirdikleri bir tür hastalık halidir. Bunların dışında ev, araba gibi sahip olunan şeyler ile hayvanlara da nazar değdiği inancı bulunmaktadır. (Örnek, 1971: 180; Gülsen, 2007: 37)

Diğer hastalıklarda olduğu gibi nazar / göz değmesi rahatsızlığının tedavisinde de "ocak"lar devreye girer. Belli bir hastalığı telkin yoluyla tedavi ettiğine inanılan kimselere Anadolu'da "ocak/ocaklı" veya "el almış" denir. Halk hekimliği alanına giren ne kadar hastalık varsa o sayıda da hastalıkların tedavi edildiği ocaklar var. Bazı ocaklarda birden çok hastalığın tedavi edilmesi söz konusu olsa da asıl olan, kişilerin belli hastalıklar üzerinde uzmanlaşmış olmalarıdır. Uzman ocaklılar, sahip oldukları gizlilik derecesini haiz bilgilerini el alma / el verme yöntemiyle tercihen aileden birine aktarırlar ve ocaklık kurumunun nesiller boyu aynı ailede devamını sağlamış olurlar. Kan bağı, ocaklı aileye gelin gelme gibi sebeplerle de ocaklı olunabilir. Fatih Tekel, Kırıkkale'den bir hayvanı öldürerek, bir hastalık geçirerek veya bir yatıra ait nesneye sahip olmak suretiyle de ocaklı olunabileceğini tespit etmiştir. (2021: 81-90).

Halk hekimliğine dair bu kısa bilgilerden sonra mukayese kısmına geçebilirim.

Orhan Türkdoğan, 70'li yıllarda Erzurum'da yaptığı bir alan araştırmasında, halkın modern tıbba karşı tutumlarının tamamen halk hekimliğine ait geleneksel düşünüş ve inançların etkisiyle şekillendiğini tespit etmiştir.

Türkdoğan, adı geçen alan araştırmasında 105 kişi üzerinden bir değerlendirme yapar ve kişilerin,

1. % 64'ü verem için
2. % 6'sı kırık-çıkık için
3. % 3'ü korkma ve ruhsal hastalıklar için
4. % 11'i felç, ishal, sıtma gibi hastalıklar için
5. % 5'i ise öksürük, bronşit ve zatürre gibi hastalıkları için

modern tıbbın temsilcisi olan doktorları seçtikleri sonucuna ulaşır. Bu sonuca göre bölge halkı hastalıkların % 97'sinin tedavisi için doktorlara değil de halk hekimlerine başvurmaktadır. Bu durum, yukarıda söylediğimiz gibi insanların hastalık hakkındaki genel tutum ve inançlarının bir yansımasıdır. Verem hastalığı sebebiyle % 64 oranında doktora başvurulması ise bu konuda yapılan bilgilendirme çalışmaları sonucu elde edilmiş bir değerdir. (Türkdoğan, 1974: 45)

Erzurum özelinde 50 yıl önceki tablo bu. Peki! Günümüzdeki durum nasıl? Tabii ki sağlıklı bir karşılaştırma yapmak için aynı bölgeden aynı örneklem sayısıyla bu işi yapmak gerekirdi. Bu çekinceyi bir tarafa bırakıp günümüzdeki şehirleşme oranını yani ülke nüfusunun %93'ünün il ve ilçe merkezlerinde yaşadığını (TUİK, 4 Şubat 2021), okuma yazma oranının kadınlarda %95.54'e yükselmesini (TUİK, 21 Mayıs 2021) ve doktora ulaşma noktasında Erzurum ile Kırıkkale'nin bir farkının olmadığını dikkate alarak bu mukayeseyi yapmak istiyorum.

Fatih Tekel'in "Kırıkkale Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Türbeler" adlı doktora tezinde Kırıkkalelilerin ocakları tercih etmelerinin nedenleri şöyle sıralanmıştır:

1. Ekonomik düzeyi düşük olan insanların daha ucuz diye hastane yerine ocakları tercih etmesi.

2. Kırıkkale kırsalında oturan ve geleneksel tedavi yöntemlerine aşina kimselerin öncelikle ocakları tercih etmeleri.

3. Eğitim seviyesi düşüklüğü.

4. Yaşı ilerlemiş olan kişilerin eski alışkanlıklarını terk edememeleri.

5. Bazı kimselerin tıp doktorlarının tedavilerini gereksiz görmesi.

6. Ocaklardaki tedaviyi tıp doktorlarının tedavisinden üstün görme veya kendine daha iyi geldiğini düşünme.

7. Modern tıpta şifa bulamayan hastaların son çare olarak ocaklara başvurmaları. (Tekel, 2021: 93-94).

Hastaların ocakları tercih etmesinde "hastalığın gizli tutulması arzusu" gibi başka sebepler de olabilir.

Temel olarak insanların halk hekimlerini tercih etmelerinde iki ana sebep ön plana çıkmaktadır. Birincisi, modern tıbbın tüm olanaklarını kullanmasına rağmen insanın derdine, hastalığına çare bulamayışı, ikincisi ise ocağın şifa vericiliğine olan tam inanç.

Orhan Türkdoğan'dan 50 yıl sonra yapılan çalışmadan birkaç sonuca ulaşabiliriz: Birincisi, insanımız hastalıklar konusunda yeterince bilinçlenmiştir ve önceliği modern tıbba vermektedir. İkincisi, artık ülkemizde modern tıbbın olanaklarından yararlanma ve doktora ulaşma noktasında çok büyük bir sıkıntı kalmamıştır. Üçüncü olarak insanımız, her şeye rağmen -ola ki modern tıp derdime çare bulmazsa- modern tıbba alternatif olarak halk hekimliğini yaşatma eğilimindedir.

50 yıl sonra ortaya çıkan durumu, -günümüzde insanların halk hekimlerinden ziyade modern tıbbın temsilcisi olan doktorlara yönelmesini- toplumumuzdaki hastalık hakkında oluşan geleneksel tutum ve inançların değiştiğinin bir göstergesi olarak okumak durumundayız.

Günümüzdeki durumu modern tıbbın zaferi şeklinde yorumlasak da halk hekimliği uygulamalarının günümüz Türkiye'sinde -nispeten küçük sayılabilecek bir ilde- doktora tezine malzeme sağlayacak kadar zengin olması; modern tıp uygulamaları yanında halk hekimliği uygulamalarının da devam edeceğinin bir göstergesidir.

Türkdoğan'ın 50 yıl öncesinde tespit ettiği gibi modern tıp ile geleneksel tıbbın kesiştiği nokta bugün de kırık ve çıkıklardır. Burada, geleneksel tıbbın temsilcilerinin, kırık ve çıkık tedavisinde röntgen filmi istemesi modern tıbbın temsilcisi doktorlar karşısında daha etkili olmaya çalıştıklarını göstermektedir.

Ortopedistler ile kırık-çıkıkçılar arasında gizli bir şekilde devam eden, su yüzüne çıkmayan rekabet daha uzun süre devam edecekmiş gibi görünüyor ama uzun vadede modern tıbbın üstün geleceğini söyleyebiliriz. Çünkü söz konusu ettiğimiz hastalığın sebebi somut olarak ortaya konulabilmektedir.

Korku, cin çarpması ve metnimiz içinde kısaca değindiğimiz nazar değmesi gibi halkın inanç ve geleneklerine göre tanımlanan hastalık türlerinin tedavisinde ise geleneksel uygulamaların belli bir süre daha devam edeceği görülmektedir. Çünkü bu tür rahatsızlıkların somut olarak nedenleri belli değildir.

.

KAYNAKÇA

Algın, G. (2007). *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi'ndeki Halk Hekimliği Yazıları Üzerine Bir İnceleme*, Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yayımlanmamış Araştırma Projesi.

Asil, E. (1989). "Halk Hekimliği ve Eczacılığı Araştırmalarında Metodoloji". *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu (Ankara, 23-25 Kasım 1988) Bildirileri.* Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 33-38.

Bekki, S. (2017). "Halk Hekimliği". *Ortak Miras*. (Ed. Nebi Özdemir). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 201-213.

Demir, M. (2016). "Şamanizm'de Hastalık Kavramı ve Tedavi Yaklaşımları". *Lokman Hekim Dergisi*, S. 6 (1), s. 19-24.

Örnek, S. V. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.

Tekel, F. (2021). *Kırıkkale Halk Hekimliğinde Ocaklar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Türkdoğan, O. (1974). "Bir Kasabada Geleneksel Tıp ve Modern Tıp Sürekliliği". *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri (Ankara, 8-14 Ekim 1973) Bildirileri.* Ankara: Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, s. 40-47.

TÜRKÇE TIP LİTERATÜRÜ VE HALK HEKİMLİĞİ

Prof. Dr. Şaban DOĞAN
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

İnsanoğlunun dünya üzerinde verdiği var oluş mücadelesinde en büyük destekçilerinden biri hiç şüphesiz sağ kalabilmek, sağlıklı olabilmek ve yakalandığı hastalıklarla mücadele edebilmek amacıyla geliştirdiği yöntem ve uygulamaların bütünü olarak tanımlanabilecek tıp ve tıbbi yöntemlerdir. "İnsanın verdiği bu büyük mücadelenin ürünü/sonucu olarak değerlendirebileceğimiz modern tıp, varlığını insanlığın binlerce yıllık birikimine borçludur. İnsanın var oluş serüveni olarak özetlenebilecek bu muazzam tarih yolculuğunda başlangıçtan günümüze hastalık algısı, sebepleri ve tedavi yöntemleri de değişmiş; başlangıçta doğaüstü güçlerle açıklanmaya çalışılan hastalık sebepleri zaman içerisinde değişip günümüzdeki şeklini almıştır. En eski toplumlarda görülen ve bütün varlıkların canlı birer ruha sahip olduğu inanışına dayanan animistik doğa görüşü büyünün temelini, büyü de modern tıbbın hareket noktasını oluşturmuştur. Dünyanın ruhlar ve onların gizli kuvvetleriyle dolu olduğuna ve bu kuvvetler tarafından idare edildiğine, bu kuvvetlerin doğadaki tüm varlıklarda gizlenmiş olabileceğine inanılan bu dönemde büyücüler, doğaüstü güçleri kendi amaçlarına uygun olarak yönlendirip ruhların işbirliğini sağlayarak hastalıkları sağaltma işini üstlenmiş; sağaltma amacıyla dualar etmiş, büyüler yapıp iksirler hazırlamıştır. Başlangıçta büyücüler tarafından hazırlanan bu iksirlerin sihirli olduklarına inanılmış, bu iksirlerin kullanımında yaşanan başarı ve başarısızlıklar işe yarayan ve yaramayanlarını göstermiş, bu yolla bir araya getirilen bilgiler deneme yanılma yoluyla modern tıbbın doğuşuna zemin hazırlamış ve nihayetinde büyü ile tıp ayrılıp iki farklı müessese olarak varlıklarını sürdüre gelmiştir (Bilgi için bk. Doğan 2011; Colin 2005)." Sağlıklı olma ve sağlığını koruma ve yakalandığı hastalıklardan kurtulma çabasına savaşlarda yaralananları tedavi etme gayretinin ürünü olan cerrahînin de eklenmesiyle tıbbi uygulamalar daha da çeşitlenerek kendine özgü yöntem ve uygulamaları olan bir uzmanlık alanına dönüşmüştür. Yazının icadıyla birlikte diğer bilim alanlarında olduğu gibi tıp da birikimini diller ve kültürler arasında paylaşma, yayma ve geleceğe daha güvenli biçimde aktarma şansı yakalamıştır.

"İslam dünyası 18.-19. yüzyıllara kadar Avrupa toplumlarının örnek aldığı, eserlerini kendi dillerine tercüme ederek ders kitabı olarak kullandığı İbni Sina ve Ebubekir El-Razi gibi büyük tıp bilginlerinin varlığını birçok dilden bilimsel eserin Arapçaya çevirisi işini üstlenen Beytü'l-Hikme'ye borçludur. "Abbasi halifesi Harun Reşid ve yerine geçen oğlu Me'mun tarafından kurulan bu merkezde, özellikle Yunanca, Hintçe, Farsça ve Latince eserlerin çevirileri yapılmıştır ki bu, zamanın İslam dünyasında aydınlanmanın ilk adımı olarak görülmektedir. Sasani devleti zamanında kurulan Gundişapur Akademisi örnek alınarak oluşturulan bu merkezde çevirisi yapılan yazarlar arasında Pisagor, Plato, Aristo, Hipokrat, Öklid, Pluton, Galen, Sokrat, Sushruta, Charaka, Aryabhata ve Brahmagupta gibi ünlü düşünür ve bilim insanları vardır. Bu merkezde bahse konu müelliflerin eserleri çevrilmekle kalmamış, eserler ve müelliflerinin düşünceleri derinlemesine incelenmiştir. Yunanca, Hintçe, Farsça ve Latince eserlerin çevirilerinden de faydalanan İslam tıbbı karşılaştığı yeni bilgileri özümseyerek zamanla kendine has bir yapıya bürünmüş, tercüme eserlerle başlayan faaliyetler dünya çapında hekimler yetişmesinin yolunu açıp yeni telif eserlerin verilmesine zemin hazırlamıştır (Doğan 2021, 410-411)."

Türkçe ilk tıp metinleri Eski Türkçe Döneminde ve Eski Uygurca olarak kaleme alınmıştır. Alan uzmanlarınca bu eserlerin Sanskritten tercüme edildiği; tercümeye kaynaklık eden eserlerinse Aştângahrdayasamhitâ ve Yogasataka olduğu tespit edilmiştir. (Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Arat 1930, 1932, 1936; Sertkaya 1997).

Karahanlı Türkçesi ürünleri arasında doğrudan tıp metni olarak vasıflandırılabilecek eser bulunmamaktadır. Tıp alanında önemli eserlere imza atan ve dünyaca tanınan Ebubekir Muhammed bin Zekeriya Râzî (854-932), Fârâbî (870-950), Bîrûnî (973-1051), İbn-i Sina (980-1037) gibi Türk kökenli tabiplerin eserlerini Türkçe yerine Arapça ve Farsça kaleme almaları ilgi çekicidir. Zannımızca bu durum eserlerini eğitim aldıkları ve yetiştikleri geleneğin taşıyıcı dillerine olan eğilim ve Türkçenin o dönemde tıp sahasında tekâmül etmiş bir uzmanlık alan dili olamamasıyla alakalıdır.

Doğu Türkçesi dil yadigârları içerisinde Çağatay Türkçesiyle kaleme alınmış tıp metinleri olduğu bilinmektedir (ayrıntılı bilgi için bk. Uysal 2020). "Çağatayca tıp metinlerinin başlangıcı, 1506 yılında kaleme alınmış olan Esrâru'l-Etıbbâ isimli esere kadar götürülebilir. Çağatay Türkçesiyle yazılan bu eseri, Yunan hekim Tolozan vücuda getirmiştir. Araştırmacının notlarına göre kitap, Şehabeddin Sakip tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Mütercim Şehabeddin, Çağatayca nüshanın en muteber ve güvenilir olduğunu belirtmektedir. Farsça nüshadan kısa

bilgiler de paylaşan Vaner, kitapta Hacı Ahmet Can adında Yarkendli bir hekimin zikredildiğini söyler (Uysal 2020, 380).

Anadolu sahasında, pek çok alanda olduğu gibi tıp alanında da, ilk Türkçe tıp metinlerin Arapça ve Farsça bilmeyen beylerin teşvikleriyle Beylikler Döneminde kaleme alındığı bilinmektedir. Bu metinler Oğuz Türkçesi temelinde gelişen ve 18. yüzyılın sonuna kadar kesintisiz olarak devam eden bir tıp dili vücuda getirilmesini de sağlamaları bakımından önemlidir. Şüphesiz bu dönem Anadolu Selçuklu ve Büyük Selçuklu yoluyla İslam tıp ve eczacılığı geleneğine bağlanmaktadır. İslam tıp ve eczacılığı gelenek tesis ederken her ne kadar Kur'an, hadisler ve Arabistan halk hekimliği uygulamalarından beslense de geleneğin temellerinin atılıp tüm dünyayı etkileyen sağlam bir yapıya kavuşmasında asıl önemli etken Antik dünyanın bilgi birikiminden akıllıca faydalanılmış olmasıdır.

Eski Oğuz Türkçesi döneminden başlayarak 18. yy sonuna kadar devam eden ve Anadolu Türk tıbbı olarak isimlendirilebilecek bu dönemde koruyucu hekimlik, cerrahi müdahaleler, müfred devaların ele alındığı müfredât kitapları, ilaç formüllerini içeren akrabâdînler, cinsel hastalıkların işlendiği bâhnâmeler başta olmak üzere birbirinden kıymetli eserler kaleme alınmıştır. Her biri geleneksel tıp anlayışının seçkin ürünleri olan bu eserler dil özellikleri ve söz varlıkları bakımından filolojinin; yukarıda da ifade edildiği gibi binlerce yıllık deneme yanılmanın sonucu süzülüp günümüze ulaşan bilgi birikimini içermeleri bakımından tıp, farmakognozi ve modern tıbbın; barındırdığı halk hekimliği uygulamaları bakımından halk biliminin ilgi alanına girmektedir. Netice itibariyle bu metinler sadece tıp ve eczacılık sahalarında çalışanlara değil filologlara ve halk bilimcilere de malzeme sunmaktadır ancak metinlerden gereği gibi faydalanmak için bazı hususların göz ardı edilmemesi; bu metinlerin telif edildiği dönemin dil hususiyetleriyle tıp anlayışının ve kültürel yapısının çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Eserlerin yazıldığı dönemin dil özelliklerini bilmemek ciddi okuma yanlışlarına; geleneksel tıp anlayışına vakıf olmamak eserlerdeki devaları topluca doğru kabullenip günümüzde de uygulamaya ya da toptan reddedip tüm yöntem ve uygulamaları halk hekimliği ürünü olarak değerlendirmeye yol açmaktadır. Metinlerdeki dil hususiyetleri bu çalışmanın doğrudan konusu olmadığından konuşmamıza da dâhil edilmemiştir. Konuşmamızda tarihsel tıp metinlerinin tıp ve eczacılık alanlarıyla halk hekimliği ile iştigal eden araştırmacılar tarafından nasıl kullanılması gerektiğine dair değerlendirmeler yapılacaktır. Her iki alanın da bu metinlerden gereği gibi faydalanabilmesi için araştırmacıların eski tıp anlayışına vakıf olması şarttır. Bu sebeple de öncelikle tıp yazmalarına hâkim olan geleneksel anlayış hakkında kısa bilgi vermek istiyoruz.

Geleneksel tıp anlayışında insan bünyesi hılt adı verilen kan, balgam, safra (öd) ve kara safra (sevda)'dan meydana gelir. Bu anlayış, ilhamını evrenin temelinin dayandırıldığı ve anâsır-ı erba'a olarak isimlendirilen (toprak, su, hava ve ateş) dört element ilkesinden alır. Antik çağ düşünürleri evrenin temelinin bu dört ana elemente dayandığını ileri sürmüştür. Bu görüş tıpta da karşılık bulmuş; ilk defa Hipokrat tarafından ortaya atılan anâsır-ı erba'anın insandaki karşılığının ahlât-ı erba'a olduğu düşüncesi eski tıp anlayışının temellerini oluşturmuştur. Hipokrat anâsır-ı erba'adan her bir ögenin ahlât-ı erba'adan birisinin karşılığı olduğunu; havanın kana; toprağın sevdaya; suyun balgama; ateşin safraya karşılık geldiğini düşünür. Eski tıp anlayışının da benimsediği bu görüş ögelerin kişiye göre değişen oranlarının bünyeyi oluşturduğuna, hastalıkların da bünyeyi meydana getiren ögelerin dengelerinin bozulması sebebiyle ortaya çıktığına inanır. Bu anlayışa göre ahlât-ı erba'adan (kan, balgam, safra ve sevda) biri insan bünyesinde ağır basar ve ağır basan unsura göre kanlı, sevdalı, balgamlı ve sinirli olmak üzere dört mizaç meydana gelir. Kanlı mizaçta baskın öge kandır ve bu mizaca sahip olanlar neşeli ve hareketlidir. Sevdalı mizaçta kara safra baskındır ve bu mizaca sahip kişiler duygusaldır. Balgamın baskın olduğu mizaç sahipleri hareketsiz, uykuyu seven, çabuk duygulanmayan, düşünmeden hareket etmeyen tiplerdir. Bünyelerinde safranın baskın olduğu sinirli mizaç sahipleri ise heyecanlı, çabuk öfkelenen ve çabuk sakinleşen tiplerdir (Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Erdemir 1989, 24; Önler 2019, 18-20).

Eski tıp anlayışında bakteri, mikrop, virüs vs. hastalık etkenleri bilinmediğinden hastalık sebebi bünyeyi meydana getiren unsur/unsurların artması ya da eksilmesi olarak algılanmıştır. Tabipler tarafından uygulanan tedavi yöntemleri de bozulan dengenin tekrar düzenlenmesi prensibine dayanmaktadır.

Yukarıda kısaca verilen eski tıp anlayışının değişmesi, hastalık algı ve sebeplerinin de değişmesi sonucunu doğurmuştur. Modern tıbbın kurucularından olarak kabul edilen XVI. yy tabiplerinden Paracelsus (1493-1541) geleneksel tıbbın geçerliliğini yitirdiğini, kendisini yenilemesinin şart olduğunu iddia ederek yaşadığı dönemin tedavi şekillerine ve otoritelerin tıbbi kuramlarına karşı çıkmıştır. Paracelsus, öğrencilerin yaktığı geleneksel ateşte İbn-i Sina, Hipokrates ve Galen gibi otoritelerin kitaplarını yakarak adeta geleneğe savaş açar. Paracelsus ile başlayan serüven mikroorganizmalarla ilgili düşüncelerin gelişmesi ve nihayet 1879 yılında da Pasteur tarafından mikrobun keşfi[1] ile tıp alanında yeni bir anlayışın gelişmesine ön ayak olmuştur.

[1] Pek çok kaynakta mikrobun keşfi Akşemseddin'e atfedilir ancak bu bilgi doğru değildir. "Akşemseddin rüyada kendisine keşfolunan Mâ-i kibrît-i Şerîfi tarif eden bir risale yazmış ve bu

Netice itibariyle XIX. yüzyıldan itibaren tıp anlayışı ve buna koşut olarak da hastalık algısı ve sebepleri köklü bir değişim yaşamıştır. Bu gerçekten hareketle XIX. yüzyıla kadar kaleme alınan tıp ve eczacılık metinlerini toptancı bir yaklaşımla reddetmek gerektiğini düşünmek olasıdır ancak böyle düşünmenin doğru olmadığını ifade etmek durumundayız. Hastalık algısı değişmiş olsa da bu metinlerdeki deva ve uygulamaların toptan reddedilmesi binlerce yıl devam eden ve deneme yanılmalarla önemli bir noktaya ulaşan bilgi birikimini yok saymak olacaktır. O halde yapılması gereken bu bilgi birikimini doğru kullanmanın yollarını aramak olmalıdır. İnsanın binlerce yıllık denemelerinin, başarı ve başarısızlıklarının neticesinde bu metinlere giren devalar "ilaçların, ilaç maddelerinin veya potansiyel ilaçların veya doğal kökenli ilaç maddelerinin fiziksel, kimyasal, biyokimyasal ve biyolojik özelliklerinin incelenmesi ve ayrıca doğal kaynaklardan yeni ilaçların araştırılması (https://tr.wikipedia.org/wiki/Farmakognozi Erişim Tar: 0212.2021)" şeklinde tanımlanan farmakognozi tarafından irdelenmeli; bilimsel dayanağı olan devaların diğerlerinden ayrılması sağlanmalıdır. Bu iş ve işlemler yapılmadan tarihsel tıp metinlerinde görülen devaların toptan kabulü ya da reddi doğru olmayacaktır. Konuyla ilgili olarak dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus da bu metinlerdeki hastalık adları meselesidir. Tıbbın gelişmesine koşut olarak tarihsel metinlerde görülen hastalıklar da çeşitlenmiş, önceleri tek bir hastalık olduğu düşünülen rahatsızlıkların aslında farklı hastalıklar olduğu anlaşılmıştır. Kimi hastalık adlarının da bu metinlerde günümüzdeki anlamından daha farklı anlamlarda kullanıldığını göz ardı etmemek gerekir. Tarihsel tıp yazmalarında görülen "şiş, ur, çıban" anlamındaki "verem" günümüzde "herhangi bir organa ve en çok akciğerlere yerleşen Koch basilinin yol açtığı ateşli ve bulaşıcı bir hastalık, tüberküloz" anlamında kullanılmaktadır. Günümüz tıbbında belki yüzlerce farklı tür şiş, ur, çıban olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Tarihsel tıp metinleri içerdikleri halk hekimliği uygulamaları bakımından halk bilimcilerin de ilgi alanına girmektedir. Konuyla ilgili olarak vurgulanması gereken en önemli husus yukarıda ifade ettiğimiz hastalık algı ve sebeplerinin değişmiş olmasına dayanıp bu eserlerde yer alan tüm yöntem ve uygulamaları

mâ-i şerife "Mâddetü'l-Hayât" adını vermiştir. Aynı mecmua içinde başka bir risale vardır ki, o da XVIII. yüzyılda Türkiye'de moda hükmüne giren Paracelsus (1493-1541) tıbbından, çeşitli adlarla yapılan çevirilerden biridir. Anlaşılan bu çeviri Akşemseddin'in Mâ-i Kibrît-i Şerîf risalesiyle birlikte Kitab-ı Tıb adı altında bir mecmua halinde olduğu için, ikinci risalede bulunan bu sözler dikkatsizlikle Akşemseddin'in sanılmıştır. (Paracelsus'a ait olan bu sözleri görmek için bkz. Tercüme-i Paracelsus, Gevrek-zade Haşan Efendi, Üniversite Kütüphanesi, Yıldız, tp, 234, varak 23) (Adıvar 1991,50)."

halk hekimliği olarak görmenin yanlışlığıdır. Eski tıp anlayışına göre kaleme alınmış yapıtlara modern tıp penceresinden bakarak hüküm vermek bu yanlışlığın temel sebebidir. Bu bakış açısı bizleri Hipokrates, Galen, İbni Sina, Ebubekir E'r-Râzî, Hekim Hacı Paşa, Sabuncuoğlu Şerefeddin gibi yaşadıkları dönemin zirve isimlerini halk hekimi olarak değerlendirme noktasına taşır ki bu da son derece yanlıştır. Tarihsel tıp yazmalarında hekimler zaman zaman tabipler dışında deva hazırlayan ve hasta tedavi ettiğini iddia eden kimselere itibar edilmemesini salık vermektedir. 15. yy'ın önemli tıp kitaplarından olan Yâdigâr-ı İbni Şerif'teki "tabîb gerekdür kim mechûl otıla ilâc etmeye kim mechûl kişiler ve karı avratlar tecribe edeler ve hikâyet edeler anun gibi edviyyeyi işe sürmeyeler ve ana îtimâd etmeyeler (Y.131a/9-131b-1, Küçüker 1994)." ifadeleri bu eserleri kaleme alan tabiplerin yaşadıkları çağın modern tıbbını temsil ettiklerini; halk hekimliği yöntem ve uygulamalarına karşı da tepkili olduklarını göstermek bakımından mühimdir.

Konuyla ilgili olarak dile getirmek istediğimiz son husus tarihsel tıp yazmalarında zaman zaman yazıldıkları dönemin tıp anlayışıyla çelişen yöntem ve uygulamaların da bulunabildiğidir. 15. yüzyılın önemli tabiplerinden İbn-i Şerif'in Yâdigâr'ından iki örnekle meseleyi daha anlaşılır hale getirmek istiyoruz.

Zâtü'l-cenb (satılıcan, akciğer zarı iltihabı) *olan hastaya bu deva içirilirse yara çabucak olgunlaşır ve iltihap kolaylıkla olgunlaşıp çıkar. Hazırlanışı şöyledir: On dirhem (30 gr) buyan balı, on dirhem (30 gr) menekşe, üçer dirhem (90 gr) nişasta, kesîrâ (keven dikeninden çıkarılan bir tür zamk), hatmi tohumu, rezene otu dövülüp elenir; keten tohumu ve bezr-i katûnâ (pireotu tohumu) şurubu ve ayva çekirdeği şurubuyla yoğurulup haplar yapılır. Hastaya menekşe şerbeti ile içirilir. (YA. 154/b)*

Sara nöbeti *gelen kimsenin yattığı yerde, biri ayakucuna biri de başucuna olmak üzere iki iğne görünmez oluncaya kadar yere saplanır. Ardından sara nöbeti gelen kişinin üzerine bir eşek palanı uzunlamasına konur. Palan üstünden üç kez bir tarafa ve üç kez de diğer tarafa atlanarak geçilir. Sonra atlayan kimse dam üzerine çıkarak üç kez "beni yılan soktu, dermanını buldum, tımar eyledim, kefaret eyledim." der. Duyan kimseler "kefaret ola, mübarek ola." der. Hastanın yanında duran kimselere söylenecekler önceden öğretilmelidir. (YA.138a-138b, Küçüker 1994)*

Aynı eserden alınan iki örnek mukayese edildiğinde ikinci örneğin eserin yazıldığı dönemin tıp anlayışıyla izah edilmesinin mümkün olmadığı açıkça görülmektedir. Bu örneğe esere yansımış halk hekimliği uygulaması olarak bakmak

en doğru yaklaşım olacaktır. Yazıldıkları dönemin modern tıp ürünleri olarak değerlendirilecek pek çok tarihsel tıp metninde zaman zaman bu türden örneklerin yer aldığı bilinen bir gerçektir.

Yukarıdaki örnek ve izahattan hareketle halk bilimi araştırmacılarının tarihsel tıp yazmalarında görülen ve eserlerin yazıldıkları dönemin tıp anlayışıyla izah edilemeyecek yöntem ve uygulamaları eserin kaleme alındığı dönemin halk hekimliği yöntem ve uygulamaları; bu eserlerdeki diğer deva/uygulamaların günümüzde hâlâ yaşayanlarını da günümüz halk hekimliği uygulamaları örnekleri olarak değerlendirmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz.

Bu ayrım yapıldıktan sonra tarihsel tıp metinlerinde görülen ve dönemlerinin halk hekimliği uygulaması olarak değerlendirilecek örneklerle; tarihsel tıp metinlerinde görülüp günümüzde halk arasında varlığını devam ettiren halk hekimliği yöntem ve uygulamalarıyla ilgili çok kıyetli çalışmalar yapılabileceğini düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Adıvar, A. A. (1991), *Osmanlı Türklerinde İlim,* (5. Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Arat, G. R. R. (1930), *Zur Heilkunde Der Uiguren*, Berlin: SPAWPhil.-Hist. Klasse XXIV.

Arat, G. R. R. (1932). *Zur Heilkunde Der Uiguren II,* Berlin: SPAWPhil.-Hist. Klasse XXII.

Arat, G. R. R., Eberhard, W. (1936**),** *Türkische Turfan -Texte VII,* Berlin: APAW Phil: Hist. Klasse 2, 33-34; 70-72.

Colin, A. R. (2005) *Bilim Tarihi,* (Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun), TÜBİ-TAK Yayınları, Ankara.

Demirhan Erdemir, A. (1989). "Ahlât-ı Erbaa", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II. Cilt, s. 24.

Doğan, Ş. (2011). "XIV.-XV. Yüzyıl Türkçe Tıp Metinlerinde Halk Hekimliği İzleri", ***Millî Folklo****r*, 23: 120-132.

Doğan, Ş. (2021), "Türkçe Tıp ve Eczacılık Literatürü", *Bize Yön Veren Metinler III*, (Derleyen: Alev Alatlı, Editör: Prof. Dr. Ömür Ceylan), s.409-413, Kapadokya Üniversitesi Yayınları,

Küçüker, P. (1994), *"Yâdigâr-ı İbni Şerif (İnceleme-Metin-Dizin)",* Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, Elazığ.

Önler, Z. (2019), *Hacı Paşa (Celâlüddin Hızır) Müntahab-ı Şifâ Giriş-Metin-Sözlük,* Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Sertkaya O. F. (1997). "Uygur Tıp Metinlerine Toplu Bir Bakış", *Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri,* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları: 349-359.

Uysal, İ. N. (2020), "Türk Dili Tarihinde Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Tıp Metinleri ve

Ṭabîbçılık", *Tarihsel ve Çağdaş Türk Lehçelerinde Tıp: Metinler, Tarih, Uygulamalar, Kavramlar, Terimler* (Editör: Dr. Meryem Arslan), s. 375-392, Detay Yayıncılık, Ankara.

LITERATÜR

16.YY ŞAİRİ NİDÂÎ'NİN TIBBA DAİR ESERLERİNDE HEKİMLİK VE HASTALIKLARLA İLGİLİ UNSURLAR

Doç. Dr. Ümran AY SAY
Marmara Üniversitesi

Özet

Klasik Türk şiirinin temsilcileri edebî sahanın dışında farklı konularda eserler vermişlerdir. 16. yy'da Anadolu sahasında yaşamış Nidâî Çelebi de tıp ve tasavvuf alanında eser vermiş tabip-şairlerimizden biridir. Şair, Kanûnî ve II. Selim'in saltanat yıllarında saray tabipliği de yapmıştır. Bugün elimizde başta tıp ve tasavvuf olmak üzere çeşitli konularda yazılmış manzum, mensur, manzum-mensur toplam on bir eseri vardır. Bu eserlerinden üç tanesi, Dürr-i Manzûm, Menâfiu'n-Nâs ve Rebîu's-Selâme, tıbba dair eserleridir. Dürr-i Manzûm tamamı mesnevi nazım şekliyle yazılmış bir eserdir. Menâfiu'n-Nâs ve Rebîu's-Selâme ise manzum kısımların da bulunduğu mensur eserlerdir. Şair, zikredilen eserlerinden ilk ikisinde hekimlerin olmadığı yerlerde halkın hastalıkları ve hastalıkların belirtilerini tanıması ve tedavi yöntemlerini uygulayabilmesini hedeflemiş, Rebîu's-Selâme isimli eserinde ise taun, kolera gibi bulaşıcı hastalıklarla mücadele, tedavi ve korunma yollarını anlatmıştır. Her üç eserini de sade ve işlek bir Türkçe ile anlatmıştır. Bu bildiride şairin hayatı ve bu üç eseri hakkında bilgi verildikten sonra eserlerdeki hastalık isimleri, ilaçlar ve halk hekimliği yöntemleriyle alakalı unsurlar ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nidâî, Klasik Türk Şiiri, Dürr-i Manzûm, Menâfiu'n-Nâs, Rebîu's-Selâme, Tıp.

ELEMENTS OF MEDİCİNE AND DİSEASES İN 16TH CENTURY POET NİDAİ'S WORKS ON MEDİCİNE

Abstract

Representatives of classical Turkish poetry produced works on different subjects outside the literary field. Nidai Çelebi, who lived in Anatolia in the 16th century, is one of our physician-poets who wrote works in the field of medicine and mysticism. Nidai also worked as a court physician during the reign of both Selim II and Süleiman The Magnificient. Today, we have a total of eleven works in verse, prose, verse-prose written on various subjects, primarily medicine and mysticism. Three of these works, Dürr-i Manzûm, Menâfiu'n-Nâs and Rebîu's-Selâme, are works on medicine. Dürr-i Manzûm is a work written entirely in masnavi verse. On the other hand, Menâfiu'n-Nâs and Rebîu's-Selâme are prose works that also contain verse parts. In the first two of his works mentioned, the poet aimed to enable the public to recognize the symptoms of diseases and to apply treatment methods in places where there are no physicians. In his work called Rebiu's-Salame, he explained the ways of combating, treatment and protection against infectious diseases such as plauge and cholera. He narrated all three of his works in a plain and fluent Turkish. In this paper, after giving information about the poet's life and these three works, the names of diseases, drugs and folk medicine methods in the works will be discussed in detail.

Keywords: Nidâî, Classical Turkish Poetry, Dürr-i Manzûm, Menâfiu'n-Nâs, Rebîu's-Selâme, Medicine.

Giriş

Nidâî'nin Hayatı[1]

Asıl adı Şaban, mahlası Nidâî'dir. Babası Kudüs'ten Ankara'ya yerleşip burada ilim ve irfan ile meşgul olmuştur. İlk gençlik yıllarını Ankara'da geçiren Nidaî; kaynaklarda Nidâî Ankaravî, Kırım'da 1532-1551 yılları arasında saltanat süren Sahip Giray Han'ın hocalığını yaptığı sırada Remmal hoca diye tanınır. Konya'daki yıllarında Mevleviliğe intisabından dolayı Derviş Nidâî, Nidâî Çelebi isimleriyle anılır.

Nidâî'nin tıp ilmiyle tanışması Kırım'da bulunduğu yıllara tesadüf eder. Sahip Giray Han'ın Hocası sıfatıyla Kırım'da iken han tarafından Kanuni'ye elçi olarak gönderilir. Nidâî'nin düşmanları onun yokluğunu fırsat bilip Sahip Giray Han'a Nidâî'yi kötülerler. İddialarına göre Nidâî, İstanbul'a elçi olarak geldiğinde Kanuni'ye Kırım Hanı'nı kötülemiş; onun zalim hain, sözüne inanılmaması gereken bir Tatar Hanı olduğunu söylemiştir. Han bu duyduklarından gazaba gelerek Nidâî'yi elçilik vazifesini bitirip de Kırım'a döndüğünde zindana attırır. Han'ın 1551'de katline kadar 7 yıl zindanda kalır. "Ol âlem-i vahdette yirmi iki pare ilm-i tasavvufdan kitabı nazm itdim" diyen Nidâî'nin bu sözlerinden zindanda iken tasavvuf ilmiyle daha yakından meşgul olduğunu anlıyoruz. Bu sırada Hz. Peygamber'i rüyasında gördüğünü ve peygamberimizin kendisine tıp ilmiyle de meşgul olmasını buyurduğunu belirtir. Hapisten kurtulduktan sonra evlad-ı resulden yüz yaşına yaklaşmış bir pirden tıp ilmini öğrenmeye başlar. Yazmakta ihmal ettiği zamanlarda hocasının "yaz hey adem, yaz, biz bunda senin için gönderildik" ikazıyla karşılaşır. Nidâî'nin, hakkında başkaca bir bilgi vermediği hocası, bütün mücerrebatı kendisine teslim ettikten ve ona hekimlik icazeti verdikten sonra ebedi âleme irtihal eder. Nidâî, tıpla uğraşmaya devam eder ve hekimliği meslek edinir. Agah Sırrı Levend'in bir mecmuadan naklettiği bilgiye göre Nidâî, Fuzûlî'nin yakalandığı taun (veba) hastalığından onu kurtarmak için Bağdat'a sefere çıkmış, ancak o yetişemeden Fuzûlî vefat etmiştir (1556).

Nidâî, Şehzade Selim'in Konya'da valiliği sırasında onun maiyetine girmiş, mevleviliğe intisabı da bu yıllarda olmuştur. 1566'da Şehzade Selim'in tahta çıkışını müteakip Nidâî de İstanbul'a saray hekimi olarak davet edilmiştir. Ölüm tarihi kesin

[1] Nidâî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Ay, 2016).

olarak bilinmemektedir. Elimizdeki eserlerinden son telifi tıbbî eserlerinden *Dürr-i Manzum*'dur. Bu durumda şair 1567'den sonraki bir tarihte vefat etmiştir.

Eserleri

Nidâî'nin manzum ve manzum – mensur olmak üzere toplam 11 eseri vardır. Bunların isimleri, telif tarihleri ve konuları aşağıda tablo halinde gösterilmiştir.

Nidâî'nin Eserleri (Kronolojik Sıralama)			
Eser Adı	**Telif yılı**	**Manzum/Mensur oluşu**	**Konusu**
Nusret-i Gazâ-yı Sâhib Giray Han	H.945 / M.1538-39	Manzum-Mesnevî (1213beyit)	**Tarih**. Sahib Giray Han'ın Boğdan seferi, İslam Giray ile mücadelesi.
Genc-i Esrâr-ı Ma'nî	H.950/ M. 1543	Manzum-Mesnevî (3913beyit)	**Tasavvuf-ahlak**. Tasavvufî bir eserdir, 29 ahlâkî hikayeden oluşur.
Tenbihnâme	H.952/M. 1545	Mensur	**Tasavvuf-ahlak**. Tasavvufî bir eserdir, 70 ahlâkî hikayeden oluşur.
Tarih-i Sahip Giray Han	H.960/M.1552-53	Manzum-Mensur	**Tarih**. Sahip Giray Han dönemi Kırım Hanlığı tarihi.
Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe	H.969 / M. 1562	Manzum-Mesnevî (978 beyit)	**Tarih**. Cerbe Kalesinin fethi.
Menâfiü'n-Nâs	H.974 / M. 1566	Manzum-Mensur	**Tıp**. 60 bab olarak tasnif ettiği hastalıklar ve ilaçlarına dair eseri.
Dürr-i Manzûm	H.975 / M. 1567-68	Manzum-Mesnevî (721 beyit)	**Tıp**. 4 bab olarak tasnif ettiği hastalıklar ve ilaçlarına dair eseri.
Rebîu's-Selâme	Sultan II. Selim devri	Manzum-Mensur	**Tıp**. Veba, kolera, bulaşıcı hastalıklar ve korunma yolları.
Latîfe-i Benginâme-i Münâsib Hâl-i Mâ	?	Manzum-Mesnevî (215 beyit)	**Tasavvuf-ahlak.** Esrar düşkünü Bengî adlı bir adamın temsili hikayesi.
Mübâhasât-ı Mükeyyifât	?	Manzum-Mensur	**Tasavvuf-ahlak.** Afyon, berş, boza, şarap ve balın alegorik sohbetleri.
Mübalaga-i İlâhiyyat	?	Manzum-Mesnevî (220 beyit)	**Tasavvuf-ahlak.** Gururlu bir adamın hikayesi.

Tablodan görüleceği üzere Nidâî'nin eserlerinin konusu, tıp, tarih ve tasavvufî-ahlakî eserler olmak üzere üç ana başlık altında toplanabilir. Tabloda eserler, telif tarihlerine göre sıralanmıştır, telif tarihi belli olmayan üç eseri tablonun sonuna bırakılmıştır. Şairin telif tarihi bilinen son üç eserinin konusu tıptır. Şairin Kırım'da zindanda iken Hz. Peygamber'in tıp ilmine yönelmesini buyurması sebebiyle sonraki yıllarda telif ettiği eserlerinin tamamının tıbba dair olacağını; dolayısıyla yazılış tarihi belli olmayan bu üç tasavvufî eserin Kırım'da bulunduğu yıllar arasında (1551'e kadar) yazıldığını tahmin ediyoruz.

Tıbba Dair Eserleri

Şairin elimizdeki eserlerinden 3 tanesi tıbba dairdir. Bunlar *Menâfiu'n-Nâs, Dürr-i Manzûm* ve *Rebîu's-Selâme* isimli eserleridir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde bu eserler daha ayrıntılı olarak tanıtılacak, eserlerdeki hekimlik ve hastalıklarla ilgili unsurlar ayrı başlıklar halinde açıklanacaktır.

A. Menâfiu'n-Nâs[2]

H. 974 / M. 1566 tarihinde telif edilmiştir. Şair 60 fasıl halinde tertip ettiği eserinin telif sebebini anlatırken, İstanbul'a uzak vilayetlerde tecrübeli, uzman hekimlerin bulunmadığını, öyle vilayetlerde tababete dair bir kitap bile bulunmasının zor olduğunu, olan kitapların da dilinin Arapça veya Farsça olmasından dolayı halkın bu kitaplardan istifade edemediğini, bu sebeple halkın kolaylıkla faydalanabileceği bir tıp kitabı yazmayı arzu ettiğini söyler. Mensur bir biçimde kaleme alınan esere yeri geldikçe mesnevi nazım şekliyle manzum bölümler eklenmiş ve böylelikle eser manzum-mensur bir hüviyet kazanmıştır. 60 bap (bölüm) olarak tertip edilen eserin giriş kısmında insanın terkibi, dört mevsim, ahlat-ı erbaa, anâsır-ı erbaa hakkında bilgiler verilir. Eserin yurt içi ve yurt dışındaki kütüphanelerde toplamda 100'den fazla nüshası vardır. Bu sayının çokluğu yazıldığı devirde ve ondan sonra Nidâî'nin telif sebebinde dile getirdiği gibi eserin, halkın kolaylıkla faydalandığı muteber bir tıp kitabı olduğunu göstermektedir.

Eserin bölümleri başlıklar halinde şöyledir:

[2] Eser üzerine yapılan bazı çalışmalar şöyledir: (Özçelik, 1990; Acıduman, 2013: 151-167).

1.bab: terkib-i insan

2.bab: dört mevsimde neleri kullanmak ve nelerden sakınmak gerekir.

3.bab: vücuttaki hıltların (kan, safra, balgam, sevda) mertebelerini bildirir

4.bab: vücudun azalarını, hangi organın ne işe yaradığını bildirir.

5.bab: İnsanın nasıl yaratılıp var edildiğini bildirir.

6.bab: insanın vücudundaki organları bildirir

7.bab: nabzın tabiatını bildirir

8.bab: kârûre (idrarın rengine göre hastalığın tesbiti) beyanındadır.

9.bab: başta meydana gelen hastalıkları ve onun devâsını beyan eder.

10.bab: yüzde ve tende çıkan hastalığı ve onun ilacını bildirir.

11.bab: burunda meydana gelen hastalığı ve ilacını beyan eder.

12.bab: kulak haslatıklarını ve ilacını beyan eder.

13.bab: ağız ve boğazla ilgili hastalıkları ve ilacını beyan eder.

14.bab: dişlerde görünen hastalıkların ilacını bildirir.

15.bab: gözde oluşan hastalıkları beyan eder.

16.bab: baras ve bahak (deride meydana gelen lekeler)ı ve ilacını beyan eder.

17.bab: temregi ilacını bildirir.

18.bab: uyuz ve gicik (kaşınma) hastalığının tedavisini bildirir.

19.bab: Frengi hastalığının (zührevi hastalıkların) ilacını bildirir.

20.bab: Cüzzam derdinin ilacını bildirir.

21.bab: elde olan yarık ve çatlakları ve tedavisini bildirir.

22.bab: ayakta görülen hastalıkları bildirir.

23.bab: insan bedeninde değişik sebeplerle görülen yaraları ve tedavisini bildirir.

24.bab: fassâd (kan alan, hacamatçı)ın hangi damarlardan kan alması gerektiğini beyan eder.

25.bab: sünnet etme sanatını bildirir.

26.bab: sar'a, sekte ve felç hastalıklarını beyan eder.

27.bab: dalak hastalığı ve ilacını bildirir.

28.bab: siğil ilacını bildirir.

29.bab: vücuttaki romatizma ve yeller hakkındadır.

30.bab: idrar zorluğu ve idrarını tutamama hastalığının ilacını beyan eder.

31.bab: istiskâ (siroz) hastalığını ve ilacını bildirir.

32.bab: akciğerde görülen nefes darlığı, öksürük ve verem gibi hastalıkların devasını bildirir.

33.bab: basur hastalıklarının devasını bildirir.

34.bab: vücut azalarının titremesinin ilacını bildirir.

35.bab: sarılık ilacını bildirir.

36.bab: oğlancıklara (çocuklara) arız olan namazbur (abdestbozan), soğulcan, ağız ağrısı, karın ağrısı gibi hastalıkların ilacını bildirir.

37.bab: hatunların hastalıklarını ve onlara lazım olan ilaçları ve güzel kokuları bildirir.

38.bab: hukne (lavman) tedavisini bildirir ki belde olan rutubeti ve bürudeti (soğukluğu) bildirir.

39.bab: faydalı şafları (fitil) bildirir.

40.bab: ateş yanığının ilacını beyan eder.

41.bab: yakıları ve tılaları (merhemleri) bildirir.

42.bab: kimi yaralara ve nasırlara faydalı merhemleri bildirir.

43.bab: (yiyeceklerden ve bitkilerden) yağ çıkarmanın ilmini bildirir.

44.bab: makbul şurbların (şerbetlerin) tarifini ve dahi menfaatlerini bildirir.

45.bab: helvaları ve müshil ilaçlarını bildirir.

46.bab: süst (gevşek) endâm olup cinsî yetmezliği olanların ilacını bildirir.

47.bab: cimâ‘ (cinsi münasebet) hakkındadır.

48.bab: insan bedenine faydalı olan gıdaları bildirir.

49.bab: müfred (basit) gıdaların derecelerini ve mertebelerini bildirir.

50.bab: müfred (basit) devaları ve ilaçları bildirir.

51.bab: hayvanlardan ve tıpta kullanılan hayvani ürünlerden bahseder.

52.bab: kuşların faydalarını anlatır.

53.bab: madenlerin ve taşların faydalarını beyan eder.

54.bab: alfabetik sıraya göre tıpta ilaç olarak kullanılan bitkiler, hayvan ürünleri ve çeşitli maddelerin isimlerini beyan eder.

55.bab: kabız yapıcı ilaçları bildirir.

56.bab: müshil (ishal yaptırıcı) şerbetlerini bildirir.

57.bab: insan bedenine sıhhat ve kuvvet veren makbul macunları bildirir.

58.bab: afyon ve esrara mübtela olanların bedeliyesini (ilacını) bildirir.

59.bab: menfaatli (faydalı) tiryakler (macunlar, panzehirler) beyanındadır.

60.bab: sebeb-i telif-i kitâb (yazma sebebi) hâtimetü'l-kitâb (kitabın sonu) beyanındadır.

B. Dürr-i Manzûm[3]

H. 975/ M. 1567'yılında telif edilmiştir. Nidâî'nin *Menâfiü'n-Nâs*'tan muhtasar olarak ondan bir yıl sonra nazmen kaleme aldığı eseridir. 721 beyit olan eser mesnevi nazım şekliyle aruzun *fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilün* kalıbıyla yazılmıştır.

Eser, tevhid ve münacat hüviyetinde 13 beyitlik bir girişle başlar, ardından devrin padişahı Sultan II. Selim'i methettiği ve ona dua ettiği 25 beyitlik bir kısım gelir. Dîbâce-i Kitâb başlığı altında bu dünyada insanların faydasına olan, onlar için gerekli bir eser bırakmak istediğini, Hz. peygamberin de din ilminden önce beden ve tıp ilmini öğrenmenin gereğine hadisleriyle işaret ettiğini, insanın sağlık ve selamet içinde olmadan hiçbir ilmi tahsil edemeyeceğini belirtir. Bu sebeple, bildiği kadarıyla denizden inci çıkaran bir gavvas misali hikmet ve ilim denizinden tababete dair bilgi incilerini çıkaracağını söyler.

Dört bap üzere bina ettiği kitabın ilk babında insanın bedeninin neden ve nasıl yaratıldığı, anâsır-ı erbaa ve ahlat-ı erbaanın ne olduğu ve bunların özellikleri anlatılır.

İkinci bapta insan bedenine müptelâ olan hastalıklar ve onların tedavi şekillerini anlatır. Şair burada insanın başından ayağına doğru görülebilecek hastalıkları başlık koyarak ve her birini ortalama 3-12 beyit ile anlatır. Üçüncü bapta faydalı şerbetler, yağlar, helva ve macunlardan, dördüncü bapta tiryakin faydası ve hazırlanışından bahseder. Hâtimetü'l-kitâb başlığını koyduğu son bölümde sultana dua eder, bu eseri okuyup faydalananların da sultana dua etmelerini temenni ederek eserini bitirir.

Eserin ikinci ve en geniş bölümü olan hastalıkların ve tedavilerinin anlatıldığı bölümün başlıkları şöyledir: (Parantez içinde başlıkların günümüzdeki karşılıkları verilmiştir.)

[3] (Ay, 2016)

Muâlece-i dumagı (soğuk algınlığı ilacı)

Muâlece-i nâzile (nezle ilacı)

Devâ-yı sudâ‘ (baş ağrısının devası)

Devâ-yı derd-i çeşm (göz hastalığı devası)

Devâ-yı diğer çeşm (diğer göz hastalığı)

Devâ-yı diğer çeşm (diğer göz hastalığı)

Devâ-yı diğer çeşm (diğer göz hastalığı)

Devâ-yı enef (burun kanaması devası)

Devâ-yı üzn (kulak hastalığı devası)

Devâ-yı diğer derd-i gûş (başka bir kulak hastalığı tedavisi)

Devâ-yı bad-şinâm (yüzde çıkan sivilcenin tedavisi)

Devâ-yı dâü's-saleb (kaş, kirpik, saç dökülmesi tedavisi)

Devâ-yı dendân (diş ağrısı tedavisi)

Devâ-yı diğer (dişin yerinden oynaması için tedavi)

Devâ-yı dehen (ağız ağrısı tedavisi)

Devâ-yı dilçik (bademcik tedavisi)

Devâ-yı madde (boğazın şişmesi tedavisi)

İlâc-ı verem (verem ilacı)

Devâ-yı zıyku'n-nefes (nefes darlığı tedavisi)

Bedel-i berş (berş ilacı)

Devâ-yı şükâk (elde ayakta olan çatlak ve yarıkların tedavisi)

Devâ-yı frenk (frenk hastalığının tedavisi)

Devâ-yı diğer tütsi (frenk hastalığının tütsü ile başka bir tedavisi)

Devâ-yı diğer yağlama (frenk hastalığının yağlama ile başka bir tedavisi)

Devâ-yı diğer (frenk hastalığının başka bir merhemle tedavisi)

Devâ-yı hulkum (boğaz şişmesi devası)

Devâ-yı âkile (yenirce yarasının tedavisi)

Devâ-yı bahak u baras (deri üstündeki beyaz lekelere ilaç)

Devâ-yı bahak-ı siyâh (deri üstündeki siyah lekelere ilaç)

Devâ-yı cereb (uyuz hastalığının tedavisi)

Devâ-yı ‘arak (terleme hastalığının tedavisi)

İhrâc-ı ‘arak (terleyememe hastalığının ilacı)

Devâ-yı yerekân (sarılık hastalığının tedavisi)

İlâc-ı ra‘şe (titreme ilacı)

İlâc-ı istiskâ (siroz hastalığının ilacı)

İlâc-ı istiskâ-i Zıkkî

İlâc-ı istiskâ-i Lahmî

İstiskâ-i tablî

Devâ-yı talak (dalak tedavisi)

Devâ-yı hummâ (humma ilacı)

Devâ-yı meyân (bel ağrısı ilacı)

Sıfat-ı yakı (bel ağrısı yakısının tarifi)

İlâc-ı bevâsır (basur ilacı)

İlâc-ı rîh-i bevâsır (yelden kaynaklanan basurun tedavisi)

İlâc-ı ishal-i bevâsır (ishalden kaynaklanan basurun tedavisi)

İlâc-ı dem-i bevâsır (kanlı olan basurun tedavisi)

İlâc-ı kabz-ı bevâsır (kabızlıktan kaynaklanan basurun tedavisi)

Devâ-yı mak'ad (makat ilacı)

İlâc-ı Rahne-i Bevâsır (makadın delinmesinden kaynaklanan basura ilaç)

Dübürü çıkana (makadı çıkana)

İlâc-ı sar'a (Sar'a tedavisi)

Devâ-yı südde (mide pekliği, şişkinliğinin ilacı)

Devâ-yı macun-ı misk (misk macununun devası)

Devâ-yı harîk-i âteş (ateş yanığının ilacı)

Devâ-yı temregü (temire tedavisi)

Devâ-yı siğil (siğil tedavisi)

Devâ-yı diğer (siğil için diğer tedavi)

Devâ-yı kulunç (kulunç tedavisi)

Devâ-yı bel soğukluğu (bel soğukluğu tedavisi)

Devâ-yı selîsü'l-bevl (idrarını tutamayanın tedavisi)

Döşeğe işeyene

Bevl (idrar) yolundan kan gelene

Devâ-yı habsü'l-bevl (idrarını yapamayana)

Devâ-yı usru'l-bevl (idrarını zor yapana)

Devâ-yı mesane taşı (mesane taşı ilacı)

Devâ-yı habsü'l-hayz (âdet olamayana ilaç)

Devâ-yı ifrât-ı dem (daima âdet kanı gelene ilaç)

Devâ-yı zor (karın ağrısı ilacı)

Devâ-yı tâ 'ûn u hıyârek (veba ve kasık çıbanı ilacı)

Netice-i kelâm

Nidâî, burada hastalıkların isimlerini ve tedavilerini bitirdikten sonra 3. baba geçer. Çeşitli şerbet, yağ ve macunların yapımını anlattığı 3. babın konu başlıkları şöyledir:

Şarâb-ı enâr (Nar şurubu)

İstihrâc-ı işrâb-ı şükûfe (Çiçeklerin şurubunun yapılması)

Şarâbı hindibâ (Hindiba şurubu)

İstihrâc-ı dühn-i topalak (Topalak yağı çıkarılması)

İstihrâc-ı dühn-i mîvehâ (Meyvelerin yağının çıkarılması)

Helvâ-yı hükemâ (hekimler helvası)

Macun-ı nâfi' u müferrih (ferahlık veren faydalı bir macun)

Devâ-yı ishal (ishal ilacı)

Şerbet-i müshil (Müshil şerbeti)

Sıfat-ı hukne-i mücerreb (tecrübe edilmiş bir lavman)

Eserin son babında tiryak adı verilen, birçok baharatın balla karıştırılmasıyla yapılan bir macunun faydaları ve macunun yapılışı anlatılır. *Dürr-i Manzûm*, on beyitlik Hâtimetü'l-Kitâb bölümüyle sona erer.

C. Rebiu's-Selâme[4]

Eser, veba ve veba salgınıyla ilgilidir. İlkbaharda tamamlandığı için bu ismi almıştır. Manzum ve mensur karışık yazılmış eserin manzum giriş kısmında Allah'a hamd, Hz. Muhammed'e, dört halifeye, ve devrin hükümdarı II. Selim'e övgü vardır. Eserin yazılış sebebi mensur başlar. Şair, bir bahar günü arkadaşlarıyla gezintiye çıkar. O yıl bahar mevsimi aşırı sıcak geçmekte, rutubetin ve havada yayılan pis kokuların etkisiyle şehirde yer yer taun ve veba görülmeye başlamaktadır. Gezinti sırasında, sohbet esnasında arkadaşları vebanın ve taunun ilacına, hastalıktan korunma ve hastalığın bulaşmaması için alınması gereken tedbirlere dair bir eser yazılması gerektiğini söylerler ve bu işi Nidâî'ye verirler.

Eser 1 mukaddime, yedi bap ve hatime bölümleri olmak üzere dokuz bölümden oluşur. Mukaddime kısmında havanın özelliklerinden, 1. bapta vebanın anlamı ve bulaşma sebepleri, 2. bapta cin taifesinin özellikleri, 3. bapta veba belirtileri ve vebadan kaynaklanan ateş, 4. bapta vebanın ve pis havanın ortadan kaldırılmasıyla ilgili önlemler, salgın tedbirleri, 5. bapta veba günlerinde yenilmesi ve içilmesi gerekli olan yiyecek ve içecekler, ayrıca hastalıkta faydalı olan yiyecek ve içecekler, 6. bapta veba salgını günlerinde dikkat edilmesi gereken hareketler, uyku durumu, 7. bapta veba zamanındaki kusma, hastayı tecrit etme, banyo yapmanın zorunluluğu ve diğer tedbirler, hâtimede ise veba günlerindeki şer'î tedbirler, hareketler ve ilaçlardan bahsedilmiştir.

Eserlerde Hekimlik ve Hastalıklarla İlgili Unsurlar

Menâfiu'n-Nâs'ta hekimlik ve hastalıklarla ilgili unsurlar

Menâfiu'n-Nâs'ı yaklaşık 40 beyitlik bir manzume ile tamamlayan Nidâî, burada hekimlere meslekleriyle ilgili nasihatlerde bulunur. Tabip olanların birkaç şeyi bilmesi lazımdır. Bunlardan biri üstada hizmet etmektir, tıp ilmini öğrenmek için "önce emek sonra yemek" düsturunca önce alın teri dökmek gerekir. Hastalıkların teşhisini iyi koymak için onların niteliklerini, tabiatlarını bilmek gerekir, hekim, tıbbî bilgileri öğrenirken üşenme, gevşeklik, tembellik göstermemelidir.

4 (Demir Öztürk, 2013)

Tıp kitaplarını daima okumalı, cahil kalmamalı, her yönden mahir bir doktor olmak için gayret göstermelidir. Helal ile haramı bilmeli, gösteriş ve riyaya düşmeden işini yapmalıdır. İnsanları iyileştirirken bunu Allah'tan bilmeli, devayı da derdi de verenin Allah olduğunu unutmamalıdır. Ben filan kişiyi iyileştirdim diye gururlanmamalıdır. Hekim ayrıca kiminin parası kiminin duası kavlince fakir, fukarayı gözetmeli, bir elini hayır yapmak için uzatmalı, böyle kimseleri de bedel almadan iyileştirmeye gayret göstermelidir. Dünya malına çok meyleden tamahkar kimselerden olmak bir hekime yakışmaz. Hekim kendine ve meslektaşlarına cahil ve yalancı dedirtmemeli, adeta bir Lokmân-ı Sânî olmak için uğraşmalıdır. Şair son olarak, hastalıklara dair ne varsa hepsini bu kitapta yazdığını, ölümden başka her şeye bu kitapta derman olduğunu, bu kitaptan okuyup amel eden hekimin /sağaltıcı kimselerin başka bir hekime ihtiyaç duymayacaklarını, kendisini de duadan unutmamalarını temenni ederek eserini bitirir.

Nidâî'nin Dilinden Hekimlere Nasihati

Nidâyîden işit pend ü nasihat / Sözi dürr ü cevahirdir hakikat
Tabîb olana birkaç nesne lâzım / buları bilmeğe ola mülâzım
Biri üstada hizmet eylemekdir / Emekdir evveli sonra yimekdir
Tabâyî' bilmedir teşhis-i emrâz / tekâsül eyleme feyz ide feyyâz
Okumak bile hem olmaya câhil / Ola her vechle ilmde mâhir
Bu ilm içinde ağarda sakalı / Ve seyl-i dest ola 'îsâ du'âlı
Helâl ile harâmı eyleye fark / dahı kalbinde olmaya riyâ zerk
Devâ kim eyleye sâ'il gelürse / Hudâdan bile ger sıhhat bulursa
Dimeye kim sağaltdum ben fülânı / Eger dirse gerçektir yalanı
...
Bir elin hayr içün eyle güşâde / Gözet her kanda kim var bir fütâde
Fakîr ü derd-mend u ger gedadır / Marîz olsa devâ etmek revâdır
...
Tama'kar olma ol hakkuna kâ'il / Sakın olma fenâ dünyaya mâ'il
Varacak yirüni fikr eyle zinhar / Hakîkat üzre olmayasın zâr
...
Hekîme câhil u kâzib didirme / Bu ilm içre kâmil ol turma
Dilersen olasın Lokmân-ı Sânî / Kitâbım yazdır elden koma anı (Özçelik, 1990: 413-414)

Dürr-i Manzûm'da hekimlik ve hastalıklarla ilgili unsurlar

Dürr-i Manzûm, insan bedeninde görülen hastalıklar, korunma ve tedavi yolları, bazı ilaç ve macun terkiplerinden bahsetmesi sebebiyle tıp tarihi çalışmalarına, 16. yy'ın hekimlik anlayışı ve tıbbî uygulamalarını manzum olarak anlatması sebebiyle de edebiyat tarihi çalışmalarına kaynaklık eden küçük ama önemli bir eserdir.

Nidâî, *Menâfiu'n-Nâs'*tan manzum bir şekilde kısaltarak kaleme aldığı bu eserinde de koruyucu hekimlik üzerinde durur. Acem, Hind ve Rum hekimlerinin ittifakla, görüş birliği halinde salık verdikleri altı davranış şekli vardır. Bunlar; kesret ile cima etmemek, gece uyumak, gündüz uyanık olmak, idrara sıkışmadan tuvalete çıkmak, gece yarısı uyandığında ayakta su içmemek, tok iken tekrar yememek (b.108-113) tir. Sağlığın başı perhiz etmekten geçer (b.95).

Eserdeki hekimlikle ilgili unsurları şöyle sıralamak mümkündür: Hekim, tabiplerin birlik halinde tavsiye ve tecrübe ettikleri ilaçları hazırlamalı ve kullanmalıdır.

Şerefeddin mücerrabâtından / Tecrîbe kılmışam nice kez ben

Elli yıl ol bunı 'amel kılmış / Bu hususda kemâlini bulmış (b.612, 614)

Nitekim kendisi de Calinos, Lokman Hekim, Eflatun, İbn-i Sînâ ve Şerefeddin gibi hekimlerin yazdığı ilaçları okumuş, hazırlanışlarını öğrenmiş ve uygulamıştır. Hazık (uzman) bir hekim kullanacağı ilaçları ezberlemeli, terkipleri hatırında tutmalıdır

Kim ki ezberlese ola hâzık / Kâzib olmaya her sözü sâdık (b.516)

Hekim, doğrulukla hastasına muamele etmeli, hiç hatasını görmediği ilaçları vermelidir (b. 315-316), ilacı tarifinde olduğu gibi eksiksiz hazırlamalıdır

Dâr-çînî vü sünbül ikişer it / Artuk eksük eylemegil hazer it (b.625)

Hekim; hastalığın şiddetine, kişinin bünyesine, yaşına, özel durumuna göre doz ayarlamalıdır. Bugün ilaç prospektüslerinde okuduğumuz ilacın terkibi (ilacın içindeki maddeler), ilacın nasıl hazırlanacağı ve uygulama şekli, dozu (günde kaç defa ve ne kadar alınacağı), kullanılışı, endikasyonları (kullanıldığı durumlar), kontrendikasyonları (kullanılmaması gereken durumlar), hastalığın belirtileri, eserde 16. yy halk Türkçesiyle, açık ve sade bir dille anlatılır. Eserde her bir başlık adeta küçük bir ilaç prospektüsü gibidir.

Hastalığın belirtileri

Zıkkî didükleri et ile deri / İki arada bir sudur sarı (b.363)

Şol uyuz kim ana cereb dirler / Sulı olsun gerek konaklı eger (b.336)

Göz kararup gicişe yaşı aka / Göre halkı tumanda çünkü baka (b.190)

İlacın ne zaman alınacağı

Sade saga katup üçer dirhem / Yatacak vakti yiye ol âdem (b.482)

Turpı sül ile bişürüp her dem / Yiye aç karnına gidince elem (b.489)

İlacın nasıl hazırlanacağı ve nasıl uygulanacağı

Kara kuru üzümden al kırk bir / Dahı bir baş sarumsağı kes kır

Kabuğunu gidermegil zinhâr / Merhem eyle havanda cümle ne var

Bağla bir ince beze tob eyle / Üstine otura 'alîl böyle

Yaturup örtüp anı yüzüni aç / Gidere renci andan iş bu ilâc (b.419-20-21-23)

İlacın dozu / öğünleri

İki miskal yiye kavî âdem / Gayrıya hâline göre vire hem (b.495)

Gice üç dâne ikişer de sabah / Böyle ekl eyle tâ bulınca felâh (b.223)

Birin ahşam yiye birini sabah / Dertten kurtıla bi-hakk-ı felâh (b.607)

Terkibin miktarı

Evvelâ bir direm akır karha / Beş direm tere tohmı sahk ola

Bir direm zencebili dög muhkem / Üçüni cem' idüp karışdur hem (b.384-385)

Hangi hastalık / ve durumlar için kullanılacağı (endikasyonları)

Kulak ağrısına devâdur bu / Bil sızılarına şifâdur bu (b.565)

Balgamî başın ağrısın girerür / Başda her türlü zahmete eyüdür (b.224)

Hangi durumlarda kullanılmayacağı

Virme hâmile olana zinhar / Düşürür oğlanın gar ola gubâr (b.501)

Kurı göz ağrısına ekmegil ot / Ak düşürürsin ana sözümi tut (b.189)

Hastanın dikkat etmesi gereken durumlar

Her birinde yatup döke terler / Sakınup sovuğa tokunmayalar (b.294)

Sovuk sudan dahı gıdâlardan / Saklasun kendüyi hevâlardan (b.308)

Terkiplerde günlük hayatta kullanılan ve herkesçe bilinen direm, deng, vakiyye gibi ölçülerin yanında bir kısım, bir avuç, bir miskal, bir piyale, bir çanak, bir kaşık, bir lokma, koz kadar, bir pare gibi göz kararı ölçüler de kullanılır.

Evvelâ bir direm akır karhâ / Beş direm terre tohmı sahk ola (b.384)

Sirke koy bir piyâle denlü ana / Mazmaza gargara iderse ona (b.322)

Eser, bugün olduğu gibi 16.yy tıbbında da ilaç ve tedavi yöntemlerinin çeşitliliğini gösterir. Perhiz yapmanın yanı sıra kan aldırmak, kabız rahatsızlıklarında lavman yapmak, nezlede buhar tedavisi, zehirlenmede mide ve bağırsakların temizlenmesi, kulunç, felç gibi kas tutulması /sıkışması halinde sıcak uygulama yapmak, cilt rahatsızlıklarında çeşitli merhem ve yağlar kullanmak, kulak ağrısına yumuşatıcı, ağrı kesici yağlar damlatmak günümüz tıbbında da kullanılan yöntemlerdir. (Ay, 2016: 151-152)

Rebiu's-Selâme'de hekimlik ve hastalıklarla ilgili unsurlar

Rebiu's-Selâme, özellikle veba hastalığı ve ondan korunma yollarını anlatan bir eser olduğu için eserde öncelikle koruyucu sağlık tedbirleri üzerinde durulur.

Eserin girişinde İstanbul, Bursa, Mısır, Halep, Edirne gibi şehirleri büyük şehirlerden sayar ve hastalık zamanlarında bu beldelerin havası temiz olmayacağından bu mahallerde bulunanın gayet dikkatli olmasını tavsiye eder.

Hekimler, normal zamanda hastalarına saf, temiz ve mutedil bir havada dolaşmalarını salık verirler. Veba, bu mikrobu taşıyan kemirgen hayvanlarla, bu hayvanların taşıdığı pirelerle temasla hayvandan insana veya tükürük damlacıklarıyla solunum yoluyla insandan insana bulaşabilmektedir. Dolayısıyla vebalı hayvanların ve insanların bulunduğu dış ortam hastalığın hızla yayılması için tehlikeli olabilmektedir. Özellikle bu konuya dikkat çeken ve insanlara tıpkı Covid-19'da yaşadığımız gibi "evde kal" mesajını veren şair, veba hastası olmayan kimselerin eğer evde hasta yok ise dışarıya çıkmamalarını, temaslı hastası olmayan hanelerin dışarıdan daha emniyetli olduğunu belirtir. Ayrıca evlerin içinin daima temiz tutulması, güzel kokularla içerinin havasının güzelleştirilmesi gerekir. Burada peygamber efendimizin bulaşıcı hastalık olan bir şehre girilmemesi, bulaşıcı hastalığı olanların da bulunduğu yerden başka bir şehre gitmemeleri yönündeki hadis-i şerifini de hatırlatarak öğüdünü dini bir delille de sağlamlaştırır.

Nidâî'nin dikkat çektiği noktalardan biri hekimin bilgisi iyi olmalı, hekim belirtileri iyi gözlemleyip hastalığın teşhisini doğru koymalıdır. Burada vebanın

belirtilerini sayar ve veba ateşi olan hastaya zorla yemek yedirilmesi gerektiğini, veba sıtmasını başka sıtmalarla karıştıran hekimlerin hastayı yemeden içmeden kestiğini ifade eder.

Hekimin bir başka özelliği de tıp ilmine dair çok nüsha (kitap) görüp bolca mütalaa etmiş olmasıdır. Hekimin, aynı zamanda bugünün eczacısı gibi bir vazifesi vardır. O, ilaç terkiplerini elinin altında daima hazır bulundurmalı ve hastalarında olumlu netice aldığı, tecrübe ettiği ilaçları kullanmalıdır. Örneğin, Türkçe beş-nûş (Farsça penç-nûş) adı verilen nöbetli hummaların defedilmesi için kullanılan bir terkibi, kendisi de nice defalar hastalarında tecrübe etmiştir. Bu terkip 20 seneden fazla dursa da bozulmaz. Hatta bekledikçe letafeti artar.

Şair, ilaç tedavisinin yanı sıra psikolojik telkinlerde de bulunur. Korku, vebayı çağıran etkenlerden biridir. İnsanlar, hastalanacağım / hastayım düşüncesiyle vehme, korkuya kapılmamalıdır. Bu tür hastalıklardan korkanlar daha çabuk vefat ederler; zira düşünce kuvveti, vücuttaki bütün kuvvetlerden daha üstündür. Veba günlerinde ruha ferahlık veren konular konuşulmalı, neşe ve mutluluk konulu kaside, şiir, düz yazı yazma (inşa) gibi faaliyetlerle uğraşmalı, latif hikayeler, destanlar anlatıp dinleyerek, hoş nağmeler ve şarkılar söyleyerek günü geçirmelidir. Sükunet ve hareketlilik, uyku ve uyanıklık hepsi itidal üzere olmalıdır.

Psikolojik telkinlerden sonra dinî telkinlere gelen şair, dua etmeyi, koç/koyun kurban etmeyi, Kuran'dan çeşitli ayetleri ezberlemeyi, Hz. Peygamber'in buyurduğu dua ve zikirlerin okunmasını salık vererek eserini tamamlar.

Sonuç

Nidâî'nin elimizdeki tıbba dair üç eserinden *Rebîu's-Selâme* isimli eserinde ise taun, kolera mücadele, tedavi ve korunma yollarını anlatmıştır. Burada verilen bilgiler, solunum, hayvanlara, yiyeceklere ve eşyaya temas yoluyla geçen diğer bulaşıcı hastalıklar için de uygulanan bilgilerdir. *Menâfiu'n-Nâs* ve ondan kısaltarak nazmen kaleme aldığı *Dürr-i Manzûm* ise insan bedeninde görülen fizikî rahatsızlıklar için yazılmıştır. Şair, hekimlerin olmadığı yerlerde halkın hastalıkları ve hastalıkların belirtilerini tanımasını, yöntemlerini bilmesini hedeflemiş; her üç eserde de öncelikle koruyucu hekimlik hizmetlerinin altını çizmiştir. Sade ve akıcı bir Türkçeyle yazılan eserler dilinin ağır olmaması bakımından da halkın kolaylıkla başvuru yaptığı kaynaklardan olmuştur, özellikle *Menâfiu'n-Nâs*'ın yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde yüzden fazla nüshasının olması bunun bir göstergesidir.

Eserlere başvuru kitabı özelliği veren bir diğer husus da *Menâfiu'n-Nâs'*ın hemen başında içindekiler bölümünün bulunması, *Dürr-i Manzûm*'da ise başta görülen hastalıklar, cilt hastalıkları, iç organ hastalıkları gibi kendi içinde bir sıra takip edilmiş olmasıdır. Her iki eserde hastalıklar, belirtileri, ilaçların hazırlanışı, dozu, tedavi süresi, kimler tarafından kullanılacağı gibi bilgiler kısa ve özlü, açık ve anlaşılır biçimde verilmiş, ölçülerde de yine halk arasında yaygın olarak bilinen bir çanak, bir tutam, bir piyale, bir direm, bir deng gibi ölçüler esas alınmıştır.

Hekim-şair Nidâî, halk inançlarına fazla itibar etmez. *Dürr-i Manzûm*'da bir yerde psikolojik telkin mahiyetinde siğil tedavisini anlatırken bir hayvanın yüreğinden bir parçayı duvara sıkıştırıp sonra da "bu nasıl kurursa sen de öyle kuru" demeyi salık verir.

Tıbbî ilaçların yanı sıra eserlerinin sonunda hem hekime hem de hastalara psikolojik telkin olarak dua etmeyi hatırlatır. *Menâfiu'n-Nâs'*ta hekimlere nasihat için ayrı bir bölüm ayırırken, *Dürr-i Manzûm*'da her bölümün ardından hem hekime / şifacıya hem de hastaya şifa için dua etmeyi salık verir. Zira sıhhat Allah'tan gelir, hekim sadece bir vesiledir.

KAYNAKLAR

Acıduman A. (2013), "Ankaralı Hekim Nidâî ve Ünlü Eseri Menâfiünnâs: XVI.Yüzyıldan Çocuk Hastalıkları ve Tıbbî Deontolojiye Bir Bakış", *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, Ankara, S.56, s.151-167.

Ay Ü. (2016), *Nidâî Dürr-i Manzûm*, KOCAV Yayınları, İstanbul.

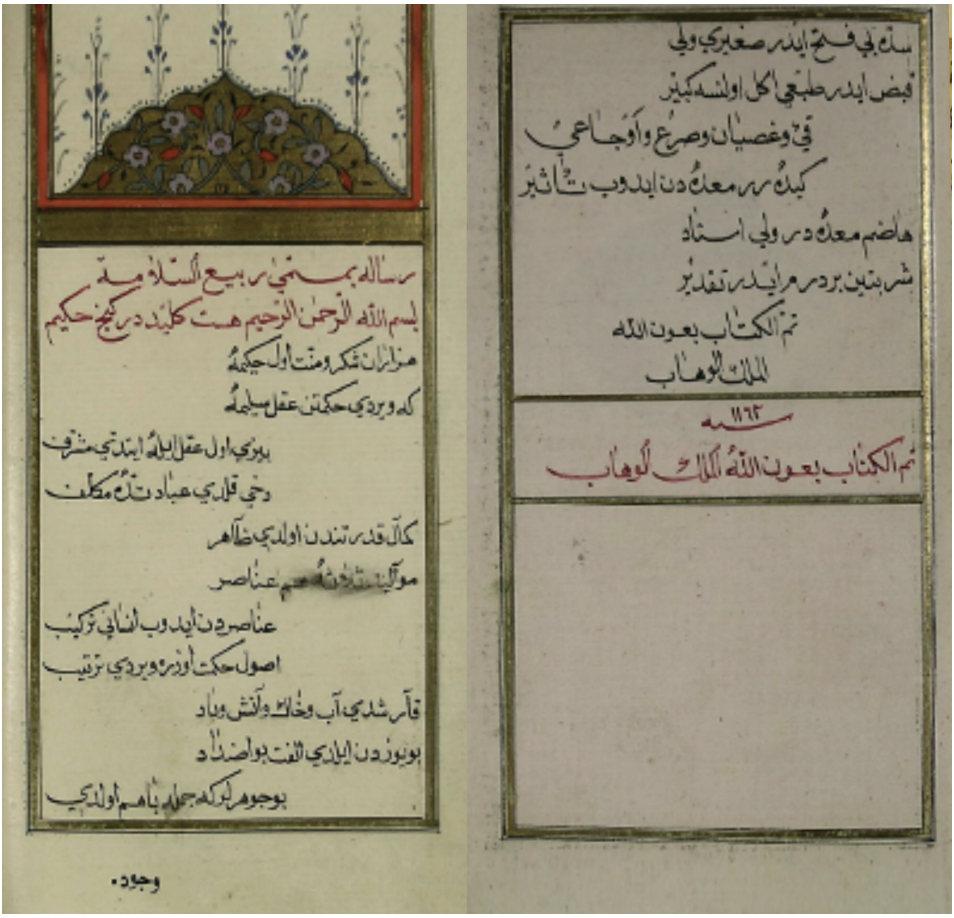
Demir Öztürk N. (2013), *Nidâyî Mehmed Çelebi Ankaravî'nin Rebîu's-Selâme Adlı Eseri (Metin-Türkiye Türkçesine Çeviri-Tıpkıbasım)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Özçelik S. (1990), *Nidâyî Menâfiü'n-Nâs (Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizini)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.

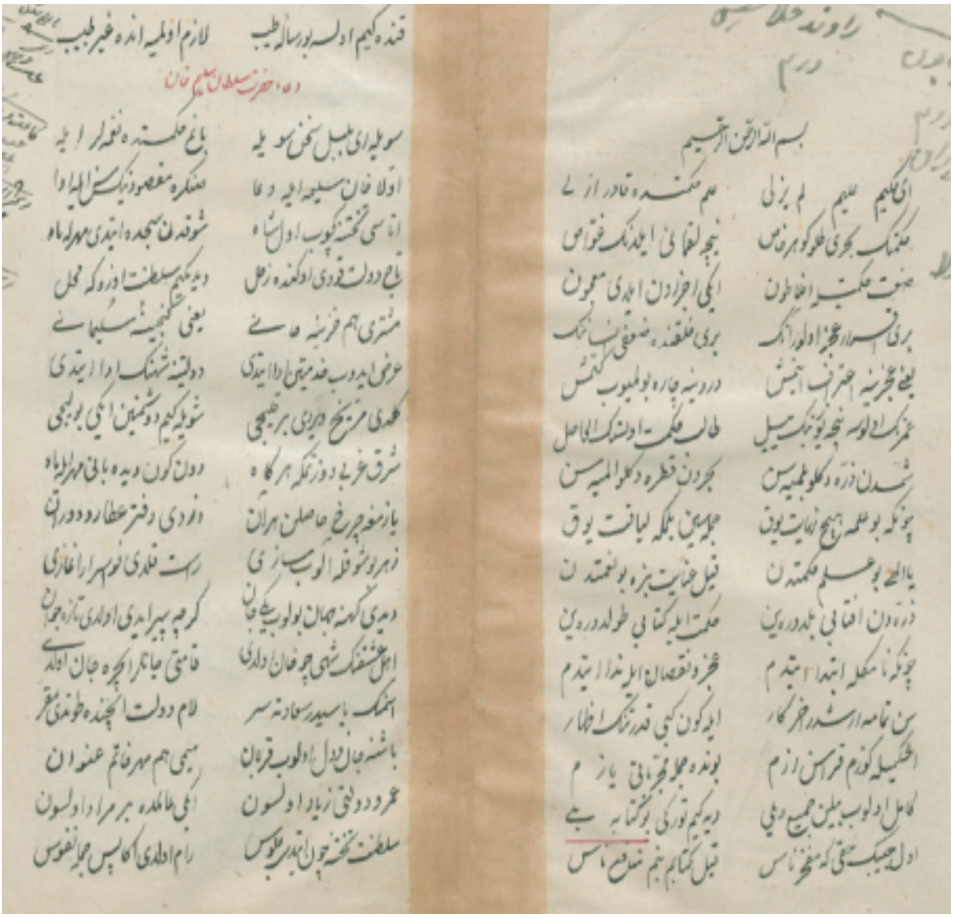
Ekler:



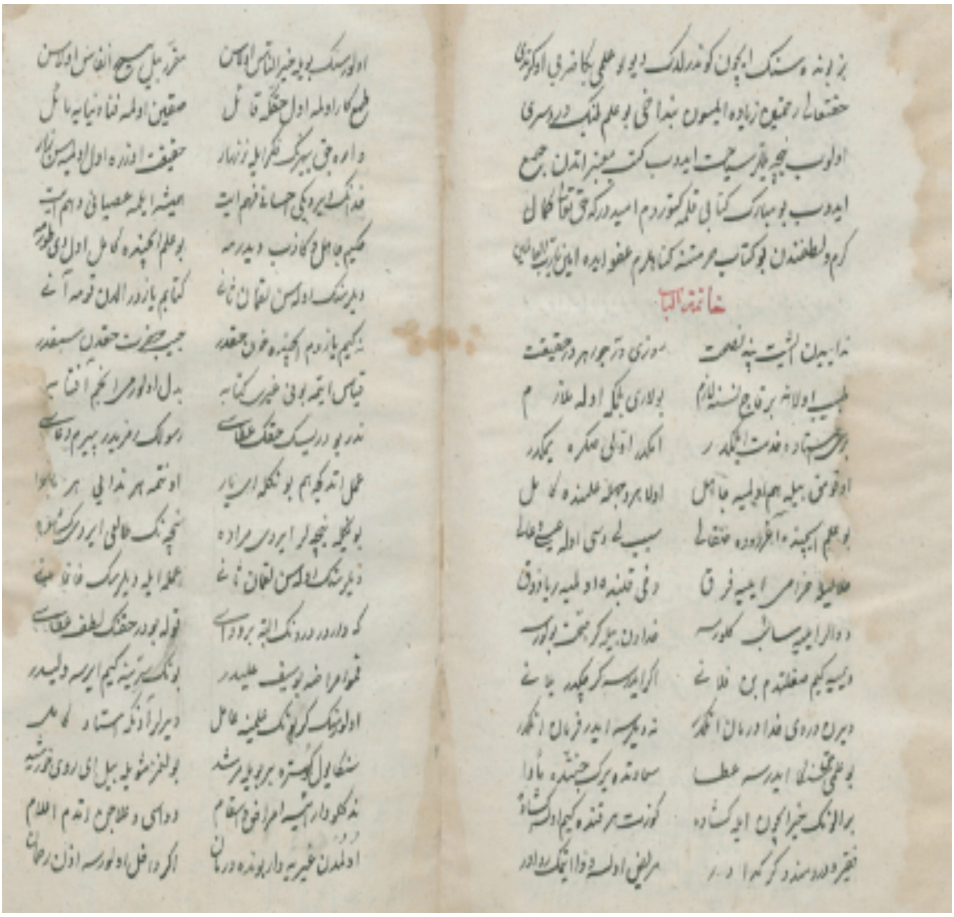
Dürr-i Manzûm, Nuruosmaniye Kütüphnesi, 3556, başlangıç ve son sayfaları



Rebîu's-Selâme, Hacı Selimağa Kütüphanesi, 882. Başlangıç ve son sayfaları



Menâfiü'n-Nâs, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 07077, Başlangıç sayfası.



Menâfiü'n-Nâs'ta Nidâî'nin Hekimlere Nasihati, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, 07077, 110[b]-111[a]

EDEBÎ VE FOLKLORİK YÖNÜ OLAN BİR TIP YAZMASI: *MÜNTEHAB-I ÂLİYE*

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KOLUNSAĞ
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Özet

Müntehab-ı Âliye, Seyit Ali Rızâ Bey tarafından XVIII. yüzyılda tertip edilmiş bir tıp eseridir. Bu bildiride, tıp yazmalarıyla ilgili araştırmalara katkı sağlamak amacıyla daha önce üzerinde bir çalışma yapılmamış olan bu eser tanıtılmıştır. Bunun için Türkçe tıp metinleri ile ilgili kısa bir giriş yapılmış, Rızâ Bey'in biyografisi ve eserin tespit edilebilen nüshalarıyla ilgili bilgiler verilmiş ardından da eser, muhtevası yönünden incelenmiştir. İncelemede eserin başında yer alan kasidenin şekli ve türü ile ilgili bilgiler verilmiş, ardından eserdeki ilaç terkiplerinin neler olduğu, faydaları ve kompozisyonu belirtilmiş ve eserin sonunda yer alan halk hekimliği ve halk inanışlarına dair kültürel içerikler örneklenmiştir. Sonuçta, *Müntehab-ı Âliye*'nin kaynaklarının çeşitliliği, tıp ve eczalık tarihine katkı sağlayabileceği ve Türk dili, edebiyatı ve kültürü açısından da değerlendirilebilecek bir eser olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seyit Ali Rızâ, *Müntehab-ı Âliye*, Türkçe tıp yazmaları, XVIII. yüzyıl, klasik Türk şiiri, halk hekimliği.

Abstract

Müntehab-ı Âliye is a medical work written by Seyit Ali Rızâ Bey in the 18th century. In this paper, this work, which has not been studied before, has been introduced in order to contribute to research on medical manuscripts. For this purpose, a brief introduction to Turkish medical texts was made, information about Rızâ Bey's biography and the available copies of the work were given, and then the work was examined in terms of its content. In the analysis, information about the shape and type of the eulogy at the beginning of the work was given, then the drugs in the work, their benefits and composition were stated, and the cultural contents of folk medicine and folk beliefs at the end of the work were exemplified. As a result, it was emphasized that Müntehab-ı Âliye is a work that can contribute to the history of medicine and pharmacy, and can be evaluated in terms of Turkish language, literature and culture.

Keywords: Seyit Ali Rızâ, *Müntehab-ı Âliye*, Turkish medical manuscripts, 18th century, classical Turkish poetry, folk medicine.

GİRİŞ

Anadolu sahasında ilk örnekleri XIV. yüzyılda görülen ve XV. yüzyıldan itibaren sayısı giderek artan Türkçe tıp yazmaları, tarihî metin çalışmalarının önemli konularından biridir. Eski Yunan ve Mısır bilimsel mirasının yanında Hint ve İran gelenekleri, Kur'an-ı Kerim, hadisler ve Arap tababet geleneği üzerine inşa edilen İslam tıbbı anlayışının devamı olan bu eserlerde, Selçuklular vasıtasıyla Anadolu'ya taşınan birikimi ve Osmanlı hekimlerinin bu birikimlere eklediği deneyim ve tecrübeleri bulmak mümkündür. Tıp tarihi, alternatif tıp, farmakoloji ve ilgili alan araştırmalarına veri sağlayan tıp metinleri, halk hekimliği ve geleneksel uygulamalarla ilgili bilgiler bakımından Türk kültürü, dil özellikleri ve edebî malzeme açısından da Türk dili ve edebiyatı sahasına ışık tutan kaynaklardandır.

Manzum ve/veya mensur olarak kaleme alınan Türkçe tıp metinleri, çoğunlukla, müelliflerin kendi katkılarını ekleyerek oluşturduğu tercüme eserlerdir. Bununla birlikte doğrudan telif olarak yazılan, özet ya da seçki mahiyetindeki eserler de mevcuttur.[1] Tüm bu eserlerde, Antik Çağ düşünürlerinin görüşlerine dayanan ortak bir tıbbî anlayış görülmektedir. Buna göre tüm varlıkları içeren ve makro kozmos (âlem-i kübrâ) olarak nitelenen evren, dört ana elementten (anâsır-ı erba'a: toprak, ateş, hava ve su), evrene göre mikro kozmos (âlem-i suğrâ) konumunda olan insan ise dört unsura mukabil dört karışımdan (ahlât-ı erba'a: sevdâ, safra, kan ve balgam) oluşmaktadır. Bu dört karışımın (hılt) insan bedeninde değişen oranları da dört farklı mizaca yol açar. Bünyelerinde kan öğesi baskın olanların (demevî mizaç) neşeli ve hareketli, balgam öğesi baskın olanların (balgamî mizaç) ağırkanlı, sevda denen kara safra öğesi baskın olanların (sevdavî mizaç) melankolik ve safra öğesi baskın olanların (safravî mizaç) ateşli ve heyecanlı tipler oldukları kabul edilir. Bu teoriye göre hastalıklar, bünyeyi oluşturan öğelerin dengesinin, yani mizacın bozulması ile ortaya çıkar ve cerrahî alandaki müdahaleler dışında tedavi, bozulan dengenin düzeltilmesi üzerine kuruludur (Önler, 2019, s. 18-19). Dolayısıyla çeşitli bitki ve maddelerden oluşturulan ilaç terkipleri tıp metinlerinde önemli bir yer tutar.

[1] Konuyla ilgili literatür için bk. (İhsanoğlu, 2008); (Doğan, 2021).

Müntehab-ı Âliye, Seyit Ali Rızâ tarafından XVIII. yüzyıl sonlarında yazılmış bir seçkidir. Hekim bir aileden gelen Rızâ, farklı kaynaklardan ilaç terkiplerini, kendi tariflerini de ekleyerek eserinde bir araya getirmiştir. İlmin yanında sanatla da ilgili olduğu anlaşılan müellif, klasik geleneğin estetik yapısına uygun şekilde eserine bir kaside ile başlamış, ilaç terkiplerinin ardından "fâ'ide" başlıkları altında, halk hekimliği olarak değerlendirilebilecek uygulamalara da yer vermiştir. Bu çalışmada, müellifin biyografisi verildikten sonra eserin mevcut nüshaları belirtilip muhtevasına dair tespitler yapılacaktır.[2]

BİYOGRAFİ

Seyit Ali Rızâ Bey, III. Selim Dönemi devlet adamlarından biridir. Hekim-zâdeler olarak bilinen önemli bir aileye mensuptur. Dedesi, Hekimoğlu Ali Paşa,[3] büyük dedesi ise aslen Giritli olan Hekimbaşı Nuh Efendidir.[4] Bu devlet adamları aynı zamanda Rızâ Bey'in eserinin kaynak kişilerindendir.

Seyit Ali Rızâ Bey hakkında şair tezkireleri ve biyografik kaynaklardan bazı bilgilere ulaşmak mümkündür. Şeyhülislam Arif Hikmet Bey Tezkiresi'nde Rızâ Bey'in, Hekimoğlu Ali Paşa'nın kızının oğlu ve sadr-ı Anadolu olduğu kayıtlıdır (Çınarcı, 2019, s. 54). *Fatîn Tezkiresi*'nde ise yine Hekimoğlu Ali Paşa'nın torunu olduğu, eğitiminin ardından Üsküdar (1216 / 1801) ve Bursa (1224 / 1809) mevleviyetlerine getirildiği, daha sonra Anadolu sadaretine nail olduğu (1243 / 1827) ve 1253 / 1837 yılında vefat ettiği bilgileriyle birlikte "sühan" redifli 5 beyitlik bir gazeli mevcuttur (Çiftçi, 2017, s. 189). Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde, Rızâ'nın biyografisine yer vermemekle birlikte, bazı tıp eserlerini sıraladığı listede *Müntehab-ı Âliye*'yi, III. Selim muasırı Rızâ Efendi tarafından Türkçe telif edildiğini söyleyerek, anmıştır (Özen, 1975, s. 241). *Sicill-i Osmanî*'de ise biraz daha ayrıntılı biyografik veriler mevcuttur. Burada Rızâ Bey'in, Hekimoğlu Ali Paşa'nın oğlu İsmail Ziyaî Bey'in oğlu olduğu belirtilir ve ardından görevleri sıralanır. Buna göre Rızâ Bey, müderris olduktan sonra sırasıyla Üsküdar (1216 / 1801-1802), Bursa (Rebiyülahir 1226 / Mayıs

---

2 *Müntehab-ı Âliye*'nin metni, tarafımızdan ayrıca yayıma hazırlanmaktadır.

3 Doğuda ve Batıda gerçekleştirdiği askerî başarılarla tanınan ve üç kez sadrazamlık makamına getirilen Hekimoğlu Ali Paşa, I. Mahmut (1730-1754) ve III. Osman (1754-1757) Dönemlerinin sadrazamıdır. 1758 yılında vefat etmiştir (Aktepe, 1998).

4 Uzun bir süre (27 yıl) cerrahbaşılık yapan Nuh Efendi, 1695 yılında hekimbaşılığa getirilmiş, Sultan II. Mustafa ve Sultan III. Ahmed Dönemlerinde hekimbaşılık yapmıştır. 1707 yılında vefat etmiştir. Ayrıntı için bk. (Çolak, 1998, s. 233-237)

1811), Mekke (Zilkade 1232 / Ekim 1816) ve İstanbul (Ramazan 1236 / Haziran 1821) kadılıkları görevlerinde bulunmuş, Anadolu pâyesini alıp (1242 / 1826-1827) Anadolu kazaskeri (1243 / 1827-1828) olmuş, ardından da Rumeli pâyesini (1251 / 1835-1836) almıştır. Cemaziyülevvel ayının onuncu günü 1251 yılında (3 Eylül 1835) vefat eden Rızâ Bey, dedesinin türbesine defnedilmiştir. Oğulları Mustafa Kâmil Bey, Hüseyin Hüsnî Bey ve Mehmed Sâbit Bey'dir (Akbayar, 1996, s. 298-299).

Yukarıdaki bilgilere ilaveten, Orhan Çolak tarafından arşiv belgeleri ve iki şecereden hareketle Hekimoğlu Ali Paşa hakkında hazırlanan yüksek lisans tezinde, Paşa dolayısıyla Rızâ Bey hakkında biyografik ayrıntılara ulaşılmaktadır. Buna göre Seyit Ali Rızâ Bey, *Sicill-i Osmanî*'de belirtildiği gibi İsmail Ziyaî Bey'in değil Uluvve Hanım'ın oğludur. Uluvve Hanım'ın eşi ve Rızâ'nın babası Seyit Mustafa Bey'dir.[5] Ali Rızâ Bey'in tespit edilebilen tek eşi, 1243 / 1827-1828 tarihinde vefat eden ve Hekimoğlu Ali Paşa Camisi büyük hazirede metfun Hatice Ziba Kadınefendi'dir.[6] Abide Hanım, Şerife Adviye Hanım ve Hace Şerife Aliye Hanım Rızâ Bey'in kızlarıdır. Son olarak, yine arşiv belgelerine göre, Hekimoğlu Ali Paşa Vakfı'nın mütevellilerinden biri olarak dört yıl (1826-1827 / 1829-1830) görev yapan Seyit Ali Rızâ'nın hayırsever biri olduğu söylenebilir (Çolak, 1998).

ESERİN NÜSHALARI

Müntehab-ı Âliye'nin tespit edebildiğimiz üç nüshası mevcuttur. Bunlarla ilgili bilgiler aşağıda listelenmiştir.

1- Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik Efendi Kataloğu 251 numarada[7] kayıtlı nüsha. Hat: Talik; Varak: 19; Ölçü: 21x13-15x13 cm.

---

5 Ancak Seyit Rıza'nın babasından çok dedesi ve büyük dedesiyle anılmayı tercih ettiği arşiv belgelerinde "Hekimzâde Ali Paşa hafîdi es-Seyyid Alî Rızâ", şeklinde imza atmasına (Çolak, 1998, s. 271) bakılarak söylenebilir. Müntehab-ı Âliye'de de babasından bahis yoktur.

6 Mezartaşında "Hâlâ bilfiil sadr-ı Anadolu, Hekimbaşızâde merhûm Ali Paşa hafidi devletlü Ali Rıza Beyefendi hazretlerinin halile-i muhteremeleri, iffetlü Hatice Ziba Kadınefendi yazılıdır (Çolak, 1998, s. 272). Bu cümle, Rızâ Bey'in ilgilli tarihte Anadolu kazaskeri olduğunun bir başka kaydı olarak da okunabilir.

7 Türkiye Yazma Eserler Kurumu'nun çevrimiçi kataloğunda eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki eski numarası (1555) mevcuttur. Ayrıca Ankara nüshasının yazar bilgisi yanlıştır (bk. URL-1). Burada anılan kişinin (Alî Rızâ b. Mehmed Rüşdî Yalvâcî) yaşadığı tarih ve eserlerine bakıldığında farklı bir Ali Rıza olduğu anlaşılır. Bk. (Tütüncü, 1971).

2- Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu A 1702/2 numarada kayıtlı nüsha. Hat: Nestalik; Varak: 19; Ölçü: 11,5x20-13,2x6,5 cm.[8]

3- İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar 7041 numarada kayıtlı nüsha. Hat: Nesih; Varak: 15; Ölçü: 15,3x22,7-7,8x16 cm. Bk. (İhsanoğlu, 2008, s. 446).

Üç nüshada da müellif, risalesinin tertip tarihini bir beyitle 1208 /1793-1794 olarak vermiştir. Süleymaniye ve Ankara nüshaları, eserde yer alan terkiplerin sıralamasındaki bazı değişiklikler ve Ankara nüshasında yer almayan kısa bir terkip dışında aynı içeriğe sahiptir. Aşağıda bahsedileceği üzere farklı bir kişiye sunulan İstanbul nüshası, diğer nüshaların bir özeti gibidir.

MUHTEVA

Ali Rızâ Bey*, Müntehab-ı Âliye*'ye, mesnevi nazım şekli ve aruzun *fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* kalıbıyla yazdığı altı beyitlik bir manzumeyle başlar. Bu şiirin ilk beytinde tarihî metinlerin geleneksel tertip özelliğine uygun olarak besmele ve hamdeleye yer veren Rızâ, daha sonra peygambere, peygamberin ailesine ve sahabeye salat u selam eder ve mecmuasının özet (muhtasar) ve faydalı olduğunu, başka eserlere ihtiyaç bırakmadığını söyleyerek bu kısa şiiri tamamlar.

Bahsi geçen şiirin ardından gelen mensur kısım ise eserin ismi, ne zaman yazıldığı ve kime sunulduğu ile ilgili bilgiler içerir. Burada, eserine *Müntehab-ı Âliye* ismini verdiğini zikreden Rızâ, aslında eserini 1208 /1793-94 tarihinde yazdığını, fakat kıymet bilinmediğini, bu yüzden de onu gönül defterinde sakladığını belirtir. Ardından övgü dolu ifadelerle, himmetinin bol olduğunu söylediği Mustafa Âşir Efendi[9] için eserinin dibacesine serlevha olarak bahariye türünde bir kaside eklediğini ifade eder (1b-2a).[10] Ancak diğer iki nüshadan farklı olarak İstanbul nüshasında eserin sunulduğu kişi Yusuf Ziya Paşa'dır.[11]

---

8 *Müntehab-ı Âliye* ilgili yazmanın 81b-101b sayfaları arasındadır. Yazmanın başında Ömer Efendi'nin *Cevherü'l-Ferîd* adlı eseri vardır.

9 İstanbul Bahçekapı'da kendi adıyla anılan kütüphaneyi kuran Âşir Efendi, III. Selim Dönemi Şeyhülislamlarındandır (İpşirli, 1991).

10 Yazmalara yapılan göndermeleri gösteren sayfa numaraları Süleymaniye nüshasına göredir.

11 III. Selim Dönemi sadrazamı Yusuf Ziya Paşa, uzun yıllar sürdürdüğü maden eminliği görevi ve çeşitli eyaletlerdeki vezirlik görevlerinin ardından Fransa'nın 1213/1798 yılında Mısır'a saldırması ve savaş ilanından sonra sadaret için İstanbul'a davet edildi. Ordunun başında 3 yılı aşan bir sefere çıkıp galibiyetle geri döndü (Beydilli, 2013). Rıza Bey, İstanbul Üniversitesi nüshasındaki girişte (5b), kaside içinde, Paşa'nın sadarete gelişini bir beyitle 1213 / 1798 olarak tarihlendiriyor.

Eserin devamında, müellifin bahsettiği, bahariye türünde (baharın gelişini, güzelliklerini, yarattığı mutluluğu, tabiatın canlanmasını, kısaca baharla ilgili tüm unsurları işleyen tür), sünbül redifli ve *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* vezniyle yazılmış kaside yer alır. Ali Rızâ Bey'in klasik şiire ilgisini/şairliğini ve bir yandan da *Müntehab-ı Âliye*'nin edebî yönünü ortaya koyan bu şiir, türünün örneği olan klasik bir kaside olarak nitelenebilir. Bu bağlamda kasidenin başında Hz. Ali üzerinden klasik hayallerle baharın gelişinin verilmesi anılabilir:

Ẕü'lfeḳār sūsen-i bāġ şeş-per-i Ḥayder sünbül
Eyledi Ḫayber-i sermāyı müdemmer sünbül

Bağın susam çiçeği Zülfikar, Haydar'ın gürzü/topuzu da sümbüldür. Sümbül, kış Hayber'ini helak etti.[12]

Klasik şiirde sık görülen özellikler olarak deyimlerin kullanılması, kişileştirmeler yapılması ve sosyal hayat unsurlarına yer verilmesi yine kasidenin içeriğinden bahsederken anılabilecek örneklerdendir:

Virdi gülşende piyāzı yüzine güldi bahār
Göge irdi başı olduḳça muvaḳḳar sünbül

Bahar, (sümbülü) pohpohlayıp (onun) yüzüne güldü. Kendisine saygı gösterilen sümbül(ün) başı göğe erdi.[13]

Ṣanki sulṭān-ı bahārıñdır alay başçavuşı
Telli çevgānın alup destine silker sünbül

Sümbül, sanki bahar sultanının alay başçavuşudur (da) eline telli sopasını alıp sallar.[14]

Mustafa Âşir Efendi'nin şeyhülislamlık makamına getiriliş tarihi 30 Ağustos 1798'dir. Yusuf Paşa'nın İstanbul'a davet edilişi ise Eylül 1798'dir. Eserin girişinde yalnızca övgü ifadeleri ve sunulan kişinin ismini değiştiren, bunun dışında aynı kompozisyonu koruyan Rızâ Bey'in yakın tarihli bu iki olayı kendi ikbali için göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.

12 Şair burada, susam çiçeğini Hz. Ali'nin meşhur kılıcı Zülfikar'a, sümbülü Hz. Ali'nin topuzuna, kış mevsimini ise Hayber'e benzeterek bir savaş imajı yaratmış ve Hz. Ali'nin Hayber Fethi üzerinden kışın helak oluşunu/ortadan kaldırılışını, dolayısıyla da baharın gelişini aktarmıştır.

13 Beyitte "piyaz vermek" ve "başı göğe ermek" iki deyim olarak yer almıştır. Ayrıca başı göğe eren, sümbül olduğundan kişileştirme de yapılmıştır. Bir yandan da piyazın soğan anlamı ve sümbülün de soğanlı bir bitki oluşu hatırlanabilir.

14 Sümbül, sosyal hayattaki bir ritüeli de yansıtacak şekilde elinde telli sopa -telli sopanın şekil itibariyle sümbül ile ilişkilendirildiği göz önüne gelebilir- sallayan bir başçavuş olarak kişileştirilmiştir.

Ali Rızâ Bey, kasidenin devamında dinî referanslarla kurguladığı beyitlerden sonra

Bāḳī vü S̲ābit ü Ġālib'le Sürūrī Vehbī
Söyledi her biri rengīn birer ter sünbül

beytinde görüldüğü üzere geçmişte sünbül redifli şiirler yazmış klasik şiirin önde gelen şairlerini de anar ve bir bakıma onlara olan saygısını gösterir. Daha sonra da kaside içinde gazel söyleyen (tegazzül) Rızâ, burada gazellerin ortak konusu olan sevgili ve sevgili tipinin güzellik unsurlarını ele alır. Bu beyitleri takiben övgüye döner ve kasidenin gereği olan metih beyitlerinden sonra âdet olduğu üzere dua ederek bu manzumeyi sonlandırır (3a).

Ali Rızâ Bey'in mensur bir eser olan *Müntehab-ı Âliye*'de farklı nazım şekilleriyle oluşturulmuş manzum parçalara yer vererek eserine renk kattığı söylenebilir. Kasideden sonra konuya giriş mahiyetinde, edebî değeri olmayan bir kıtaya yer veren Rızâ, mensur bir paragrafın ardından tekrar bir kıta yazar. Bu kıtalarda ve arasındaki giriş paragrafında özetle, Batılı hekimlerin kullandığı bazı ilaçlara[15] eleştirel bir yaklaşım söz konusudur. Rızâ, bu ilaçların kuvvetli olmaları bakımından kullanımında dikkatli olunması gerektiğini söyler ve bunların yerine Halebî Salih Efendi'nin *Gâyetü'l-Beyan* adlı eserinde övdüğü *gutâgunbâ*[16] ve mahiyetini oldukça ayrıntılı şekilde açıkladığı (4a-5b) *İpekakuana*'yı tavsiye eder. Toz hâlindeki ilaçların, şurupların, hapların ve macunların çoğunda *sabr*,[17] *mahmûde*,[18] *hanzal*,[19] gibi kuvvetli birleşikler konulduğu ve bunlardan kaçınılması gerektiği Rızâ'nın buradaki genel tavsiyelerindendir (3a-3b).

Bu tavsiyelerinin ardından, yine genel bir giriş olarak, nabızdan bahseden Rızâ, nabzın ne anlama geldiğini ve ondan hangi bilgilerin elde edilebileceğini sıralar:

"Nabż: Beden-i insānda 'urūḳ-ı ḥayātdur. Ḥarāret-i 'ġarīziyyeniñ noḳṣānı ve izdiyādı ve i'tidāli ve mizācıñ 'illeti ve aḫlāṭıñ fesādı bunuñla bilinür ve ẓāhir olan 'illetler aḫlāṭıñ ḳanġı cinsindendür nabżdan ma'lūm olur. 'Alīliñ ḥayātı ve memātı bunuñla teşḫīṣ olunur (3b)."

---

15 Bunlar *zehr-i antimun* (demirbozan, yabani yonca) ve sırçadan elde edilen kimyevî bir madde olan *tartara*dır.

16 Ödem söktürücü ve dıkkî denen verem hastalığına iyi gelen bir çeşit zamk.

17 Sabırlık otu, öd ağacı ve bu bitkiden elde edilen tıbbî zamk.

18 Mahmûdiye otu.

19 Ebu cehil karpuzu.

Nabız: İnsan bedeninde hayat damarlarıdır. Vücudun doğal ısısının azlığı, çokluğu ve orta hâlli oluşu ve mizacın illeti (hastalık) ve vücudu oluşturan sıvıların bozukluğu bununla bilinir. Ortaya çıkan hastalıkların vücut sıvılarının hangisinden kaynaklandığı nabızdan anlaşılır. Hastanın hayatı ve ölümü nabızla teşhis edilir.[20]

Rızâ, bu genel bilgilerden sonra eserin gövdesini oluşturan ilaç terkiplerine yer verir (5b-14a). Bu terkipler, oldukça geniş bir alandaki sağlık problemlerinin çözümünü içerir. Aşağıda terkibin ismi, kimden alındığı (belirtilmişse) ve faydalarının ne olduğu (günümüz Türkçesine aktarılarak) eserdeki sırasıyla tablo hâlinde verilmiştir.[21]

Terkip Adı	**Kaynak Kişi**	**Faydalar**
Sefūf-ı Müşfiyye	Ḥekīmbaşı-zāde Ġāzī ʻAlī Paşa	Basur ve merâk (geğrek/hipokondr) yellerine/ağrılarına ve nezleye faydalıdır. Tüm unsurları (safra, sevda, kan ve balgam) yumuşatır. Yelleri/gazları çözer. Beyine ve bedene kuvvet verir.
Maʻcūn-ı Ḥāẕıḳ / Maʻcūn-ı Cedvār	Nūḥ Efendi	Tüm uzuvlar, sevda (kara safra) ve nezle için takviyedir. Tüm gazları giderir.
Mā'ü'l-Ḥak / Āb-ı Ḥakkāk	Burūsevī Dervīş Ömer Efendi	Yazı silmek için oluşturulmuş bir terkiptir.
Maʻcūn-ı Luṭf-ı İlāhī	Nūḥ Efendi	Mesane hastalıkları için oluşturulmuş bir terkiptir.
Şarāb-ı Müferriḥ	Nūḥ Efendi Merḥūmuñ Pederleri	Melankoli/kaygıyı ortadan kaldırır. Soğuk ve sıcak hafakana iyi gelir. Mideyi iyileştirir, güçlendirir. İç ve dış organlara kuvvet verir. Tüm mizaçlara uygun, tüm ruh hallerine faydalıdır. Panzehir özelliği vardır. Kötü havalarda faydalıdır.
Maʻcūn-ı Iṭrıfįl	Nūḥ Efendi	Tüm bedene kuvvet verir ve bedendeki tüm hastalıklara iyi gelir. Nezle, buharın yükselmesi[21] ve merâka çok faydalıdır.

[20] Burada, girişte kısaca bahsi geçen eski tıp teorisinin hatırlanması faydalı olabilir.

[21] Bu durum vücutta farklı semptomlar ortaya çıkarır. Bk. (Önder, 2020, s. 29, 45-46)

Muḳayyī-i Laṭīf		Dizanteriyi keser. Bağırsak iltihabına iyi gelir. Kalbe kuvvet ve ferahlık verir.
Sefūfü'l-mi'de li-fesādihā		Mide bozuklukları için oluşturulmuş bir terkiptir. Basur ağrısına da iyi gelir.
Terkīb-i Revġan	Silaḥdār Aġa	Özel bir açıklaması bulunmamaktadır.
Berş Macunu	Raḥīḳī-zāde	Ağız suyunu keser.
Żımād-ı Takāmukā		Mide hastalıkları için ilaçtır.
Ḥabb-ı Isṭırāk	Burūsevī 'Alį Efendi	Nezleyi keser ve hamileliklerde çocuk düşmesine neden olan şiddetli öksürüğü engeller.
Ḥabb-ı 'Anber	Nūḥ Efendi	Sıkıntı giderir.
Ḥabb-ı Cedvār	Ḳaṣṣāb-zāde 'Ömer Efendi	Öldürücü zehirleri engeller. Hafakana faydalıdır. Doğal vücut ısısı için iyidir. Gazları/ağrıları giderir. Beyine ve mideye kuvvet verir.
Ma'cūn-ı Feryād-res	Īmānį	Nezle içindir.
Sefūf-ı Ġutāġunbā'		Zor hastalıkların tamamı için faydalı bir ilaçtır. Kusturucu ve müshildir.
Sefūf-ı Mülūkī	Ḥayātī-zāde Muṣṭafā Efendi	Beyne çıkan buharı engeller. Öksürüğü giderir. İdrarı çıkarır. Tıkanıklıkları açar. Özellikle göğüste olan balgamı kolayca atar.
Ma'cūn-ı Çiḳolata	Ḥayātī-zāde Muṣṭafā Efendi	Bedene kuvvet verir.
Ma'cūn-ı Müshil	Ḥayātī-zāde Muṣṭafā Efendi	Yumuşatıcı bir terkiptir.
Ma'cūn-ı Saḳankūr	Nūḥ Efendi	Özel bir açıklaması bulunmamaktadır.
Tertīb-i Tenzū	Nūḥ Efendi	Özel bir açıklaması bulunmamaktadır.
Ḳurş-ı Mülūkī/ Ġāliye	Niḳolaus	Özel bir açıklaması bulunmamaktadır.
Ma'cūn-ı Mücerreb		Göğüs hastalıkları ve öksürük çeşitleri için ilaçtır.

Ma‘cūn-ı Çalapa Seferceli̱	Ḥalebi̱ Ṣāliḥ Efendi	Sevda illeti için faydalıdır.
Dühn-i Mübārek		İdrar söktürücüdür. Böbrek ve mesane hastalıkları için ilaçtır.
Ṣarābü’n-Nefīs	Nūḥ Efendi	Sevda kaynaklı hastalıklar için yumuşatıcı ilaçtır.
Ma‘cūn-ı Żi̱ḳ-ı Ṣadr	Ḳaṣṣāb-zāde Ömer Efendi	Nefes darlığı için ilaçtır.
Ḳurṣ-ı Medḳūḳīn	Ḥalebī Ṣāliḥ Efendi	Hastalıktan zayıf düşenler için ilaçtır.
Milḥ-i Besfāyic		Gögüs hastalıkları ve akciğer zarı iltihabı için ilaçtır.
Ma‘cūn-ı Mülūkī		Özel bir açıklaması bulunmamaktadır.
Ḥabb-ı Ḥāz̲ıḳ	Nūḥ Efendi	Mide, ciğer, kalp, beyin ve göğüs hastalıklarına faydalıdır. Basur ağrısını engeller. Kalbe ferahlık verir ve tabiatı yumuşatır.
Ma‘cūn-ı Müfīd	Nūḥ Efendi	Güçlendiricidir. Erkek ve kadının şehvani kuvvetini harekete geçirir.
Terkīb-i Şerbet	‘Ārif Efendi	Müshildir.
Şerbet	Müellif	Özel bir açıklaması bulunmamaktadır.
Ḥabb-ı Tenzū-yı Müferriḥ	Nūḥ Efendi	Humma, irin, gaz ve ağrılara faydalıdır. Ferahlatıcıdır.
Mā’ü’l-‘Uyūn	Nūḥ Efendi	Göz hastalıkları içindir.
Küḥl, İksīrü’l-‘Uyūn	Nūḥ Efendi	Göz için ilaçtır.
Kühl		Göz için ilaçtır.
Terkīb-i Müleyyin-i Laṭīf		Safrayı yumuşatır. Susuzluğu giderir.

Ṣarāb-ı Ḥarīr	Ḥayātī-zāde Muṣṭafā Efendi	Özel bir açıklaması bulunmamaktadır.
Maʻcūn-ı Cevāhir Tertīb-i Cedīd	Nūḥ Efendi	Özel bir açıklaması bulunmamaktadır.
Tertīb-i İḥtiḳān	Ḥayātī-zāde Muṣṭafā Efendi	Basur, merak, nezle ve yellere/ağrılara faydalıdır. Tüm uzuvlara ve bedene kuvvet verir. Yumuşatıcıdır.
Isıtma İçün	Ḥayātī-zāde Muṣṭafā Efendi	Özel bir açıklaması bulunmamaktadır.
Ḥab	Ḥayātī-zāde Muṣṭafā Efendi	Sıtma içindir.
Ḥabb-ı Ḥāẕıḳ		Sevdavî hastalıklara, cilt hastalıklarına, göğüs hastalıklarına, nezleye ve rahim hastalıklarının tamamına faydalıdır.
Maʻcūn-ı Ḥāẕıḳ		Sevdavî hastalıkların tümüne, nezlelere, merak ve basur yellerine/ağrılarına, tüm gazlara ve tüm ruhlara faydalıdır. Tüm organlara, bedenin tamamına kuvvet verir. Göze sun inmesi hastalığına[22] faydalıdır. Tüm hıltları yumuşatır, tıkanıklıkları açar. Her hastalığa faydalıdır.
Naḳūʻ-ı Ḥāmıż	Müellif	Göğüs ve tüm bedenden karın bölgesindeki sıvıyı çıkarır (ödem sökücü).

Rızâ Bey'in, eseri boyunca terkipleri sunuşunda ortak bir yöntem uyguladığı görülmektedir. Bu yöntem; terkibin kime ait olduğu, hangi hastalıklara iyi geldiği, hangi birleşiklerden hangi miktarlarda oluştuğu ve nasıl kullanılacağı bilgisinin verilmesi şeklinde özetlenebilir. Aşağıda eserin genelini yansıtan bir örnek verilmiştir:[22]

"**Ḥabb-ı Cedvār** *Cevherü'l-ferīd* ṣāḥibi Ḳaṣṣāb-zāde 'Ömer Efendi'niñ münteḫabıdır. Sümūm-ı ḳātileyi ḳaṭʻ ider ve ḥafaḳāna nāfiʻdür. Ḥarāret-i ġarīziyyeye ḳuvvet virür, riyāḥı taḥlīl eyler, dimāġa ve miʻdeye ḳuvvet virür. Ṣanʻatı budur: Misk, varaḳ-ı zer, varaḳ-ı sīm, bād-zehr-i ḥayvānī, 'anber her birinden altışar ḳīrāṭ lākin baʻżılar birer dirhem vażʻ eylemişdür. 'Ūd-ı māverd ve maṣṭakī ve ḫulāṣa-i efyūn ve cedvār-ı Ḫıṭāyī ve ṣamġ-ı 'Arabī her birinden üçer dirhem ve

[22] Çoğunlukla gözün iç basıncının çoğalmasıyla kendini gösteren, körlüğe sebep olabilen bir göz hastalığı, glokom (Murad, 2009, s. 457).

za‘ferân bir miṣḳāl ve besbāse dört buçuḳ dirhem ve ḫūlıncān altı dirhem ve derūnec-i ‘aḳrebī dört buçuḳ dirhem ve incu ve mercān ve lāciverd ve zurunbād ve ḳaranfil her birinden üçer dirhem mā’ü’l-verd ile maḥlūl, keşīrā ile fülfül miḳdārı ḥablar ola isti‘māl bir ḳīrātdur, iki ḳīrāta varınca ba‘żılar bu terkībe bir dirhem cünd ve bir dirhem yāḳūt-ı sürḫ ve yarım dirhem zümürrüd ve neşāṭ içün efyūnı ziyādece vaż‘ iderler, ġaflet olunmaya (8b-9a).”

Habb-ı Cedvâr: *Cevherü’l-ferîd sahibi Kassâb-zâde Ömer Efendi’nin seçkisidir. Öldürücü zehirleri engeller. Hafakana faydalıdır. Doğal vücut ısısı için iyidir. Gazları/ağrıları giderir. Beyine ve mideye kuvvet verir. Yapılışı şöyledir: Altışar kırat, bazılarınca birer dirhem misk, altın ve gümüş yaprağı, hayvani panzehir, amber; üçer dirhem öd ağacı, sakız, afyon özü, Hitay safran kökü ve Arap zamkı; bir miskal safran; dört buçuk dirhem küçük Hindistan cevizi; altı dirhem kulunç otu; dört buçuk dirhem akrep otu; üçer dirhem inci, mercan, lacivert taşı, yabani zencefil ve karanfil. Gül suyu ile çözülüp geven dikeninin zamkıyla karabiber tanesi kadar haplar olsun. Kullanımı bir kırattır. İki kırata kadar da kullanılabilir. Bazıları bu terkibe bir dirhem haya ve kırmızı yakut, yarım dirhem zümrüt ve neşe için afyonu fazlaca ilave ederler. Gaflet olunmasın.*

Müntehab-ı Âliye’de, ilaç terkiplerinin ardından eserin son bölümünde “fâ’ide” başlıkları altında günlük hayat tecrübelerine ve halk inanışlarına dayalı bilgiler yer almaktadır (14a-19a). Halk hekimliği uygulamaları olarak da nitelenebilecek bilgilerle birlikte burada eserin folklorik özelliklerinin ön planda olduğu söylenebilir. Bu konuda, boğaza kaçan yemeğin nasıl çıkarılacağından bir çiçeğin nasıl yetiştirilmesi gerektiğine, mecliste istenmeyen birinin ayakkabısı altına çizilen şeklin onu uzaklaştıracağı inancından henüz yürümeyen bir çocuğun dizlerinin altına örümcek yumurtası sürerek yürüyeceğinin belirtilmesine ve çeşitli dualaların hangi alanlarda fayda sağlayacağına, tılsım ve vefk örneklerine kadar farklı örnekler sıralanabilir. Aşağıda konuyu temsilen birkaç örnek verilmiştir.

“**Fā’ide** bir kāseye ḫurūf-ı muḳaṭṭa‘a ile Fātiḥa-i şerīf ve sūre-i İḫlās ve Mu‘avviẕeteyn taḥrīr eylese ve şu ile yıḳayup ḫubūb ve ma‘ācīne ilḳā eylese serī‘ü’t-te’ŝīr olur, mücerrebdür (16b).”

(Bir kimse) bir kaseye kendisinden sonraki harflerle birleşmeyen harflerle Fatiha, İhlas, Felak ve Nas Sureleri yazsa ve (bu kâseyi) su ile yıkayıp (suyu) hap ve macunlara koysa (bunlar) hızlıca tesir eder. Tecrübe edilmiştir.

“**Fā’ide** Duḫān içer iken lūlede şu‘le peydā olsa sürūra delālet eyler (18a).”

Tütün içerken lülede alev ortaya çıkarsa sevince işarettir.

"**Fā'ide** Eger dirsen kim ṭuzaḳsız balıḳ ṣayd idesiñiz oküz ödini etmege ve ḫamīre ḳarışdırup ṣuya bıraġalar her semek ki ol etmekden yiye bī-hūş olup ṣuyuñ yüzine çıḳa hemān ṭutup bişüreler (18b)."

Tuzak olmadan balık yakalamak isteyenler öküz ödünü ekmeğe ve hamura karıştırıp suya bıraksınlar. O ekmekten yiyen balık kendinden geçip su yüzüne çıkar. Yakalayıp pişirsinler.

SONUÇ

Müntehab-ı Âliye isimli eserle ilgili yukarıda verilen bilgilerden şu sonuçlar çıkarılabilir:

- Eserin müellifi Ali Rızâ Bey'in kendinden önceki birçok hekimin tariflerine yer verdiği göz önüne alındığında *Müntehab-ı Âliye*'nin, kaynakları bakımından çeşitlilik gösteren bir eser olduğu söylenebilir.
- Eserde, belirgin bir hastalıktan genel vücut sağlığını korumaya kadar birçok hastalığın sağaltımıyla ilgili ilaç terkipleri ve tavsiyeler mevcuttur. İlaç terkipleri ve terkipleri oluşturan birleşiklerle ilgili bilgiler, tıp ve eczacılık tarihi açısından değerlendirilebilir.
- Eserin yalnızca Osmanlı tıp geleneği temelinde yazılmadığı Ali Rızâ Bey'in Batılı hekimleri de takip ettiği ve kimi zaman da eleştirdiği gözlenmiştir.
- Eserde, ilaçlarla ilgili bilgiler yanında kişisel tecrübelerin aktarılması da söz konusudur. Buna bağlı olarak *Müntehab-ı Âliye*'de, halk inanışlarının ve halk hekimliğinin, dolayısıyla da halk kültürünün izleri sürülebilir.
- Eser, Türk dili alanındaki çalışmaların önemli kaynaklarından olan tarihî tıp metinlerinin XVIII. yüzyılda yazılmış bir örneği olarak ayrıca değerlendirilebilir.
- Son olarak Osmanlı tarihindeki birçok hekim gibi âlimliğinin yanında sanatçı kişiliği olan Ali Rızâ Bey'in *Müntehab Âliye*'ye edebî bir özellik kazandırdığı belirtilebilir.

KAYNAKÇA

Akbayar, N. (1996). *Sicill-i Osmanî.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Aktepe, M. (1998). "Hekimoğlu Ali Paşa". *TDV İslâm Ansiklopedisi, XVII*, 166-168.

Beydilli, K. (2013). "Yûsuf Ziyâ Paşa". *TDV İslâm Ansiklopedisi, XLIV*, 34-34.

Çiftçi, Ö. (2017). *Fatîn Tezkiresi.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Çınarcı, M. N. (2019). *Tezkiretü'ş-şu'arâ.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Çolak, O. M. (1998). *Arşiv Belgeleri Işığında Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın Hayatı, İcraatı ve Hayratı.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi.

Doğan, Ş. (2021). "Türkçe Tıp ve Eczacılık Literatürü", *Bize Yön Veren Metinler III*. Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları, s. 409-413.

İhsanoğlu, E. (2008). *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi.* İstanbul: IRCICA.

İpşirli, M. (1991)." Âşir Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi, IV*, 8.

Murad, S. (2009). *Lügat-ı Müşkilât-ı Eczâ Derviş Siyâhî Lârendevî.* Sakarya: Sakarya Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi.

Önder, E. N. (2020). *Hayatizade'nin İllet-İ Merakiyye ve Sevda-yı Merakiyye Risalelerinin Klasik Tıptaki Ahlat-ı Erbaa Düşüncesine Göre İncelenmesi ve Transkripsiyonlu Metni.* İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi.

Önler, Z. (2019). *Müntahab-ı Şifâ.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özen, İ. (1975). *Osmanlı Müellifleri III.* İstanbul: Meral Yayınevi.

Tütüncü, T. A. (1971). "Yalvaçlı Alî Rıza Efendi Hayatı, Kütüphanesi, Eserleri". *Türk Kütüphanecileri Derneği Bülteni, 20*, 18-30.

URL-1

http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=M%C3%BCntehab&yazar=Ali%20R%C4%B1za) Erişim Tarihi: 01.12.2021

AHMED CÂVÎD'İN *TERCEME-İ KENZÜ'L-İŞTİHÂ*'SINDA HASTALIK VE SAĞLIK

Ceyda ÇELEBİ
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Özet

Bu bildiride, 18. yüzyılda yaşamış bir tarihçi ve sözlükçü olan Ahmed Câvîd'in (ö. 1218/1803-4) *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ* adlı eserinde yer alan sağlık ve hastalıklara dair unsurlar incelenmiştir. Üç nüshası bulunan eser, 15. yüzyılda yaşamış Ebû İshâk'ın (ö. 840/1436-7) yiyecek ve içeceklerden mürekkep *Dîvân-ı Et'ime* adlı Farsça divanı için hazırlanmış bir sözlüktür.

Yazar tarihten edebiyata, botanikten gastronomiye ve tıbba değin pek çok alanda bilgi sahibi olduğu görülen çok yönlü bir Osmanlı edibidir. Câvîd, eserinde madde başlarını yalnızca tanımlamakla kalmamış; mutfak kültürü, sosyal hayat ve insan sağlığıyla ilgili bilgiler vermiştir. Farklı konularda pek çok kelime ve kültür unsurunu barındıran eserde, yiyecekler ve hayvanların tıbbi kullanım alanları hususunda çokça bilgi bulunmaktadır. Dört hılta bağlı tıp anlayışına hakim bir görüntü sergileyen yazar, TKİ'de çok defa insanların ve yiyeceklerin mizaçlarına da değinmiştir. Eserde insan sağlığına faydalı veya zararlı gıdalarla alakalı bilgilerin yanında çokça hastalık adına da rastlanır. Câvîd, *Terceme*'de adını andığı bu çok sayıda hastalıktan gerek korunmak gerekse kurtulmak adına faydalı gıdalar önermiş ayrıca zararlı olduğunu işaret ettiği gıdalardan sakınmayı salık vermiştir.

Bildiride yazar tarafından TKİ'de yer verilen hastalıklarla beraber, insan sağlığına zararlı veya faydalı olduğu belirtilen yiyecekler konu edilmiştir. Eserden hareketle adı geçen hastalıklar açıklanmış; metinden yapılan alıntılarla yiyecekler ve hastalıklar arasındaki ilişki irdelenmiştir.

Anahtar kelimeler: *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ,* sağlık, hastalık, fayda, zarar.

DISEASE AND HEALTH IN THE *TERCEME-İ KENZÜ'L-İŞTİHÂ* BY AHMED CÂVÎD

Abstract

This paper examined the health and disease elements in the *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ* by Ahmed Câvîd (d. 1218/1803-4), an eighteenth-century historian and lexicographer. Three copies of the work were found. It is a dictionary prepared for the fifteenth-century Persian collected poems, *Dîvân-ı Et'ime*, composed of foods and drinks by Ebû İshâk (d. 840/1436-7).

The author was a multifaceted Ottoman literary man having knowledge from history to literature, from botany to gastronomy and medicine. Câvîd not only defined headings in the work; he gave information on cuisine culture, social life and human health. The work includes many words and cultural elements on different subjects, and there is abundant information on the medicinal use of foods and animals. The author used the medical perception of the four humors in the *Terceme.* He also mentioned many dispositions of people and foods. Besides information on beneficial or harmful foods for human health, the names of many diseases were also encountered. Câvîd proposed beneficial foods, both for protecting from many diseases mentioned in the *Terceme* and for being saved from these. Furthermore, he advised avoiding harmful foods.

In this paper, together with the diseases given in the *Terceme*, the foods were mentioned that were harmful or beneficial for human health. The diseases were explained, and the relationship between foods and diseases were studied carefully with quotations from the text.

Key words: *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ,* health, disease, benefit, harm.

1. GİRİŞ

Ahmed Câvîd, 18. yüzyılda yaşamış bir tarihçi ve sözlükçüdür. Edebiyatımızda ismi pek duyulmamış olan bu Osmanlı edibi, birçok Türkçe eser kaleme almıştır. Bu eserlerden biri de *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ*'dır. *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ,* Ebû İshâk Et'ime-i Şîrâzî'ye ait yiyecek adlarıyla dolu *Dîvân-ı Et'ime* adlı Farsça esere mahsus, müstakil ve mensur bir sözlüktür. Ebû İshâk, 15. yüzyılda yaşamış bir Acem şairidir. Dîvânında pek çok yiyecek adına yer vermesinden dolayı Et'ime olarak anılmıştır (Kaska, 2020: 86). *Dîvân-ı Et'ime*'nin okunmasını kolaylaştırmayı amaç edindiğini belirten Câvîd; çeşitli gıda malzemeleri, yiyecekler, içecekler ve eğlence unsurlarını bir araya getirerek eserini oluşturmuştur. Bu özellikleri ile *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ*, geniş bir kültür coğrafyasına ait bir mutfak sözlüğü hüviyetindedir (Çelebi, 2021: 2).

Temelde bir mutfak sözlüğü görünümünde olmasına rağmen bir sözlükten çok daha fazlası olduğu anlaşılan eserin tarih, botanik, gastronomi ve elbettte sağlık gibi pek çok alanda bilgi içerdiği görülmektedir. Gözlem yeteneği ve bilgi birikimiyle eserine dönemin kültür ve gelenek unsurlarını dahil eden yazar; bunların yanı sıra kişisel yorumlarını, eleştirilerini, önerilerini ve hatta deneyimlerini eserine yansıtmıştır.

2. SAĞLIĞA YARARLI VEYA ZARARLI YİYECEKLER

Terceme-i Kenzü'l-İştihâ'da mutfak kültürüne dair pek çok unsur bulunmaktadır. Ahmed Câvîd, yiyecek ve içecek adlarıyla dolu eserinde yeri geldikçe konu edilen besin maddelerinin insan sağlığına faydaları veya zararlarına dair bilgiler de vermiştir. Eserinde dört hılta dayalı tıp anlayışına hakim bir görüntü sergileyen Ahmet Câvîd, çok defa insanların ve yiyeceklerin mizaçlarına değinmiştir. Aşağıda bu hususta örnekler verilmiştir.

Patlıcan tüketmek **sevdavî** mizaçlı insanlara zararlıdır: *"żarar virmez ẓann olınur lākin lā-meḥāle sevdevī mizāca mużırrdur"* (*eneb* md. vr.11a)

Hindiba **soğuk** ve **nemli** bir tabiata sahip olduğu için **sıcak** tabiatlı ciğere faydalıdır: *"bārid ve raṭb ve ciger-i maḥrūra müfīddür"* (*enṭuniya* md. vr.11a)

Öküz dili otu her mizaçtan insana faydalıdır: *"her mizāca nāfiʿdür"* (*buġulṣun* md. vr. 22a)

Aşağıda *Terceme*'de sağlığa faydalı veya zararlı olarak nitelendirilen besinler örneklerle açıklanmıştır. Ancak öncesinde Ahmed Câvîd'in fayda ve zarara dair metinde kullandığı kelimeleri belirtmek gerekmektedir. Bunlar alfabetik olarak aşağıda sıralanmıştır:

Devā: İlaç, derman, şifa.

Devāyī/devādan: Faydalı, şifalı.

Fāʾide: İşe yarama, işe yaramanın meydana getirdiği iyi durum, olumlu sonuç, yarar.

Fāʾidesi yoḳ: Faydasız.

Mażarrat: Zarar, ziyan.

Menāfiʿ: Yararlar, faydalar.

Mużırr: Zarar veren, zararlı.

Müfīd: Fayda veren, yarar sağlayan, faydalı, yararlı.

Müheyyic: Heyecan veren, heyecanlandıran.

Nāfiʿ: Faydalı, faydası olan, menfaatli.

Żarar vir-: Kötü tesir edip birinin veya bir şeyin kayba uğramasına sebep olmak.

Ahmed Câvîd, insan sağlığına faydalı olan yiyeceklerden eserinde çokça söz etmiştir. Bu husus, metinden yapılan alıntılarla örneklendirilmiştir:

Börülce yemeği adet söktürür: *"maṭbūḫı dem-i ḥayżı idrārda müʾeŝŝirdür"* (*decir* md. vr.41a).

İmbikten geçirilen **kimyon**u içmek, alkol kullanan insanlarda görülen hastalıklara iyi gelir. Ayrıca şarap içenlerin midesini güçlendirir: *"inbīḳden taḳṭīr ile lāyıḳı ile nūş itmek müdmin-i ḫamruñ idmānından neş'et iden ʿilele nāfiʿ bāḫuṣūṣ tārik-i bāde-i gül-fāmuñ miʿdesine ḳuvvet virür"* (*şāh-zīre* md. vr.53b).

On beş gün boyunca sadece **yengeç** yemek iktidarsızlığı giderir: *"evvelen ḫaşlayup baʿdehū ḳabuġını açup etini çıḳarup faġfūr ṭabaġa dizüp ve üzerine limon ṣuyı ve revġan-i zeyt döküp ve bir miḳdār maʿdenūs ṭoġrayup aḫşam ṭaʿāmını yalñuz bunuñla iktifā eylese beş on günden ṣoñra bāha bir derece ḳuvvet virür ki muḥtāc olup ekl iden bilür meger ʿınnīn ola"* (*kilincār* md. vr.67b).

Kış mevsiminde kırk gün boyunca **yumurta** yemek, erkek çocuk sahibi olmayı sağlar: *"hengām-ı şitāda ḳırḳ gün ekl olunup keylūse mürāʿāt olınur ise ve muḳadder ise ekŝer ẕukūr-ı veledüñ ẓuhūrına delīldür ḫudā bilür nefsümde tecribe eyledüm ġāyet müʾeŝŝir buldum"* (*kuvāze* md. vr.69b).

Nilüfer çiçeği dimağa kuvvet verir. Tıp kitaplarında faydaları yazmaktadır: *"dimāġa ḳuvvet virür menāfiʿi kütüb-i ṭıbba mürācaʿat ile maʿlūm olur"* (*āb-rūd* md. vr.13a).

Mumbar ile tüketilen **hardal** şurubu iştahı açar: *"şurūb yapup būmbār ile ekl iderler iştihā virür"* (*āhūrī* md. vr.7a).

Semiz otu, koyun sütü ve pirinç unu ile yapılan helva kilo aldırır: *"ḫātūnlar semirmek içün ḳoyun südi ve pirinc unıyla ḥelvāsını yapup tenāvül iderler"* (*būrīdān* md. vr.22a).

Nazar değmemesi için çocuklara **çörek otu** takılır, faydası çoktur: *"naẓar içün ṣıbyāna taʿlīḳ iderler menāfiʿi çoḳdur"* (*būġenc* md. vr.22b).

Ağaç kavunu reçeli safrayı giderir: *"ṣafrāyı müzīldür"* (*utruc* md. vr.7b).

Bal ve sirkeden yapılan **sikengebîn/sirkencebîn** safrayı ve balgamı giderir: *"müshil-i balġam ve ṣafrādur"* (*sikengebīn* md. vr.50b).

Ağaç kavunu sinirleri rahatlatır. *"aʿṣāba reḫāvet virür"* (*ebist* md. vr.7a).

Gövem eriği tüketmek safrayı ve susuzluğu giderir: *"ṣafrāyı müshil ve ṣusuzluġı müsekkindür"* (*idrik* md. vr.8b).

Bezelye yemek sütü arttırır: *"tenāvüli nisvānuñ südini tekŝīr ider"* (*besīle* md. vr.18a).

Hünnap etkili bir müshildir. Bunun yanı sıra kanı temizler: *"müshilātda ve taṣfiyye-i demde bī-naẓīrdür"* (*ʿunnāb* md. vr.60a).

Güvâriş denen macun mide rahatsızlıklarına iyi gelir: *"beyneʾl-eṭibbā muḳavvī ve riyāḥı muḥallil muṣliḥ-i miʿde olan meʿācīne dirler"* (*guvāriş* md. vr.72a).

Yer elması mantarı, **rebisa** balığı, **salep**, **tarhun otu**, **kuşdili** meyvesi ve **kişniş** cinsel yaşama faydalı yiyeceklerdir: *"muḥarrik-i bāhdur"* (*turfās* md. vr.30b), *"muḳavvī-i cimāʿdur"* (*rebīsā* md. vr.44a), *"muḳavvī-i cimāʿdur"* (*sāṭeryūn* md. vr.48a), *"müheyyic-i cimāʿdur"* (*ṭarḫūn* md. vr.58b), *"şehvet-i nisāyı muḥarrik bir mīvedür"* (*bincişk-zuvān* md. vr.21a), *"intişār-ı dāʾimī-i ālete nāfiʿ ve menīyi muġallaẓdur"* (*kusbure* md. vr.66a).

Câvîd, eserinde verdiği faydalı bilgilerden kimilerini kendisinde veya annesinde denemiş; aldığı sonuçları da bu bilgilerin sonuna kaydetmiştir. Câvîd'in verem hastalığından muzdarip olan annesinde denediği ilk yöntem yengeç yedirmektir. *Terceme*'de belirttiği üzere tatlı su **yengeç**lerinden yaptığı yemeği, tavuk olduğunu söyleyerek ona yedirmiştir. Yemeğin tavuk olduğunu söylemesinin sebebi, şüphesiz yengeç etinin haram olmasından kaynaklanmaktaydı. Ancak annesine hiç fayda sağlamamıştır:

"ṭatlu ṣu yengeci sillʿilletine mübtelā olanlara maṭbūḫ yapup içürürler bunuñ ismine kerevit dirler ammā bu faḳīrüñ vālidesi buʿillete mübtelā idi beher dānesini üçer ġuruşa degīn alup bī-çāreye piliç maṭbūḫı diyerek içürdüm ẕerrece fāʾidesi olmadı fāfehüm cidden" (*penc-pā* md. vr.25a).

Yazarın annesinde denediği bir diğer yöntem ise **kaplumbağa** yedirmektir. Câvîd veremli annesine, iyileşmesi için -mübalağalı bir söyleyişle- bin kaplumbağa yedirdiğini ifade etmiştir. Ancak yine bir fayda görememiştir:

"maʿāẕa'llāh meslūle maṭbūḫını içirürler lākin vālideme biñ ḳadarını ekl itdürdüm ẕerre fāʾidesini müşāhede idemedüm" (*çilçile* md. vr.38a).

Ahmed Câvîd eserinde besinlerin yararlarıyla beraber zararlarını da belirterek okuyucuları bu zararlı gıdalar konusunda uyarmıştır. Metinden yapılan alıntılarla bu durum irdelenmiştir:

Yemekleri sarıya boyamak için kullanılan **alaçehre** zararlıdır. Tıp kitaplarında zararları belirtilen bu bitkiyi hala yemeklerinde kullanan aşçılar, bu yemekleri yiyenleri hasta ettiğini umursamadıkları için Câvîd tarafından sertçe eleştirilirler. Neyse ki İstanbul'daki aşçılar zoraki de olsa bunun yerine **zerdeçal** kullanmaya başlamıştır: *"alacehrdür aşcılar zaʿferānı sīneye çeküp bunuñla ṣarı aş ve zerde ve sāʾir ṣarı olacaḳ ṭaʿāmı boyarlar ekl iden ḫaste olmış mānīʿ degüldür mażarratı kütüb-i ṭıbbiyyede görile āstānede aşcıları tekdīr ile güc ile zaʿferān bedeli zerde-çāv ḳor oldılar"* (*ispereg* md. vr.9a-9b).

Börülce dişlerin gücünü azaltır: *"mużaʿaf-ı isnāndur"* (*benūsiyāh* md. vr.20b).

Tarhun otu tat alma duyusunu değiştirir: *"tenāvüli ẕāʾiḳayı muġayyir"* (*ḥavferān* md. vr.39a).

Kırmızı gül ve **börülce** cinsel yaşama zararlıdır: *"ḳāṭıʿu'ş-şehvetdür"* (*ḥevcem* md. vr.39a), *"mużırr-ı şehvet"* (*benūsiyāh* md. vr.20b).

Kırk çeşit yemeği yapılan ve çok lezzetli bir sebze olan **patlıcan**, zararlarına rağmen gözden çıkarılabilecek bir besin değildir: *"mūcib-i fesād-ı dem ammā ġāyet leẕīẕ ḳırḳ dürlü ṭaʿāmı olur sevdāyı muḥarrikdür lākin fedā olınur nebātātdan degüldür cümlenüñ maʿlūmıdur"* (*kehberek* md. vr.70a).

Misk, yemekleri lezzetlendirir ancak fazlası dimağa zararlıdır*: "ṭaʿāma leṭāfet virür keŝreti dimāġa mużırrdur"* (*edmen* md. vr.8b).

Gül esansı dimağa zarar verir:*"rūḥı dimāġa mużırrdur"* (*cend* md. vr. 35b-35a).

Oğul otunu çok tüketmek**,** dimağa buhar yükselmesine sebep olur: *"keŝret-i tenāvüli dimāġa buḫār ṣuʿūdına bādīdür"* (*bālingū* md. vr.13b).

3. HASTALIKLAR VE YİYECEKLER

Bu bölümde, *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ*'da adı geçen hastalık konu edinilmiştir. Arapça bir kelime olan 'illet, "hastalık, maraz, sayruluk" anlamına gelir. (Şemseddin Sami, 1899-1900: 947) Eserde de hastalıklar ve rahatsızlıklar için bu kelimele kullanılmıştır: *"şeb-kūr ʿilleti, ḫanāzīr ʿilleti, isḳorpit ʿilleti, ʿillet-i müstekreh-i firengī, sill ʿilleti"* gibi. Aşağıda, metinde geçen hastalık ve rahatsızlıklar alfabetik bir şekilde sıralanmış ve açıklanmıştır:

3.1. Bāsūr: Hemoroit adlı hastalıktır. (Steingass, 1884: 103) Metinde üç yerde geçer. Bunlardan ikisinde **deve dikeni**n, birinde ise **böğürtlen**in basura iyi geldiği belirtilir: *"bāsūra nāfiʿdür hem ṭaʿām ve hem devādur"* (*üştür-ḫār* md. vr.9b), *"kökine yaḳın maḥallinden tāzelerini kesüp ve ṣoyup ṣalata ve ṭarator ve nemek ile sādece ḫıyār miŝillü ekl iderler bāsūra ġāyet nāfiʿdür"* (*rāvīz* md. vr.44a), *"bāsūra daḫı nāfiʿdür"* (*sih-gul* md. vr.52b).

3.2. Bürūdet-i miʿde: "Soğukluk" anlamındaki Arapça bürûdet kelimesi (Steingass, 1884: 121) ve mi'de kelimesinden oluşan bir tamlamadır. "Mide soğukluğu, mideyi üşütmek" anlamına gelir. Eserde, şarapla tüketilen **bey börkü** çiçeğinin bu rahatsızlığı gidereceği ifade edilir: *"bāde ile tenāvüli bürūdet-i miʿdeyi muzīldür"* (*ābrūn* md. vr.13a).

3.3. Cerāḥat-ı mesane: "Mesane iltihabı" demektir. Eserde iki defa geçmiştir. İlkinde **kiraz sütü**nün bu hastalığa iyi geldiği; ikincisinde ise **kestane**nin mesane için faydalı bir yiyecek olduğu söylenmiştir: "*çekirdeginüñ lebeni iḫlīle taḳṭīrde ḫarḳatü'l-bevl ve cerāḥat-i meŝānede nāfiʿdür*" (*ḳārāsiyā* md. vr.62b), *"meŝāneye nāfiʿdür"* (*şāh-belūṭ* md. vr.53a).

3.4. Cüẕẕām: "Elin kesilmesi, parmakların düşmesi" anlamındaki Arapça cezem kökünden türeyen cüzzâm kelimesi, bulaşıcı lepra vakalarında ortaya çıkan ciddi şekil bozukluklarını ifade eder (Palalı, 1993: 150). Kalıcı izler bırakan, sinir sistemini ve tüm organları etkileyen bir hastalıktır (Koç-Keskin, 2018: 253). *Terceme*'de bu hastalığa dair bir tedavi yöntemi belirtilmemiş ancak fazla **patlıcan** yemenin cüzzama sebep olacağı ifade edilmiştir: *"keŝret-i tenāvüli fesād-ı demi ve cüẕẕāmı ve ṣudāʿ-i seheri mürisûdür ne ḳadar leẕīẕ ise o ḳadar muẓırrdur dirler"* (*eneb* md. vr.10b)

3.5. Fesād-ı dem: "Bozulma" anlamına gelen Arapça fesâd ve "kan" anlamına gelen Arapça dem kelimelerinden oluşan bir tamlamadır. (Steingass, 1884: 790; Steingass 1884: 371) "Kan bozukluğu" demektir. *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ*'da fazla **patlıcan** yemenin kan bozukluğuna sebep olacağı; **hünnap** ve **su teresi**nin ise kanı temizleyeceği söylenmiştir: "*mücib-i fesād-ı dem*" (*kehberek* md. vr.70a), "*keŝret-i tenāvüli fesād-ı demi ve cüẕẕāmı ve ṣudāʿ-i seheri mürisûdür*" (*eneb* md. vr.10b), "*demi taṣfiyye ider*" (*çīlān* md. vr.38b), "*taṣfiyye-i demde bī-naẓīrdür*" (*ʿunnāb* md. vr.60a), "*taṣfiyye-i demde bī-naẓīrdür*" (*kehzel* md. vr.70a).

3.6. Ḫanāzīr: Arapçadır. "Sıraca" da denilen bir tür çıbandır. "Domuz başı" (Böler, 2014: 302; Önler, 1981: 525) veya bulanık sudan meydana gelen hastalık olarak da bilinir (İlhan, 2009: 237). Bu hastalığa **kapari turşusu**nun iyi geldiği ifade edilmiştir: *"ḫanāzīr ʿilletine nāfiʿdür"* (*kāverk* md. vr.64b).

3.7. Ḫarḳatü'l-Bevl: "Bel soğukluğu" isimli hastalıktır (Steingass, 1963: 417; Şemseddin Sami, 1899-1900: 544). Bel soğukluğu, mesanede oluşan iltihaplardan kaynaklanır (Kuybu-Durmaz, 2019: 70). Ahmed Câvîd, bu hastalığa tutulanlara **kiraz sütü**nü idrar deliğine damlatmalarını önerir: *"çekirdeginüñ lebeni iḥlīle taḳṭīrde ḫarḳatü'l-bevl ve cerāḥat-i meŝānede nāfiʿdür"* (*ḳārāsiyā* md. vr.62b).

3.8. Ḫumār: "İşret sonrası baş ağrısı ve sersemlik" demektir (Şemseddin Sami, 1899-1900: 588; İlhan, 2009: 242). Humâra çare ise **erguvan** çiçeğinden yapılan şerbettir: *"şerbeti defʿ-i ḫumārda lā-naẓīr"* (*erġavān* md. vr.8b).

3.9. Ḫummā: Hummâ "sıtma, nöbet" ve "tifüs" anlamlarına gelen Arapça bir sözcüktür (Şemseddin Sami, 1899-1900: 558). Bunun yanı sıra ateşli hastalıkların geneline verilen isimdir (Koç-Keskin, 2018: 255). Eserde, hummâya tutulan hastaların hararetini almak için **karnıyarık** otunun tohumu işaret edilmiştir: *"ḳaṭʿ-i ḥarāret-i ḥummāya nāfiʿ"* (*berġūŝī* md. vr.15b).

3.10. İḫtilām: "Rüya görmek" anlamındaki Arapça hulm sözcüğünden türemiş olup "buluğa ermek" ve "ıslak rüyalar" anlamlarına gelir (Steingass, 1884: 14). Ayrıca "düş azma" olarak da isimlendirilmiştir (Şemseddin Sami, 1899-1900: 76). Günümüzde ise "rüyalanma" denir. Eserde iki defa geçmiştir. İlkinde baharatlı yemeklerin bu duruma neden olacağı, ikincisinde ise yoğurt ile beraber pişirilmiş taze **çiriş otu**nun bu sorununu çözeceği belirtilmiştir: *"bahārlı ṭaʿām mūcib-i iḫtilāmdur maʿlūm"* (*kūşāsb* md. vr.69b), *"tāze iken yoġurt ile pişürüp tenāvül iderler iḫtilāmı dāfiʿdür"* (*sirīş* md. vr.50a).

3.11. İsḳorpit: Aslı "scorbut" olan Fransızca kökenli sözcüktür. Diyette C vitamini kaynağı olan taze meyve ve sebzelerin az tüketilmesinden kaynaklanan bir hastalık olan iskorbüt (günümüzde Türk Tıp çevrelerinde benimsenen söyleniş biçimiyle skorbüt), geçmişte özellikle uzun süre açık denizde kalan gemicilerde yaygın olarak görülmüştür (Torun ve diğerleri, 2012: 10). *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ*'da iskorbüt hastalığına tutulmuş insanlara her gün bir **portakal** tüketmek önerilir: *"isḳorpit ʿilletine mübtelālardur elbet beher yevm bir dāne portaḳal ekli lāzım ve vācibdür"* (*utruc* md. vr.7b).

3.12. İstisḳā: Arapça "karın boşluğunda ve/veya vücudun herhangi bir yerinde su birikmesi, ödem" ve "siroz hastalığı" anlamlarına gelen kelimedir (Böler, 2014: 388; İlhan, 2009: 249). Ahmed Câvîd, sirkeli **pastırma**nın bu hastalığa faydalı olduğunu belirtmiştir: *"paṣdırmadur ki laḥm-ı ḳayddur istisḳāya nāfiʿdür ḫuṣūṣan sirkede ṭabḫ olınmış ola"* (*ḳayd* md. vr.63a).

3.13. İstisḳā-yı zuḳḳī: "Anazarka" adlı hastalıktır. (Steingass, 1963: 52). Anazarka ise deri altındaki dokularda fazlaca su toplanması ve tüm vücutta ödem oluşmasıdır (Kocaeli Üniversitesi Tıp Fakültesi Türkçe Tıp Dili Kurulu, 2007: 19). Câvîd, **kimyonlu yahni**nin bu hastalığa iyi geleceğini ifade eder: *"mebṭūn yaʿnī istisḳā-yı zuḳḳīye mübtelā olan kimesneye müfīddür"* (*zīre-bā* md. vr.47b).

3.14. Rīḥ: "Yel" ve "sızı" anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir (Doğan, 2009: 301; Şemseddin Sami, 1899-1900: 677). *Terceme*'de **kestane**nin ağrılara neden olacağına işaret edilir: *"mütevellid-i rīḥdür"* (*şāh-belūṭ* md. vr.53a).

3.15. Sill: "Akciğer ülseri" ve "verem" denilen hastalığın Arapça adıdır (Johnson, 1852: 708). Halk arasında "ince hastalık" da denilir (Koç-Keskin, 2018: 262). Meslul ise "verem hastalığına tutulmuş" demektir (Şemseddin Sami, 1899-1900: 1345) ve "sill" kelimesinden türemiştir (Kanar, 2009: 1607). *Terceme*'de **yengeç** ve **kaplumbağa** yemeklerinin vereme iyi geldiği söylenmiştir: "ṭatlu şu yengeci sill ʿilletine mübtelā olanlara maṭbūḫ yapup içürürler" (*penc-pā* md. vr.25a), *"ḳaplubaġadur maʿāẕa'llāh meslūle maṭbūḫını içirürler"* (*çilçile* md. vr.38a).

3.16. Ṣoġuḳ almaḳ: Türkçedir. Soğuk algınlığından kurtulmak için hastaya **ağaç kavunu** çekirdeğinden yapılan müstaʿlebin (?) içirildiği ifade edilmiştir: *"çekirdegi ṣoġuḳ alan ẖasteye müstaʿleb yapup içürürler ter getürür"* (*utruc* md. vr.7b).

3.17. Ṣudāʿ: Arapça bir sözcük olan sudâ, "baş ağrısı" anlamına gelir (Önler, 1981: 636). Ahmed Câvîd eserinde, **patlıcan**ı çok yemenin kişide baş ağrısına neden olacağını belirtir: *"kesŝret-i tenāvüli fesād-ı demi ve cüẕẕāmı ve ṣudāʿ-i seheri mürisŝdür*" (*eneb* md. vr.10b)

3.18. Süʿāl: "Öksürük" demektir (Steingass, 1884: 494). *Terceme*'de üç yerde görülür. Câvîd'in eserinde belirttiği üzere, **karnıyarık otu**nun tohumundan yapılan pelte, ballı **fındık** ve **vişne ağacı** zamkı öksürüğe fayda etmektedir: *"pālūdesi süʿāle nāfiʿdür"* (*buşulyun* md. vr.18b), *"ʿasel ile süʿāle nāfiʿdür"* (*bunduk* md. vr.21a), "*vişne aġacınuñ żamġı ḥār ve yābis ve cālī ve süʿāli ḳaṭʿ eylemekde mücerrebdür"* (*ḳārāsiyā* md. vr.62b).

3.19. Sūʾ-i miʿde: "Kötü" anlamına gelen Arapça sû' sözcüğü (Steingass, 1884: 516) ve mide kelimelerinden oluşan bir tamlamadır. "Mide rahatsızlığı" anlamına gelir. Câvîd, Şah Seyfettin Ebâ Nasr'ın bu rahatsızlıktan muzdarip olduğunu ifade etmiştir.

3.20. Sümūm: "Zehir" anlamındaki semm kelimesinin çoğuludur (Steingass, 1884: 506). *Terceme*'de iki yerde geçmektedir. İlkinde incir ve sütle yenilen **fındığın** ikincisinde ise **kestane**nin zehirlenmeye iyi geleceğini ifade etmiştir: *"incir ve süd ile tenāvüli sümūm-ı aġdiyyeye ve ʿasel ile süʿāle nāfiʿdür"* (*bunduḳ* md. vr.21a), *"sümūmāta ve mesŝāneye nāfiʿdür"* (*şāh-belūṭ* md. vr.53a).

3.21. Şeb-kūr: Geçmişte "tavukkarası" adıyla bilinen bu hastalığa sahip insanlar geceleri göremez (Pakalın, 1993: 4). Günümüzde "gece körlüğü" denilen hastalık *Terceme*'de iki yerde geçmektedir. Bunlardan birinde **tekir balığı**nın bir diğerinde ise **iskorpit balığı**nın hastalığı giderdiği ifade edilir: *"ekli şeb-kūr ʿilletini defʿ ider"* (*ṭerestūc* md. vr.58b), *"şeb-kūr ʿilletine nāfiʿ"* (*kejdüm-i baḥrī* md. vr.66a).

3.22. Zükām: Arapça "nezle" demektir (Önler, 1981: 690). Câvîd *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ*'da, **gül** serili yatakta uyumanın nezleye sebep vereceğini belirtmiştir: *"mebītinde ferş-i muṭarrāsı bāʿiŝ-i zükām"* (*ḥevcem* md. vr.39a).

4. SONUÇ

Ahmed Câvîd'in *Terceme-i Kenzü'l-İştihâ* adlı mensur eseri, esasen bir mutfak kültürü sözlüğüdür. Ancak eser, mutfak kültürü dışında pek çok farklı alanda da bilgi içermektedir. Gerek sosyal hayat gerek edebiyat gerekse botaniğe dair bilgiler içerdiği tespit edilen eser; hastalık ve sağlığa dair pek çok unsuru da içinde barındırmaktadır.

Yazar, *Terceme*'de dört hılta bağlı tıp anlayışına hakim bir görüntü vermektedir. Nitekim eserde çok defa yiyeceklerin ve insanların mizaçlarına değinmiştir. İnsan sağlığına faydalı veya zararlı olan yiyecek ve içeceklere dair pek çok bilgi veren Ahmed Câvîd; eserinde pek çok hastalık adını da anmış, söz konusu ettiği hastalıklardan korunmaya veya kurtulmaya yönelik öneri veya uyarılarda bulunmuştur.

Günümüzde çoğunlukla unutulmuş olan bu bilgiler yiyecekler ve hastalıkların ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Ahmed Câvîd bu eserinde, modern insan tarafından neredeyse hem daim ilaçlarda aranan şifanın aslında yiyecek ve içeceklerden geldiğini gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

Böler, T. (2014). *Tercüme-i Kâmilü's-Sınâ'a (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Çelebi, C. (2021). *Ahmed Câvîd'in Terceme-i Kenzü'l-İştihâ'sı (İnceleme–Tenkitli Metin-Sözlük)*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Doğan, Ş. (2009). 15. Yüzyıla Ait Bir Tıp Terimleri Sözlüğü: Terceme-i Akrabâdîn'in Istılah Lügati. *Turkish Studies*, 4(4), ss. 250-316.

İlhan, N. (2009). *Eşref bin Muhammed Hazâ'inu's-Sa'âdât (İnceleme-Metin-Dizin Sözlük)*. Malatya: Öz Serhat Yayıncılık.

Johnson, F. (1852). *A Dictionary, Persian, Arabic and English*. London: W.H. Allen.

Kanar, M. (2009). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.

Kaska, Ç. (2020). İran Şairleri Sözlüğü. İstanbul: Hiper Yayınları.

Kocaeli Üniversitesi Tıp Fakültesi Türkçe Tıp Dili Kurulu. (2007). *Türkçe Tıp Dili Kılavuzu*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Basımevi

Koç-Keskin, N. İ. (2018). *17. Yüzyıl Divan Şiirinde Osmanlı Sosyal Hayatının İzleri*, Ankara: Kurgan Edebiyat.

Kuybu-Durmaz, E. (2019). Bir Dizin Denemesi: Lehcetü'l Lügat'te Geçen Organ ve Hastalık Adları. *Uluslararası İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2(2), ss. 67-79.

Önler, Z. (1981). *Celalüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntahâb-ı Şifâ (İnceleme-Metin-Dizinler)*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Elazığ.

Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*. İstanbul: MEB Yayınları.

Palalı, Z. (1993). Cüzzam. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 8, 150.

Steingass, F. (1884). *The Student's Arabic-English Dictionary*. London: W.H. Allen.

Steingass, F. (1963). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London: Routledge & Kegan Paul Limited

Şemseddin Sami. (1899-1900). *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: İkdam Matbaası.

Torun, S., Kadıoğlu, S., Uzel, İ. ve Yılmaz, N. (2012). Kırım Savaşı'nda İskorbüt İlleti. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 2(2), ss. 10-20.

TARİHSEL TIP METİNLERİNİN AKIL VE RUH HASTALIKLARINA BAKIŞI

Prof. Dr. Şaban DOĞAN
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Anadolu'da Oğuz ağız özelliklerine dayalı ilk yazı dili olan Eski Anadolu Türkçesi ve omun devamı olan Osmanlı Türkçesi dönemlerinde telif ve tercüme pek çok tıp metni kaleme alınmıştır. Bu metinler şekil ve içerik olarak pek çok bilim dalının ilgi alanına girmektedir. Tarihsel tıp metinleri uzmanlık alan diline özgü terimler ve içerdikleri diğer dil malzemesi bakımından filoloji; bitki vb. maddelerle hazırlanan devalara yer vermeleri bakımından farmakognozi ve yazıldıkları dönemlerin modern tıp uygulamalarının yanı sıra zaman zaman halk hekimliği olarak nitelendirilebilecek geleneksel uygulamaları içermeleri bakımından da halk biliminin araştırma sahasına girmektedir.

Tarihsel tıp metinlerindeki anlayış hastalıkların sebepleri ve tedavinin dayandığı ilkeler bakımından modern tıptan farklılık göstermektedir. XIV-XVIII yüzyıllar arasında Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan Türkçe tıp metinleri de dâhil olmak üzere, antik çağdan mikroorganizmaların keşfedildiği XVIII. yüzyıl sonlarına kadar, cerrahi müdahale gerektiren yaralanmalar dışında, hastalık sebebi olarak insan vücudundaki sıvı dengelerinin bozulması görülmüş; tedavinin de bu dengelerin yeniden kurulması ile mümkün olacağı düşünülmüştür. Bu çalışma Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi dönemlerinde kaleme alınan tıp metinlerinin akıl ve ruh hastalıklarına da mı aynı yaklaşımı sergilediğini; metinlerdeki diğer hastalıklarla akıl ve ruh hastalıkları arasında hastalık algısı ve tedavi yöntemleri bakımından farklılık olup olmadığını göstermek; metinlerde yer alan halk hekimliği yöntem ve uygulamalarından örnekler sunmak amacıyla hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel Tıp Metinleri, Akıl ve Ruh Hastalıkları, Halk Hekimliği Uygulamaları

MENTALITY OF HISTORICAL MEDICINE MANUSCRIPTS ON MENTAL DISORDERS

ABSTRACT

In Anatolia, many medicine manuscripts that are written in Ancient Anatolian Turkish which is based on Oghuz dialect features and in Ottoman Turkish, successor of Ancient Anatolian Turkish, times many medicine manuscripts were written. These manuscripts are under the domain of many disciplines in terms of form and content. Historical medicine manuscripts are under the domain of Linguistics as they are medicine literature products. These manuscripts are also under the domain of alternative medicine, pharmacognosy, as they contains herbal medicines. In addition to modern treatment methods of the era they were written, historical medicine manuscripts also includes folk medicine treatments. That's why they are also sources for folklore.

Mentality of historical medicine manuscripts differs from modern medicine in terms of reasons of disorders and principles of treatment. From ancient times, including XIV-XVIII century Ancient Anatolian Turkish and Ottoman Turkish written Turkish medicine manuscripts, to the end of XVIII. century when microorganisms were discovered, reasons of disorders excluding injuries that needs surgical operations were being seen as the deterioration of fluid balance in the body and treatment was seen possible by restoring the fluid balance of the body. This study aims to reveal whether medical texts that are written in Ancient Anatolian Turkish and Ottoman Turkish follow the same approach to mental illnesses or not. Also, it aims to show whether there is a difference between mental illnesses in the texts in terms of perception of illness and treatment methods or not. Lastly, it is aiming to exemplify the folk medicine methods and practices that are mentioned in manuscripts.

Keywords: Medicine manuscripts, mental illness, folk medicine practices

Bilindiği gibi Türkiye Türkçesine yazı dili olarak kaynaklık eden dönem Osmanlı Türkçesidir ve bu dönem de Eski Anadolu Türkçesine dayanmaktadır. Eski Anadolu Türkçesi Oğuzca ağız özelliklerine dayanan Türkçenin Anadolu'daki ilk ve tek yazı dilidir. Bahse konu yazı dili Anadolu'daki ilk örneklerini Beylikler döneminde vermiştir. Ana unsurunu göçer Oğuz kitlelerinin oluşturduğu Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devletleri, anadillerini devlet ve bilim dili olarak kullanmak yerine, hüküm sürdükleri coğrafyada hazır buldukları Farsça (daha çok diplomaside ve edebî metinlerde) ve Arapçayı (ağırlıklı olarak bilimsel metinlerde) tercih etmiştir. Anadolu Selçuklu devletinin yıkılmasını müteakip Beylikler Döneminde beylerin müellifleri Türkçe yazmaları hususunda teşvik etmeleri Oğuzcanın yazı dili olma serüveninin başlangıcıdır. Oğuzca XIII. yüzyıldan başlayarak başta edebiyat olmak üzere tıp, matematik, coğrafya, tarih vb. pek çok alanda Türkçe eserler verilen bir süreç yaşamış; tıp da bu çeşitlilikten nasibini almıştır.

Önceleri eserlerini Arapça ve Farsça yazan pek çok tabibin Beylikler Döneminde Türkçeyi kullandıkları; daha önce Arapça ve Farsça yazdıkları eserlerini de Türkçeye çevirdikleri bilinmektedir. Eski Anadolu Türkçesinin başlangıcından itibaren telif ve tercüme eserlerle Türkçe kısa sürede bir tıp dili vücuda getirmiş, bu özel dil Anadolu Türk tıbbının yönünü Batıya çevirdiği XIX. yüzyıla kadar kesintisiz olarak kullanılmıştır. Anadolu Türk tıbbı olarak nitelendirdiğimiz bu dönemde görece olarak (bahse konu dönemde anadilleri Türkçe olan tabipler tarafından Arapça ve Farsça yazılan pek çok tıp metni bulunmaktadır) dil Türkçeleşse de tıp anlayışı değişmemiş; Antik Mısırda başlayan ve Hipokrat tarafından geliştirilerek teori haline getirilen hümoral patoloji (ahlat-ı erba'a anlayışı) hastalıkların teşhis ve tedavisinde kullanılan yöntemlerin dayanağı olmuştur.

"Tıp tarihinde ahlât-ı erbaa anlayışı eski Mısır'a kadar gitmektedir. Mısırlı hekimler, hastalık sebebi olarak bünyedeki kan, balgam, kara safra ve sarı safradan ibaret dört sıvının kirlenmesini gösterirlerdi. Bundan dolayı tedavide kirli sıvıların boşaltılması (kan almak, müshil vermek vb.) yoluna gidilirdi. Eski Yunan'da Hipokrat (m.ö. V. asır) ahlat nazariyesini geliştirmiş ve bu anlayış XIX. yüzyıla kadar tesirini sürdürmüştür. Tabiat âlemindeki oluşma ve bozulmayı meydana getiren dört unsurun insan bedenindeki karşılığı olarak düşünülen dört sıvı, Hipokrat'ın hümoral patolojisinin temelini teşkil etmiştir. Bu anlayışa göre sağlık

vücuttaki bu sıvıların dengede oluşuna, hastalık ise bu dengenin bozulmasına bağlıdır. Eski Roma'da Galen (Câlînûs, m.s. I. asır), bu teoriyi takip ederek hastalıkların meydana gelişinde dış tesirlerin de etkili olabileceği fikrini ileri sürdü. Ahlât-ı erbaa fikri İslâm dünyasında da benimsenmiş ve Müslüman hekimlerin kendi klinik tecrübelerine dayanarak getirdikleri açıklamalarla Ortaçağ'daki son ve gelişmiş şeklini kazanmıştır. Nitekim Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ, Ortaçağ hümoral patolojisinin en gözde Müslüman temsilcileridir (Erdemir, 1989, 24)."

Ahlât-ı erba'a anlayışı cerrahi alandaki rahatsızlıkların dışında Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan metinlerde de doğal olarak hastalıkların teşhis ve tedavisinde temel hareket noktası olmuştur.

Bu çalışmada -nitelikleri gereği- teşhis ve tedavide tarihsel tıp metinlerindeki ahlât-ı erba'a anlayışının dışına çıkılmasının muhtemel olmasından hareketle tarihsel tıp metinlerinde yer alan ruhsal hastalıklar ele alınmış; bu türden hastalıkların teşhisinde ve tedavi için uygulanan yöntemlerde ahlât-ı erbaa anlayışının dışına çıkılıp çıkılmadığına bakılmış; hastalığın tedavisinde eserlerin yazıldıkları dönemlerin tıp anlayışıyla izah edilemeyecek yöntem ve uygulamaların bulunup bulunmadığı incelenmiştir. Çalışma için Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi dönemlerinde kaleme alınan on iki metin taranmıştır.

Çalışma kapsamında taranan metinlerdeki psikolojik rahatsızlıklar ve bu rahatsızlıklarla ilgili tedavi yöntem ve uygulamalarına geçmeden önce bir hususun dile getirilmesi gerekmektedir. Geleneksel tıp anlayışının XIX. yüzyıldan itibaren yaşadığı köklü değişim sonrası modern tıbbın gösterdiği muazzam ilerleme; tarihsel tıp metinlerinde işlenmeyen ya da bu metinlerde tek bir hastalık olarak değerlendirilen pek çok yeni hastalığın keşfini mümkün kılmıştır. Bu sebeple de tarihsel metinlerde görülen rahatsızlıkları günümüzdeki hastalıklarla bire bir eşleştirmek çok da mümkün değildir. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden aşağıdaki hastalıklarla ilgili eşleştirme denememiz, konunun anlaşılabilir olmasını sağlamak düşüncesiyle ve eserlerde görülen hastalık belirtilerinin günümüzdeki belirtilerle benzerlikleri üzerine kurulmuştur. Tarihsel tıp metinlerinde görülen başlıca akıl ve ruh hastalıkları aşağıdadır;

MÂLÎHÛLYÂ

Tarihsel tıp metinlerinde en fazla işlenen ruh hastalığı mâlîhûlyâ günümüz tıbbında melankoli olarak nitelendirilmektedir. Hastalık tıp yazmalarında teşhis ve tedavi bakımından ayrıntılı olarak işlenmiş; tedavisi mümkün rahatsızlıklar arasında zikr edilmiştir. Yâdigâr-ı İbni Şerif'te hastalığın belirtisi mide ve

bağırsaklarda gaz ve gurultu olmak şeklinde verilir. Esere göre mide ve bağırsaklardaki gazların buharı beyine baskı yapar. İnsan türlü düşüncelere gark olup sürekli melül, kederli ve korkulu olur ve karşılaştığı herkesten derdine deva talep eder. Melankolinin Türk Dil Kurumu Sözlüğündeki tanımında da benzer belirtiler verilmektedir. Sözlük bahse konu hastalığı "Kişide durgunluk, hüzün, çevreye ve haz veren şeylere karşı ilgisizlik ile belirgin ağır bunalım durumu (TDK, İlaç ve Eczacılık Terimleri Sözlüğü)." olarak tanımlar. Burada dikkat edilmesi gereken husus tıbbın gelişmesine koşut olarak melankolinin hafif şekillerinin yanı sıra ajitasyonlu, halüsinasyonlu, stuporlu ve hezeyanlı gibi farklı türlerinin ortaya konmuş, hastalığın farklı türlere ayrılmış olduğudur.

Hastalıkla ilgili tarihsel tıp metinlerinde birbirine benzer ifadeler yer almaktadır. Bazı metinlerde mâlîhûlyâ ile cünûnluğun (deliliğin) aynı rahatsızlık olduğu ifade edilse de (Bkz. KM. D11b/18-19, KM. 6b/10, TM. 40a/D-47b/D); Nazmü't-Teshîl'de (NT. 72b/5) mâlîhûlyânın hafife alınmaması gerektiği aksi takdirde sonucun cünun (delilik) olacağı ifadesinden bu iki rahatsızlık arasında fark olduğu sonucu çıkarılabilir.

CÜNÛN/CÜNÛNLUK/DELÜLİK/DELÜRMEK/DİVÂNE OLMAK

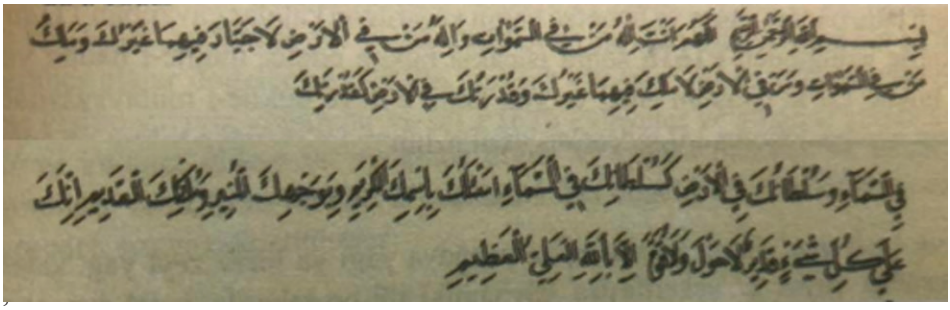
XIX. yüzyıla kadar tıbbın delilik olgusuna yaklaşımı temelde, Hipokrat'ın ahlat-ı erbaa (dört hılt) teorisinin Galenyen yorumu doğrultusunda, deliliğin dört temel sıvıdan bazılarının artması bazılarının da azalması sonucunda vücuttaki dengenin kaybolmasına bağlı olduğu düşünülmüştür. Bu teori doğrultusunda, deliliğe yönelik müdahale biçimleri arasında bilindik vücuttan sıvı alma ve sindirim sistemini düzenleme gibi işlemler yer alıyordu (Ayrıntılı bilgi için bkz. Scull 2011, 42-43). Tarihsel tıp metinlerinde bu rahatsızlık "cünun / cünûnluk / delülik / delürmek /divâne olmak" vb terimlerle karşılanmıştır. Taranan metinlerden HS'de bu rahatsızlıkla ilgili olarak "Yürekten dalağa giden bir tür damar vardır. Bu damar dalağın soğukluğunun dalağı dondurmaması için hayvani ruhtan dalağa sürekli olarak güç verir. Dalağın soğukluğundan da yüreğe rahatlık için güç iletir. Eğer o damardan yüreğe sevda (kara safra maddesi) akıl gitmesi, baygınlık ve cünun getirir. Sevda dalaktan mideye ulaşırsa dökülürse sara, melankoli, korku, belinleme ve kötü hayaller ve türlü hastalıklar getirir (HS, 62b/8-13)." ifadeleri dikkat çekicidir. Metinde deliliğin pek çok hastalıkta olduğu gibi vücut sıvılarının (hılt) dengelerinin bozulmasıyla ilgili olduğu açıkça görülmektedir. Tarihsel tıp metinleri içerisinde önemli bir yere sahip olan Kemâliyye'deki "Yine Şifa kitabında denir ki, başının daima sağlıklı olmasını isteyen kişi uyanır uyanmaz

boğazını temizlesin ve sümkürsün. Sırtüstü de yatmasın, çünkü burnundaki ve göğsündeki balgam beynine doğru akar, başı ağır olur, aklı ve idraki durgunlaşır, gözlerinin nuru zayıflar. Delilik ve sersâmlık haline, sürekli baş ağrılarına, kaygı ve düşünce bozukluklarına da neden olur (Kemaliyye 80).” ifadeleri de deliliğin hıltlarla ilgili görülmesine örnek teşkil etmektedir.

Taranan metinlerde çoğu zaman deliliğin tedavisinde kullanılan devalarla melankoli, havale, sara hastalıklarının tedavilerinde kullanılan devaların aynı olduğu dikkat çekmektedir. Bu türden hastalıklarda zaman zaman dua, ayet ve tılsımlardan da yararlanılması uygulanan tedavilerin beklenen neticeyi vermediğini düşündürmektedir. Konuyla ilgili olarak Müntahab-ı Şifâ’dan bir örnek vermek istiyoruz: “Çocuk hastalığı da denen havalenin sebebi safradır. Hastalığın belirtileri hastanın gece aşırı bunalması, daralması; ateşinin aşırı yükselmesi, bilincinin kaybolması, benzinin ve gözünün sararması; kustuğunda safra kusmasıdır. Hastalığın tedavisi için vücuttaki safra azaltılmalı; hastaya limon, nilüfer, menekşe, erik ve kuzukulağı otu şerbetleri içirilmelidir. Hastalık çocuklarda ise meyan kökünü sığırdili bitkisi suyunda kaynatıp süzdükten sonra içinde terencübîn (basra balı, bir çeşit kudret helvası) ezip ve tekrar üzerine limon şerbeti süzerek ısıtıp içirilmelidir ancak çocuklara tesiri şiddetli ilaçlar hazırlanmamalıdır. Havale geçiren kimseye Çarşamba günü güneş doğunca aşağıdaki şekli hazırlayıp suyu bal ile içirilirse şifa bulur. Aşağıdaki dua havale ve uçuk hastalığına yakalananlarla deli olanların üzerine okunursa ve yazılırsa, suyu içirilirse hastalıktan kurtulur (MŞ 161b 1-12):”



(Önler 2019, 215)



(Önler 2019, 215)

Delilikle ilgili olarak yukarıdaki örneklerle KM'de da görülen "bir miskal arslan beyni, birer buçuk denk iç yağı ve arslan ödünün bir şişeye konup yere gömülmesi ve ihtiyaç duyulduğunda **meczûb**un burnuna bir çekirdek miktarı damlatılmasının (KM. D40b/17-19), hastaya köstebek bağırsağı yedirilmesinin (KM. D44a/11-13) şifa olacağı;tavus kuşu beyninin karanfille karıştırılıp yedirilmesinin (KM. D44a/15-16) ve kanının içirilmesinin (KM. 42a/18) insanı deli edeceği metinlere yansımış halk hekimliği örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Delilikle ilgili olarak MŞ'de geçen "kimi zaman kötü düşüncelerini onaylayıp onlara sürekli muhalefet edilmemelidir. Bütün cünûnların ilacı budur MŞ. 37a/12-13" ifadeleri de dikkat çekicidir.

Taranan metinlerde akıl hastalarının müzikle tedavi edildiğine dair bir ibare ile karşılaşılmamış olması da konunun bu yönünün özel bir araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Zira pek çok araştırmacı Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifalarında akıl hastalarının müzikle tedavi edildiğine dair iddialar dile getirmektedir.

VESVÂS / KUŞKULUK / TÂSA

Tarihsel tıp metinlerinde görülen psikolojik rahatsızlıklardan birisi de vesvâstır. Taranan metinlerdeki kuşkuluk (NT. 28b/12) ve tâsa (MŞ. 92a/12, HTM. 65b/6-7)'nın da aynı hastalığa işaret ettiğini düşünüyoruz. Hastalığın belirtilerinden günümüz tıbbındaki kaygı bozukluğu ile aynı hastalığı işaret ettiği kanaatindeyiz.

"Anksiyete bir diğer adıyla kaygı bozukluğu, psikolojik bir rahatsızlıktır. Günlük hayatımızda ara sıra anksiyete yaşamak olağandır. Anksiyete bozukluğu olan

kişilerde, yoğun, sürekli devam eden bir endişe hali ve günlük hayatta rastlanılan durumlara karşı korku vardır. Panik atak krizleriyle de kendini gösterebilir. Bu duyulan aşırı endişe, kaygı, panik durumu günlük aktivitelerin süregelmesini sekteye uğratır. Kontrol edilmesi ve yönetilmesi zor olduğu gibi, zaman öngörüsünde de bulunulamamaktadır. Bu halin belirtileri çocukluk, gençlik yıllarında başlayıp yetişkinliğe kadar devam edebilmektedir. Yetişkinlik döneminin ardından azalma eğilimindedir. Anksiyete bozukluklarının kendi içinde; sosyal anksiyete bozukluğu, ayrılık anksiyetesi, spesifik fobiler, genelleştirilmiş anksiyete gibi bölümleri de mevcuttur. Bu bağlamda sadece bir değil birden fazla anksiyete bozukluğundan muzdarip olabilirsiniz. Bazen tıbbi bir tedavi ile çözüme ulaşılması gerekebilir (https://www.acibadem.com.tr/ilgi-alani/anksiyete/: Erişim tarihi 03.12.2021).”

SEHER / Uykusuzluk

Günümüz tıbbında psikolojik nedenlere dayandırılan bu rahatsızlık insomnia olarak adlandırılır. “İnsomnia uykuya dalmayı ve uykuda kalmayı zorlaştıran ya da çok erken uyanmaya ve yeniden uykuya dönememeye neden olan yaygın bir uyku bozukluğudur. Kronik uykusuzluk genellikle stres, yaşam olayları veya uykuyu bozan alışkanlıkların bir sonucudur. Altta yatan nedeni tedavi etmek uykusuzluğu çözebilir ancak tedavi bazı durumlarda yıllarca sürebilir (https://www.medicalpark.com.tr/uykusuzluk-insomnia/hg-2205 Erişim Tarihi: 03.12.2021).”

Tarihsel tıp metinlerinde seher ve uykusuzluk terimleriyle görülen bu rahatsızlığın sebebi MŞ’de şu şekilde verilmektedir: “uyku gelmeme hastalığı olan seherin sebebi beyni sadece yubusetle (kuruluk, dört özellikten kuru özellikte olmak) veya yubuset, hararet veya tuzlu balgam arız olması; bedende ağrı olması; yemeğin hazmedilememesi; hastanın zihninin aşırı karmaşık olmasıdır. Hastalığın tedavisi türüne bağlı olarak yapılır. Hastalık yubusetten ya da hararetten olmuşsa hastaya menekşe ve nilüfer şarabı ve şekerle cevav (arpa ile yapılan bir tür yiyecek) içirilmeli; hasta nemli yerlerde ve akarsu yakınlarında oturmalı, itidalli hareket eden ağaçların sesini dinlemelidir. Hastalık yubuset veya hararetle sevda ya da safranın fazlalığı sebebiyle ortaya çıkmışsa bu hıltları azaltacak devalar verilmelidir. Hastalık tuzlu balgam sebebiyle ortaya çıkmışsa bedendeki tuzlu balgamı azaltmak lazımdır. Hastalığın sebebi vücuttaki ağrılar ise ağrıyı gidermek gerekir. Hastalığa sebep zihnin aşırı karmaşık olmasıysa düşünmeyi bırakıp uyku getirici nesneler tüketilmeli, hamama girilmeli, haşhaş şerbeti içilmeli, şekerle haşhaş yenmeli, başa menekşe yağı, badem yağı ve kabak yağı sürülmelidir (MŞ. 37a/13-37b/6) ”

Görüldüğü gibi seher rahatsızlığının sebebi metinlerde ağırlıklı olarak vücut sıvılarının dengesizliği olarak görülmekte, tedavi için dengeyi bozan sıvının azaltılması önerilmektedir.

AŞK

Taranan metinlerden Mecma'ü'l-Mücerrebâtda görülen aşkın hastalık olarak algılanması üzerinde daha kapsamlı çalışmalar yapılmasını gerektiren önemli bir durumdur. Daha çok klasik divan şiirinde görülen bu yaklaşım tıp yazmalarına da yansıması bakımından ilginçtir. Konu hakkında yapılacak daha kapsamlı çalışmalar ilginç sonuçlar verebilir. Eserde hastalık belirtisi olarak benzin sararması, solunumun bozulması, gaflet, hayret, sersemlik, aşırı düşünce, uykusuzluk, nabız dengesizliği olarak verilmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tarihsel tıp metinlerinde akıl ve ruh hastalıklarıyla ilgili başta mâlîhûlyâ olmak üzere delilik, vesvâs ve seher sıklıkla karşılaşılan ve belirtilerine bakarak günümüzdeki bazı hastalıklarla ilişkilendirilebilecek hastalık adları olarak dikkat çekmektedir. Tarihsel tıp metinlerinde görülen unutsaguluk (unutkanlık), belâdet-i zihn (sersemlik), eblehlik, hezayân söylemek (sayıklamak) vb. başka hastalık adları da bu kategoride değerlendirilebilir.

Gerek tarihsel süreçteki hastalık algısı ve sebeplerinin değişmesi gerekse modern tıbbın geleneksel tıp anlayışında aynı hastalık olarak gördüğü pek çok rahatsızlığı farklı yerlere konumlandırması sebebiyle tarihsel tıp metinlerindeki hastalık adlarıyla günümüz tıbbındaki hastalıkları bire bir eşleştirmek çok da mümkün değildir.

Tarihsel tıp metinleri hastalık sebep ve tedavilerini dayandırdığı ahlât-ı erba'a anlayışı bakımından günümüz tıbbından ayrılmaktadır. Bu metinlerde hastalık sebebi olarak vücut sıvılarının dengelerinin bozulması görülmektedir. Taranan metinlerde ruhsal rahatsızlıkların da aynı sebebe dayandırıldığı dikkat çekmektedir.

Metinlerde az da olsa halk hekimliği uygulamalarına örnek olarak değerlendirilebilecek dua ve tılsımlarla devalar olduğu görülmüştür.

EKLER (METİNLERDEN ÖRNEKLER)

MÂLÎHÛLYÂ

Üçüncü bâb mâlîhûlyâda ve dîvânelikdedür

Üçüncü bâb mâlihulyâda ve dîvânelikdedür. Mâlihulyâ alâmeti mi‘dede ve bagırsaklarda yeller ve kuruldular olmakdur kim ol yellerün buhârı dimâga çıkup dürlü dürlü fikirler etmekdür ve dâyim melül olmakdur ve nevmîd olmak ve korkulu olmakdur ve her kişiden dâyim devâ taleb edüp ve nesne sorup teşvîşlenmekdür ilâcı çok çok tenkıyeler etmek gerekdür ve bâselîk tamarından veya üseylim tamarından kan alalar ki sol elinden ola ve eger mi‘de za‘îf olsa kan almakda tevakkuf edeler ve müshili bu nev‘den vereler ayâric-i faykarâ ve gârîkûn ve aftîmûn birer direm şâhm-ı hanzâl iki denk kesîrâ buçuk denk habblar edeler şöyle ki resmdür her gün bir direm kadar yedüreler ve her gün dört direm kadarı ma‘cûn-ı necâh vereler yâ iki günde bir kerre vereler veya aftîmûn dögeler çekirdeksüz kızıl üzüm ile yoguralar her sabah beşer direm kadarı yedüreler sıfat-ı ma‘cûn-ı müshil kim mâlihulyâya fâ’îde ede dârçînî ve cevz-i bevvâ ve karanfil her birinden altışar direm türbüd on beş direm aftîmûn ve mahmûde dörder direm asel altmış direm şeker altmış direm edviyeleri dögüp eleyeler bal ile ve şeker ile karışduralar şöyle resmdür şerbeti iki direm ola ve eger istifrâg ayâric-i lûgâziyayla edeler savâb ola ve matbûh aftîmûn vereler ve bu sıfatla edeler aftîmûn ve kara helîle ve üstühudus her birinden onar direm besfâyic beş direm sinâmeki yedi direm üç yüz yetmiş direm su ile kaynadalar tâ iki bahş gide bir bahş kala andan süzeler dört miskâl ayâric-i lûgâziyâ ve bir direm yalama tuz dögeler ve yüz direm bu matbûhdan bile hall edeler vereler ve yürege şarâb-ı lisânü’s-sevrle ve müferrihle kuvvet vereler sıfat-ı müferrih karanfil ve bâdrencbûye ve agaç kavununun kabı ve mastakî ve cevz-i bevvâ ve nâr-müşk ve kâkule ve behmen-i sürh ve behmen-i sepîd ve turunc-ı akrebî ve zurunbâd ve bâdrûc tohmı ve za‘ferân ve ferencmüşk tohmı her birinden ikişer direm müşk-i hâlis altı çekirdek helîle-i kâbilî kabı dört direm suda ıslanmış ve dögülmüş emlec altmış direm helîleyi ve emleci bir gece suda ısladup beş yüz dirhem su içinde kaynadalar yarusu kalınca ba‘dehû süzeler şekerle kıvâma getüreler ve edviyeleri karışduralar şerbeti iki direm nâfi‘ ola sıfat-ı ma‘cûn-ı necâh-ı nüsha-i cumhûr helîle-i kâbilî kabı ve belîle kabı ve emlec kabı ve helîle-i siyâh her birinden onar direm aftîmûn ve türbüd ve ustuhudus ve besfâyic her birinden beşer direm dögüp eleyeler bal ile karışdurup şöyle ki resmdir şerbet dört dirhemdir ammâ dîvâneler ilâcın mâ’ü’l-cübn ya‘nî peynir suyu ile edeler (YA. 512-514)

mâlihûlyâ dedikleri ‘illet sevdâ ve kesret-i inkârdur ve eyü ‘asîr olan ahvâlleri (8) tefekkür eylemekdür. Sevdânun rîhi dimâga çıkup dimâgı mahtel ve müşevveş (9) eder ve bagırsaklarda yeller tevellüd edüp kurandili (?) zuhûr eder dimâga (10) sevdânun buhârı çıkar, fikr-i fâsidi ziyân eder, dâ’im dürlü efkârlar (11) fikr eder. (CT. 159a/7)

üçünci fasılda mâlihulyâ illetin bildürelüm bil ki mâlihulyâ bir buhârdur ki bulut nice güneşi 3- kablarsa bu dahi dimâgı şöyle kablar aklı perâkende eyler (M. 109a/2-3).

Biri sevdâ durur bu erkânun / Berd ü yâbis tabîatı anun
Mâlîhûlyâ olur buhârından / Aklı nakıs ider bu vârından
Bedeni benzi hem siyâh eyler / Âdemin işin âh u zâr eyler (N. 122-124)

hîç sebebsüz kaygu çoklıgı ve korku çoklıgı: delülik getürür aŋa mâlîhulyâ derler yûnân dilince (KM. 40a/D)

Mâlîhûlyâ ol durur fâsid fikirler eyleye / Korkmayacak nesnelerden korka agduk söyleye

Gussalu olup karangu yir ü halvet sever o / Âdemîden kaça vü tez kakıya o

Yavuz işler ola anun endîş itdügi / Dâyimâ bî-hûde sözler ola sözi iy sehî

Ne durur buna sebeb gel işidüp gey anlagıl / Gâlib olmaklık durur sevdâ dimâgda eyle bil

Tâlibâ bunun ilâcın dutmamak gerek sehel / Sonı irişüp cünûna uzanur anda emel (NT. 72b/1-5)

CÜNÛN/CÜNÛNLUK/DELÜLİK/DELÜRMEK/DİVÂNE OLMAK

Hemân bunuŋ ilâcı sevdâya tîmâr eylemektir, bundan gayrı bu salgı yokdur ammâ şol kim bevâsîr kanı gelmek sebebi tamarlarun agzı açılup tabîat def edüp akmakdan hâli olmaz. Akması nice emrâzun zuhûruna sebeb olur, akması nice emrâzınuŋ def’ine sebeb olması cihetle hükemâ-yı bi’l-külliyye bevsâsîr kanın dutmakda rızâ vermemişler. Tedrîcle ve kanı ıslâh eylemek ile sevdâyı izâle eylemek ile dutmak gâyet münâsibdir. Dutmak hudurdır pür inkıtâ’ buldugı gibi yarakân ve âkile ve ***cünûn*** ve sar’ ve zâtü’l-cenb ve zâtü’r-riyye ve sersâm ve istiskâ ve nice bunlaruŋ emsâli marazlaruŋ zuhûruna bâ’is oldugı eclden bu asl emrâzlardan emîn olmak içün tedrîc ile dutmagı vech-i ahsen görmüşlerdir. (CT. 139b/10-140a/05)

Eger safrâdan göyünmiş sevdâ olsa ‘alâmeti oldur kim **cünûn** ola uykusuz ola çağıra ıztırab çok ola kakıgan ola ve gövdesi katı issi ola beŋzi saru ola nazarı yırtıcı canavarlar gibi ola (KM. D11b/7-9)

Arslan beynisin bir miskâl ve içi yagı ve ödi buçugar denk üçünü bir şişeye koyalar yerde gömeler hâcet vaktinde **meczûb**un burnına bir çekirdek tamzuralar (KM. D40b/17-19)

delülüge mâlhulya dirler bu dahı bir rencdür ki âdeminüŋ fikr ü endîşesi azar ve fesâda varur ve korkuya düşer (KM. D11b/18-19)

Bu uçuk cinnîden olursa ayruk dutmaya eger yabandagı köreçetügi (köstebek) dutup bagırsugın **delü**ye yidürseler ayıla (KM. D44a/11-13)

Eger tâvus beynisin karanfüle katsalar ta’âmıla yidürseler her kim yise **delü** ola (KM. D44a/15-16)

Her kim tâvusun kanın içse tâze **dîvâne ol**a (KM. 42a/18)

hîç sebebsüz kaygu çoklıgı ve korku çoklıgı: **delülik** getürür aŋa mâlîhulyâ derler yûnân dilince, bu dâyire hacâmet assısın ve ziyânın bildürür ve hacâmet ne yerden eylemek gerek ol on ikidür: … 7: incükler: eyüdür sar’ rencine **delülig**e ve tamarlara ve gicige yavlak eyüdür: yürek za’iflıgın götürür (TM. 40a/D-47b/D)

“…Ve dahi çalkkoyun arkası üzere yatmasun ki, burnındaki ve gögsindeki dökilen balgam beynine dökilür, başı agır olur, ʿakl ve idrāk süst olur ve gözlerinün nurı zaʿif olur ve **delülük** ve sersamlık olur…”(K. 367a/13-14-15-16)

“…Ve dahi çalkkoyun arkası üzere yatmasun ki, burnındaki ve gögsindeki dökilen balgam beynine dökilür, başı agır olur, ʿakl ve idrāk süst olur ve gözlerinün nurı zaʿif olur ve **delülük** ve sersâmlık olur…”(K. 367a/13-14-15-16)

fasl-ı sâdis **mâlhulya** ki delülükdür anı beyân ider (KM. 6b/10)

VESVÂS

Hastalıgun kamusında uykusuzdan dahı / Kuşkulukdan gussadan aç olmakdan iy sehî

Çok hareket ü cimâ’ itmek ü kusmakdan i cân / Katı agrılar olursa cümlesi ider ziyân

İşbulardan kim anıldı sakınalar dir tabîb / Hasta bunlardan hazer itmek gerekdür iy habîb (NT. 28b/2)

sıfat-ı sûtîrâ ki ana mahlas-ı ekber derler fâyide eder eski baş agrısına ve baş çegzinmesine ve sar zahmetine ve vesvâsa ve fâlice ve sıtmalara ki ditredür ve göz agrısına ki rutûbetden hâsıl ola ve dahı bununla saûd edeler göz agrısına ve bunı göze sürme çeker ve dahı fâyide eder (MŞ. 170b/11-14)

Eftîmûn koca kişilere muvâfıkdur safrâvî kişilere yaramaz sovukluk ve tâsa getürür (MŞ. 92a/11-12)

SEHER / UYKUSUZLUK

Uyhusuzluga dahı bed-hûya / Zihni yavuzlugını hem yuya (N. 571)

AŞK

Bu dahı mâlihûlyâya ḳarîbdür, belki andan bir nevʿdür. Baʿzı hükemâ eydür ki: Bu ʿaşḳ bir vesvâs marazdur, insânda hâdis olur fikr-i ferâsetin baʿzı sûretlere düşürmeg-ile ve müstahsen ʿadd etmeg-ile. Tahsîl zamânında fakîr dahı çok sûhteler gördüm birbiri-y-ile bir şehre varup ittifâk ederler, gel sen fülân mahbûbı sev ben fülân mahbûbı seveyin derler. İttifâk edüp ihtiyârlar-ıla her biri mahbûbını taʿyîn ederler. Benümkinüŋ fülân yeri gâyet hûbdur, âhir eydür benümkinüŋ fülân yeri gâyet hûbdur, göre bakışına güzeldür, bagrum koparur. Şöyle böyle derken ol mahbûb dahı bunlaruŋ kesret-i müşâhedesin görüp şîve etmegile başlar, anı görürler gerçek ʿâşıklar olur. Baʿzı hükemâ eydür bu ʿaşk bir cünûn ehlidür ve baʿzıları eydür mahbûbuŋ ʿuyûb göze görinmemekdür. Gâlibâ bunlar baʿde'l-vukûʿ ʿârız olur. **ʿAlâmât-ı ʿaşk:** levni asfer olmak ve gögsin geçüri geçüri solumak ve gaflet ve hayret ve mebhût olup turmak ve çok fikr eylemek ve uyumamak ve nabz serîʿ ve sagîr olmak ve muhtelif ve katı olmak (MM. 22b/14-23a/7)

TARANAN ESERLER VE KISALTMALARI

CT. Cevher-i Tıb (Gürlek, 2016)

HS. Hazâinu's-Saâdât (İlhan, 1998)

HTM. Hazâ Kitâb u Hükemâ-yı Tertîb-i Muâlece (Gümüşatam, 2009)

K. Kemâliyye (Bayat, 2007)

KM. Kitâbü'l-Mühimmât (Özçelik, 2001)

M. Müntehib (Şahin, 2007)

MM. Mecma'ü'l-Mücerrebât (Sunar 2014)

MŞ. Müntahab-ı Şifâ (Önler, 2019)

N. Nidâî (Paçacıoğlu, 2010)

NT. Nazmü't-Teshîl (Kaya, 2008)

TM. Tuhfe-i Mübârizî (Doğuer, 2013)

YA. Yâdigâr (Okutan, Koçer ve Yıldız, 2004)

KAYNAKÇA

Bayat, A. H. (2007). *Kemâliyye (Erken Anadolu Türkçesi İle Yazılmış Bir Tıp Risalesi) Orijinal Metin-Sözlük-Sadeleştirilmiş Metin-Tıpkıbasım,* Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, İstanbul.

Demirhan Erdemir, A. (1989). "Ahlât-ı Erbaa", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II. Cilt, s. 24.

Erdağı Doğuer, B. (2013). *Hekim Bereket Tuhfe-i Mübârizî Metin-Sözlük,* Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Gümüşatam, G. (2009). *Hazâ Kitâb u Hükemâ-yı Tertîb-i Muâlece Adlı Eser Üzerine Bir Dil İncelemesi İnceleme-Metin-Dizin-Terimler Sözlüğü,* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Gürlek, M. (2016). *Ahmed bin Abdurrahman Cevher-i Tıb (Tıbbın Özü),* Kesit Yayınları, İstanbul.

İlhan, N. (1998). *Eşref bin Muhammed Hazâinu's-Saâdât İnceleme-Metin-Dizin,* Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Elazığ.

Kaya, E. (2008). *Muyîddin Mehî'nin Müfîd (Nazmü't-Teshîl) Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Dizin) ve Bu Eserin XV. Yüzyıl Türk Tıp Dilinin Oluşmasındaki Yeri,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya.

Okutan M. Y., Koçer D., Yıldız M. (2004). *Tabîb İbn-i Şerîf Yâdigâr (15. Yüzyıl Türkçe Tıp Kitabı),* Yerküre Kitaplığı Yayınları, İstanbul.

Önler, Z. (2019). *Hacı Paşa (Celâlüddin Hızır) Müntahab-ı Şifâ Giriş-Metin-Sözlük,* Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Paçacıoğlu, B. (2010). *Nidâî Manzûm Tıp Kitabı,* Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas.

Scull, A. (2011). *Madness: a very short introduction,* Oxford, İngiltere: Oxford University Press. ISBN 978-0199608034.

Sunar N. (2014), *Ahmed bin Bâlî – Mecma'ü'l-Mücerrebât (Giriş-inceleme [ses bilgisi]-metin-dizin [1-115. varaklar arası]-sözlük),* Abant İzzet Baysal Ünivresitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bolu.

Şahin, H. (2007). *Abdülvehhâb bin Yûsuf İbn-i Ahmed el-Mârdâni Müntehib Dil Özellikleri-Metin-Dizin-Tıpkı Basım,* Uludağ Üniversitesi Yayınları, Bursa.

İNTERNET KAYNAKLARI

https://www.medicalpark.com.tr/uykusuzluk-insomnia/hg-2205 Erişim Tarihi: 03.12.2021

https://www.acibadem.com.tr/ilgi-alani/anksiyete/: Erişim tarihi 03.12.2021

HALK HEKİMLİĞİ VE OCAKLAR SAĞALTMA YÖNTEMLERİ VE UYGULAMALAR

HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARINDA ISPARTA ÖRNEĞİ VE HALK HEKİMLİĞİNİN GELENEKSEL TAMAMLAYICI TIPA DÖNÜŞÜMÜ

Fatma Koçer ERTÜRK – Prof. Dr. Halil Altay GÖDE
Süleyman Demirel Üniversitesi

Özet

Halk hekimliği uygulamaları insanlık tarihi kadar eskidir. Doğayla iç içe yaşayan insan, sağlıklı yaşam, beslenme ve hastalığı tedavi etmede çareyi yine doğada ve doğaüstünde arar. İnsanoğlu, hastalık karşısında kendini çaresiz ve aciz hissettiğinde, gözünü önce doğaya çevirir, etrafındaki bitkileri, hayvanları, çeşitli madenleri kullanıp ilaç yaparak iyileşmeye çalışır. Hastalık bu ilaçlarla iyileşmiyorsa doğaüstü güçlere başvurup yardım ister. Halk hekimliği, şifacılık, büyü ve efsunculuk böylece ortaya çıkar. Halk hekimliği uygulamaları insanlığın varoluşuyla beraber ortaya çıkmış ve deneme yanılma, taklit gibi yöntemlerle yıllardır devam etmektedir.

Modern tıptaki gelişme ve ilerlemeler, kitle iletişim araçlarının gelişip yaygınlaşması, ulaşım imkânlarının gelişmesiyle beraber insanlar; bilgiye, hekime ve ilaca rahat bir şekilde ulaşabiliyorken, geleneksel tıpa, tamamlayıcı alternatif tıpa yani modern halk hekimliğine yönelim artmıştır. Medya ve iletişim araçları bu konuda etkili olmuştur.

Bu çalışma, Isparta yöresi halk hekimliği uygulamalarının neler olduğunu tespit etmek, bu hastalıkları ve tedavi yöntemlerini kayıt altına alıp kuşaktan kuşağa aktarılması, gelecek nesillerin halk kültürü unsurlarını öğrenip uygulamada bunlardan yararlanmasını sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halk hekimliği, Alternatif tıp, hastalık ve tedavi.

Abstract

Folk medicine practices are as old as human history. People living in harmony with nature had sought a solution in nature and the supernatural for healthy living, nutrition and curing disease. When human beings feel helpless in the face of illness, they first had turned their attention to nature and tried to heal themselves with medicine by using the plants, animals and various metals around them. If the disease does not get better with these medicines, people appealed to supernatural forces and asked for help. This is how folk medicine, healing, magic and witchcraft emerged. Folk medicine practices emerged with the existence of humanity and have been going on for years with methods such as trial and error and imitation.

While we have witnessed significant developments in modern medicine, there is also interest in folk medicine with new media tools. This study identifies the folk medicine practices in the Isparta region providing discussions for the effect of folk culture factors on folk medicine.

Key Words: folk medicine, alternative medicine, disease, treatment

İlkel toplumlardan günümüze gelinceye kadar insanoğlu hastalıkları tedavi etmede, doğayı ve doğada var olanı kullanmayı öğrenmeye çalışmıştır. Çünkü insan içinde doğduğu evrenin bir parçasıdır ve burada yalnız değildir. İnsan, evren, doğa ve doğaüstü ile birlikte ve etkileşim içerisindedir. Evrendeki her şeyin birbiriyle etkileşim ve uyum halinde olduğuna dair bu anlayışta, tabiat olayları tanrıların gazabına ya da kendi aralarındaki savaşlara yorulurken, insan bedeni, yaşamı ve sağlığı üzerinde de yine doğaüstü güçler ve doğa etkilidir (Özkan, 2012:308). Hastalığa doğaüstü güçlerin neden olduğu ya da hasta kişinin yaptığı ya da yapmadığı davranışlardan kaynaklandığına olan inanç (Özsan,2001:77), halk hekimliği uygulamalarının başlamasını sağlamıştır. Geleneksel kültürümüzün uygulamaya ve sözlü aktarıma dayalı kısmını oluşturan halk hekimliği görevini öncelikle şamanlar üstlenmiştir. Şamanlar, Sibirya Türklerinin hayatında önemli yere sahiplerdi. İlk başlarda şamanlar, toplumun diğer üyelerinden zarar verici kötü ruhlarla temas kurabilen, onların isteklerini yerine getirerek hem kendi acılarını hafifleten, hem de bazı hayvan ve insan hastalıklarını tedavi amaçlı ayinler düzenleyebilen kişiler olarak ayrılmışlardı. Onlar çıkığı tedavi edebilecek ve zaman zaman zor ameliyatları gerçekleştirebilecek yeteneğe bile sahiplerdi. Bazı şamanlar halk tababetini yakından bilmekteydi. Bu da doğal olarak onların hasta sayısını artırmaktaydı (Alekseyev, 2013:296-297).

İslamiyet öncesi Türk halk hekimliğinde şamanlarla başlayan hekimlik vazifesini, islamiyetin kabulüyle birlikte farklı isimlerle anılan kimseler yürütmüştür (Tekel, 2020:823).Adına otacı, emçi, ocaklı, üfürükçü, efsuncu, kocakarı, kırık çıkıkçı sınıkçı denilen halk hekimleri ortaya çıkmış ve sağaltma işini devralmıştır. Halk hekimliği, halkın olanakları bulunmadığı zaman veya başka nedenlerle hekime başvuramayınca veya başvurmak istemeyince hastalıklarını teşhis ve tedavi amacıyla uyguladığı yöntem ve işlemler (Boratav, 1994:122) olarak tanımlanır.

Her kültürün hastalık ve sağlığa dair algıları birbirinden farklıdır. Bu da kültürel zenginliği ve çok farklı sağaltım uygulamalarını beraberinde getirir. Farklı coğrafi, ekolojik koşullar, farklı toplumlar ve hepsinden önemlisi farklı kültürel yapılar, farklı halk hekimliği tiplerini doğurmuştur. Halk hekimliği uygulamaları, uygulama araç ve tekniklerine göre:

a. Doğal halk hekimliği
b. Dinsel büyüsel uygulamalar

olmak üzere iki grupta incelenmektedir (Yoder, 1984:192). Doğal halk hekimliği, doğadaki floranın ve çeşitli hayvansal ve madensel ürünlerin tedavi amacıyla kullanılmasını ifade ederken; dinsel büyüsel uygulamalar da, içeriğinde din ve büyü bulunan sağaltma yöntemlerini ifade eder.

Dinsel ve büyüsel niteliği ile ön plana çıkan sağaltma uygulamaları sırasında tedavi edici vasıflarına inanılan yatırlar veya ziyaretler ilk sıradadır. Türlü olağanüstü güçleri olduğuna inanılan, adlı adsız evliyalara halk, adak ve dilek mekânları olarak değil türlü hastalıklarını sağaltmak için de başvurmaktadır. Kısırlık başta olmak üzere pek çok hastalığın tedavi edilmesi yolunda girişilen geleneksel hekimlik uygulamalarında yatırların temel ziyaretçileri kadınlar olmuşlardır. Yatırlara giden kadınların giriştikleri uygulamalar çeşitlidir: sadece bir adak adamak, yatırın toprağından suya karıştırıp içmek, yakınında bulunan kaynaktan su içmek, etrafındaki ağaç çalı parmaklık pencere demiri gibi şeylere bez bağlamak, dileğini daha açık, daha kesin belirtmek için ufacık bir salıncak asmak, yatırın bulunduğu yerde gecelemek bunlardan bazılarıdır (Boratav, 1994:123-124).

Dinsel ve büyüsel nitelikli hekimlik uygulamaları arasında bir diğeri de ocaklardır. Boratav, Türk kültüründe çok önemli işlevleri olan ocak kavramını şöyle açıklar: 'Belirli bir veya birkaç hastalığı sağaltma gücünde olan, bu işin yöntemlerini bilen, bunu uzmanlık edinmiş kimse.'(Boratav, 1994:113). Tıbbın henüz bir bilim dalı olarak kurumsallaşmadığı dönemlerden başlayıp, bugüne gelen ve etkisini azaltmayan en önemli tedavi merkezlerine 'ocak' denilmiştir. Kökeni eski Türklere dayanan ocaklar, İslam dininin kabulünden sonra da işlevlerini sürdürmüşlerdir (Aça, 2016:576). Ocaklar, Türk halkının esas doktorlarıdır. Her hastalığın ayrı bir ocağı vardır. Sıtma ocağı, kuduz ocağı, sarılık ocağı gibi 'ocak' deyince akla belirli bir hastalıkla uğraşan aile gelmektedir. Bu ailenin tedavi ile meşgul olan kişilerine 'ocaklı' denilmektedir. Bir ocaklı, tedavi etmek kudretini ailesinden kan yoluyla almaktadır. Bunun için bir öğrenim ve eğitim devresine ihtiyaç yoktur; ancak ocaklının başarı gösterebilmesi için bazı kurallara dikkat etmesi gerekmektedir (Acıpayamlı, 1969:5). Ocak tedavilerinde kullanılan büyüsel işlemler; bağlama, düğümleme, kesme, eritme, yakma, sallama, ağrılı bölgeye cansız bir varlığın tatbiki, çakma, toprak üzerine yatma sureti ile hastalığı toprağa nakletme gibi uygulamalardır(Kaplan, 2015:194). Bütün bu uygulamalarda hastanın iyi olacağına dair inancı çok önemlidir.

Ocaklı uygulamaları çok çeşitli olup kurşun dökmeyle de örtüşür. Kurşuncu nazar veya kem gözden muztarip kişileri tedavi etmekte uzmanlaşmış bir şifacıdır. Bu tekniğin merkezindeki ritüel uygulama, bir tas suya erimiş kurşun döküp katılaşan kurşun parçasını okuyarak nazarın nedenini bulmaktan ibarettir.

Kimilerine göre kurşuncuyu da kapsayan ocaklı, mucizevi güçler bahşedildiğine inanılan birinin soyundan geldiği için şifalı özel güçlere sahiptir. Kurşun dökülürken kurşuncu dualar okur ve ‘’El benim değil, Fatma anamızın eli ‘’ (Dole, 2015:34, 281) diyerek kutsal olana, Peygamber kızına, kadına ve anneye vurgu yapar. Hz. Peygamberin elinin şifalı olduğu, hasta kimsenin ağrıyan yerine elini koyup okuduğu ve şifa verdiği bilinmektedir. Burada, ocaklı kişilerin soy olarak devam etmesine ve peygamber soyunun kızı Fatma ile devam etmesi arasında, ‘Fatma eli’ ifadesinin bir bağı olduğunu söylemek mümkündür.

Dinsel ve büyüsel nitelikli hekimlik uygulamalar arasında efsuncu, üfürükçü, büyücü gibi çeşitli isimlerle anılan ve doğaüstü güçleri olduğuna inanılan kişiler tarafından hazırlanan ve insan vücuduna gelecek zararları önleme güçleri olduğuna inanılan muska ve nazarlıkla da sıklıkla karşılaşılmaktadır (Açа, 2016:576). İslam inancının bir yansıması olarak Rukye (okuyarak tedavi) uygulamasının pek çok ocakta yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla, İslamiyet öncesi dönemde Türk toplumunda şamanlar/kamlar tarafından yerine getirilen sağaltım rolünün, İslamiyetin kabulünden sonra toplumun farklı kesimleri tarafından üstlenildiğini (Tek, 2019:154-177) ve tedavi şekillerinde inanç eksenli dini motiflerin de kullanılmaya başladığını belirtmemiz yerinde olacaktır.

Halk hekimliği yolundaki uygulamalardan bazıları ise doğal halk hekimliği uygulaması niteliği taşır. İnsanoğlu hastalık karşısında ilk olarak doğada bulunan ürünleri değerlendirerek bunlardan ilaç yapmayı öğrenmiştir. Otacılar, emciler de böylece tarihteki yerini almıştır. Halk hekimliği (Traditional medicine, Folk medicine, Folk practice) kavramının yaratılmasına öncülük eden bu kişilerin bilgi dağarcıkları sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarılmış ve bir kültür birikimi ortaya çıkmıştır. Bu kültür birikiminin bir kısmı zamanla yazılı hale gelerek günümüze dek ulaşmıştır (Polat, 2017:29).

Bu çalışmada Isparta’da devam etmekte olan halk hekimliği uygulamalarının dar çerçevede bir çalışma olması dolayısıyla bir kısmına yer verilecektir.

ISPARTA’DA HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI

Çocuksuzluk/Kısırlık

Isparta yöresinde çocuksuzluk için hem doğal halk hekimliği hem de dinsel büyüsel uygulamalar beraber yapılmaktadır. Türbe ve yatır ziyaretleri çocuksuzluk için kadınların uğradığı ve çeşitli ritüellerle dualar ettiği mekânların başında gelmektedir. Horasan evliyalarından Karaca Ahmet Dede türbesi, Barla’nın

Bağören köyünde bulunmaktadır. Çocuğu olmayan kadın oraya gidip, türbede uyur ve rüyasında çocuğunun olacağı gösterilir. Bunun üzerine oraya kurban adar ve çocuk sahibi olur. Uluborlu ilçesinde bulunan Yedi Şehitler türbesine adak adanır, kurban kesilir, dualar edilir ve çocuğu olmayan kadının çocuğu dünyaya gelir. Sütçüler ilçesi Şehler köyünde bulunan Şeyh Muslihiddin Türbesi de çocuğu olmayan çiftlerin dua edip çocuk sahibi olduğu kutsal mekânlar arasındadır. Isparta Merkez, ilçe ve köylerinde bulunan pek çok türbe ve ziyaret yeri çocuksuzluk için başvurulan mekanlardır.

Hiç okuma yazması olmayan 81 yaşındaki Mükerrem Bingöl, doktorların çocuğu olmaz diye rapor verdiği kişilerin bile çocuk sahibi olduğunu anlatır. Ocaklıdır ve nenesinden el almıştır. Önce Allah sonra ben vesileyim diyerek yaptığı uygulamayı anlatır. Önce muayene eder, rahimde terslik varsa çevirir. Kadının karın bölgesine hamur sarılarak bir gece bekletilir. Hamur, ev ununda yarım bardak zeytinyağı, tuz ve su ile hazırlanır. Sert bir hamur elde edilir, bazlama şeklinde açılır ve sarılır. Bir gece bu hamur karında sarılı kalır. Ertesi gün hamur çıkarılır ve yerine iki kalıp zeytinyağlı sabun sarılır. İki saat bekletilir ve çıkarılıp ovularak rahim yukarı çekilir. Erkekte bir sıkıntı varsa hamur sarma işlemi karın ve bel bölgesine uygulanır. Bu uygulamayla birçok kadının hamile kaldığını örnekler vererek anlatmıştır.(KK:1,2,10)

Göbek Düşmesi/Yürek Kalkması/Cenev Kalkması

Ağır kaldırmak, çok yorulmak gibi sebeplerle göbek yerinden oynayabilir. Bu durum halk arasında çok çeşitli şekilde adlandırılır. Hastalığın tedavisi ise göbek çekme veya göbek kaldırma olarak adlandırılır. Bu rahatsızlık iştahsızlık, mide bulantısı, baş dönmesi, kalp çarpıntısı gibi belirtilerle kendini gösterir. Yerinde atması gereken damar göbekte değildir. Bu rahatsızlık için birçok ocak işlevini korumaktadır. Sabun sarma ve ovalayarak göbeği yerine getirme en sık uygulanan tedavi biçimidir. Bu tedavi için hamur hazırlayıp üzerine doğal zeytinyağı sürüp yedi türlü baharat serpip karın bölgesine sarıp tedavi eden de vardır. Baharat ve zeytinyağının oradaki suyu aldığı ve hastayı rahatlattığını ifade ederler. Kupa vurma yöntemi de uygulanmaktadır. Hamur bir gece karında sarılı bekletilir, ertesi gün hamuru çıkarıp dilimlenmiş patatesin üzerine üç tane kibrit batırılır, göbeğin üzerine yerleştirilir ve kibrit yakılıp kupa vurulur. Bu yöntem de göbeği yerine getirir.(KK:1,4,16)

Dolama

El veya ayak parmaklarında oluşan bir tür iltihaplanmadır. Çok şiddetli ağrı verir. Bu rahatsızlık için yarım bardak zeytinyağı, biraz rendelenmiş doğal sabun ve soğanın suyu kaynatılır ve bir merhem elde edilir. Bu merhem parmağa sarılır ve iltihap parmaktan akıp hastayı rahatlatır.(KK:1)

Siğil

Bir tür deri hastalığı olan siğilin tedavisi, genellikle siğile okuma ve üzerini çizme şeklinde yapılmaktadır. Bunun yanında, farklı uygulamalar da vardır. Siğil sayısı kadar nohut, bir gece suda bekletilir. Duası okunup nohutlar siğile sürülür, her siğile ayrı nohut olacak şekilde uygulama yapılır. Sonrasında nohutlar ipe dizilir ve yüksek bir yere bağlanır. Nohut kurudukça siğilin de kuruyacağına inanılır. Bir başka uygulama da şöyledir; mezarlığa gidilir ve üç ihlas bir fatiha okunup, mezardaki bir ağacın dalından kırmadan koparılır. Arkasına bakmadan dönüp gider ve dal kurudukça siğil de kurusun denir. Siğil tedavisinde dua okuyup tükürme de çok sık başvurulan bir yöntemdir. Bu uygulamaları yine ocaklı bir kişi yapar.(KK:2,10,15)

Egzama/Temre/ Cilt Hastalıkları

Deri, organizmanın çevresel ve içsel değişikliklerine uyumunda önemli işlev sahibidir. Duygusal durumun da aynası ve göstergesidir. Korku, sevinç, utanma, öfke gibi duygular deride fizyolojik tepkilerin ortaya çıkmasına neden olur. Virüslerin deride oluşturduğu lezyonların hipnozla tetiklenebileceği telkinle tedavi edilebileceği bilinmektedir (Özmen,2008:85). Psikolojik kökenli olan cilt hastalıkları özellikle egzama, halk arasında yine çeşitli yöntemlerle tedavi edilir. Arpa kavrulur ve iyice siyahlaşır. Çarşamba ve cumartesi günleri egzama olan bölgeye dua okunup sürülür. Ocaklı olan kişiler bu uygulamayı yapar. Yine acı soğanın suyu da egzamaya sürülüp üzeri çizilerek tedavi yapılır. Deride oluşan kızarıklık halk arasında gül hastalığı da denir, bunun için de karınca yuvasından toprak alınarak çeşitli bitki özleriyle bir merhem elde edilir ve cilde uygulanır. Deri hastalıklarında okuyup üfleme, tükürme gibi yöntemler de uygulanmaya devam etmektedir. Burada kişinin uygulamanın iyileştireceğine olan inancı, tedaviyi olumlu etkileyecektir.(KK:9,10,15)

Saçkıran

Kişinin saç, sakal, kaş, kirpik ya da vücut tüylerinde bölge bölge oluşan dökülmedir. Dökülme olan kısım yuvarlak veya oval görünümdedir. Isparta'da

saçkıran ocağı da bulunmaktadır ancak nasıl bir ilaç yaptığını sır olarak saklamaktadır. Çünkü bu işten para kazanmakta ve elini çocuklarına verip işin devamını sağlamak istemektedir.(KK:5)

Yanık

Isparta'nın Şarkikaraağaç ilçesi Göksöğüt köyünde yaşayan ve yaptığı yanık kremiyle namı dört bir tarafta duyulan Ceyhan teyze, ilacın formülünü sağlık bakanlığı yetkililerine bile vermemiştir. Çünkü o da bu işi ticari maksatla yapmaktadır. Önceleri geleneksel sağaltma yöntemi olarak sadece köylüsüne yapan teyze, şimdi bu işi geliştirmiş ve eczanelere bile satış yapmaktadır. Yanığın türüne göre iki farklı ilaç yapmaktadır. Su, çay, süt, yemek ve sıcak metalle temas, doğruda ateşe maruz kalma durumuna göre farklı ilaçlar kullanılır. Bu kremin özelliği iz bırakmamasıdır. Bazı cilt yaralarını da iyileştirdiğini ifade etmektedir.(KK:12)

Kırık/Çıkık/Bel Fıtığı

Halk hekimliği uygulamalarının en yaygın bir türü de kırık çıkıkçılardır. Ocaklı olanların yanında usta çırak ilişkisiyle bu işi öğrenenlerde vardır. Ayrıca hastanede çalışıp bu işe meraklı olup öğrenenler de vardır. Bu tedaviyi uygulayanlar önce muayene yaparak hastalığı teşhis ederler. Çeşitli tedavi yöntemleri vardır. En sık tercih edileni ise sarma veya elle yerine getirmedir.(KK:1,2,4,6)

Kanser ve Çeşitli Kronik Hastalıklar

Halk hekimliği uygulamalarının en yaygın ve hala popülaritesi devam eden bir türü de modern tıbbın çare bulamadığı hastalıkların tedavi edilmesidir. Bu uygulamayı yapan Isparta'nın Eğirdir ilçesinin Sarıidris köyünde yaşayan ve ocaklı olduğunu ifade eden kaynak kişi, çeşitli bitkilerin özlerinden elde edilen sıvılarla hastalıkları tedavi ettiğini söylemektedir. Bu işi, yüklü bir para karşılığında yapmakta ancak maddi durumu elvermeyen hastalardan para almadığını dile getirmektedir.(KK:8,13,14)

Nazar Değmesi/Kem Göz

Kurşun dökme ve tuz yakma nazar için uygulanan ritüellerdir. Nazar boncuğu ve şifalı taşlar kullanmak da nazarı önlediği düşünülen uygulamalardır. Daha çok çocuklara ve kadınlara nazar değdiğine inanılır. Tuz yakma şöyle yapılır:

Tuz ateşte kavrulur, kavuran kişiye ne kavuruyorsun diye sorulur, o da; gözü değenin dili değenin dilini kavuruyorum der. Tekrar sorulur, ak saçlı gök

gözlünün dilini kavuruyorum der. Bu üç defa tekrarlanır. Ayrıca elemtere fiş kem gözlere şiş diyerek uygulama yapılır.(KK:3,7,16)

Yılancık

Halk arasında yılancık olarak bilinen hastalık selülit gibi deri altı iltihabıdır. Keçiborlu ilçesinin Kozluca köyünde yılancık ocağı bulunmaktadır. Ocaklı kişi, bu hastalık için başvuranlara, günümüzdeki hacamat tedavisinin eski uygulaması olan çentik atıp kan akıtma işlemini yapar. Ustura yardımıyla hastalığın olduğu bölgeye çentik atılır, kirli kanın atılması sağlanır. Devamında ise, labada bitkisinin kök ve yapraklarıyla hazırlanan bitki özütü sürülür. Hastalık kısa sürede iyileşir.(KK:13)

Romatizma/Yel/Kas Ağrıları

Geleneksel halk hekimlerinin kas ağrıları için uyguladığı yöntemlerden en sık başvurulanı kupa vurma yöntemidir. Kupa çekme olarak da adlandırılır. Kuru cildin üzerine bardağın ısıtılıp veya içine alkole batırılmış ve tutuşturulmuş çubuğun yerleştirilmesiyle yapılır. Vakumlama yaparak kasların rahatlaması sağlanır. Günümüzde akupunktur ile benzer bir uygulama olduğu bilinmektedir.(KK:1,4,8)

Doğumun Kolay Olması İçin

Halk arasında, Meryem Ana otu, Meryem Ana Eli ve Fatma Ana otu gibi isimlerle anılan kuru haldeki yumru küçük ot bir bardak suyun içine konulur. Ot suyu içine çeker ve çektikçe açılmaya başlar. Ot genişleyip açıldıkça kadının da rahminin açılacağına ve doğumunu kolay bir şekilde yapacağına inanılır. Bardakta genişleyen otun suyu içildiğinde, ot yeniden kapanmaya başlayacaktır. Doğum yapan kadının da rahmi bu ot gibi yeniden kapanıp kısa zamanda iyileşmesi sağlanacaktır.(KK:1,2,3)

Irvasa Yoluyla Emziren Annenin Sağaltılması

Emziren annenin canı bir şey istediğinde veya başka bir sebepten göğsünde oluşan şişlik sebebiyle annede ateşli ve ağrılı bir hastalık oluşur. Bu hastalığın tedavisini ocaklı kişiler yapabildiği gibi onlardan aldığı bilgiyle hasta kişinin kendisi de yapabilir. Uygulama şöyledir; gusül abdesti alınır, ıslak saçla tuvalete girilir ve saçlar şişen göğsün üzerine getirilerek taranır ve tarakla üç defa göğse vurularak ‘umdun vurdu’ denilir ve dökülen saçlar tuvalete atılır. Hastalık buradan çıkarılır. Sabaha kadar şişen göğüs iner, ağrı diner ve anne rahatlar.(KK:16)

Halk Hekimliğinin Geleneksel Tamamlayıcı Alternatif Tıpa Dönüşümü

Geleneksel-tamamlayıcı-alternatif tıbbın anlamı toplumdan topluma, hastadan hastaya ve hekimden hekime farklılık göstermektedir. Geleneksel tıp (geleneksel tababet veya halk tıbbı), kırsal kesimlerde kuşaktan kuşağa aktarılan dinsel inançlar, değerler ve toplumsal kültürün diğer unsurlarından hareketle elde edilen bilgiler sayesinde hastalıkları evde tedavi etme usullerine denilmektedir. Geleneksel tıp, genel olarak ev tedavisi olarak bilinmektedir (Kızılçelik, 1995:69). Uluslararası literatürde ise geleneksel tıp, yerli halklarla gelişen ve geleneksel tıp olarak göç,yoluyla diğer ülkelere tanıtılan tıbbi uygulamalar olarak ifade edilmektedir (Debas vd.,2006:1281).

Geleneksel- Alternatif tıp uygulamalarının kökeni çok eski çağlara dayanmaktadır. Eski çağlardan beri geleneksel iyileştiriciler, şamanlar, şifacılar gibi farklı isimlerle anılan alternatif tedavi uygulayıcılarının görev yaptıkları toplumlarda bitkisel ilaç tedavileri, akupunktur, sülük, hacamat (kan akıtma) vb. gibi birçok yöntemi kullandığı bilinmektedir. Her toplumun hastalık algısı ve tedavi yöntemi farklıdır. Örneğin akupunktur bir Çin uygulaması iken, yoga Hindistan'da biçimlenmiştir. Ulaşım ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler bu yerel/ulusal geleneksel hekimlik uygulamalarını 60'lı yıllardan sonra Alternatif Tıp adıyla uluslararası alana taşımıştır. Halk hekimliği uygulamaları ve uygulayıcıları kentleşmiş, zamanla bu alandaki ekonomik potansiyeli gören kentlilerin ve tıp doktorlarının katılımıyla Alternatif tıp uygulayıcıları ve yöntemleri çeşitlenmiş, zenginleşmiştir (Polat,2017:31). Alternatif tıp, bireye katılımın değeri ve kendi sağlığı konusunda yeni bir bilinçlilik ve yeni bir doğal olma anlayışı sunmaktadır. Alternatif tıp, gelenekseli uzmanla, doğalı yapayla, organiği kimyasalla, bütüncüllüğü mekanikle karşılaştıran, doğalcı bir yaklaşıma doğru geniş bir değişimin parçası olarak görülmektedir (Bilton vd.,2008: 369).

Alternatif tıp uygulayıcıları, yöntemlerinin yüzyılların birikimi, atalarımızın uygulaması olduğunu ve onların, bu yöntemlerle iyileştiklerini savunarak, alternatif tıpın doğal, zararsız ve ucuz olduğunu; böylece modern tıbbın alternatifi olabileceğini dile getirmişlerdir. Kolayca benimsenebilecek bu değerlendirmelerle halkın etkilenmesi sağlanmıştır. Yetmişli, seksenli yıllarda ülkelerin sağlık hizmetlerinde sosyal devlet ilkesinden uzaklaşması; tıp teknolojisindeki gelişmelerin maliyetleri artırması ve ilaç sektöründeki suiistimaller (sağlam kişilere ilaç satılması, hastalıklar yaratılması gibi…) de eklenince alternatif tıpın popülaritesi giderek dünyada artmıştır (Polat, 2017:31).

Kanıta dayalı, karşılaştırmalı yöntemleri kapsayan modern tıp uygulamaları etkin ve geçerli olsa da son yıllarda ilaçlarla meydana gelebilen ciddi yan etkilerin yol açtığı sorunlar, ilaç sanayisinin de yer aldığı endüstrileşmiş ülkelerde çevre kirliliğinin güçlendirdiği ekolojik yaklaşımlar, bazı kronik hastalıkların kesin sonuç alıcı tedavisinin olmayışı ya da uzun olması, doğallığın her zaman etkili ve yan etkiden arınmış olduğu düşüncesi gibi birçok etmene bağlı olarak tamamlayıcı ve alternatif tıp popüler duruma gelmiştir (Sarışen-Çalışkan,2005:183).

Halk hekimliğinin dini- büyüsel yanı veya alt türü etkisizleşirken doğal ürünler temelli boyutu (halk tababeti) popülerleşmekte, dolayısıyla da kültürel ekonomik açıdan belirginleşmektedir (Özdemir,2018:13). Görsel ve yazılı medya araçlarının gelişmesi ve yaygınlaşması alternatif tıp konusunda halkın yönelimini değiştirmiştir. Alanında uzman hekimlerin, fitoterapi uzmanlarının doğala ve bitkisel ilaca yönlendirmesiyle birçok hasta tercihini tamamlayıcı alternatif tıpa kaydırmıştır. Görsel medya, reklam ve cep telefonu teknojisinin gelişmesiyle dünyadaki gelişmelerin takibinin kolaylaşması, alternatif tıbbın ilgi odağı olmasını sağlamıştır. Aktarların eczaneye, eczanelerin aktara dönüştüğü günümüzde, bitkisel ilaç pazarlayanlar da medya vasıtasıyla tanınır hale gelmiştir.

Halk hekimliği ve tamamlayıcı alternatif tıp uygulayan kişiler açısından parasal ilişkiler önemlidir. Kırsal kesimde hasta sağaltma gücünü elinde tutanlara başvuruda bulunanlar aldıkları hizmetin karşılığında ekonomik güçlerine göre armağan, para vermekte, adak adamaktadır. Komşuluk ilişkileri, yoksullukları nedeniyle ücret ödenmemesi de söz konusudur. Kentleşen halk hekimlerinde parasal ilişkilerde paranın öne çıktığı açıkça görülmektedir. Elektronik ortam, ücret karşılığı halk hekimliği uygulayanların reklamlarıyla doludur (Polat, 2017:33). Halkın doğala yönelişi, alternatif tıp uygulayıcılarının büyük bir sektöre dönüşmesine yol açmıştır. Hacamat, sülük, akupunktur, yoga, manuel terapi, fitoterapi, homeopati, ozon, apiterapi bu uygulamaların en bilinenleridir. Eğitimli kişiler tarafından bu uygulamalar yapılmaktadır. Tıp doktoru, diş hekimi, eczacı, fitoterapist, alternatif tıp uzmanlığı eğitimi almış aktar ve bu işe meraklı birçok kişi kurslara katılarak belge ve sertifikalar almaktadır.

Halk hekimi olarak bildiğimiz ocaklı el almış kişiler dahi kendi çocuklarını veya torunlarını okutup, sağlık alanına yönlendirerek tamamlayıcı alternatif tıpa dönüşüm sağlamaya çalışmaktadırlar. Nitekim bu çalışmaya konu olan Isparta ilinde de kaynak kişilerin verdiği bilgiler bu doğrultudadır.

Isparta'da Geleneksel Tamamlayıcı Alternatif Tıp Uygulayıcıları

Hacamat ve Sülük Tedavisi

Eski çağlardan bu yana uygulanan bir tedavi yöntemidir. Kirli kanın vücuttan dışarı atılması ve damarların açılmasına yönelik bir tedavidir. Vakumlama yapılarak kupa vurulur ve küçük milimlik kesiklerle kan akıtılır. Modern tıbbın ilerlemesiyle hacamata olan ilgi azalmış, son yıllarda geleneksel alternatif tıpa yönelimin artmasıyla birlikte yeniden popülaritesi artmıştır. İslam inancında sünnet kabul edilmesiyle de hacamat birçok kesimde uygulanan bir tedavi yöntemi olmuştur. Isparta'da tıp doktorlarının açtığı bir hacamat ve sülük hastanesi bulunmaktadır. Ayrıca SDÜ Tıp Fakültesinde ve Isparta'da bulunan özel hastanelerde hacamat ve sülük tedavileri yapılmaktadır. Bunun yanında birçok doktor ve hemşire de eğitim alarak hastane dışında ev veya klinikte hacamat yapmaktadır. Hacamat ve sülük tedavilerinde hijyen çok önemlidir. Tek kullanımlık medikal sülük tercih edilmelidir, hastane dışı uygulamalar özellikle sülük tedavilerinde tercih edilmemelidir.

Bitkisel İlaç/ Aktar/ Eczane

Isparta'nın Senirkent ilçesinde bulunan bir eczane; geleneksel, tamamlayıcı, alternatif tıp uygulayıcısı olarak yöre halkı tarafından bilinmektedir. Önceleri halk hekimi olarak tanınan dedeleri, bilgilerini çocuklarına ve torunlarına aktarmış. Eczacılık fakültesine göndermiş ve bu işi uzmanlaşıp yapmaya devam etmişlerdir. Kişiye özel olarak hazırlanan ilaçlar, şifa verme yönüyle hastaları memnun etmektedir. Bunu yaparken geleneksel bilgi ile aldıkları eğitimi birleştirip, tıp doktorlarının verdiği tahlil sonuçları ve hastalık teşhislerine göre ürün hazırlamaktadırlar. Paketli ve hazır bitkisel ürün bulundurmamaktadırlar çünkü her insanın bedeni ve ihtiyacı farklıdır.(KK:14)

Aktarların birçoğu fitoterapi eğitimine katılmış, sertifika almışlardır ve bu işi profesyonel olarak yapmaya devam etmektedirler. Ağrı kremi yapan bir kaynak kişi, 70 yaşında olmasına rağmen güzellik uzmanlığı sertifikası almış ve işyeri açarak bu işi ticari olarak yapmaktadır. Kremlerin üzerinde adı ve iletişim bilgileri yer alır. Türkiye'nin her yerine paketli olarak kremler ulaştırılabilmektedir. (KK:9)

Isparta'da yetişen gül, lavanta gibi aromatik bitkilerin yağlarıyla elde edilen ürünler de aktarlarda şifalı ilaca ve kreme dönüşüp satılmaktadır.

Şarkikaraağaç'ta yapılan yanık merhemi, eczanelerde uzmanların elinde ticari kazanca dönüşmüş durumdadır. SDÜ Tıp Fakültesinden hocaların ve sağlık bakanlığı temsilcilerinin dahi ulaşamadığı yanık merheminin formülü o ailede saklı kalmıştır.(KK:12)

Kırık/Çıkıkçı/Manuel Terapi/Fizyoterapist

Ocaklı olup el almayla sağaltma yapan geleneksel halk hekimleri de fizyoterapi eğitimleri alarak veya çocuklarına aldırarak bu işi uzmanlık belgesiyle yapmaya başlamışlardır. Geleneksel bilgi ile modern tıbbi bilgi birleşip daha etkili ve hastalığı iyileştirip tedavi etmede etkin hale gelir. Halkın yönelimi, eğitimli kişilerden yana olunca, diploma sahibi kırık çıkıkçı olma halk nazarında daha etkili olmaktadır.

Manuel terapi elle tedavi anlamına gelir ve yüzyıllardır uygulanan bir tedavi şeklidir. Tıp literatürüne bilimsel olarak yakın zamanda girmiş ve bir bilim dalı haline gelmiştir. Fizik tedaviyi de içine alan bir iyileştirme şeklidir. Halk hekimlerinin bel, boyun, omurga ve tüm kas ağrılarında uyguladığı elle tedavinin bilimsel biçimi manuel terapi adıyla el değiştirmiştir.(KK:6)

SONUÇ

Günümüzde modern tıbbın geldiği nokta, ilerleyen görüntüleme teknolojileri, hastalığın teşhisinin doğru olarak yapılmasını sağlamaktadır. Ancak tedavi edilme kısmında bazı noktalarda halkın güveninin sarsıldığı da bilinmektedir. Kimyasal ilaç sektörünün dünyada büyük bir ekonomik payının olması, insanı makine ve madde olarak görmesi, tamamen iyileştirmeyi değil, bir tarafı iyileştirirken başka bir tarafı bozması halkın doğala ve eskiden olduğu gibi kocakarı ilacına yönelmesine sebep olmuştur.

Görsel ve yazılı medya aracılığıyla alanında uzman birçok doktor, eczacı ve fitoterapist halkı doğala ve katkı maddesi olmayan ilaçlara yönlendirmiştir. Reklam ve internet vasıtasıyla doğal ürün pazarlayanlar çoğalmıştır. Geleneksel tamamlayıcı tıp başlı başına bir sektöre dönüşmüş, doktorların da bu işin ekonomik olarak getirisinin iyi olmasıyla ilgi odağı haline gelmiştir.

Yüzyıllardır devam etmekte olan halk hekimliği uygulamaları Isparta il, ilçe ve köylerinde uygulanmaya devam etmektedir. Geleneksel halk hekimliği uygulamaları, geleneksel tamamlayıcı alternatif tıp adıyla el değiştirmiş, halkın yıllardır uyguladığı iyileştirme yöntemleri daha profesyonel ve eğitimli kişilerce uygulanmaktadır. Alternatif tıp uygulamaları da bir sektöre dönüşmüştür. Bu işin kazanç boyutu halkın doğal olana yönelmesi, görsel ve yazılı medya araçlarıyla yapılan tanıtım ve reklamlar bu sektörü canlandırmıştır.

Kronik hastalıklarda örneğin migrende, tıbbi ilaçla iyileşemeyen hasta, geleneksel yönteme hacamat, sülük veya kupa tedavisine yönelmiştir. Halk

hekimlerinin uyguladığı bu ve benzeri yöntemler tıp doktorları tarafından hastanelerde ve kliniklerde hijyenik koşullarda yapılmakta ve halkın ilgisini daha çok çekmektedir. Aynı şekilde bitkisel ilaç hazırlayan halk hekimlerinin yerini fitoterapistler almıştır. Çünkü bitkinin dozu hangi yaşta ne kadar kullanılması gerektiği bir eğitim gerektirmektedir. Geleneksel bilginin uzman hekimlerin elinde doğal, sağlıklı ve güvenilir olana dönüşmesi halk sağlığı açısından da büyük önem taşımaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Isparta yöresi halk hekimliği uygulamalarının neler olduğunu tespit etmek, bu hastalıkları ve tedavi yöntemlerini kayıt altına alıp kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamak ve gelecek nesillerin geleneksel tıp kültürü unsurları ile modern tıp buluşlarını bir araya getirip daha yenilikçi bir çözüm arayışının devam etmesini sağlamaktır.

KAYNAKÇA

Özdemir, N. (2018). Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies*, 18/1 Yaz-Summer, ss.1-28.

Polat, H. (2017). Halk Hekimliği ve Tamamlayıcı Alternatif Tıp Üzerine Bir Değerlendirme. *Toplum ve Hekim*, Ocak- Şubat, Cilt:32 Sayı:1.

Kaplan, M. (2015). Geleneksel Tedavi Pratikleri ve Uygulayıcıları: Kadın Şifacılar. *Milli Folklor*, Yıl 27, s.108.

Sarışen, Ö. ve ÇALIŞKAN, D. (2005). Fitoterapi: Bitkilerle Tedaviye Dikkat!. *Sürekli Tıp Eğitim Dergisi*, s.14.

Kızılçelik, S. (1995). Kırsal Kesim ve Kentsel Kesimdeki Sağlık Sisteminin Sosyolojik Olarak Analiz Edilmesi. Hacettepe Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

Özsan, G. (2001). Geleneksel Tıp ve Modern Tıp Üzerine. *Toplumbilim*, Sayı:13, İstanbul: İletişim Yayınları.

Dole, C. (2015). *Seküler Yaşam ve Şifacılık- Modern Türkiye'de Kayıp ve Adanmışlık*. (Çev.:B. Cezar), İstanbul: Metis Yayınları.

Debas, H. Ve diğ. (2006). Complementary and Alternative Medicine, In: Disease Control Priorities in Developing Countries, 2nd edition, Jamison DT, Breman JG, Measham AR, et al.,(ed.), Oxford Üni. Press, p.1281.

Özmen, M. (2008). Psikodermatoloji. Türkiye Klinikleri*, Psikosomatik Tıp Özel Sayısı*,1(2).

Özkan, S.T. (2012). Geleneksel Tıpta İyileşmenin İnanç Boyutu Üzerine Kuramsal Yaklaşımlar: Psikosomatik Tıp, Plasebo Etkisi ve Kuantum İyileşme. *Milli Folklor*, Yıl 24, Sayı 95.

Acıpayamlı, O. (1969). Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.XXVI, S.1-2, s.1-9.

Açа, M. (2016*). Halk Bilimi El Kitabı*. Konya: Kömen Yayınları.

Boratav, P. N. (1994*). 100 Soruda Türk Folkloru*. 3.bs.,İstanbul: Gerçek Yayınları.

Yoder, D. (1984). Folk Medicine, Folklore and Folklife An Introduction. (Ed. Richard M. Dorson), s.191-215, Chicago: The University of Chicago Press.

Tekel, F.(2020). Halk Hekimliğinde Sağaltıcılar. *21.Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, C.9,S.27

Alekseyev,N.A. (2013). *Türk Dilli Sibirya Halklarının Şamanizmi*. (Çev.:M. Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

Tek, R. (2019). Sağaltma Ocaklarının Tipolojisi Üzerine Bir Deneme: Kayseri Örneği. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(20), 154-177.

Bilton, T. Ve diğ. (2008). *Sağlık Hastalık Tıp, Sosyoloji*. Çeviri Editörü: K. İnal, Ankara: Siyasal Yayınevi.

KAYNAK KİŞİLER

1.Mükerrem Bingöl, Isparta/Emre Mah., Okuma-yazma yok, 81 yaşında, ev hanımı.

2.Hatice Ulupınar, Isparta/Dere Mah., Okuma-yazma yok,80 yaşında, ev hanımı.

3.Huriye Okur, Sütçüler/Kesme, Okuma-yazma yok, 80 yaşında, ev hanımı.

4.Ummahan Aydoğdu, Eğirdir/Sarıidris, Okuma-yazma yok,89 yaşında, ev hanımı.

5.Naciye Özköylü, Isparta/Dere Mah., 50 yaşında, ilkokul mezunu, ev hanımı.

6.Mehmet Akçay, Isparta, 40 yaşında, ortaokul mezunu, işçi.

7.İbrahim Akboğa, Isparta, 76 yaşında, ortaokul mezunu, emekli.

8.Mustafa Akçay, Eğirdir/Sarıidris,44 yaşında, üniversite mezunu, ticaret yapıyor.

9.Şakir Duygu, İslamköy, 74 yaşında, ilkokul mezunu, emekli

10.Fadime Çetin, Barla, 51 yaşında, ilkokul mezunu, ev hanımı.

11.Leyla Öztürk, Isparta, 55 yaşında, ilkokul mezunu, ticaretle uğraşıyor.

12.Ceyhan Turan, Şarkikaraağaç/Göksöğüt, 60 yaşında, ilkokul mezunu, ev hanımı.

13.Mustafa Berber, Keçiborlu/Kozluca, 55 yaşında, lise mezunu, esnaf.

14.Ömer Tola, Senirkent, 48 yaşında, üniversite mezunu, eczacı.

15.Dindar Taylan, Isparta, 66 yaşında, ilkokul mezunu, esnaf.

16.Arife Akçor, Isparta, 60 yaşında, ilkokul mezunu, ev hanımı.

KÖTÜ RUHTAN KAÇINMA, KORUNMA VE SAĞALTIM UYGULAMALARI: KIZIK HALK İNANÇLARI ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Ali Osman ABDURREZZAK
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Özet

Halk inançları kadim kültürlerde insanoğlunun tabiat ile iç içe yaşantısı süresince doğayı anlama ve anlamlandırma çabası sonucunda doğada olan her şeyi bir nedene bağlama düşüncesi ile ortaya çıkmış bir olgu olarak tanımlanabilir. Bir olayı anlamlandırmaya çalışma, anlayabilme yetisinden daha karmaşık bir süreçtir. Sosyo-kültürel, psikolojik, sembolik gibi işlevlere sahip Halk inançlarının kalıp davranışlar, tekrarlar, belli dönemlerde uygulanması zorunlu ritüeller, kaçınmalar, yasaklar gibi olguları içerdiği bilinmektedir. Halk tababeti bağlamında hasta olan kişiye uygulanan yöntemler arasında büyüsel ve sağaltım yöntemlerinin kullanımı amacı hasta vücudun kötü ruh tarafından ele geçirilme inanışı ile açıklanmaktadır. Anadolu halk inançlarında bölgelere göre Alkarısı, Albasması, Karagonculoz, Congolos, Enkebit, Çarşamba Karısı gibi farklı adlar ile de anılan kötü ruhlar insana rahatsızlık veren ve ölüme neden olabilen korkunç yaratıklar olarak tasvir edilmektedirler. Anadolu'da yaşayan Kızık Boyuna mensup yörelerde yapılan alan araştırması sonucunda elde edilen verilerden hareketle kötü ruhlara karşı duyulan inanç ve uygulamaların tespitinin yapılmasının yanında bunların kökenlerinin irdelenmesi de insan zihin ve davranış yapısındaki halk inanışlarının işlevlerinin ortaya konulması açısından önemlidir.

Bu çalışmada kötü ruhun musallat olmasına yönelik kaçınma, korunma ve sağaltım uygulamaları Kızık boyu halk inançları ve kökenleri açısından değerlendirilerek halk hekimliği bağlamında çözümlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kötü ruh, sağaltım, halk inançları, halk tababeti, Kızık.

AVOIDANCE, PROTECTION AND HEALING PRACTICES FROM EVIL SPIRIT: THE EXAMPLE OF KIZIK FOLK BELIEFS

Abstract

Folk beliefs can be defined as a phenomenon that emerged in ancient cultures with the idea of connecting everything in nature to a cause as a result of the effort of human beings to understand and make sense of nature during their intertwined life with nature. Trying to make sense of an event is a more complex process than the ability to understand. It is known that folk beliefs with functions such as socio-cultural, psychological and symbolic include patterns such as behaviors, repetitions, rituals that must be applied in certain periods, avoidance, prohibitions. In the context of folk medicine, the use of magical and healing methods among the methods applied to the sick person is explained by the belief that the sick body is taken over by the evil spirit. In Anatolian folk beliefs, evil spirits, which are also called by different names such as Alkarısı, Albasma, Karagonculoz, Congolos, Enkebit, Carsamba Karisi, are described as terrible creatures that can disturb people and cause death. Based on the data obtained as a result of the field research carried out in the regions belonging to the Kızık tribe living in Anatolia, it is important to determine the beliefs and practices against evil spirits, as well as to examine their origins in terms of revealing the functions of folk beliefs in the structure of human mind and behavior.

In this study, avoidance, protection and treatment practices for the infestation of evil spirits will be evaluated within the folk beliefs and practices of Kızık and will be tried to be analyzed in the context of folk medicine.

Keywords: Evil spirit, treatment, folk beliefs, folk medicine, Kızık.

GİRİŞ

İnanç, toplumların kültürel, sosyal, psikolojik açıdan tepkilerini ve yapılarını şekillendiren bir işleve sahiptir. İnanç sistemlerindeki farklılıklar toplumsal reflekse bağlı olarak şekillense de temelinde yaşanılan âlemi etkileyen, tabiat olaylarını yöneten bir gücün varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle insanı doğrudan ilgilendiren ve hayatını idame ettirmek için ihtiyaç duyduğu doğayı canlı bir yapı olarak gören insanoğlunun kendi kurallarını tabiatın sunduklarına göre ilişkilendirmesi iyi ve kötü ruhların var olduğu inancını da beraberinde getirmiştir. İstenmeyen davranışlar, kabul görmeyen sözler ve hareketlerin yanında olumlu etkilere sahip söz ve davranışlar toplumların günlük hayatlarında yazısız kuralların oluşmasını sağlamıştır. Sağlıklı, huzurlu, bereketli bir hayat düzeni için belli başlı tabuların oluşması ile yapılması ve uzak durulması gereken davranış kalıpları şekillenmiş ve benimsenmiştir. Tabiatın her unsurunun bir ruha sahip olduğu inancı ile başlayan bu sistem birbirini tamamlayıcı özelliği ile iyelerin ak ve kara olarak sınıflandırılmasını sağlamıştır. Arkaik bilinç yapısı her daim insan yapısında yerini korumuş olup zamanı geldiğinde ortaya çıkabilme gücene sahiptir.

Düşüncenin sınırsızlığı ve hayatın düşüncelerin sonucuna göre insana bir hayat zemini hazırladığı "her toplumda kolektif hafızanın derinliklerinde iyelerle ilgili kodlanmış" sözlü kültür ürünlerinde canlılığını korumaktadır (Ergun 2019: 389). İyeler bolluk, bereket verme, koruma, yardım etme gibi olumlu özelliklere sahip olabildiği gibi zarar verme, can alma, yanlış yola saptırma gibi olumsuz özelliklere sahiptir. İnsanoğlu zararlı varlık, durum ya da olaylardan sakınmak için kendine göre inanç sistemi oluşturmuştur. Gözle görünmeyen ruhların yaşam alanını çepeçevre sardığını düşünen insanoğlunun oluşturduğu kaçınma ve korunma mekanizmasına örnek olarak özellikle kötü karakterlere sahip iyeleri ifade etmede kullanılan kara sözcüğünün zikredilmesi bu ruhun zararlı etkilerine maruz kalınmayacağı inancı ile açıklanabilir. "Kötülüklerinden kurtulabilmek için, onun sorduğu sorulara kara sözcüğünün geçtiği deyimlerle yanıt verme" uygulaması kara iyenin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmak, yarattığı kötü etkilerden korunmak, onu hoşnut etmek gibi amaçlar için de gerçekleştirildiği görülmektedir (Boratav 2012: 83).

İnsanın güvenlik ihtiyacı dış etkenlerden fiziksel olarak tecrit edilmesi ile sona ermemektedir. Korkunun yarattığı ruhsal durum ile başa çıkabilmek için

günlük yaşamda sergilenen belli başlı davranışlardan farklı olarak olumsuz durum ve olayları olumluya çevirmeye, tabiatın yıkıcı etkilerinden kaçınmaya ve yönetmeye dair davranış kalıpları oluşturulur. İnsan beslenme, barınma, üreme, uyuma gibi temel ihtiyaçlarının yanında tehlikenin hissedilmesine karşı verdiği tepki de içinde bulunduğu zamana göre farklılık gösterebilir. Hastalıkların nedeninin bedene giren kötü ruha dayandıran ilkel insan için sel felaketi tabiat ruhlarının veya tanrıların kızdığına delalet eder. Korku, kaygı, bilinmezlik, şüphe, açlık gibi temel ihtiyaçların yanında inanç duygusu insan yaratılışının bir gereğidir.

İyi ruhların olumlu etkilerinin devamının yanında özellikle kötü ruhlara karşı bazı kaçınmalar ve zararlı etkilerine karşılık davranışsal ve sözel olarak bir etkiyi olumlu hale dönüştürme veya mevcut duruma dâhil olmaya yönelik karşıt güç ile beraber hareket etme şeklindeki kandırma temelli uygulamalar da halk kültüründe yerini almıştır. Kötü olduğuna inanılan kara iyelerden kaçınmalar ve kandırmaya yönelik pratiklerin korku hissi ile ortaya çıktığı ve düzen içerisinde sürüp giden sosyal hayatın devamlılığını korumak için yapılandığı görülmektedir. Psikolojik bağlamda korkular olumsuz dış etkenlere karşı insanın koruma işlevine sahiptir. Öğrenilmiş davranışlar haline gelen kalıp ritüellerin büyüsel gücüne inanılmış ve kültürel kodlarda nesilden nesile aktarılmıştır. Her insanın tehlikeye karşısındaki duruşu ve düşüncesi farklılık göstermektedir ancak tehlikenin hissedilmesi ve kaçınılması gerektiğinde korunma içgüdüsü devreye girmektedir. Tehlike yaratan olay veya duruma göre korunmanın yanında kaçma eylemine de geçilebilir. Kaçmanın bedensel olarak gerçekleşmesinin yanında zihinsel ve duygusal olarak da kaçma durumundan söz edilebilir. Korkulacak şey ile başa çıkılamayacak durumlarda ve hayatın her evresinde karşımıza çıkacak bir özellik taşıdığında korku insana belli başlı davranışlar öğretebilir. Kötüye karşı iyinin, olumsuz bir olaya karşı olumlu bakış açısının olduğu gibi korkuya karşı korkuyu yenmek de insanın doğasında var olan bir duygudur.

1. KIZIK BOYU VE ANADOLU'DAKİ İZLERİ

Kızık boyunun adı tahrir defterlerinde yer almaktadır. Kızıklara ait 28 yerin varlığı bilinmektedir. Günümüzde Kızıkların yerleştikleri köylerin birçoğu eski adları ile mevcut durumlarını korumakta olduğunu ifade edilir. Sümer (1972: 295) Oğuzlar adlı çalışmasında verdiği Kızıkların yerleşim yerlerinin Kızık adı ile anılması durumu bazı köylerin birleşerek mahalle olmaları ile farklı adlar ile anılır olduğunu ifade etmektedir. "Avşar, çepni hariç diğer boylarda olduğu gibi Kızık da daha çok yer adlarında kendini korumuştur" (Gökdağ 2020: 30). "15.

YY Osmanlı tahrir defterlerinde Kızıklara ait yirmi sekiz yer adı görülmekte ve bunların on altısı aynı adlı yerleşim yeri olarak günümüze kadar geldiğini belirten Ekrem Tepecik (2018: 15) Kızıkların Anadolu'da kendilerine ait yer adlarını en çok muhafaza eden boyların başında geldiğinin de altını çizmiştir.

Bursa/Yıldırım-Değirmenlikızık, Fidyekızık, Cumalıkızık ve Hamamlıkızık Köyleri, Bursa/Kestel-Derekızık Köyü, Kayseri/Develi-Kızık Köyü, Kayseri/Kocasinan-Kızık Köyü, Tokat/Merkez-Kızık Köyü, Amasya/Gümüşhacıköy-Kızık Köyü, Sinop/Dikmen- Büyükkızık Köyü, Malatya/Arguvan-Kızık Köyü, Sivas/Zara-Kızık Köyü, Kütahya/ Çavdarhisar-Kızık Köyü ve Merkez Kızık Köyü, Afyon/Sandıklı-Kızık Köyü, Ankara/ Pursaklar-Kızık Köyü, Ankara/Akyurt-Kızık Köyü, Ankara/Kızılcahamam-Kızık Köyü, Gaziantep/Şehitkâmil-Karayusuflu Köyü, Gaziantep/Yavuzeli-Bakırca, Uğurca ve Çaykuyu, Cıba (Akçagöze) Köyleri, Kahramanmaraş/Andırın-Kızık Köyü, Karaman- Kızık Köyü, Samsun/Bafra-Gerzeliler Köyü, Anadolu'daki Kızıkların yerleşim alanları olarak belirlenmiş ve belirlenen bu yörelerde Kızık halk inançları üzerine alan araştırması yapılmıştır. Elde edilen verilerden kaçınma, korunma ve sağaltım temelli halk inanç ve uygulamalarından örnekler verilerek bu inanç ve uygulamaların mitolojik kökenlerinin çözümlenmesi yoluna gidilmiştir.

2. KIZIK HALK İNANÇLARINDAKİ KÖTÜ RUHTAN KAÇINMA, KORUNMA VE SAĞALTIM UYGULAMALARININ TEMELLERİ

Al, ip (bağlamak/kesmek), besin maddeleri, eşik, insan uzuvları, kırk, demir, ses çıkarma etrafındaki Kızık halk inanç ve uygulamalarına dair verilen örneklerde yer alan kötü ruhtan kaçınma, korunma ve sağaltım inançlarının nedenselliği, geçmişten bugüne gelen bu inanç yapısının temelinde yatan unsurlar ve mitolojik boyutu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1. Al İnancı Etrafındaki Halk İnançları

Gelinin bekâret kemeri kız evinden birisi ağabeysi, babası onlar yok ise amcaoğlu bağlar. Bu kuşağın rengi al olur. Böylece al karısına karşı bir tedbir alınmış olduğuna inanılır. Gerdek gecesinden sonra da gelinin ilk başörtüsü keza al/kızıl olur. Gelinin ilk nikâhı nişanda kıyılır buna şeriat nikâhı denir bunu dede kıyar. Bu nikâh vekâletle kıyılır İkinci nikâhında gelin bizzat kendisi rıza vermiş olur. Burada dede ailenin büyükbabası anlamında dededir. Dede kemeri besmele ile 3 defa bağlar ilk ikisinde bağlar açar üçüncüsünde bağlar ve bu bağ ile kuşak bağlanmış olur.(Kırşehir/Kaman/Kızıközü Köyü)

Al basmış bir bebeğin tedavisinde, al basmasından kurtulması için, o bebek cenaze yıkanırken onun üzerinden bir taraftan üç defa verilip diğer taraftan alınır. Her defasında veren "aldın mı? Diye sorar ve alan da "aldım" diye cevap verir. (Kayseri/Kocasinan/Ovakızık Köyü)

Ankara'nın Çubuk ilçesine bağlı Kösrelik Kızık köyünde hamile hanımları basması ile bilinen Al Karısının diğer adı Gelincik veya kırmızıdır. Al karısı tarafından basılmış kadın için Gelincik oldu denir Al basmasından korunmak ve onun basmasından kurtulmak için Gelincik Ocağı'na gidilir. Albastıdan kurtulmak isteyene Al bir bez verilir. Ocaktan alınan bu al bezin anne tarafından üzerinde taşınması istenir. Bu tedavi şekline "gelincik düzdürme" denir. (Anakara /Çubuk /Kızık Köyü)

"Al" sözcüğü, bu ruhun ateş İle bağlı olduğunu da gösteriyor. Örneğin, Yakutlarda aile ocağının ateşine "Al Ateş" denilir, araştırmalara göre, bugünkü İnanışlardan farklı olarak, onun eski çağlarda, kötü bir ruh değil, daha çok koruyucu ruh olduğuna dair fikirler olduğunu ifade eden Beydili (2004: 37) Türk dillerinde, Albastı motifinin "Albastı" (Türkmen), "Albaslı" (Karakalpak, Nogay, Kumuk), "Al", "Albıs" (Tuva), "Albastı" (Karaçay, Balkar, Kazak), "Alvasti" (Uygur), "Olbostı" (Özbekistan), "AIbarstı" (Kırgız), "Abaahı" (Yakut) gibi "korkulu ruh, eziyet veren ruh, ani ve doğum sırasında zarar veren kötü ruh" gibi çok farklı anlamlarda kullanıldığını belirtmiştir.

Bu bağlamda "al tanrısının hami ruh sayıldığı devre ulaşan bir ananenin, devamından başka bir şey olmasa gerektir. Albastı ruhu da başlangıçlarda, ateş ilahesi ile ilgili olduğu ifade edilmektedir" (Ögel 2006: 516). Çobanoğlu (2012: 983) bu konuda "Umay dininde, Umay tanrıça veren bir yaratıcı iken ve canlılara insanlara kut vermesi esası üzerine teşekkül etmiş olmasına karşılık, Al tanrı verdiği canı alan bir dinî anlayış üzerine şekillendiğini" ifade etmiştir. Toplum hayatında al ile ateş işlevselliği açısından ilişkilendirilmiş olup arınma özelliğinin yanında yok edici rolüne de sahip olmuştur. "Lohusalara musallat olan albastı, albıs, almış, alanası, alkızı, alarvadı, alacama" adlarıyla anılan kötü ruhlar Türk folklorunda yaygın halde görülmektedir (İnan 2006: 169; Acıpayamlı 1961: 172-175). Alkarısı, Albasması, Karagonculoz, Congolos, Enkebit, Çarşamba Karısı gibi bölgelere göre farklı adlar ile de anılan kötü ruhlar insanı psikolojik olarak rahatsızlık veren ve ölümüne neden olabilen korkunç yaratıklar olarak tasvir edilmektedirler.

Al rengi Türk mitolojisinde bereketin, arınmanın, temizliğin sembolü olmasının yanında yok edici özelliği ile de hem olumlu hem de olumsuz anlam

taşımaktadır. Al rengine yüklenen anlamlar tabiat kültü bağlamında göksel cisimlerin yeryüzü hayatına olan etkileri ile daha da derinlik kazanmaktadır. Bu konuda "al rengin adı olan al sözü kutsal olduğu kabul edilen güneş, ateş, ışık ve ısı ile ilişkili olmalıdır. Bu düşünceden hareketle al sözünün anlamının değiştiren ve dönüştüren tanrıdan gelen kutsal ışık ve ısı olduğunu" ifade eden Ekici (2016: 107) al rengi ile ateşin, güneşin ve bunların yaydığı ısı ve ışık özelliği ile kutlu sayıldığına dikkate çekmiştir. Dolayısıyla güneşin doğanın iklim değişimini ve geceden sabaha yani karanlıktan aydınlığa doğru bir devinim sağlaması gibi doğal olaylar hayat şartlarını kolaylaştırıcı özelliği ile insanoğlunun bu tür cisimlere dair olumlu düşünceler kurmasını sağlamıştır. Al rengi güneşin ve ateşin rengi ile özdeşleştiğinden sembolik olarak al renkli nesnelere koruyucu bir özellik atfedilmiştir. Tabiatın bereket veren ruhlarının dişil olduğu dönemden kötülük getirdiğine inanılan dişil ruh dönemine bakıldığında eril düşünce yapısında üretilen bir inanış kalıbından bahsedilebilir. Yaşam ve ölüm tasavvurunun yerleştiği dönemlerde ateşin ve buna bağlı olarak al/kızıl renklerin yok edici özelliği olduğuna da inanılmış olmalıdır. "Türk mitolojisinde beşinci element olan madenlerin insanların ilgi sahasına girdiği dönemde "al tanrının tonuna/donuna giren" maden olarak "al-ton" veya "al-tun" hiç paslanmayan, yaşlanmayan, ölmeyen sonsuzluk timsali olarak "al tanrıyla" özdeşleştirilecekti (Çobanoğlu 2012: 983). Lohusa kadınlara Alkarısının musallat olmasını önlemek için lohusanın yatağına al renginde bir bez bağlanması, lohusanın yatağının etrafı kurdele bağlanması korunma amaçlı uygulamalardır. Lohusanın başına da al/kızıl kurdele bağlanması bir diğer korunma pratiğidir. Al rengi ile ilişkilendirilen dişil varlık olarak düşünülen al karısı hem olumlu hem de olumsuz özelliğe sahip olabilmektedir. Lohusa ve bebeği kötü ruha karşı koruduğu inancı Şamanizm'den günümüze gelen bir inançtır. Bunun yanında Şamanların bazı dini merasim kıyafetlerinde al/kızıl bir börk giydiğini bilinmektedir.

Diğer bir deyişle bu uygulama kadın egemen toplum yapısının ikincil konuma düştüğü ataerkil yapının güç ve iktidarı elinde bulundurduğu sürecin halk inançlarında yansımasıdır. Erkeğe ait palto, ceket, şapka gibi eşyaların yanında kama, bıçak gibi kesici aletler de al karısından korunma yollarından biridir. Erkeğin bıçak ile akarsu başına geçip suyu bıçaklaması, eşikte at kişnetmesi gibi uygulamalar da erkek egemen toplum yapısının diğer göstergeleridir. "Cinsiyet-kara iyeler bağlantılı inançlarda kara iyeleri celp etmemek için erkek çocuğa kız görünümü veren giyim, saç uzatma gibi korunma tedbirlerinin alındığı da bilinmektedir" (Kalafat 2019: 192).

2.2. İp (Bağlamak / Kesmek) Etrafındaki Halk İnançları

Konuşması geciken çocuk Cuma günü Cuma namazından önce caminin kapısına bir kilit/anahtar vurulur, sonra o kilit çocuğun ağzına sürülür. (Gaziantep / Karayusuflu Köyü)

Geç yürüyen çocuklar için köstek kesme yapılır. Çocuğun ayağı iple bağlanır, bu ip iyi koşan bir çocuk tarafından kesilir, kesen çocuk hızlıca koşar, bu ipi bir ağaca bağlar. (Samsun /Bafra)

Kırklı annenin karyolasının etrafına urgan çekilir. (Malatya/Arguvan)

Basamayan çocuğun ayağına merdivenin başında bir ip bağlanır ve bu ip merdivenin alt basamağından sonra kesilir.(Afyon/Sandıklı/Yaka Kızık)

Büyü bozma ya da yapma gibi pratiklerde görülen özellikle ip ile gerçekleştirilen ritüellerin yanında ilk adım atacak çocuk için uygulanan genellikle Anadolu'da köstek kesme olarak da bilinen halk uygulamada sembolik ve mitolojik bazı zihin altyapıları yer almaktadır. Bu uygulamanın yapılışına dair köken tespitleri hakkında belli bir malumat olmasa da bilinçaltındaki bağlama ve kesme, çözme gibi eylemlerin zaman, durum ve mekânlar arasında sembolik olarak geçişi sağlama düşüncesi ile açıklanabilir. İp bir âlemden başka bir âleme geçişin sembolü olan eşik gibi bir işlevi yerine getirmekte olduğunu söylemek mümkündür. İpin bağlanması ve çözülmesi iyi ve kötüyü karşılıklı olarak birbirine göçürme düşüncesinin tezahürüdür. İp bir yere varılmaya yarayan yolun metaforu olarak da açıklanabilir. Albasmasından bahsederken albasmasına uğrayan kişiye yönelik bir takın uygulamalardan bahsedilmiştir. Bunun yanında bağlamak ve basmak anlamlarının birbiri ile aynı işleve sahip olduğu, bir büyüyün veya kötü ruhların etkisini ortadan kaldırma yönünde yapılan bağlı olanın kesilmesi ya da köstek kesmede olduğu gibi bağlayıp kesme şeklinde uygulandığı görülmektedir.

Farklı kültürlerde de ip bağlama uygulamasını görmek mümkündür. Veddalar evliliğe giriş yaptığında müstakbel karısının bel bölgesine bir ip bağlar. Bugünkü halk inançları içerisinde dahi önemsiz bir kural olmayan yaygın güncel sihirli ipin bir biçiminden başka bir şey olmamakla birlikte sıkı bir şekilde bağlanan ipin yardımıyla belli sonuçlara yol açması amaçlanır. Bir ip vücudun hastalıklı bölgesine bağlandığında ve bir ağaca aktarıldığında, yaygın olarak hastalığın büyüsel bir biçimde ağaca aktarıldığına inanılır (Wundt 1916: 86).

Bu konuda Jung (1996: 112) ise büyü içerikli uygulamalarda bir kişiye zarar vermek istenildiğinde kişiyi temsilen onun bir tasvirinin yapıldığını ve o tasvire zarar verildiğinde aslının da aynı şekilde etkileneceğine inanıldığını ifade

etmektedir. Buradan hareketle temsili uygulamaların büyüsel söz ve hareketler ile yerine getirilerek olumsuz etkiden kurtulma ya da olumsuz etki yaratma işleminde kullanıldığını söyleyebiliriz. Altay Türklerindeki bir inanışa göre "turgak" bir kara iye tarafından"atların ayaklarını bağlayarak hareket etmelerinin engellendiği" inancına karşılık atın sahibinin erkek ise "bıçakla atın dört toynağını keser gibi yapması" kadın ise "kibrit çakıp ateşi atın toynaklarına tutması gerekir" (Ergun 2019: 394). Burada da görüldüğü gibi temsili olarak kötü ruhun musallat olmasına yönelik koruyucu ve sağaltıcı uygulamalarda bağlanmaya karşılık bir tür sembolik kesme veya çözme işlemi görülmektedir. Kadın- erkek ayrımında dikkati çeken erkeğin bıçakla, kadının kibritle şeytani varlığın etkisini ortadan kaldırması erkek ile demir, kadın ile ateş kültlerinin özdeşleşmesine dair inancın sosyal hayattaki pratiklere de yansıdığı söylemek mümkündür.

Törenlerde şamanların göğe çıkmak için kullandıkları nesnelerden bir tanesi de köprü vazifesi gören "kayın direklerini birbirine bağlayan ip" şamanın göğe çıkışını simgelemektedir. Özellikle sırra erme ritüellerinde "kıldan ince kılıçtan keskin olan köprü" algısı sırra erenler için kolayca geçilebilen, tam tersi için ise iblis ve ifritlerin gazabına uğrayarak ruhları yenmesi ile sonuçlanır (Eliade 1999. 526). At saçını ören kara iye inancı, gelinin beline bağlanan kırmızı kurdele, ilk adım atacak çocuk için köstek kesme, kurtağzı bağlama gibi bağlamak, kesmek bağlamındaki uygulamalar bir durumdan başka bir duruma geçişi simgeleyen insan hayatındaki yenilenme olarak da düşünülebilecek inanışların tezahürü olarak açıklanabilir.

2.3. Besin Maddeleri Etrafındaki Halk İnançları

Al basmasından korunmak için bebeğin beşiğinin baş tarafına ekmek ve su koyulur. (Kırşehir /Kaman (Kızılözü / Kızıközü Köyü)

Çocuk özellikle gece dışarıda düşmüş ise onun başına tuz çevrilir40. Bu tuz ateşe atılır. (Gaziantep/ Yavuzeli İlçesi / Bakırca Köyü)

Ocaklıdan kırk basmasına tedbir olmak üzere kül, toprak, tuz ve bez alınır. (Gaziantep/Karayusuflu Kızık Köyü)

Akşam olup güneş battıktan sonra, tuz, yumurta, sirke gibi bazı yiyecekler dışarıya, komşuya verilmez, verilir ise evin bereketinin kaçacağına inanılır. (Kahramanmaraş / Andırın / Kızık Köyü)

Kız çocuğunun ise kundağına yumurta konur böylece onun çok çocuk yapması dilenmiş olur .(Kahramanmaraş / Andırın /Kızık Köyü)

Halk inanç uygulamalarında özellikle tuz, soğan ve sarımsak gibi besin maddelerinin insana dair fizyolojik ve psikolojik etkilerinin varlığı bilinmektedir. Halk hekimliğinde olduğu gibi günümüzde modern tıp camiasında da faydaları kanıtlanmış bu tür besinlerin ruhsal açıdan insanı kötü etkilerden uzaklaştırdığı inancı yer almaktadır. Tuz yemek kültürü içerisinde insanın biyolojik ihtiyacını karşılayan bir besin kaynağı olmasının yanında, sembolik anlamlar da içermektedir. Farklı kültürlerde tuz ile ilgili inanışların varlığı sosyo-kültürel hayatın içerisinde geçmişten günümüze önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Doğumda bebeğin tuz su ile yıkanmasından, yeni evli çiftlere tuzun ikram edilmesi ya da ölen kişinin ruhu için tuz ve ekmek sunulması gibi geçiş dönemlerinde tuz etrafındaki şekillenmiş ritüeller yerine getirilmektedir. Sümer, Yunan yaratılış anlatılarında da tatlı ve tuzlu su yer almaktadır. "Sümerlilerin anlayışına göre menşede bir şey yoktu. İlahlara, yere, göğe bütün mevcudata kaynak olan iki prensip yokluk içinde kendiliklerinden belirmiştir. Bunlardan biri erkek unsur olan Apsu yani tatlı su denizi, diğeri de dişi unsur olan Tiamat yani tuzlu su denizidir (Günaltay 1945: 13, akt. Ötker 2006: 54). Tuzdan dünyaya gelen şeklinde tasvir edilen Afrodit tuzun üretici gücünü sembolize ettiği düşünülmektedir ve eski Yunan inancına göre insanoğlu tuzlu köpükten dünyaya gelmiştir (DiNicolantonio.2017: 49). Bu gibi farklı mitolojilerde tuz ile ilgili mitler tuzun yapısal özelliği açısından yiyecek kültürü içerisindeki pişirici, tatlandırıcı, koruyucu işlevleri bağlamında sembolik anlatımlarına rastlanmaktadır. İnsan vücudundaki tuzun hayat varlığı ve hayat kaynağı olarak da düşünülmüş olmalı ki bazı mitlerde insan yaratılışının kökeni olarak görülmektedir. İnsanın kutsiyet atfettiği unsurlar ile kendi bedenini özdeşleştirmesi sonucu bir takım mitlerin ortaya çıkması zamanla halk davranışlarında ritüel bir özellik kazanarak inanç boyutu kazanmıştır. Anadolu'da karanlıkta, tek başına yola çıkanlara farklı cisimlerde gözükebilen ve arkadan seslenen kötü iyeler arasında Yol Azdıran olarak bilinen varlığın seslenmesine karşılık vermeden "değirmene tuza gidiyorum" diye söylenmesi salık verilir. Kâbus gören kişi yastığının altına tuz koyması da tuzun koruyucu özelliğe sahip olduğunu göstermektedir (Bayat 2007: 301-302).

Bunun yanında "mistik sıcaklık kavramı Şamanizm'in tekelinde değildir. Genel olarak sihirbazlığa, büyücülüğe ait bir tasarımdır. Çok sayıda "ilkel" kabile sihirsel/dinsel gücü "yakıcı" bir şey olarak tasarlar ve "sıcaklık", yanma/yakma, çok sıcak" gibi terimlerle dile getirirler" (Eliade 1999: 516). Salamon adalarında çok miktarda mana'sı (sihirli gücü) olan bütün kişiler saka, yani "yakıcı" sayılır. Örneğin Sumantra'da ve Malaya takımadalarında, "sıcaklık, ısı" kavramını gösteren sözcükler aynı zamanda kötülük fikrini de ifade eder; buna karşılık

mutluluk, barış, huzur, sakinlik kavramları tazelik ve serinlik anlamına gelen terimlerle dile getirilir. Birçok sihirbaz ve büyücü bu yüzden tuzlu ve biberli su içer, son derece acı ve yakıcı bitkiler yerler ve böylece iç sıcaklıklarını artırmak isterler. (Eliade 1999: 516-517). Avcı-toplayıcı dönemde insanlar için binek hayvanı, av hayvanı, av aletleri önemli ise yerleşik toplum yapısında da ateş, toprak, su gibi tabiat unsurları önem kazanmıştır. Zirai toplum yapısında toprağı işlemek için üretilen alet nasıl ki o dönem içerisinde önemli ise tuz da saklama kapları içerisinde besinlerin uzun süre kalabilmesi ve bozulmaması için başvurulan bir diğer besin maddesidir. Bu yönü ile yemeklere de tat verdiği keşfedilmiş olup kokusu ile de ritüellerin önemli bir parçası olmuştur. Suyun bulunduğu yerlerde elde edilen tuz sudan gelmesi nedeniyle de su kültü bağlamında kutsal bir baharat olarak görülmektedir. Arındırıcı, koruyucu özelliği olduğuna inanılan tuz verimlilik ve cömertlik simgesi de olmuştur (https://www.learnreligions.com/salt-folklore-and-magic2562502).

Sınırları oldukça geniş olan inancın, kutsal kabul edilen değerleri arasında tuzun da önemli bir yeri vardır. Tuzun yere dökülmesi, üzerine basılması, ateşe atılması iyi sayılmadığı gibi, nazardan koruyucu, bereket getirici, rızık açıcı gibi özelliklerinin olduğuna inanılmaktadır. Şamanizm'de ağacın, kayanın, suyun, dağın kült haline getirilmesi gibi, günümüzde de tuzun kült halinde yaşatıldığını görüyoruz. "Tuz geçiş dönemlerinden, sağlığa, günlük hayat içinde yer alan sıradan olaylara kadar geniş bir yelpazede inanç ve tedavi ifadesi olarak kullanılmaktadır. İnancın köklülüğü nedeniyle çok eski zamanlarda görülen uygulamalar, günümüzde de eski şekliyle görülebilmektedir" (Çağımlar 2004: 83).

2.4. Eşik Etrafındaki Halk İnançları

Kırkı çıkmamış bebeğin bezi ateşe atılmazdı. Bebek kırk gün eşikten dışarı çıkarılmaz, ona ait banyo suyu, kırk gün eşikten dışarı dökülmezdi.(Amasya/Gümüşhacı Köy)

Al karısının bacadan girip lohusayı rahatsız etmemesi için bacaya dikenli karaçalı sokulur. (Gaziantep / Şehit Kamil İlçesi/Uğurca Köyü)

Akşamdan sonra, hava kararınca evin eşiğinin dışına kırklı çocuğun ve giysileri asılmaz, bırakılmaz. (Gaziantep / Şehit Kâmil İlçesi Çaykuyu Köyü)

Yeni gelin evine girmeden ayağına kurban kesilir, kurbanın kanı gelinin alnına da sürülür. Gelin kesilen kurbanın üzerinden atlatılır. (Karaman / Sazlıyaka Köyü)

Çok çocuklu kadının eşiğinin altından alınan toprak, yaşamayan bebeklerin altlarına serilir ise onların yaşayacaklarına inanılır.(Kayseri/Kocasinan/Ovakızık Köyü)

Nazar yapan kimsenin evinin eşiğinden yonga alınır ve o yonganın tütsüsüne nazar olan bebek tutularak nazar olması tedavi edilir. (Kayseri / Kocasinan / Ova Kızık Köyü)

"Eşik kültü konar-göçer bir yaşam psikolojisi ile bağdaşmakta" olduğuna binaen Türk toplum yapısında yurt kuran ve bozan insanın kendi zihninde tasavvur ettiği dünyanın da üç âleme (dünyaya) sahip olduğu fikri eşiğin bir sahibi olduğu inancını kuvvetlendirmektedir (Bayat 2007: 268). Eşikte durmanın alt dünya ile geçiş noktası olduğu inancı hayatın sürdürüldüğü orta dünya ile kara iyelerin yaşadığına inanılan alt dünya algısını günlük yaşamın içerisine adapte edilmiş görünmektedir. Görünen özellikleri ile korunma, barınma gibi ihtiyaçları yerine getiren evlerin makro kozmosun sembolü olarak görüldüğü ve mikro düzeyde bir âlemin metaforu olarak düşünüldüğü, halk inanışlarında eşik kültü bağlamında açıklanabilir. "Altaylı Türklere göre eşikte oturan çocuk büyümez, yaşlı adamların ise karınları ağrır. Eşik bir âlemden başka bir âleme geçiş yoludur" (Bayat 2007: 269). Gök ile yerin, yer ile alt âlemin birbirinden ayıran görünmez çizgileri ve her üç âlemde de yaşayan ruhların varlığı üç âlemin sembolü olarak da düşünülebilecek ev, yurt eşiklerini bir âlemin en önemli yeri olarak düşünülmeyi sağlamıştır. Dıştan içe ya da içeriden dışa yönelik hareket ile birlikte eşiğin sahibinin olduğu inancı ile eşik iyesi rahatsız edilmez, hareketleri sınırlandırılmaz ve engellenmez. Bu amaçla eşikte durulmaz, oyalanılmaz, eşiğe basılmaz gibi inançların sosyal bir işlevi de vardır. "Eşik, statü değişmekle ilgili ritüellerde esas mevkilerden birini işgal eder. Orta Asya, Azerbaycan ve Anadolu Türklerinde gelinin eşikte bekletilmesi ve ayağının altına bardak, tepsi vs. eşyaların atılması da eski ritüelin - duraklatma ritüelinin - bir kalıntısıdır" (Bayat 2007: 269).

Kötü ruhları kovmak için at kişnetilmesi, gelinin evine girmeden eşikte testi kırması, geline eşiği geçerken sırtına elma atılması, eşikten geçerken kayınvalidesi tarafında ağzına bal çalınması gibi adetlerin temelinde eşik kültüne ait inanışlar yer almaktadır. Türk kültüründe kutlu sayılan atın, fiziksel özelliği, sosyal hayata olan katkıları gibi çıkardığı seslerin de eşik altlarında yaşadığına inanılan kara iyelere karşı kalkan olacağına dair bir inancın varlığından bahsedilebilir. Testi kırmanın eşik iyesine haber verme, ses çıkarma gibi işlevleri olduğu görülürken, gelinin sırtına elma atılması, gelinin ağzına bal sürülmesi gibi ritüellerin eşik başında yapılması geride kalan zamanın noktalanıp, yeni bir hayata geçiş ve yeni bir mekân (alem) inancı ile açıklanabilir.

2.5. İnsan Uzvu Etrafındaki Halk İnançları

Kadınlar dökülen tarak artığı saçlarını saçmazlar bir şeye sarar duvar kovuğuna veya benzeri bir yere sokuştururlar. Dökülen saçını uluorta saçan kadınların sürekli başlarının ağrıyacağına inanılır. (Kayseri / Develi)

Bu toplumda dökülen tarak artığı kadın saçları ateşe atılıp yakılır. Kesilen el ve ayak parmak tırnakları çiğnenmeyecek, ayakaltı olmayacak yerlere gömülür. (Ankara/Çubuk/Kösrelik Kızık Köyü)

Kesilen saçın ya da tırnağın alelade bir şekilde atılması yerine gömülmemesi, saklanması, bir kâğıda ya da peçeteye sarılıp atılması, gece tırnak kesilmemesi gibi inanışların mevcuttur. "Saç ve tırnaklar sürekli büyürler ve bu ruh, kanın doğuştan sahip olunduğuna inanılmasını için kuşkusuz en iyi nedendir. Farklı nedenlerle bunlara ilkel düşüncede canlılığın kaynakları olduğuna inanılır" (Hallpike 1969: 259). İnsan vücudundaki kılın sembolik anlamlarına göre insan davranış ve tutumları da şekillenerek ritüel bir özellik kazanmıştır. Wundt (1916: 229) Elements of Folk Psychology (Halk Psikolojisinin Unsurları) adlı çalışmasında "saç, diş ve tırnaklar nazar olarak görev görülür. Hepsinin vücudun büyüyen parçaları olması onların ruha benzer ve büyüsel güçlere sahip olduğu" düşüncesini oluşturduğunu ifade ederken saç ve tırnağında bir ruhu olduğu inancına binaen bu uzuvlara kutsiyet atfedildiğine işaret etmektedir. Saç ve tırnak kesilebilen ve kesildiğinde tekrar uzayabilen uzuvlardır. Bu inanışa dair saç ve tırnak köklerinde kişinin kutunun bulunduğu inancının hakimdir. Dolayısıyla insan uzuvlarından özellikle saç, tırnak etrafında oluşan inançların kökeninde kut inancının varlığından bahsedilebilir. "Saç ve tırnağın uzayıp kısalması, kesilmesine rağmen uzaması ve saçın beyazlayabilme özelliği gibi durumlar özellikle saç ve tırnak hakkında bir ruh varlığına dair inanışı da beraberinde getirmiştir"142 (Abdurrezzak 2020: 302).

2.6. Kırk Etrafındaki Halk İnançları

Kırklı iki kadından evi daha yukarıda olan, evi daha aşağıda olan kadını basabileceği inancı vardır. Evi aşağıda olan kırklı kadın basılmamak için yukarıda olan evin üstünden savuşur. (Kayseri/Kocasinan/Ovakızık Köyü)

Kırklı kadın cenaze evine götürülmez, kırkı çıkıncaya kadar yalnız bırakılmaz. Onun bulunduğu yere, odaya et getirilmez. Onun olduğu yere kurban olarak kesilen hayvanın derisi bile sokulmaz. Onun ölümü kan kusarak ölme şeklinde olur. (Gaziantep / Karayusuflu Kızık Köyü)

Kırk dökülmesinde kırk suya kırk adet arpa, kırk adet buğday konulur ve kırk Yasin okunur. Bu suya bebek kız ise gül yaprağı, erkek ise kırk adet taş koyulur. (Kahramanmaraş / Andırın /Kızık Köyü)

Kırk çıkarmak için 40 taş toplanır, temizlenir, kırklanacak anne ve çocuk da yıkanırlar. Hazırlanan kırk taş bunların banyo suyuna dökülür. Kırk suyu evin her köşesine dökülür. (Kahramanmaraş/ Andırın / Kızık Köyü)

Bebeğin kırkı kalburdan kırk defa su dökülerek yapılır. Kırk suyuna kırk parça demir koyulur. Önce çocuğun, sonra annenin kırkı dökülür. (Malatya/Arguvan)

Kırk banyosunun suyuna konulacak ciğil (Ufak taş) caminin arkasından toplanır. Bu esnada bilinen sureler okunur. (Afyon/Sandıklı/Yaka Kızık Köyü)

Mit, efsane, masal, hikâye ve atasözü gibi sözlü kültür ürünlerimizde, gök olayları ile ilgili açıklamalarda, semavi dinlerde yer alan anlatımlarda, kutsal kitaplarda, tasavvufta, halk inançlarında gördüğümüz kutsal sayılar geçmişten günümüze varlığını sürdürmüşlerdir. Uğurlu ya da efsunlu olduğu inanılan sayılar nedensizce hayatın içerisinde davranışlarımıza yansımış şekilde yaşatılmaktadırlar. Bu sayılardan sıklıkla karşılaştığımız kırk sayısı folklorun bir parçası olma özelliğini taşımaktadır. "Hazırlama ve tamamlama" sayısı olarak görülen kırk sayısı "Orta Doğu'da özellikle İran ve Türkiye'de yaygın biçimde kullanılan" en etkileyici sayı olarak görülmesi geniş bir zamanda ve alanda kırk sayısına bağlı çıkarımlar ve inanışlar vardır (Schimmel 2000: 265). İnsanların yanında hayvan âlemine ait inanışlara da konu olan kırklı olma durumu yer almaktadır. "Doğum kırkını yaşayan insandan bir canlı, ölüm kırkını yaşayan hayvanattan veya nebatattan kırklı bir canlı tarafınsan basılabilme" inancı da söz konusudur (Kalafat 2018: 43). Kırklı bebek ve loğusa annenin yeni kesilmiş hayvan veya sebzenin ile kırklarının karışabileceğine inanılır. Bu durumda kırk basması insanın dışında hayvanlar ve bazı besin maddeleri için de geçerli olan bir inanıştır. Görüldüğü üzere yukarıda bahsedilen hazırlama ve tamamlama anlamına karşılık gelen kırk sayısı halk inançlarında bebeğin, annenin, hayvanın ve bitkinin etrafında oluşan kara iyelere ait inanmalarda kırk basması inancı belli bir günün tamamlanmaması ve beklenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Kırklı annelerin taşıdıkları iğneleri değiştirerek al inancının eril toplumun sembolü olan demir türünden bir alete yüklenmesi, kötü ruhu kandırma ve geçişini sağlamak amacını taşımaktadır.

Kırklı suyun içerisine arpa, buğday gibi hububat türü malzemelerin konulması da toprak kültü ile ilişkili olmalıdır. Suya atılan buğday, arpa gibi ürünler kırklı bebeği rahatsız edeceğine inanılan ruha yer iyesinin sembolü olarak sunulmuş olmalıdır. Türklerde Umay OgurlardaKaltaş olarak bilinen tanrıçanın

insanın hayatının süresini belirlemek için İpe düğüm attığına inanılır (Sagalayev 2017: 69). İnsanlar üzerinde kötü etki yaratmak için ipe kırk düğüm atmak gibi uygulamalarda hayat verdiğine inanılan Umay'ın ip ile özdeşleştirilmesi ve hayat bağının kesilmesi ya da düğümlenmesi ile olumsuz bir etki yaratma düşüncesi ritüellere yansımış görünmektedir. "Cenazeden sonra kırk gün ağaca kertik atılması veya kırkıncı gün mezara gömülen bir ipe her gün bir düğüm atılması gibi uygulamalar" da ölen kişinin ruhunun geri gelmemesi yönünde bir inanışın tezahürü olmalıdır (Kalafat 2009: 73).

2.7. Demir Etrafındaki Halk İnançları

Çaputlardan bir top yapılır, ona iğne batırılır ve o bir kutuya atılırdı, böylece şer güçlerin def edileceğine, kötülüklerin kalmayacağına inanılırdı. (Kahramanmaraş / Andırın / Kızık Köyü)

Gelincik hastalığı için demir ateşle kızdırılır, yaraya yaklaştırılır, yara korkutulur. (Kütahya / Çavdarhisar / Kızık Köyü)

Gelin kırkının lohusa kadını bastığına inanılır. Kırk basmasını önlemek için her ikisi de kucaklaştırılır. Aralarında karşılıklı çengelli iğne dürtülür. (Ankara / Akyurt / Kızık Köyü)

Kara nazara olarak bilinen nazara karşı kurşun dökülür. Kurşun dökülürken "azara bozara, kara nazar edenin gözü bozara" şeklinde sözler dile getirilir. (Gaziantep / Şehit Kamil İlçesi /Akçagöze (Cıba) Köyü)

Burada bıçak, kama gibi aletler demir kültü bağlamında değerlendirilmeli ve yerleşik hayata geçiş ile ataerkil yapının hükmettiği sürecin başladığı bilinmelidir. Bu konuda Armstrong (1998) "kentlerin doğuşu, daha haşin, fiziki güce dayalı erkeksi özelliklerin dişil özellikler karşısında daha fazla yüceltilmesini ifade ettiğini ve bu andan itibaren kadınların marjinal bir konuma itilmiş ve yeni dönemin uygarlıklarında ikinci sınıf yurttaşlar haline gelmiş" olduklarını ifade ederken arkaik dönem insanının kadın-erkek arasındaki üstünlük mücadelesine neden olan unsurların ve bu unsurların yeni bir toplum yapısını nasıl meydana getirdiğini de göstermektedir. Zirai toplum yapısı içerisinde toprağı işlemek için ya da avlanmak için yapılan av malzemeleri demir çağı ile birlikte ortaya çıkmış ve demirciler olağandışı niteliklere sahip kişiler olarak görülmüştür. Demiri işleyen demirci kişiler şaman olarak adlandırılmış olup hem demir hem de hükmedicisi kutsal kılınmıştır. Bu duruma başka açıdan bakılacak olursa ilkel dönemdeki demirciden korkulduğu ve kendisinin de içerisinde bulunduğu durumdan hiç de memnun olmadığı düşünülebilir. Ateş üzerinde hâkimiyet kurabilen demircinin

bu olumlu özelliğinin yanında olumsuz bir tarafının olduğuna dair "Avrupa folklor geleneğinde" birçok kanıtın yer aldığı ve "ağzından ateş püskürten şeytan" gibi "cin/ifrit ile özdeşleştirildiğini" görmekteyiz (Eliade 1999: 516).

2.8. Ses Çıkarma Etrafındaki Halk İnançları

Davulcunun da lohusa kadını ve kırklı çocuğu basacağına inanılır. (Gaziantep/ Karayusuflu Kızık Köyü)

Damat çatıdan içerisinde çerez bozuk para ve su bulunan bir testi atarak kırılmasını sağlar. (Karaman /Sazlıyaka Köyü)

Gelin eşikten içeri girmeden evvel, basılınca kırılıp ses çıkaran bardak, tabak türü bir şey kapının önüne konulur. Gelin ayağını basarak bunun kırılmasını sağlar. (Sivas/Zara/Kızık Köyü)

Ses çıkarmanın olumlu ve olumsuz işlevleri olduğu dünya mitolojilerindeki örnekler ile açıklanabilir. Ses çıkarma, çığlık atma, gürültü yapma gibi faaliyetler içerisinde bulunulan duruma göre ya kovucu ya da tamamlayıcı özellik taşımaktadır. Yıldırım, şimşek, fırtına gibi doğa olaylarının meydana getirdiği, hayvanların çıkardığı, şamanın davulunun sesleri iletişim aracı olarak düşünülmüş ve büyüsel bir karakter kazandırılmıştır. Özellikle kötü ruhlara karşı kalkan olarak gürültü çıkarılmaktadır. Albastı, tüfek sesinden korkar. Lohusa " albastı" olursa tüfek patlatmak âdet olduğu bilinmektedir (İnan 1986: 170). Burada olduğu gibi kötü bir haber alındığında tahtaya vurulması, gelinin baba evinden eşinin evine girerken eşikte testi kırması, başka bir uygulama olan sırtına elma atıp parçalamak gibi inanç pratiklerine dönüşmüş uygulamaların bolluk, bereket, mutluluk için yapılmasının temelinde olumsuz sonuçlar doğuracağına inanılan varlık ya da durumlardan kaçınma olduğu da söylenebilir. Çocuğu yaşamayan Başkurtlarda çocuğu dünyaya gelen evin penceresinden dışarıya "Yabancı ülkeden bir çocuk getirdim. Satın alan var mı?" şeklinde bağırılır ve çocuğun ağrılığınca demir verilerek satış işlemi tamamlanır (İnan 1986: 74). Bu uygulamaya Anadolu coğrafyasında bazı yörelerde de rastlanmaktadır. Ölüm getiren ruhun bir tür kandırılması amacı ile bu ritüel gerçekleştirilir. Burada dikkat çeken ise pencereden dışarıya yüksek sesle bağırılması durumudur ki kara iyeleri haberdar etmek gibi bir işlevi vardır.

Ayısıt çıkarma töreninde kadınların gerçekleştirdiği bir takım uygulamalar mevcuttur. Burada dikkat çekici olan el çırpma, alkışlama, kahkaha atıp gülmeye çalışmaları ve aralarından bir genç kadının kahkaha atarak gülmesini ise ayısıtın genç kızın bedenine girmesi ve çocuğunun çok olacağı şeklinde yorumlanır.

SONUÇ

Kültürel bir hazine olan halk inançları ve uygulamaların kökeninde çözümlenmesi gereken dinsel, büyüsel ve felsefi bakış açısı ile psiko-sosyal birçok nedeni ve işlevi olduğu aşikârdır. Toplumsal kontrolün sağlanmasında iyi-kötü olgusunun insan hayatı için önemli olduğu görülmektedir. Bir davranışın kötü sonuçlar doğurması, o davranışın istenmeyen özelliği olduğu inancını beraberinde getirerek bir takım zihinsel yaratımlar meydana getirmiştir. Bütün bu zihni meşgul eden eylemler birer mit üzerine inşa edilerek kültürler boyunca aktarıla gelerek halkın resmi olmayan, yerel bir din olarak da hayatın her evresinde yaşayan inanç yapısı halini gelmiştir. İyi ruhların olumlu etkilerinin devamının yanında özellikle kötü ruhlara karşı bazı kaçınmalar ve zararlı etkilerine karşılık davranışsal ve sözel olarak bir etkiyi olumlu hale dönüştürme veya mevcut duruma dâhil olmaya yönelik karşıt güç ile beraber hareket etme şeklindeki kandırma temelli uygulamalar da halk kültüründe yerini almıştır. Halk inançlarının çeşitli yönlerden incelenerek, işlevlerinin tespiti yapılmış ve Anadolu'da yaşayan Kızık Boyu halk inançlarından hareketle kötü ruhtan kaçınma, korunma ve sağlatım uygulamalarına yönelik tespitler yapılarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Kızıklara yönelik derlenen halk inanç ve uygulamalarına bakıldığında genel olarak Anadolu'nun her yöresinde bu inanç ve uygulamalara rastlanabileceği görülmektedir. Dini inanca aykırı olduğu düşünülen, halk geleneğinden gelen uygulamaların geçmişten günümüze bir takım değişimler ve dönüşümler ile devam ediyor olması kültürel hafızanın, insan zihninde ve davranışlarında ortaya çıkan ortak bir bilinçaltının ürünü olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Abdurrezzak, A.O. (2020). Korku Miti Bağlamında Kızık Halk İnançlarının Mitolojik Kökenleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Oğuz Boylarından Kızıklar ve Halk İnançları*. İstanbul: ASAM Yayınları.

Acıpayamlı, O. (1961). Türk Halk Edebiyatında Al ve Al- Kadını Üzerine Araştırmalar, *Ankara Üniversitesi DTCFDergisi*, 19 (3-4),165-176.

Armstrong, K. (1998). *Tanrının Tarihi*. Ankara: Ayraç Yayınevi.

Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi II*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Beydili, C. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.

Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi*. Ankara: Bilgesu Yayınları.

Brennerman, W.L ve Brennerman, M.G (1996). *Cross The Circle At The Holv Wells of Ireland,* Charlottesville and London: University Press of Virginia,

Çağımlar, Z. (2004). Adana'da Tuzla İlgili İnançlar ve Uygulamalar. *Tuz Kitabı* (Ed. E. Gürsoy Naskali. Murat, Şen). İstanbul: Kitabevi Yayınları. ss. 74-86.

Çobanoğlu Ö. (2012). "Türk Mitolojisinde Al Dini ve Okra İlişkisi." 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi: Tarih ve Medeniyetler Tarihi, Ankara: AYK, C. II, ss. 981-986.

DiNicolantonio, J. (2017). *The Salt Fix*. London: Piatkus Little, Brown BookGroup.

Ekici, Metin (2016). Türk Kültüründe "Al" Renk, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16(2), 103-107.

Elçin, Ş. (1977). Tuz Ekmek Hakkı Deyimi Üzerine, *Halk Edebiyatı Araştırmaları,* Kültür Bakanlığı Yayınları.

Eliade, M. (1999). *Şamanizm,* (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.

Ergun, P. (2019). *Sibirya Türklerinin Destanlarında İyeler.* Konya: Kömen Yayınları.

Gökdağ, A. B. (2020). Destan ve Tarihi Kaynaklarda Kızık Boyu. *Oğuz Boylarından Kızıklar ve Halk İnançları* (Ed. Yaşar Kalafat; Ali Osman Abdurrezzak), ss.11-33. İstanbul:

Hallpike, C. R. (1969). Social Hair. *New Series*, 4 (2), pp. 256-264.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm.* Anakara: TTK Basımevi.

İnan, A. (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm.* Anakara: TTK Yayınları.

Kalafat, Y. (2018). *Türk Halkbilimi İnanç Araştırmaları IV. Mitoloji*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. (2019). Türk Halk İnançlarından Mitolojiye Kut Bağlamında Mesken Aile ve Aile Değerleri, *Altay Toplulukları* (Ed. İlhan Şahin, Fahri Solak Güljanat, K. Ercilasun, M. Bilal Çelik, Aymira Taşbaş, Erhan Taşbaş). Ss.191-228.İstanbul: Özlem Matbaacılık ve Reklamcılık.

Ögel, B. (1993). *Türk Mitolojisi, I*. Cilt.(2.bs.). Ankara: TTK Yayınları.

Ögel, B. (2006). *Türk Mitolojisi, II*. Cilt. (3.bs.). Ankara: TTK Yayınları.

Ötker, Ö. G. (2006). *Sümerlilerin Dini İnanç ve Adetleri,* Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Roux, P. J. (1998). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini (2. bs.).* (Çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: İşaret Yayınevi.

Sagalayev, M. A. (2017). *Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller* (Çev. Ali Toraman). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi.

Schimmel, A. (2000). Sayıların Gizemi. (Çev. Mustafa Küpüşoğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Tarihleri-Boy Teşkilatı- Destanları)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Wundt, W. (1916). *Elements Of Folk Psychology*. London: GeqrgeAllen & Unwin Ltd. New York: The Macmillan Company.

http://jeremyvarner.com/blog/2015/ 09/mythology-monday-the-power-of-salt/ Erişim Tarihi: 13.11.2021

https://www.learnreligions.com/salt-folklore-and-magic2562502 / Erişim Tarihi: 15.11.2021

Kaynak Kişiler

Abdullah Akpınar ile 20.01.2018 tarihinde yapılan görüşme (Kütahya/Çavdarhisar/Kızık Köyü).

Adnan Savaşoğlu ile 29.07.2017 tarihinde yapılan görüşme (Amasya/Gümüşhacıköy).

Ayşe Açıkgöz ile 28.01.2019 tarihinde yapılan görüşme (Kahramanmaraş/ Andırın / Kızık Köyü).

Emine Can ile 05.05.2018 tarihinde yapılan görüşme (Ankara / Akyurt Kızık Köyü).

Gülizar Ceylan ile 29.07.2017 tarihinde yapılan görüşme (Amasya/ Gümüşhacıköy).

Hatice Melikoğlu ile 07.10.2017 tarihinde yapılan görüşme (Kırşehir/Kaman).

Hanım Köker ile 27.07.2017 tarihinde yapılan görüşme (Kayseri / Kocasinan).

Hanife Işık ile 01.02.2019 tarihinde yapılan görüşme (Karaman Kızık Köyü).

Hasbi Saraç ile 20.01.2018 tarihinde yapılan görüşme (Kütahya/Çavdarhisar/Kızık Köyü).

Hasan Öztürk ile 28.07.2017 tarihinde yapılan görüşme (Kayseri / Kocasinan).

Hatice Tosun ile 27.07.2017 tarihinde yapılan görüşme (Kayseri / Kocasinan).

Kevser Dane ile 29.07.2017 tarihinde yapılan görüşme (Amasya/Gümüşhacıköy).

Mehmet Emin Kızıkoğlu 28.01.2019 tarihinde ile yapılan görüşme (Gaziantep Şehitkâmil Cıba (Akçagöze) Köyü).

Nuray Melikoğlu ile 07.10.2017 tarihinde yapılan görüşme (Kırşehir/Kaman).

Necla Melikoğlu ile 07.10.2017 tarihinde yapılan görüşme (Kırşehir/Kaman).

Orhan Sönmez ile 21.01.2018 tarihinde yapılan görüşme (Afyon / Sandıklı /Kızık Köyü).

Recep Sevindik ile 20.01.2018 tarihinde yapılan görüşme (Kütahya/Çavdarhisar/Kızık Köyü).

Sadık Ünsal ile 05.05.2018 tarihinde yapılan görüşme (Kösrelik Kızık Köyü / Çubuk / Ankara).

Satı Arı ile 05.05.2018 tarihinde yapılan görüşme (Ankara / Pursaklar Kızık Köyü).

Semra Ünsal 05.05.2018 tarihinde yapılan görüşme (Kösrelik Kızık Köyü / Çubuk / Ankara).

Şükrü Erdoğan ile 28.07.2017 tarihinde yapılan görüşme (Tokat / Kızık).

Yasin Işık ile 01.02.2019 tarihinde yapılan görüşme (Karaman / Kızık Köyü).

Yusuf Ölçüm, 20.01.2018 tarihinde yapılan görüşme (Sandıklı Kızık Köyü)

Yüksel Çağlar ile 27.01.2019 tarihinde yapılan görüşme (Gaziantep Şehitkâmil Karayusuflu Köyü).

Yüksel Sezer ile 20.01.2018 tarihinde yapılan görüşme (Kütahya/Çavdarhisar/Kızık Köyü).

ANA SİFTESİ İLE ANA KÜÇÜĞÜ: RİZE'DE HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARININ İKİ KUTSAL ÖZNESİ

Aslıhan HAZNEDAROĞLU
İstanbul Kültür Üniversitesi

Özet

Rize'de geleneksel sağaltıcılık uygulamalarında iki şifacı kişilik öne çıkar. Bu iki özne, bir annenin ilk çocuğu ile bir annenin son çocuğudur. Doğuştan sağaltma gücüne sahip ve eli uğurlu kabul edilen ana siftesi ile ana küçüğü, halk hekimliği uygulamalarının aranan kişisidir. Bu kişilerin temas ettiği nesneler, katkı sağladığı işler uğurlu sayılmaktadır. "Eşe oturtma, korkuluk alma, duşek kesme, tartma vs." gibi sağaltma uygulamaları ana siftesi ile yapılagelir. Kadının çocuk sahibi olamaması, çocuğun yürüme engeli olması, çocuğun büyüyememesi, çeşitli fiziksel ve ruhsal travmalar, ana siftesi ile ana küçüğünün tedavi uyguladığı rahatsızlıklardan bazılarıdır.

Çalışmada öncelikle ana siftesi ve ana küçüğü (siftekilik sorakilik) inancını tanımlamak, atfedilen kutsallık düşüncesinin sınırlarını belirlemek ve bu olgunun mitolojik anlamını ve kültürdeki izlerini tartışmak amaçlanmıştır. Ana siftesi ve ana küçüğü olgusunda anneye yapılan vurguyu, toplumsal cinsiyet açısından ele almak çalışmanın önemli bir odağıdır. Geleneğin ifade ettiği kabuller dünyası, ana siftesi ve ana küçüğünün etkin olduğu halk hekimliği uygulamaları etrafında yeniden tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Halk hekimliği, ana siftesi, ana küçüğü, siftekilik sorakilik, Karadeniz kültürü, toplumsal cinsiyet.

A MOTHER'S FİRST CHİLD AND A MOTHER'S LAST CHİLD: TWO SACRED PERSONALITIES OF FOLK MEDICINE PRACTICES IN RIZE

Abstract

Two healer personalities come to the fore in traditional therapeutic practices in Rize. These two personalities are a mother's first child and a mother's last child. The first child and the last child (*ana siftesi* and *ana küçüğü)*, who have congenital healing power are the sought-after people of folk medicine practices. The objects that these people come into contact with and the work they contribute to are considered auspicious. "Sitting on the placenta, removing the *korkuluk*, cutting the shackle (*dushak),* weighing (*tartma*), etc." applications are made with the firstborn. The infertility, the child's walking difficulty, the child's failure to grow, various physical and mental traumas are some of the diseases treated by the first and last born.

In the study, it is aimed to define the belief in the firstborn and the lastborn, to determine the boundaries of the idea of holiness on this subject, to discuss the mythological meaning of this phenomenon and to follow its traces in the culture. Discussing the emphasis on the mother in terms of gender is an important focus of the study. The meaning world of tradition will be discussed again through folk medicine practices.

Keywords: Folk medicine, a mothers's first child, a mother's last child, to be the firstborn, to be the last born, Black Sea culture, gender.

Ana büyüğünün sepeti delik olur. (Atasözü)

GİRİŞ

Ana siftesi, sifteki, sifte, ana büyüğü gibi isimler Rize'de bir annenin ilk çocuğunu ifade eden kelimelerdir. Annenin en son çocuğu ise *ana küçüğü (ana kuçuğu) soraki, hen soraki (en sonraki), geriki* gibi isimlerle anılmaktadır.[1] *Ana siftesi* ile *ana küçüğü*nün birlikte rol aldığı uygulamalarda bu iki özneden *siftekisi ile sorakisi* olarak bahsedilmektedir. Annenin ilk çocuğu, Anadolu'nun farklı bölgelerinde başka isimlerle de anılır. Yaygın bir isim *ana ilki*dir. Kütahya ağzında ilk çocuk için *ilküdün,* son çocuk için de *sonküdün* denilmektedir. Öztürk, Dernekpazarı Zeno Zana köyü ile ilgili verdiği bir bilgide en büyük çocuk için "portikal", en küçük çocuk için "köfterir" denildiğini nakleder (2016: 599).[2]

Birçok kaynakta annesinin ilk ve son çocuğu bir şifa veya uğur getirme konusu içinde anılmaktadır. Anadolu'nun hemen her bölgesinde, birlikte yaşadığımız halklarda da yaygın olan siftekilik sorakilik, bu kadar yaygın olmasına rağmen bağımsız bir çalışmanın konusu olmamıştır. Bu çalışmada bu önemli kültür unsurunu tanımlamak ve mitolojik birikim içindeki yerini teşhis etmek amaçlanmaktadır. Konuyla ilgili uygulamalarda araştırma sahası Rize'dir.

Sifte, Arapça "açmak" anlamındaki feth kökünden gelen *istiftah* kelimesinin değişmesiyle oluşmuş, "ilk, önce" anlamlarıyla da kullanılan bir kelimedir: istiftah > siftah > sifte. Eski Ahit'te ilk çocuklardan "rahmi açanlar" şeklinde söz edilmesi (Mısırdan Çıkış 13/2) kelimenin yapısı açısından anlamlıdır. Ana siftesi ve ana küçüğü Rize'de birçok halk hekimliği uygulamasının ve farklı geleneksel durumların birincil öznelerindendir.

---

1 Bu çalışmada ana siftesi ve ana küçüğü etrafında gelişen inanışlar ve gelenekler "siftekilik sorakilik" adıyla anılmaktadır.

2 D. Karadeniz bölgesinde "portikal" sözünün kişi adı olarak kullanıldığı görülmektedir. Yapılan derlemede *Portikal* adına, annesinin ilk çocuğu olan bir kadının adı olarak rastlanmıştır. Ancak Portikal adlı kadının torunları, ninelerinin neden bu ismi aldığını bilmemektedir (KK-6). Portakal kelimesiyle ilgili görünmeyen portikalın "kapı" anlamındaki *port*'tan türemiş olması ihtimali, "açılmak" anlamı taşıyan sifte kelimesi ile uyumunu düşündürmektedir.

İlk çocuğun babadan oğula geçen saltanat çerçevesindeki anlamı, tahtın en geçerli varisi olmasıdır. *Oğuz Kağan Destanı*'nda Oğuz, tahtını en büyük oğlu Kün Han'a bırakır. Saltanat geleneğinde babanın yerine büyük oğulun geçmesi bin yıllar boyunca istisnası az olan bir kural olarak uygulanmıştır. Söz konusu istisnalar daha çok ilk varisin yeterli görülmemesi gibi durumlarda geçerli olmuştur. Ancak *Reşiddeddin Oğuznamesi*'ne göre Buğra Han'ın, üç oğlundan ortanca olanı seçmesi, dikkate değer bir ayrıntıdır: *Beyler "Üç oğuldan hangisini kendi yerine han olarak seçersin?" diye sordular…Buğra Han "Her şeyin ortası iyidir." dedi. Bu sözden ortanca oğlu Korı Tegin'i seçtiğini anladılar* (Togan 1982: 64). Babadan oğula geçen saltanat bahsinde mirasın erkeklerin dünyasıyla sınırlı olduğu açıktır. Devletin bir prototipi olarak görülen ataerkil aile düzeninde de babanın en önemli varisi olarak büyük erkek evlat öne çıkmaktadır. Ana siftesi ve ana küçüğü geleneği, her iki cinsi "kut" varisliğinde eşitlemekle bu bahsedilen olgulardan ayrılır.

Şamanlıkta ve ocak geleneğindeki "atadan geçiş" hususu siftekilik ve sorakilik inanışları için de geçerlidir. Burada da kendiliğindenlik ve doğuştanlık söz konusudur. Radloff şamanlığın ırsî olduğunu söylerken yeni şamana bu bilginin verilmediğini, onun bu görev için ders alıp hazırlanmadığını belirtir. Şamanlık ataların isteğidir: *Şamanlık gücü ona, insanı bütün varlığı ile kavrayan bir hastalık gibi birdenbire gelir. Ataların kuvvetiyle şaman olarak belirlenen kişi, organlarında birdenbire bir gevşeklik duyar* (2008: 34). Eliade ilk şamanla ilgili Yakutlar arasındaki bir efsaneye yer verir: … *Kartalı, yeryüzünde rastlayacağı ilk kişiye şamanlık yetisi vermesini buyurarak, tekrar dünyaya göndermişler. Kartal yere inince bir ağaç dibinde uyuyan bir kadın görüp onunla çiftleşmiş. Bir süre sonra kadın bir oğlan doğurmuş ve bu çocuk "ilk şaman" olmuş.* (1999: 95). Kartaldan gelen bu şamanlık yetisi ilk evlada verilmiştir.

Masal dünyasında ve bazı destanlarda ise en küçük çocuk öne çıkmaktadır. Üç kardeşin en küçüğünün en güzel ve en başarılı olması, bütün engelleri aşması, masalların çocuksu yanını ve ana kuzusu olma özlemini ifade eder. Büyük kardeşlerin başaramamış olması kahramanla özdeşleşmeyi sağlayan önemli bir motivasyondur. Siftekilik sorakilik geleneğinde ana küçüğü, şifa konusunda önemli bir yardımcı ve aracıdır. Çoğu uygulamada siftenin yanında yer alır ve ona yardım eder.

Ana siftesi ve ana küçüğü geleneğinde kutsallık atfının temel şartı anneden doğum sırasıdır. Özellikle annenin ilk çocuğu etrafında oluşan inançlar, geçmiş yaşamın zorluklarından da beslenmektedir. Mitlerdeki temel düşünme biçimi

olan yaratılış hikayesi, ana siftesi inancıyla ilgili dikkate alınması gereken hususlardandır.

Çalışmada öncelikle ana siftesi ve ana küçüğü inancını tanımlamak, atfedilen kutsallık düşüncesinin sınırlarını belirlemek, mitolojik anlamını tartışmak amaç edinilmiştir. Çalışma sahası olan Rize'de ana siftesi ve ana küçüğü inancı ile ilgili inanışlar ve kültürdeki ve toplumsal yapıdaki izleri sorgulanmakta ayrıca bu iki öznenin etkin olarak rol aldığı uygulama örneklerine yer verilmektedir.

A. SİFTEKİLİK SORAKİLİK GELENEĞİNİN MİTOLOJİK ANLAMI

1. Ana Siftesi: Başlangıç'taki Mükemmellik

Ana siftesi inancı annenin ilk evladına yüklenen bir anlamdır. Bu anlamın inşa edilişi bir ailenin kuruluşu hakkında olduğu gibi bir ulusun, dahası insan neslinin ortaya çıkışı hakkında da düşündürmelidir. Oğuz Han'ın adı üzerinde yapılan tartışmalar da bu açıdan dikkate değerdir. Berezin ve Pelliot, UHOKD'da geçen "Uǵuz-nı (ilk südü) içip" cümlesinden yola çıkarak Oğuz adının oğuz ~ uğuz "ağız sütü, doğumdan sonraki ilk süt" anlamına geldiğini öne sürerler (Bang ve Arat 1987: 605). Böylece Oğuz Han'a "ilk insan" anlamı dolaylı olarak yüklenmektedir. İlklerin mükemmelliği fikri ise mitolojik kabullerin temel bir ilkesidir.

Bir kadının rahminden ilk çıkan çocuğun kutsal bir kişi olarak anlamlandırılması, ritüellerin yaratılış hikayesi ile olan ilişkisi çerçevesinde ele alınmalıdır. *Bir mit in principio, yani başlangıçta, başat ve zaman dışı bir anda, kutsal bir zaman aralığında meydana gelmiş olan olayları anlatmaktadır* (Eliade 2020: 68). Ana siftesinin bizi götürdüğü başlangıç fikri, ilk insanın, ilk yaratılan veya en azından ilk doğurulanın sahip olduğu tanrısallıkla ilişkilidir. Zaman dışı bir zamana ait olan başlangıç düşüncesi, ana siftesi ile gündelik hayatın, şimdinin içine dahil olur.

Zaman ve mekân olarak ulaşılmaz durumda olan ilk şaman veya ilk şifacı insan için ana siftesi bir simge olarak kullanılmaktadır. Ana siftesi başlangıç fikrine dair bir somutlaştırmadır. Eliade merkezin ulaşılabilir oluşuna Veda inanışından bir örnek olarak evrenin yaratılışını temsil eden ocak örneğini verir: *Veda inanışında ateş mihrabının inşa edilmesi evrenin yeniden üretmektedir ve mihrap bir mikroevren, bir image mundi'dir* (2020: 62). Eliade'nin verdiği örnekle birlikte söylersek evin içindeki orta direğin veya ocağın, dünyanın merkeziyle özdeşleştirilmesi gibi ana siftesinde de ilk şamanla veya ilk şifacıyla bir özdeşleşme söz konusudur. "*Ocak" ile her tapınak, her kent ve her ev Evrenin Merkezi'nde yer*

alır (2020: 65); ana siftesi ile de her ev, her mahalle ilk şamanın enerjisine erişme gücüne sahip olur. Eliade "Merkez'in insanın evinde bile konumlanabilmesi kolaylığı" olarak ifade ettiği bu durumu "cennet özlemi" olarak anar. Burada insanın insanlık durumunu doğal bir şekilde aşarak tanrısal konuma gelme arzusu vardır. İnsanlar içinde bir insan olan ana siftesi, tanrısal olana aracılık etme imtiyazına ve gücüne sahip, özel bir kişidir.

2. Siftekilik, Doğum ve Eşik

Doğum insanın ilk travması ve ilk eşiğidir. Otto Rank doğum travmasını kadını yüceltilmesini de bastıran bir ilksel anı olarak anar. Ona göre çocuk için aşılması güç olan bu sınav mitik anlatıların en temel düğümünü oluşturmaktadır (2014: 48). Kadının bu zor sınavını çocuk açısından yorumlayan Rank, doğum travmasının mitlerde ne şekilde gün yüzüne çıktığı konusuna geniş yer vermiştir (2016). İnsanın anlam vermelerinde doğum anısının etkisi psikomitolojinin önemli bir odağıdır. Doğum serüveni ana siftesi açısından daha sarsıcıdır. Doğum kanalında ilk zahmetli yolculuğu yapan ilk çocuk, bir anlamda diğer kardeşler açısından bir çığır açıcı olur. Bu yüzden özel görülmeye en yakın olandır.

Halk arasında mevlid okutmak, akika kurbanı kesmek, beşik alayı gibi gelenekler de ağırlıklı olarak ilk çocuk için yapılmaktadır. Özellikle akika kurbanı ilk çocuklar için dinî bir vecibe olarak görülegelir. İlk doğumun kutlanmasına dair Türk dünyasında yaygın gelenekler vardır. İnan'ın Yakutlara dair naklettiği şu bilgiler de ilk doğuma dairdir: *Doğum günü yaklaşınca erkek ormana gidip bir kayın ağacı keser. Bu ağaçtan bir buçuk arşın uzunluğunda üç kazık hazırlar. Bunlar tek bir kayın ağacından alınmalıdır. Kiler, ev, sandıkları hep açık bırakırlar. Ateşe yağ atıp "ey doğum tanrısı Ayısıt hatun ye! Yolun açık olsun!" derler. Çocuk doğduğu gibi yağlı bir yemek yerler; bir hayvan kurban keserler. Hayvanın kafasını kırmadan pişirirler. Kemiklerini bir kaba dol durup ormana götürüp bir ağaca asarlar. Doğumun üçüncü günü Ayısıt hatunu çıkarma âyini yapılır* (1987: 168).

Ana siftesi sözünde "feth" kökünden gelen sifte, bir başlangıç, açılış ifade eder. Burada annenin bekaretine dolaylı bir gönderme de sezilebilir. Genç bakire dünya evine girer (bir ocağa yerleşir, ere gider vs.) ve ilk çocuğunu dünyaya getirir. Kadının ilk doğurduğu çocuk, onun gençliğine ve masumiyetine önemli bir göndermedir. Geçmişte kadının erken evliliğinin ve erken anneliğinin bir övgü konusu olmasını, kızın ergin olur olmaz yüce bir kimseyle evlendirilmesi şeklindeki motifte görmek mümkündür. Tasavvufi hikayelerde geniş yer tutan bu motifle, ergin olmama haline günaha karışmama anlamı yüklenmekte ve kadını

erginliğin ilk demlerinde, en saf ve masum halinde elde edebilmeye bir değer atfedilmektedir. Birçok destan kahramanı, hiç gün ışığına temas etmemiş, dışardan hiçbir insanın görmediği göksel kızların kutsal bir varlık tarafından hamile bırakılmasıyla dünyaya gelir. Böylece ilk çocuk bu en saf halin en temiz meyvesi olarak da bir anlam taşır. Bu kelimede babanın anılmamasını ana erkine yormak yanıltıcı olacaktır.

Ana siftesi ilk olma imtiyazıyla ortadayken son çocuk da belki geçkin bir anneliğin bilgelikle birleştirilmesi anlamı ile düşünülmelidir. İhtiyar bir anne babadan doğan, birçok yetişkin kardeşi olup onları kurtaran son çocuklar, destanların öne çıkan kahramanlarındandır.[3] Bir annenin son çocuğu, onun kadınlık olarak da sonunu temsil edebilir. Dolayısıyla burada yeniden bir masumiyet, bekaret anlamı devreye girer. Kadınlık ile bilgelik, yaşlılık şartıyla bir araya gelir. Bilgeliğin kadındaki en bilinen görünümü "koca karı" sözü ile ifade edilir. Otto Rank'a göre son çocuğun önemi anne rahminden son çıkan olmasıyla ilgilidir: *Onun anneye bağlılığı sadece yumuşaklığa ve şımartılmaya (anasının kuzusu) yani psikolojik motiflere dayanmıyor, bu motifterin de biyolojik nedenleri var ayrıca. Deyim yerindeyse, küçük çocuk salt bedensel olarak da hep anneye bağlı kalmakta, çünkü sonradan onun annedeki yerini almış başka kimse yok (bakirelik motifi). Diğerlerini dışarı atmıştır bir bakıma. Bu açıdan babaya benzer ve onunla özdeşleşebilecek olan tek çocuktur aslında* (2014: 102-102).

3. "Arada Kalan ve Aracı Olan" Anlamı

Ana siftesi ve ana küçüğü bir cinsiyet atfı ile anılmamaktadır. Özellikle ana ilkini ilk insan hakkındaki tasavvurların izleğinde düşünürsek, bu kişinin cinsiyet olarak taşıdığı anlam da önemlidir. İlk insan düşüncesi, ağırlıklı olarak erkek cinsiyeti üzerinde şekillenmekle birlikte yaratılışla ilgili kimi mitik anlatılarda ilk insan hem erkek hem dişi olan iki cinsiyetli bir kaynak olarak görülmüştür (And 2008: 86-87). Adem Peygamber'in başlangıçta salt erkek olmayıp dişiliği de içerdiği ve "insan" mefhumunu karşılayan bir kişi olarak anlamlandırılması gerektiği şeklindeki yorum, son yılların önemli tartışma konularındandır. Platon'un Şölen'deki diyaloglarında ise eskiden var olan ve fakat şimdi var olmayan, üçüncü cins (hermafrodit) insanlardan söz edilir (2015: 65). Dört ayaklı dört kollu ve

[3] Bu konuda Radlof'un derlediği ve farklı varyantları da bulunan *Er Töştük Destanı* önemli bir örnektir (İliç 2002) Ayrıca Tıva Destanları içinde *Kara Attıg Çeçen-Kara Möge, Şöögün-Bora Attın Şöögün-Köögün* gibi kahramanlar çok yaşlı bir anne babadan doğan çocuklardır (Ergun, M ve Açа, M. (2005).

iki yönde yüzü olan bu ilk insanlar tanrılar katına yükselmeye kalkışınca cezalandırılmış ve ortadan ikiye ayrılmıştır. Yunan mitolojisinden önemli bir yansıma olan ve "Biz eskiden tektik, günahlarımız yüzünden bölündük, tanrılara itaat etmezsek yeniden bölünürüz" sözleriyle özetlenen (2015: 70) bu konuşmada, ilk insanlara tanrılar katına yükselebilmek ile iki cinsiyetli olmak özelliği atfedilir. Ana ilkini bir "ilk insan" olarak ele alırken atlanmaması gereken bir ayrıntı, onun dişilik erillik ayrımıyla anılmamasıdır.

Dünya mitolojilerindeki ilk insan öykülerinde ilk insana bir "arada kalmışlık" düşüncesi eşlik etmektedir. Arada kalmışlık kadın dünyası ile erkek dünyası arasında olduğu gibi dünya ile bilinmeyen arasında da geçerlidir. İlk insan iki farklı dünyanın aracısıdır ve bir köprüdür. Dünyalar arası geçiş düşüncesi ana siftesinde ve ana küçüğünde tekrar eder. Sözgelimi alata kolotisi geleneğinde (bk. Haznedaroğlu 2021) ana siftesi ile ana küçüğü, bilinmeyen alemle kurulmak istenen bağlantının temel aracı olarak iş görür. Özellikle ana siftesinin konuşmamak, ters durmak şeklindeki karakteristik hareketleri, öte aleme ait bir unsur olduğunun hatırlatıcısıdır. Bazı sağaltma işlemlerini sadece bu iki kutsal öznenin yapabilmesi, onların eşikte durmaları, öte aleme yolculuk yapabilmeleri anlamı ile bitişiktir. *Dartma* (tartma) geleneğinde olduğu gibi kötü ruhlarla pazarlık yapabilme becerisi de yalnız bu iki özneye aittir.

4. Siftekilik Sorakilik, Evlat ve Kurban İlişkisi

Ana siftesine atfedilen kutsallık, işaret ettiği bereketin bir diyeti olarak ilk olanın feda edilmesi şeklindeki ritüelleri hatırlatır. İlk mahsuller kurban için en uygun görülenlerdir. Eski Ahit'te ilklerin Rabb'e ayrılmasına ilişkin ayetler konumuz açısından önemlidir: *Ve Rab Musa'ya söyleyip dedi: Bütün ilk doğanları, İsrail oğulları arasında, insanda ve hayvanda bütün rahmi açanları, benim için takdis et, o benimdir.* (Mısırdan Çıkış 3/15).

Eski Ahit'teki bu ayetlerin devamında "erkek" çocuk ve yavru vurgusu da dikkat çeker. İlk doğan erkek çocuğu mabede aittir ve Rabb'e takdim edilecektir:

Ve vaki olacak ki, Rab sana ve atalarına and ettiği gibi, seni Kenânlının diyarına getirdiği, ve onu sana verdiği zaman, rahmi açanların hepsini, ve sana ait hayvanın ilk doğanlarını, Rabb'e ayıracaksın; erkekler Rabb'in olacaklar. Fakat eşeğin ilk doğanı için, bir kuzu fidye vereceksin, ve eğer fidye vermiyeceksen onun boynunu kıracaksın; ve senin oğulların arasında insanın bütün ilk doğanları için fidye vereceksin. Ve vaki olacak ki, ileride oğlun sana: Bu nedir? diye sorunca, ona diyeceksin: Rab bizi Mısırdan, esirlik evinden el kuvvetile çıkardı; ve

vaki oldu ki, Firavun bizi salıvermemekte inat ettiği zaman, Rab Mısır diyarında insanın ilkinden hayvanın ilkine kadar, bütün ilk doğanları öldürdü; onun için ben rahmi açan bütün erkekleri Rabb'e kurban ediyorum; fakat oğullarımın ilk doğanları için fidye veriyorum. (Mısır'dan Çıkış 3/ 11-15, Url-1).

Hyde, ilk evladın, ilk ürünlerin kurban edilmesini bir armağan ilişkisi içinde yorumlar ve burada Tanrı'nın da armağan döngüsüne dahil olduğunu söyler: *Tanrı kavme bolluk vermekte ve bu bolluğun tohumları Tanrı'ya geri verilmektedir* (2008: 48). İlk ürünün, elde edilen ilk keçi yavrusunun, dünyaya gelen ilk çocuğun, bereketin ilk semeresi olarak tanrılara armağan edilmesi şeklindeki ritüeller birçok kültürde farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

İlk çocuğunu Tanrı yolunda kurban etmeye söz veren İbrahim Peygamber'in hikayesi, semavi dinlerin ortak bir anlatısıdır. Bu anlatı insan kurbanından hayvan kurbanına geçişin bir temsili olarak yorumlanır. İlk evladın kurban edilmesi eski bir gelenek olarak birçok anlatıda tekrar edilmektedir. İlk evladın kurban edilmeyip Tanrı yoluna adanması da önemli bir motiftir. İmran ailesinin ilk ve tek evladı olan Meryem, doğmadan önce tapınağa bağışlanmıştır. Arap geleneğinde evladın kurban edilmesi düşüncesine dair izler, Peygamber'in babası Abdullah hakkındaki rivayetlerde okunabilmektedir. Bu rivayetlerde ağırlıklı olarak Abdullah'tan "en küçük erkek çocuk" olarak bahsedilir. Süheylî'ye göre bu ifade ile "annesinin en küçüğü" kastedilmektedir (bkz Url-2). Anneye atıf içeren bu adlandırış konumuz açısından önem taşır. Peygamber'in "iki kurbanlığın oğlu" olmakla övündüğüne dair rivayetlere de bu açıdan yaklaşmak doğru olacaktır. Hristiyan inancında ise Tanrı'nın tek oğlu olan ve insanların bağışlanması için feda edilen İsa Peygamber'i hatırlamak gerekir. İsa Peygamber'in hastaları eliyle dokunarak tedavi etmesine, ölüleri diriltmesine gönderme yapan "Mesih" ismi, ilk evlat ve şifacılık ilişkisi açısından da düşündürücüdür. İnançla ilgili bu anlatıların gösterdiği bütünlük, çok eski bir geleneğin coğrafi ve kültürel farklılıklarla çağlar içinde yayılması olarak da yorumlanabilir (Gezgin 2018: 77).

Türk dünyasında yaygın olarak görülen ve eski inançların izlerini taşıyan *ıduk* gelenekleri de bu açıdan anlamlıdır. DLT'de *serbest bırakılmış hayvan 45/31, geçit vermeyen, uzanıp giden (dağ) 45/31* ve *mübarek olan her şey* 45/31 anlamlarıyla geçen (Ercilasun ve Akkoyunlu 2016: 665) "ıduk", bir kansız kurban geleneğidir. Asya Türkleri arasında yaşatılan farklı şekilleri Verbitski, Radlof, Anohin gibi Türkologlar tarafından tespit edilmiş olan bu gelenek Anadolu'da da "halk salımı" adıyla yaşatılmaktadır (Bk. Arslan 2008). Burada koyunların kuzulamaya başladığı sırada doğan ilk erkek kuzu salımlık olarak seçilir ve doğaya bırakılır. İlk kuzunun erkek olması Tanrı'nın bir lütfu olarak görülür ve sürünün

devamı ve dölün bereketi için uğur sayılır (Arslan 2008: 248). İlk ürünün kurbanı konusunda erkek yavruların tercihi burada da dikkat çekicidir. Dede Korkut anlatmalarında da kurban olarak "deveden buğra, attan aygır, koyundan koç" tercih edilmektedir. Ana siftesinde ilk çocuğun cinsiyetiyle anılmaması, ıduk ve kurban gelenekleri açısından önemli bir noktadır.

5- Siftekilik Sorakilik ve Sağaltıcılık

Eyüboğlu halk arasında sağaltma gücüne sahip olan, kurşun döken kimselerin "izinli" olması gerektiğini söyler: *Bu işi yapacak kimsenin halk arasında özel bir inanca göre, Tanrının sevgili kullarından olması gerekir. Halkın "izinli" dediği budur. "İzinli" Tanrı'nın bir kimseye bağışladığı özel "yetki" anlamına gelir (1998: 189).* Bu durumda ana siftesi ve küçüğü için de doğru bir kelime, bu kimselerin izinli olmasıdır.

Doğuştan ve doğum sırasından gelen bu özel durum, ana siftesi açısından devredilemez bir durumdur. Ölü doğumlar, erken çocuklukluktaki veya ileri yaşlardaki ölümler sifteliği bir sonraki kardeşe devretmez. Son çocuk ise yalnız annesinin bir çocuk daha doğurmasıyla sonrakiliğini kaybedebilir. Sonrakinin ölümü de bir önceki küçük kardeşe sorakiliği aktarmaz.

Ana siftesi ve ana küçüğü olmanın en temel özelliği bu oluşun iradi, kazanılmış, öğrenilmiş bir yetenek olmamasıdır. Şifacılık konusunda yetişmek isteyen ana sifteleri kendi gibi bir ana siftesinden veya bir ocaklıdan el alabilir. Ana siftelerinin ilk çocukları da şifacılığı istenen ve beklenen kişilerdir. Ana küçüğü genellikle bir yardımcı olarak öne çıkar. Diğer şifacılık geleneklerinde olduğu gibi siftekilik sorakilikte de ücret talep edilmez, ancak bu özel kişilere bağışta bulunulabilir. Cinsiyeti önemli değildir (ama daha çok kadınlar yapar)

6- Siftekilik Sorakilik, Kadın ve Emek

Ana siftesi ifadesi anneye atıfta bulunan bir "ilk" oluş ihtiva eder. Ana siftesi olan kişinin babanın kaçıncı çocuğu olduğu anılan bir durum değildir. Anneye yapılan bu atıf birkaç şekilde değerlendirilebilir. İlki insanın doğumunda annenin taşıyıcı rolüne yapılan vurgudur. Üremenin cinsiyetle bağının bilinmediği ilkel zamanlara dair yapılan yorumlar, bebeğin anaya ait görülmesinin ana soylu bir toplum yapısı doğurduğu ve bu yapının tarım devrimiyle sarsıldığı, tarımın keşfiyle kadının kamusal alandan çekilip bir mülkiyet konusu haline geldiği şeklindeki tartışmalar malumdur. Ataerkilliğe karşı anaerkilliğin önceliği üzerine yapılan 19. yüzyıl tartışmasını Delaney "antropolojinin sembolik ebeveynleri"

olarak adlandırır, çünkü antropoloji bu tartışmanın sancıları içinde doğmuştur (2021: 300). Ataerkilliğin modernlikte, ilkelliğin ana erki ile özdeşleştirilmesi noktasında ciddi eleştiriler de dile getirilmiştir (bk. Linn Roller 1999). Burada yadsınamaz olan durum şifacılığın kadınlıkla özdeşleştirilmesidir. Ancak çocuğun anneyle ilişkilendirilişinde çocuk, ata erkinin bir başka ifadesi olmayı sürdürmektedir.

Siftelik ve sorakiliğin tarifinde anneye yapılan atıf, "yüklü olmak" veya "hamile olmak" kelimelerinin işaret ettiği gibi, "taşıyıcı" bir role atıftır ve baba'nın otoritesini devam ettirir. Eski Ahit'te geçen "rahmi açanlar" ifadesini baba otoritesi açısından okumak gerekmektedir. Kadim bir iğretileme olan "tohum ve tarla" kavramları paralelinde düşünürsek; burada baba, yepyeni bir tarladan ilk ürününü alan bir "tohum sahibi" olarak sanıldığı gibi arka planda değildir. Babanın birçok tohuma (çocuğa) sahip olmasında bir fevkaladelik yoktur. Babanın bir kadını ilk defa anne kılması odağa alınmaktadır. Yakup Peygamber'in on birinci oğlu olan Yusuf Peygamber de bir ana siftesidir. Bu oğul Rahel adlı kadından doğan ilk oğuldur. Kadının doğurucu ve taşıyıcı rolüne yapılan vurgu, aynı zamanda erkeğe aitliğine, yenilenebilirliğine yapılan bir vurgudur.

Delaney babalığın "birincil ve yaratıcı rol", anneliğin ise "yetiştirme ve taşıma" anlamına geldiğini söylerken babalığın sembolik anlamını odağa alır ve "yaşamı yaratma ve meydana getirme" gücünün eril olarak görüldüğünü vurgular: *Geleneksel olarak, çocuğa yapılan fizyolojik katkı bile erkekler ve kadınlar için farklı kodlanmıştı ve bu nedenle çocuğa olan bağlantılarının farklı olduğu düşünülüyordu. Annelik doğurmak ve yetiştirmek anlamına geliyordu. Babalık ise yaratmak demekti.*(2021: 303). Delaney'in Türkiye'deki saha araştırmasına dayandırdığı bu fikirleri, ana sifteliğinde örtülü olan "tarlanın ilk mahsülü" anlamını yakalamamızı kolaylaştırır. Ana siftesi olan çocuğun "sahibinin" baba olduğu göz ardı edilmemelidir. Birden fazla eşe sahip olan bir baba, birçok ana siftesinin babası olabilir. Yerleşik gelenekte annenin çocuğa sahipliği söz konusu değildir. Boşanmalarda çocuk bir ana siftesi olsa da babasıyla kalır. Bununla birlikte ana siftesinin sosyal hizmet yönü, onun kadınların sahasında etkin bir kişilik olmasıyla çelişik değildir.

Ana siftesi geleneğinde kişinin cinsiyeti bir kural olmamakla birlikte şifacılık işlemleri daha çok kadınlar tarafından üstlenilmektedir. Erkekler de ana siftesi ve ana küçüğü olarak görev yapabilirler ancak erkeklerin bu hususta ilk başvurulan olmaları durumu nadirdir. Burada elbette toplumsal dayanışma açısından kadınların daha etkin ve talepkâr olmasının, ayrıca kadınların erkeklerle bir arada bulunmak istememesinin rolü vardır. Kadının ev içinde ve mahallesinde üzerine

tanımlanmış olan etkinlik alanı, sifte tercihini de etkilemektedir. Mahallelerde kendisine başvurulan bilge şifacılar, genç veya yaşlı ana siftesi kadınlar bulunmaktadır. Kadınlar halk hekimliğini bir kadınlık alanı olarak inşa etmektedir.

Ana küçüğü ile ilgili tespit ettiğimiz iki uygulamada erkeklerin rol aldığı görülmüştür. Bu iki uygulamada da (çocuğun tartılması ve ses kaçması tedavisi) kaba kuvvet söz konusudur. Bunların dışında ana siftesi olarak erkeğe Yeniyıl'da evin üzerindeki uğursuzluğu kaldırması görevi verilmesine sık rastlanır.[4] Ayrıca pantolonu merdivene bağlama geleneğinde erkek ana sifteleri akla gelmektedir. Bunların dışında erkek siftekiler ve sorakiler öne çıkmazlar.

Kadının şifacılık işlemlerinde öne çıkışını, Hyde'ın iş ve emek ayrımına getirdiği yorum açısından düşünmek anlamlı olabilir: (2008: 150-155). Hyde, kadın ve rahibi (şaman, evliya vs.) bağış kabul edenler kategorisinde birleştirmektedir. Buna göre sosyal hizmet alanı kadına ve şamana tanımlanan bir alandır. Toplumda yaraları sarma, insanlara teselli verme, morali yükseltme, yardımların (ilahi lütufların) dağıtılmasına aracı olma, "dişil" davranışlar olarak görülmektedir. Hemşirelik mesleğinin kadınlık alanında düşünülmesi gibi "merhamet, şefkat, yarayı sarma" gibi davranışlar da kadınsı olarak görülür. Kısacası şifacı olma erkeği daha erkeksi yapan bir husus değildir. Kadının şifacılığı toplumsal cinsiyet kalıplarıyla uyumludur. Ev işleri için kullanılan "ücretsiz emek" adlandırmasını ana siftesinin yaptığı iş için de söylemek mümkün görünür: Ana siftesi, üzerine tanımlı olan, kendisinden beklenilen "fedakârlığı" yerine getirir ve bunun için bir ücret almaz. Ancak hediye kabul edebilir.

Siftekilik ve sorakilik, "bağış" kavramıyla yakından ilişkilidir. Armağan, kişiler arasında bir duygu bağı kurar (Hyde 2008: 93). Özellikle siftekilerden "yeni doğan bebeğe elbise dikmek, kumaş toplamak, bebeği birkaç gün sırayla emzirmek" gibi önemli fedakârlıklar istenmektedir. Siftekinin elinin uğurlu kabul edilmesi, onun işlere eliyle bir katkı sunmasını değerli kılar. Fakat sifteki bu katkıyı sunmaya mecbur değildir, lutf eder. Yardımları karşılığında ücret almaz. Armağana ancak armağanla mukabele verilebileceği gibi şifacıya da ancak bağışta bulunulabilir. Ava gidip avıyla dönen, ücrete tabi işini yapıp karşılığını alan, "kazanan" erkek imgesine karşılık, fedakarlık yapan ve bağış yapılan kadın imgesi, şifacılığın kadınlıkla ilişkilendirilmesini büyük ölçüde açıklamaktadır.

[4] *Yeniyil*: Kocakarı ayları olarak anılan Rumi takvimde ocak ayına ve ocağın ilk gününe verilen isim. Gün olarak Yeniyil bugünkü takvimde 14 Ocak gününe denk gelmektedir.

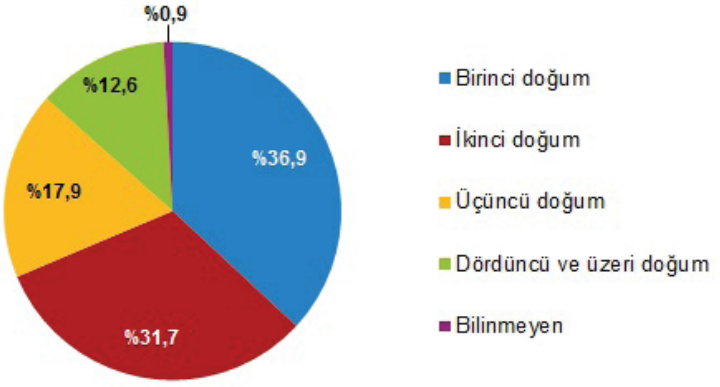
7 - Siftekilik Sorakilik ve Demografik Yapı

İlk ve son çocuğun kıymetlendirilişine sosyal yapı açısından yaklaşmak, anne-bebek ölümleri ve çocuk sayısı gibi iki temel olgudan bahsetmeyi gerektirir. İlk evlada verilen önemi geçmişte sık yaşanan anne bebek ölümleriyle ilişkilendirmek mümkündür. Anne bebek ölümlerini önlemede en büyük mesafenin alındığı çağımızda, bir yıldaki anne bebek ölümlerinin 2,8 milyon olduğu tahmin edilmektedir (UNICEF, Url-4). Geçmişte sağlıksız koşullar, ekonomik sebepler, erken evliliklerin yol açtığı sorunlar, özellikle ilk doğumlar için oldukça büyük bir risk sebebiydi. Dolayısıyla ilk evlat, hayata tutunmasıyla da aile yaşamının en zor sınavını temsil etmektedir. Dünyaya gelerek ve hayata tutunarak önemli bir eşik aşmış sayılan ilk çocuk, aileye ve topluma umut olmaktadır. Çocuksuz ailelerin çocuk sahibi olması, doğan çocukların yaşaması için yapılan şifa uygulamalarında ana siftesinin rol alması, onun doğumu "başarmış" olarak görülmesiyle de ilgili olmalıdır.

Ana sifteliğinin demografik olarak taşıdığı anlam, çocuk sayısının fazla olduğu zamanlara da işaret eder. Çocuk sahibi olmak geleneksel aile yapısının önemli bir odağı, evliliğin en temel hedefi ve güç göstergesidir. En temel aidiyetin kan bağı çerçevesinde belirlendiği geleneksel aile tipinde ilk çocuk, ailenin temeli olan "soy sürmek" hedefinin gerçekleşeceğini ortaya koyar. Bu yüzden aileyi kenetleyendir, bir arada tutandır. Öte yandan çocuk sayısının fazlalığı ilk çocuğu diğer çocuklar içinde özel kılar. İlk çocuk, birçok çocuğun olduğu bir ailede özel olanı temsil etmektedir. Çok çocuklu ailede ilk çocuk anne babanın otoritesine dahil olur.

Ana siftesinin aile içindeki bu özel ve "nadir bulunan" durumunu günümüzdeki toplumsal yapıdan hareketle anlamaya çalışmak biraz güçtür. TUİK'in 2020 yılı doğum istatistiklerine göre (bk. Url-3) Türkiye'de toplam doğurganlık hızı (bir kadının doğurgan olduğu dönem olan 15-49 yaş grubunda doğurabileceği ortalama çocuk sayısı) 1,76'dır. Veriler arasında ilk doğumunu 2020 yılında gerçekleştiren annelerin ortalama yaşının 26,5 olduğu, ilk doğum yaşının en yüksek olduğu ilin 28,1 ile İstanbul olduğu şeklinde bilgiler de vardır. Rize, Trabzon ve Artvin illeri ilk doğum yaşı olan 27,8 ile İstanbul ile aynı bantta yer almaktadır. Rize'de halk bilimi ile ilgili kaynaklara, türkülere, manilere başvurulduğunda kadının ilk doğum yaşının büyük ölçüde yükselmiş olduğu gözlenebilir. Kadınlar için ideal evlilik yaşının 15 olduğu zamanlarda ilk doğumun da 16-17 yaşlarında yapıldığı tahmin edilebilir (*On beş yaşında kız ya ele gitsin ya yere.* KK-9). Söz konusu veriler geleneksel toplumun geçirdiği büyük değişimi bir derece yansıtmaktadır. Aşağıdaki tablo ise 2020'de doğum sırasına göre doğumların oranına dairdir.

Tablo 1: Doğum sırasına göre doğumların oranı, 2020. (TUİK 2020)



Tabloda ilk çocuk doğumlarının toplam doğumların önemli bir kısmını oluşturduğu görülmektedir. Geçmiş dönemlere ait güvenilir veriler elimizde olmasa da çocuk sayısının fazla olduğu dönemlerde ilk çocukların, çocuklar içindeki oranının daha düşük olacağı açıktır. Ailenin giderek tek çocukların oluşturduğu bir yapıya doğru evrildiği günümüzde ilk çocuk nüfus içinde en önemli ağırlığı oluşturmaktadır.

B. ANA SİFTESİ VE ANA KÜÇÜĞÜNÜN BAŞ ROLDE OLDUĞU UYGULAMALAR

Ana siftesi ve ana küçüğü toplumda şifacı ve özel kişiler olarak birçok uygulamanın baş kişisi olurlar. Ana ilki hakkında farklı yörelerden derlenen uygulamalarda geleneğe bir tekerlemenin eşlik ettiği görülmektedir: *Ben anamın ilkiyem / Dağda gezen tilkiyem.* Ana siftesinin tilki ile eşleştirilmesi bilinmeyen dünya ile bağlantısına bir gönderme olarak düşünülebilir. Y. Çoruhlu, tilkinin şamanizmde önemli bir sembol olduğunu söyler (2002: 157). Şamanik yolculuklarda Şaman'ın en büyük yardımcıları hayvanlardır ve insanların bilinmez dünyalardan haber alabilmesi de ancak bir hayvan kanalıyla gerçekleşir (Bilgin 2018: 84-85). Tilkinin bir eş ruh olması (İnan 1986: 82), ana siftesinin doğumundaki plasentanın işlevini de hatırlatmalıdır. Bebeğin plasentasının (halk arasındaki adıyla eşinin) bir şifa kaynağı olarak görülmesi Umay inancı ile ilgili bir yansımadır.

Ana siftesinin ve ana küçüğünün teması değerlidir. Özellikle ana siftesinde var kabul edilen kutun önemli yansımaları doğa olaylarını kontrol edebilme, uğursuzluğu, hastalıkları giderebilme gücünde ortaya çıkar. Ana sitesinin sihri güçleri vardır. Sağaltma gücü, onun olağanüstü güçlerinin yalnızca bir yönüdür.

1. Doğaya Hükmetme, Sihri Güçler ve Uğur Getirme

Rize'de şiddetli yağan yağmuru, fırtınayı veya rüzgarı durdurmak, evin yıkılmasını önlemek için ana siftesine (bazı derlemelerde evin beyine de olabilir) ait pantolon evin iç merdivenlerindeki tırabzanlara bağlanır. Burada pantolon olarak söylense de bahsedilen bir ayak giysisidir; zıpka, şalvar, paçalı don gibi giysiler de bu minvalde sayılabilir.[5] Bu sırada *üç Kulhu bir Elham* da ihmal edilmemelidir (KK-3).

Yeniyıl'da akşam olana kadar dışarı çıkmak ve eve misafir almak uğursuzluk kabul edilir. Uğursuzluğu kaldırabilecek tek kişi ana siftesidir. Her ihtimale karşı eve ilk gelen kişi olması için ana siftesi bir bahaneyle dışarıya gönderilir (veya atılır). Sonra içeri alınır. Böylece ev hastalıklardan, kötülüklerden korunmuş olur (KK-10). Yeniyıl'la ilgili bir başka derlemede evin ana siftesi bir gün önceden, kullanılmayan boş bir eve yatıya gönderilir. Ana siftesi Yeniyıl'da eve geri dönünce evin üzerindeki uğursuzluğu da böylece kaldırmış olur (KK-2)

Ana siftesinin sihri yeteneği vardır ve ondan alınan her hangi bir şey uğurlu olur. Ana siftelerinden para ve kıyafet toplamak, ana siftesine bir şey toplatmak, diktirmek, yaygın geleneklerdendir. Düğünlerde kına yoğurma işi için, aynı zamanda tek nikahlı olan bir ana siftesi tercih edilir (KK-13). Bir rüyaya yatma uygulaması olan alata kolotisinde bütün hazırlıkları sadece ana siftesi ile ana küçüğü yapabilir. Bazı talihsizlikler ancak ana siftesinin müdahalesiyle aşılabilmektedir. Ana siftesinin şifacılığı da sihri yeteneklerinin bir parçasıdır.

---

[5] Yağmurla ilgili bir uygulama Ardahan'da şu şekilde bildirilmiştir: *...Annesinin ilk çocuğu isli tavayı ters çevirerek üzerine bir avuç tuz döküp kapının önüne koyarken şu tekerlemeyi söylemektedir: "Men anamın ilkiyim Dağda gezen tilkiyim Men kesdim sen de kes.*"(İrmak 2020: 136). Kuraklık konusunda Balıkesir'de ana siftesi ile ilgili çeşitli uygulamalar vardır. Bunlardan biri ana siftesine su serpilmesi şeklindedir (Olgunsoy 2007: 233). Olgunsoy ayrıca şu uygulamayı nakletmiştir: *Hoca asma keser, okuya okuya köylüler peşine takılır. Hoca o asmayı dereye ıslar. Çocuklardan kim anasının ilki ise onun başına çuval giydirilir. Beline ip bağlanır. Biri onu çeker. "Ben anamın ilkisi, çam dibinde tilkisi" diye arkasından mani söylenir. Kapı kapı gezilir. Ev halkı yumurta falan verir, üzerine su serper* (2007: 232). Olgunsoy'un bu derlemesine benzer bir uygulamayı Yolcu "Çalı / Çal Dedesi" adıyla bildirmektedir (Yolcu 2011: 223). Bu uygulamada ilk çocuğa dede rolü verilmekte ve başından aşağı bir bardak su dökülmektedir. Her Hıdrellez'de herhangi bir ailenin ilk çocuklarından birine, hiçbir yeri görülmeyecek şekilde yeşil yapraklı çalılar bağlanır. Buna *Çal Dedesi* denir. Başka bir çocuk, *Çal Dedesi*nin beline bağladığı bir iple onu çeker ve köydeki tüm evler dolaşılır. Evlerde bu çocuk grubuna hediyeler verilir ve başından aşağıya bir bardak su dökülür (Yolcu 2011: 223) Ayrıca bu uygulamalarda şu tekerleme de zikredilmektedir: *Anasının ilki /Dam altında tilki/ Ver Allah'ım ver/ Yağmuru sicim gibi* (Yolcu 2011: 226).

2. Hekimlik Uygulamaları

Rize'de şifacılıkla ilgili öne çıkan kişi ana siftesidir. Kurşun dökme, korkuluk alma gibi uygulamalar için ana siftesine müracaat edilir. Mahallenin ana siftesi, bu konuda bir eğitim almamış olsa da şifa için en yetkin kişi olarak kabul edilmektedir. Yardım tekliflerini geri çevirmeyen bir ana siftesi, çevresinin muteber bir kişisi haline gelir. Bu muteber kişi birisini yanında yetiştirip ona el de verebilir.

Ana siftesinin en yaygın birkaç görevi arasında muska yazmak, kurşun dökmek, tuz okutmak ve korkuluk almak sayılabilir. Rize'de korkuluk almak uygulaması ile, kaza geçiren kişinin travmasının giderilmesi anlaşılmaktadır. Böyle bir durumda ağzı dualı bir ana siftesine haber verilir. Ağaçtan veya duvar gibi yüksek bir yerden düşen kimse için, düşülen yerdeki toprağı kazmak ve topraktan çıkan kömür benzeri kalıntıları suda kaynatıp hastaya içirmek çok yaygın bir korkuluk alma işlemidir. Sifte bu suyu hastaya içirirken dualar okur.

Ana siftesi ve ana küçüğünün rol aldığı uygulamalar içinde çocuk sahibi olmak ve çocuğu iyileştirmek konulu olanlar öne çıkmaktadır. Burada şifa uygulamalarının belli başlı örneklerine yer verilecektir.

Ebelik

Ebelik yapmak, ana siftelerinin arandığı konulardandır. Ebeliğin ana sifteleri ile nesilden nesile devrettiği örnekler mevcuttur. Rize İkizdere'den Jale Yazıcı (KK-4), ninesi ve annesinden sonra üçüncü kuşak olarak ebelik yapan bir ana siftesidir. Ana siftesinin siftesi şeklinde yürüyen bu zincirde siftelikten gelen kutsallık ile el verme geleneği birlikte görülmektedir.

Ana siftesinin doğumu kolaylaştırmadaki rolü onun kuşağını da değerli kılar. Ana siftesine ait kuşak, doğum yapacak kadının belin sarılır, bu şekilde doğum ağrılarının hafifletileceğine inanılır (KK-6).

Eşe oturtma, kısırlık tedavisi

Çocuk sahibi olamamakla ilgili yapılan hekimliklerde kadın, doğuramamanın asıl sorumlusu olarak görülür ve tedavinin konusu olur. İlk doğumunu gerçekleştirecek (yani siftesini doğuracak) olan sağlıklı bir kadın, çocuksuz kadınlar için tedavinin kaynağını oluşturur. Doğum gerçekleşeceği zaman ebe kadınla birlikte çocuksuz bir kadına da haber verilir ve bu kadın odanın dışında bekletilir. Doğumdan kısa bir süre sonra vücuttan atılan plasenta (halk arasındaki adıyla bebeğin eşi) sıcak halde bir yere koyulur ve çocuksuz kadın bu eşin üstüne oturtulur (bastırılır). Kadının eşe oturtulması, eş'in siftedeki "doğurganlık" enerjisini

kadına geçireceği şeklindeki kabulü yansıtmaktadır. Ana siftesinin yani "rahmi açan kişi"nin eşi de bir anlamda Umay Ana gibi doğurganlık bahşetmektedir.

Düşüklerin ve bebek ölümlerinin önlenmesi (çocuk durulması)

"Yaşamak" anlamı olan dur- fiilinden gelen *durulma* sözü ile, bebeğin hayata tutunması kastedilmektedir. *Çocukların durulması* en çok şifa talep edilen bir konudur. Bebek ölümlerinin günümüzden çok daha yüksek olduğu geçmişte Rize'de yaygın olan Dursun ve Yaşar isimleri, bebeklerin ölmemesi temennisini ifade eder. Bebek ölümlerinin bir kısmı, bebeğin uyurken nefes almayı bırakması şeklinde görülen ve bu yüzden de bebeğin kötü bir cin (veya Albastı, Ümmüsübyan vs.) tarafından boğulmasına yorulan ölümlerdir. Anlatımlardan yörede bebeklerin uyurken ölmesinin geçmişte çok yaygın olduğu çıkartılabilir. Ani bebek ölümü sendromu (ABÖS) bugün de tıbbın çözmekte zorlandığı, oldukça yıkıcı bir olaydır. Böyle bir sendromun tıbbi olarak bilinmediği geçmiş zamanlarda bebeğin ölümü konusunda annenin töhmet altında kalacağı ortadadır. Bebek uyurken gerçekleşen bu ölümün üç harflilerle, kadına musallat olan kötü cinlerle ilişkilendirilmesi bir açıdan kadın üzerindeki baskıyı hafifletmektedir. Ölümlerden kadına dadanan uğursuz güçler sorumludur. Çocuk ölümlerini engellemenin çaresi kötü ruhları bebekten ve anneden uzaklaştırmakta görülmüştür.

Abdülkadir İnan *Çocukları yaşamayanların çocuğun muhafazası için aldıkları tedbirler gerek şamanistlerde ve gerek birçok Müslüman Türklerde aşağı yukarı aynı tedbirlerdir* (1987: 174) der ve taklit içerikli uygulamalardan bahseder. "Kötü ruhları kandırma" şeklindeki uygulamalar, anne ile bebeğin bağını gizleme şeklinde bir temele sahiptir. Bu şekilde kötü ruhlar şaşırtılır ve çocuk korunur. Bu çalışmada bu konuda yapılan üç derleme birbirine çok yakındır ve fikir vericidir: 1. Kırk bir ana siftesinden parça kumaşlar alınır. Bu parçalarla doğacak olan bebeğe elbiseler diktirilir (KK-9, KK-13). 2. Kırk bir tek nikahlıdan kumaşlar toplanır. Bu kumaşlar ana siftesine verilir. Ana siftesi bu kumaşları hiç konuşmadan diker (KK-8). 3. Kırk bir ana siftesinden para toplanır. Bu parayla çocuğa kıyafet alınır (KK-9, KK-11). Her üç uygulamada da doğan çocuk bir yıl boyunca annesinin diktiği herhangi bir şey giymemelidir. Anne siftesinden alınan şeyin uğuru çocuğu koruyacaktır.[6]

[6] Çocuğa başkalarının giyecek temin etmesi şeklindeki önlemler, farklı yörelerde de yaygındır. Çocuğun ölmemesini için başkalarınca giydirilmesinin on yıl boyunca sürdürüldüğü uygulamalar da söz konusudur (KK-3).

Kötü ruhları kandıran bir başka gelenekte yenidoğan bebek, yedi ana siftesi tarafından sırayla bakılır. Çocuğa yedi ana siftesi sütannelik yapar. Çocuk kırk bir gün sonra anneye teslim edilir (KK-11).[7] Burada bir bebeğin yaşaması için birçok insanın seferber olması ve sorumluluk alması toplumsal dayanışma açısından dikkat çekicidir. Ana siftesi büyük bir fedakârlık üstlenmektedir.

Yürüyemeyen çocuklar için duşak kesme, ana siftesinin omzuna bastırma vs.

Ana siftesinin en çok arandığı konulardan biri yürüyemeyen çocukların tedavisidir. Bu konuda şifa işlemleri çeşitlidir. Bunlardan önemlisi "duşak kesme" adıyla bilinmektedir. Duşak kesme, *köstek kesme, döşek kesme* gibi farklı isimlerle Gagavuz, Kazak, Tatar, Kırgız gibi farklı Türk halklarında, Balkan Türklerinde ve Anadolu'nun hemen her yöresinde bilinen bir gelenektir (Bu konuda iki TRT belgeseli için bk. Url-5, Url-6). *Duşak, duşa-* fiilinden gelen "köstek" anlamındaki kelimedir (Gülensoy 2016: 232a). DLT'de *tuşagu* olarak geçen ve Anadolu ağızlarında *dıvşak, doşak, durşak, duşşak, düşak* gibi şekilleri olan *duşak* ile, daha çok çocuğun ilk adımlarının kutlaması olarak yapılan bir tören anlaşılır. Ancak *duşak kesme* çocuğun tedavisi maksadıyla da yapılmaktadır. Rize'de bahsedilen duşak kesme adeti yürümeyen çocukların tedavisi içindir.

Duşak kesme ile ilgili birbirine benzer birçok adet derlenmiştir. Bunlardan birisi "mezara bastırma" adeti ile birlikte uygulanır. Mezara bastırma, yürüyemeyen veya gelişemeyen, çoğunlukla da "marazlı" kabul edilen çocukların tedavisi için yapılagelir.[8] Duşak kesme işlemi, ana siftesi ve ana küçüğü ile mezarda veya cami avlusunda yapılmaktadır. Mezarda gerçekleşen bir örnek uygulamada (KK-3) yürüme engeli (doğum sebebiyle kalça çıkığı) olan çocuk, annenin tanımadığı bir kimsesizin mezarına götürülür. Sifteki ile soraki çocuğun ayak parmaklarını bir telle bağlar. Sifteki eline makası alır ve teli keser gibi yapar. Bu sırada sifteki ile soraki arasında şu konuşma geçer: "Ne kesiyorsun?" "Duşak kesiyorum." "Ne kesiyorsun?"…. Bu soru ve cevap üç defa tekrarlanır. Son cevabın ardından sifteki çocuğun ayak parmaklarına bağlı olan teli keser. Bu sırada soraki de elindeki suyu çocuğun ayaklarına döker. Çocuğu mezarın üstüne (veya mezar taşına)

---

7 Bebeğin yaşaması hakkında dört yol ağzında bir kazan kurup bebeği kazanın içine sokup çıkarma, oyuncak bebeği annenin kucağına yatırıp bebeği döşeğin altına saklama gibi birçok gelenekte kötü ruhları kandırma anlamı vardır. Adana'da dört yol ağzında bebeği hamurdan bir halka yapıp içinden geçirmek şeklinde bir uygulama da bilinmektedir (KK-7)

8 Mezara bastırmanın birkaç hafta sürdürülen şekilleri mevcuttur. Bir derlemede marazlı çocuğun yörede çok önemli olan Yekte Camisi'nin (derlemede Of Mesuraj'daki cami de anılmaktadır) avlusunda bir ay kaldıkları ve gece camide gündüz mezarda yattıkları anlatılmıştır (KK- 2). Halk arasında marazlı olmak "cin çarpmış olmak" anlamındadır.

bastırıp alırlar. Çocuk hemen yürümezse bile eve gidince yavaş yavaş yürümeye başlayacağına, ona engel olan şeyin ortadan kalktığına inanılır.

Sifteki ile soraki arasında gerçekleşen konuşma, *aydaş aşı, şali kesme* gibi birçok uygulamada karşımıza çıkan sembolik bir konuşmadır. İşlemin içinde bir sözleşme gibi uygulanan bu konuşma taklit büyüsünün parçasıdır. Bu uygulamanın çocuk mezarında veya mezar ayrıntısı olmaksızın uygulanan şekillerinden farklı kaynaklarda söz edilmektedir.

Yapılan bir derlemede Cuma günü özellikle vurgulanır: Duşak kesme sela ile ezan arasında gerçekleşmelidir. Ana siftesi çocuğun ayaklarını bir iple bağlar, çocuğu ayağa diker ve *üç Kulhu bir Elham* okuyarak ipi keser (KK-2).

Bir başka derlemede yürüyemeyen çocuk, bir ana siftesinin omuzlarına bastırılır. Ana siftesi bu sırada ayakta durmalıdır. Çocuğun da ana siftesi gibi dikilip yürüyeceğine inanılır (KK-10).[9] Burada Frazer'in "duygusal büyünün en temel ilkelerinden biri" olarak işaret ettiği ilkeyi anmak yerinde olur: Her hangi bir etki, onu taklit ederek elde edilebilir (2004: 10).

Yürüyemeyen çocuklar için dartma (tartma) tedavisi

Yürüyemeyen veya herhangi bir sebeple büyüyemeyen çocuklar hakkındaki bu uygulamada ana küçüğü görev alır. Çocuk bir "salı" günü ana küçüğü tarafından "gizlice" alınır, annesinin onu göremeyeceği bir yere ama mutlaka "izbe" bir yere götürülür ve kantarla tartılır (KK-3). İzbe yer bir arka bahçe, merdiven altı veya tuvalet yolu olabilir. Özellikle en izbe, "ayak basılmayan yer" en etkili olarak görülür. Bu uygulamada çocuktaki sıkıntı açıkça kötü ruhlarla ilişkili görülmekte ve ana küçüğü, tekin olmayan bir yerde ve zamanda bu ruhlarla bir nevi alışveriş yapmaktadır. Salı gününün tercih edilmesi kötü ruhlarla temasın özellikle murat edildiğinin göstergesidir. Kantarın kullanılması da bir pazarlık taklidi yapıldığını düşündürür.

Küçük dilini yutma, dilin ağzında yuvarlanması, geri kaçması, ses kaçması tedavisi

Bu işlemde de ana küçüğü görev alır. Ana küçüğü şok, bayılma vb. sebeplerle küçük dilini yutan veya sesi kaçan kimsenin çenesini tülbentle bağlar, tülbendi

[9] Bu uygulamanın benzerini Eyüboğlu şu farklılıkla verir: (Çocuğu) götüren kimse götürülen çocuğun değil, başka annenin ilk çocuğu olacak. Camiden ilk çıkan kimseye bir makasla çocuğun başparmaklarını bağlayan bağ kestirilir (1998: 237). Buna benzer şekilde, çocuğun ayaklarının baş parmağına bağlanan ipin Cuma namazı sonrası camiden ilk çıkan adama kestirilmesi veya bu ipin dört yol ağzında ana siftesi tarafından kesilmesi de bahsedilen uygulamalardandır (Yılmaz 2020: 217).

başının üstünde düğümler. Kişi evin girişine yani eşiğe çömeltilir, ana küçüğü başının üstünde düğmelenen tülbentle onu yukarı çekmeye çalışır. Burada hastanın ayaklarının tamamen yerden kesilmesi şart değildir (KK-11). Mekân olarak özellikle eşiğin seçilmesi, ruhlarla temas etme arzusunu yansıtmaktadır.

Ayakta veya bacakta oluşan şişliklerin tedavisi

Ayağında yaralar, bezeler, iltihabi şişlikler bulunan kişinin bu şişlikleri, ana siftesi tarafından ısırılır gibi yapılarak tedavi edilir. Ana siftesinin buradaki hareketi yalnızca taklittir, gerçek ısırma değildir. Bu şekilde yaralara şifa olur (KK-1).

İneklerin tedavisi

İnekler Doğu Karadeniz'de çok önem verilen, sevilen hayvanlardır ve bir çok şifa uygulamasının konusudurlar. Ana siftesinden hayvan hastalıklarında da yardım istenir.[10] Sütü sağılırken tepen inekler için ana siftesine kurşun döktürülür, dua okutulur. Baharda ineklerin diş kamaşmasını önlemek için dört yol ağzında tuz okutma işlemi yapılır. Ana siftesinin ilginç bir tedavisi, ineğin başında herhangi bir sebeple oluşan şişliğin, iltihabın veya "*marmuz"*un tedavisidir. Ana siftesinin iç çamaşırı (veya paçalı donu) ineğin başına geçirilir (KK-12). Bereketin, üremenin dolaylı bir sembolü alan iç çamaşırı detayı rüzgar durdurmada kullanılan ayak giysisini hatırlatmaktadır.

SONUÇ

Ana siftesi ve ana küçüğünün baş rolü oynadığı uygulamalar, ilk ve son doğumun kutsallıkla ilişkilendirildiğini göstermektedir. Ana siftesi mitolojilerin temel ilkesi olan başlangıç fikriyle birlikte düşünülmelidir. İlk olanın bilgisi ana siftesi üzerinden bu zamana ve gündelik olana taşınmaktadır. Annenin ilk doğurduğu çocuk üzerine atfedilen kutsallık değeri, hem bebek ölümlerinin çok olduğu toplumsal yapının korkularını yansıtır hem de şifaya erişme konusundaki ümitlere kaynak olur. Ataerkil devlet geleneğinde ilk oğulun, ailede de ilk erkek çocuğun otoritenin temsilcisi olması, ana siftesi inancındaki doğuştan oluş hususuyla benzerlik taşır ancak ana siftesi her iki cinsi kut mirasında eşitlemekle bu geleneklerden farklıdır. Sifte kelimesinde "rahmi ilk açan" olmaya yapılan atıf,

[10] İnek tedavisi ile ilgili Rize dışında bir uygulama şu şekilde bildirilmiştir: Hayvan sancılandığında annesinin ilk çocuğu bir tekerleme eşliğinde kafasını ineğin karnına üç kere vurmaktadır *(...) "Men anamın ilkiyim/ Dağda gezen tilkiyim/ Sancinin dermaniyim"* (İrmak 2020: 143).

siftekilik inancının arkaik izler taşıdığını gösterir. Buradaki anlamı babanın otoritesi çerçevesi içinde ele almak gerekir. Konu kurban ve ıduk ritüelleri açısından da geniş bir anlam alanına sahiptir. Ana siftesi tabirindeki anneye yapılan vurgu, onun taşıyıcılığı ile ilişkilidir ve ataerkil aile algısını devam ettirir. Ana siftesi görevinin genellikle kadınlar tarafından yürütülmesi, yardımlaşma, yaraları sarma, ücretsiz emek, moral verme gibi davranışların "dişil" olarak görülmesi dolayısıyla toplumsal cinsiyet kalıpları ile uyumludur. Siftekilik sorakilik bir ücrete tabii değildir ve genellikle fedakârlık gerektirmektedir. Toplumsal dayanışmanın önemli unsurları olan ana siftesi ve ana küçüğü, doğuştan ve doğum sırasından gelen, öğrenilemez ve devredilemez güçleri ile halk hekimliğinin başat aktörleri olmuştur.

Siftekilik sorakilik geleneğinin farklı kültürlerdeki izlerini takip etmek, Anadolu'nun farklı yörelerinden, Türk halklarından ve tarih boyunca bir arada yaşadığımız halkların (Laz, Gürcü, Ermeni…vs.) kültürlerinden ana siftesi ve ana küçüğü ile ilgili inanışların ve uygulamaların bir dökümünü çıkarmak, ortaklıklar ve farklar üzerine düşünmek, eski şifacılık geleneklerini daha doğru tanımlamak için gerekli bir husustur. Bu çalışma bu konu hakkında yapılacak çalışmalar için bir hatırlatma olmak amacındadır.

KAYNAKLAR

And, M. (2008). *Minyatürlerle Osmanlı-Islâm Mitologyası.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aslan, N. (2006). Çoban Kültüne Bağlı Bir Bereket Dileği ve "Iduk" Geleneğinin Anadolu'daki Devamı. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi,* ss. 245- 256).

Bang, W. ve Arat, R.R. (1987). *Makaleler* (Yayıma Hazırlayan: O. F. Sertkaya), Cilt I, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 605-672.

Delaney, C. (2021). Babalığın Anlamı ve Bakire Doğum Tartışması (G. Bakır, Çev.) . Kültür Araştırmaları Dergisi , (8) , 300-326.

Ercilasun, A. B ve Akkoyunlu Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânu Lugâti'ttürk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

Eliade, M. (1999). *Şamanizm*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, M. (2020). *İmgeler ve Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ergun, M. ve Açа, M. (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları II.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Eyüboğlu, İ. Z. (1998). *Anadolu Üçlemesi 3: Anadolu İlaçları. İ*stanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Frazer, J. G. (2004). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökeni I.* (Çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.

Gezgin, İ. (2018). *Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır?* İstanbul: Redingot Kitap.

Gülensoy, T. (2016). Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

İliç, Y. (2002). Kırgız Halk Destanı Er Töştük: Gramer-Metin-Çeviri-Dizin. *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.* Yüksek Lisans Tezi.

İnan, A .(1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İrmak, C. (2020). Ardahan'da Meslek Folkloru ve Meslek Eğitimi Üzerine Bir Araştırma. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul. Yüksek lisans tezi.

Haznedaroğlu, A. (2021). Kısmet İçin Rüyaya Yatmak: Alata Kolotisi Hakkında. *Kültür Araştırmaları Dergisi,* (10) , 97-124 .

Hyde, L. (2008). Armağan: *Sanatsal Yaratıcılık Dünyayı Nasıl Değiştirir?* Çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları.

Kabak, T. (2016). Rize İli Halk Bilim Monografisi Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon. Basılmamış doktora tezi.

Olgunsoy, B. (2007). BALIKESİR YÖRESİNDEN DERLENMİŞ BİTKİ VE HAYVANLARLA İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA. BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENStitüsü, Balıkesir. Yüksek lisans tezi.

Öztürk, Ö. (2016). Karadeniz Ansiklopedik Sözlük 1. İstanbul: Heyamola Yayınları.

Platon (2015). *Şölen* (Çeviren: Furkan Akderin, Yayıma Hazırlayan: Ahmet Cevizci). İstanbul: Say Yayınları.

Radloff, W. (2008). *Türklük ve Şamanlık.* İstanbul: Örgün Yayınevi.

Rank, O. (2014). *Doğum Travması ve Psikanalizdeki Anlamı.* İstanbul: Metis Yayınları.

Rank, O. (2016). *Kahramanın Doğuş Miti*. Çev. Gökçe Yavaş. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Url-1: Eski Ahit- Mısır'dan Çıkış: https://incil.info/kitap/exo/13

Url-2: İslam Ansiklopedisi "Abdullah" maddesi: https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah

Url-3: TUİK Doğum İstatistikleri 2020: https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Dogum-Istatistikleri-2020-37229#:~:text=Canl%C4%B1%20do%C4%9Fan%20bebek%20say%C4%B1s%C4%B1%201,%2C7'si%20k%C4%B1z%20oldu.

Url-4: https://www.unicef.org/turkey/bas%C4%B1n-b%C3%BCltenleri/unicef-d%C3%BCnya-yenido%C4%9Fan-bebekleri-y%C3%BCz%C3%BCst%C3%BC-b%C4%B1rak%C4%B1yor Url-3:

Url-5: Duşak Kesme Geleneği TRT Arşiv: https://youtube.com/watch?v=3_ksaLO3gPo

Url-6: Duşak Kesme Geleneği Nedir?-Kazakistan-Kuşaktan Kuşağa-TRT Avaz: https://youtube.com/watch?v=_ohllQGI5ZE

Togan, Z. V. (1972). *Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlil.* İstanbul: Enderun Kitabevi

Vanilişi, M. - Tandilava, A.(1992). *Lazlar'ın Tarihi.* İstanbul: Ant Yayınları.

Yılmaz, B. (2020). Trabzon İli Geleneksel Halk Bilgisi ve Etnografyası, Karadeniz Teknik üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon. Basılmamış doktora tezi.

Yolcu, M. A. (2011). Balıkesir'den Derlenen Maniler Üzerinde Bir Araştırma. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir. Basılmamış doktora tezi.

SÖZLÜ KAYNAKLAR

KK-1: Ayşe Kazdal, 1992, lise mezunu, Rize.

KK-2: Gönül Pehlivan, 1956, ilkokuldan terk, Trabzon.

KK-3: Hadice Karagöz, 1952, okuması yok, Rize.

KK-4: Jale Yazıcı, 1972, üniversite mezunu, İstanbul.

KK-5: Meryem Tavukçu, 1948, okuması var, Rize.

KK-6: Meryem Taşçi, 1978, üniversite öğrencisi, Rize.

KK-7: Nuray Biber, 1974, üniversite öğrencisi, İstanbul.

KK-8: Şafak Bol, 1956, ortaokuldan terk, İstanbul.

KK- 9: Şaziye Albayrak, 1961, ortaokul mezunu, İstanbul.

KK-10: Ümmügül Esir, 1972, ilkokul mezunu, Rize.

KK-11: Yıldız Biber, 1959, ilkokul mezunu, İstanbul.

KK-12: Zarife Bekiroğlu, 1942, okuması yok, Rize.

KK-13: Zayide Karaman, 1940, okuması yok, İstanbul.

TOKAT'TA HASTALIK SAĞALTMADA KULLANILAN TEKKELER, TÜRBELER VE ÖNEMLİ MEKÂNLAR ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Onur DEMİRCAN - Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR
Gaziosmanpaşa Üniversitesi,

Özet

Günümüzde sağlık sistemlerinin gelişmesinden ötürü hastalıkların tedavi edilmesinde ağırlıklı olarak modern tıp yöntemleri tercih edilmektedir. Bununla birlikte insanlar yüzlerce yıldır kullanılan geleneksel tıbbi yöntemlere de rağbet göstermeye devam etmektedir. Hastalık sağaltmada kullanılan pek çok geleneksel tıbbi yöntemden biri de türbe, tekke gibi toplum tarafından takdis edilmiş inanç mekânlarının ziyaret edilmesi ve bu mekânlarda çeşitli pratiklerin uygulanmasıdır. Tokat; Anadolu'da Türk-İslam mayasının tutmaya başladığı ilk şehirlerden biridir. Bu nedenle Tokat'ta, Anadolu'yu yurt tutmak için gelen pek çok veliye ait makam yer almaktadır. Toplum tarafından mukaddes kabul edilen bu mekânlardan bazıları; insanların sağlık sorunlarına çözüm aradığı önemli ziyaret merkezleri haline gelmiştir. Bu merkezlere; Kulak, Sarılık, Siğil, İğneci Baba, Sıtma, Sancı Tekkeleri; Mehmed Dede Türbesi, Ağlamazın Mezarı ve Acepşir Camii gibi yerler örnek gösterilebilir.

Bu çalışmada; hastalıklarına çare aramak adına Tokat yöresinde halkın ziyaret ettiği tekkeler, türbeler ve önemli mekânlar incelenmiş; söz konusu mekânların hangi hastalıkların tedavisinde tercih edildiği, ziyaret esnasında ne tür pratiklere yer verildiği açıklanmaya çalışılmıştır. Özellikle çocuksuzluk, ağrılar, sancılanmalar, sıtma, siğil ve sarılık hastalığı gibi pek çok hastalığın tedavisinde etkisi olduğuna inanılan bu mekânların sağlık üstündeki rolü tartışılmıştır. Bu araştırmayla birlikte; Tokat'ta hastalıkların tedavisinde faydasına kesin olarak inanılan kutsal mekânların kayıt altına alınması, tanıtılması, duyurulması ve bir alternatif çözüm olarak insanlığın hizmetine sunulması amaçlanmıştır. Çalışmada kaynak taraması ve alan araştırması yöntemleri kullanılmış; yarı yapılandırılmış görüşme ve gözlem tekniklerine başvurulmuştur. Her ne kadar hastalıkların şifa bulmasında modern tıp yöntemleri önceliğimiz olsa da çok eski dönemlerden bu yana başvurulan geleneksel yöntemlerin de insanlar için bir umut ışığı olmak adına incelenmesinin faydalı olacağına inanıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Halk Hekimliği, Tekke, Türbe, Hastalık Sağaltma, Tokat

A STUDY ON LODGES, SHRİNES AND IMPORTANT PLACES USED İN DİSEASE TREATMENT İN TOKAT

Abstract

Today, due to the development of health systems, modern medicine methods are mainly preferred in the treatment of diseases. However, people continue to demand traditional medical methods that have been used for hundreds of years. One of the many traditional medical methods used in curing diseases is visiting religious places sanctified by the society such as mausoleums and lodges and practicing various practices in these places. Tokat; It is one of the first cities in Anatolia where the Turkish-Islamic yeast started to take hold. For this reason, there are many authorities in Tokat that belong to many guardians who came to Anatolia to stay home. Some of these places, which are considered sacred by the society; It has become important visitor centers where people seek solutions to their health problems. To these centers; Kulak, Sarılık, Siğil, İğneci Baba, Sıtma, Sancı Dervish Lodge; Mehmed Dede Tomb, Ağlamazın Tomb ve Acepşir Mosque.

In this study; lodges, tombs and important places visited by the people in the Tokat region were examined in order to find a cure for their diseases; It has been tried to explain which diseases are preferred in the treatment of the said places and what kind of practices are included during the visit. The role of these places on health, which is believed to be effective in the treatment of many diseases such as childlessness, aches, pains, malaria, warts and jaundice, has been discussed. With this research; In Tokat, it is aimed to record, promote, announce the holy places that are believed to be beneficial in the treatment of diseases and to offer them to the service of humanity as an alternative solution. Source scanning and field research methods were used in the study; Semi-structured interview and observation techniques were used. Although modern medicine methods are our priority in the healing of diseases, we believe that it will be useful to examine the traditional methods used since ancient times in order to be a beacon of hope for people.

Keywords: Folk Medicine, Lodge, Tomb, Disease Treatment, Tokat

1. GİRİŞ

Halk hekimliği insanlığın varoluş tarihi kadar eskidir. İnsanoğlu varoluşundan beri hastalıklarla mücadele etmiştir. Bu mücadelede deneme-yanılma ve gözlemlerle oluşturulan tedavi yöntemleri, halk hekimliğinin kültürel temelini oluşturmuştur. Sözlü kültür bünyesinde oluşturulup nesilden nesile aktarılan halk hekimliği uygulamaları içerisinde insanlığın doğal yaşamında karşılaştıkları maddi hastalıkların yanı sıra ruhani ve manevi hastalıkların da tedavi yöntemleri yer almaktadır. "Bu sebeple 'hastalık' deyimi alışıldığından geniş bir anlam kapsar. Bununla kişinin sağlık durumundaki aksaklıkları değil, kısırlıktan tutun da nazar değmesine gibi insanlardan gelebilecek kötü etkilere ve tabiat dışı varlıkların (cinler, periler vb.) sebep olabilecekleri sakatlıklara kadar türlü bozuklukları anlamak gerekir."(Boratav, 1999: 155)

"Göz ile görülebilen maddi sebeplerle ortaya çıkan hastalıklar genellikle yörenin bitki, maden ve hayvanlarını ilaç olarak kullanan "emci, otacı" denilen günümüz hekiminin eş değeri kişiler tarafından tedavi edilirken, ruhi bozukluklar ve akıl hastalıkları gibi sebebi bilinmeyen ancak kötü ruhların tesiri altına girmiş olduğuna inanılan kimselerin tedavilerini de Kam, Şaman ve İslami devirdeki adıyla Baksılar üstlenmiştir." (Bayat, 1989: 61)

"Şamanların başlıca iki çeşit görevi vardır: Hastalıkları sağaltmak ve ölenlerin ruhlarının öte dünyaya gidişlerine eşlik etmektir. Şamanın bir doktor gibi iş görmesinin gerekçesi, hastalık nedeni olarak devlerin, cinlerin ya da kötü ruhların hastanın ruhunu alıp götürdüğü inancında yatmaktadır." (Örnek, 1988: 54)

Şamanların uyguladığı sağaltma yöntemleri ile İslam'a geçişle birlikte halk hekimliğinde uygulanan sağaltma yöntemleri benzerlik göstermektedir. Şamanların olağanüstü güçlerle iletişime geçerek uyguladıkları tedaviler İslamiyet'ten sonra İslamî formlarla uygulanmaya devam etmiş, bu şekilde kültürel süreklilik sağlanmıştır. "Eski çağlarda insanlar, ruhani ve manevi hastalıkları Tanrı tarafından onları cezalandırmak için başlarına geldiğine inanmışlardır. Bu sebeple de hastalıklardan kurtulmak için kurbanlar adanmış ve bir aracı ile Tanrı'ya ulaştırmak istemişlerdir. Bu aracı eski çağlarda Kam, Şaman olurken" İslami devirde ise veliler, keramet sahipleri ve kutsal mekânlar olmuştur. (Yalçınkaya, 2019:2)

İnsan sağlığı hususunda günümüzde halk arasında öncelikle modern tıp tercih edilir. Eski halk inançlarına dayalı halk hekimliği uygulamaları genelde hastaneye, doktora gittikten sonra gündeme gelmektedir. Bu sebeple Pertev Naili Boratav; halk hekimliğini; "Halkın, olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlerin tümü" olarak tanımlamıştır. (Boratav, 1999: 122)

Sağaltma; "tedavi etme" anlamına gelir. Sağaltma yöntemleri deney ve gözlem sonucunda ortaya çıkan ürünlerdir. "Sağaltma işleminde kullanılan malzeme ve yöntemler şu şekilde sıralanabilir: Su, ağaç, bitki, toprak, hayvanî ürünler, madenler; kan alma, dua, büyü, veli kişilerin duası, sıvazlaması, tükürüğü; kutsal yerlerde gezmek ya da yatmak gibi maddi ve manevi unsurlardır." (Yalçınkaya, 2019:5)

Orhan Acıpayamlı, Türkiye'de halk hekimlerinin kullandıkları sağaltma yöntemlerini altı gruba ayırmıştır:

1. Irvasa Yoluyla Yapılan Sağaltma

"Irvasa, doğrudan vücutla ilgili olmayan, hastayı etkileme amacıyla yapılan sağaltmalardır. Türkiye'nin değişik bölgelerinde irsava, urasa, oğrasa gibi adlar verilmektedir. Irvasa yoluyla yapılan sağaltmalarda hasta; sağlıklı bir kişinin yanına yatırılmakta, hamamda sağlıklı bir kişinin oturtulduğu kurnaya oturtulmakta ya da kurt kafasının iççindeki su ile yıkanmaktadır. Bu sayede sağlık ve gücün hasta kişiye geçerek onu iyileştirdiğine inanılmaktadır." (Acıpayamlı, 1989: 2)

2. Parpılama Yoluyla Yapılan Sağaltma

"Parpılama sözcüğü Türkiye'nin değişik bölgelerinde parpılama, parpilma, parpullama, parpulma olarak da kullanılmaktadır. Bu sağaltmalarda hastaların vücutları çizilir, delinir, dağlanır, kesilir ya da vücutlarına değnekle vurulur. Örneğin; hastanın ustura ile çizilen baş kısmının üzerine papatya çiçeği tozu serpilir ya da birtakım büyülü sözcükler söylenirken hastanın dilinin altı kesilir." (Acıpayamlı, 1989: 2)

3. Dini Yolla Yapılan Sağaltma

"Dinsel yöntem, araç ve madde ile yapılan sağaltmalardır. Hastanın türbe ve yatır sandukasının etrafında dolaştırılması ya da hastaya ayın dolunay döneminde okunmuş bir kap suyun içirilmesi örnek olarak verilebilir." (Acıpayamlı, 1989: 3)

4. Bitki Kökenli Em'lerle Yapılan Sağaltma

"Ebe gömeci, çıtırgı, kara tabak, ısırgan, sarımsak, çörek otu, üzerlik, düzencik, papatya, keten tohumu, sparma, zeyrek, ak zencefil, mısır püskülü, afyon,

kara üzüm, susam, dut ve daha birçok bitkinin kökü, gövdesi, kabuğu, yaprağı, meyvesi, çiçeği ya da tohumu birtakım işlemlerden geçirilerek hastalara em (ilaç) olarak verilir." (Acıpayamlı, 1989: 4)

5. Hayvan Kökenli Em'lerle Yapılan Sağaltma

Hastalıklara göre farklı şekilde hayvanlar kullanılarak sağaltma yapılır örneğin: "devenin sidiği alınır ve bununla hastanın kafası ovulur: saçtaki kepekler yok olur. Kulağı açmak için kulağın içine fare safrası ya da ölü kedi yağı konur. Kekliğin beyinciği kuduzu iyileştirir. Tavuk yumurtası safrayla karşılaştırıldığında çıbanları geçirir. Kekliğin safrası arpacığı iyileştiren bir merhemdir." (Acıpayamlı, 1989: 4)

6. Maden Kökenli Em'lerle Yapılan Sağaltma

"Civa, gümüş, altın, bakır, su, maden suyu, taş ve daha birkaç madensel maddeler olduğu gibi ya da birtakım işlemlerden geçirildikten sonra hastaya em olarak verilir. Örneğin; büyülü olduğuna inanılan taş tozu suda eritilerek hastaya içirilir ya da hasta, değirmenin çark suyu ile yıkanır." (Acıpayamlı, 1989: 4)

Tokat; Anadolu'da Türk-İslam mayasının tutmaya başladığı ilk şehirlerden biridir. Bu nedenle Tokat'ta, Anadolu'yu yurt tutmak için gelen pek çok veliye ait makam yer almaktadır. Toplum tarafından mukaddes kabul edilen bu mekânlardan bazıları; insanların dileklerinin kabul olması için gittiği, sağlık sorunlarına çözüm aradığı önemli ziyaret merkezleri haline gelmiştir. Bu sebeple çalışma alanı Tokat olarak belirlenmiştir.

Bu araştırmada, dini yolla yapılan sağaltma yöntemleri bağlamında Tokat yöresinde halkın ziyaret ettiği tekkeler, türbeler ve önemli mekânlar incelenmiş; söz konusu mekânların hangi hastalıkların tedavisinde tercih edildiği, ziyaret esnasında ne tür pratiklere yer verildiği tespit edilmiştir.

Her ne kadar hastalıkların şifa bulmasında modern tıp yöntemleri önceliğimiz olsa da çok eski dönemlerden bu yana başvurulan geleneksel yöntemlerin insanlar için bir umut ışığı olmak adına incelenmesinin faydalı olacağı inancı bu incelemenin hareket noktasıdır. Çalışmamızın devamında geçmişten bugüne hastalık sağaltmada önemli rolü olan tekke, türbe ve önemli mekânlar hakkında bilgi verilecektir. Bu bilgilerin pek çoğu derleme yöntemleriyle özellikle de görüşme yöntemi kullanılarak elde edilmiş; kaynak tarama yöntemiyle de daha önce bu konuda yapılmış çalışmalar incelenmiştir. Yaptığımız görüşmelerin birçoğu pandemi tedbirleri gereğince ve görüşme yapılacak kişilerin talepleri üzerine telefon ile gerçekleşmiştir.

2. TOKAT'TA HASTALIK SAĞALTMADA KULLANILAN TEKKE, TÜRBE VE ÖNEMLİ MEKÂNLARLA İLGİLİ BULGULAR

2.1. Çocuk Rahatsızlıkları

2.1.1. Yaramazlık Yapan ve Huysuz Çocuklar

2.1.1.1. Abdulmuttalip Hazretleri

"Bu türbe Tokat'ın Mahmutpaşa Mahallesi'nde bulunmaktadır. Yaramaz, huysuz çocuklar bu türbenin yanına yatırılırdı ve çocukların şifa bulacağına inanılırdı." (Üçer, 1986: 224)

2.1.1.2. Huy Kesen Evliya

Tokat'ın Zile ilçesinde bulunan Ulu Caminin arkasındadır. İnanca göre huysuz çocukların gömleği buraya getirilip türbenin üzerine serilir ve bekletilir. Türbeden alınan gömlek çocuğa giydirilir. Diğer bir uygulama ise türbede bulunan taş beşiklerde çocuğu bir süre yatırdıktan sonra kötü huyun kesildiğine inanılır. (KK: 1)

2.1.2. Yürüyemeyen Çocuklar

2.1.2.1. Ayaksız Baba

Tokat'ın Topçubağı Mahallesi'nde yolun karşı tarafındadır. Yürümeyen çocukların üç Perşembe günü getirildiği bir türbedir. Yürümeyen çocukları kıbleye karşı döndürüp dua ettikten sonra:

"Salladım salıya karşı / Yürüsün sabaha karşı" dedikten sonra türbenin etrafında döndürülür ve bu şekilde yürümeyen çocukların yürüyeceğine inanılır. Halk arasında adı "Ayak Tekkesi" olarak da bilinmektedir (Ulu, 2004: 69)

2.1.2.2. Sehran Baba

Tokat'ın Artova ilçesine bağlı Bayırlı köyünde bulunmaktadır. Yürüyemeyen çocukları burada kollarından tutarak sallarlar, sonrasında çocuğun yürüyeceğine inanılır. (KK: 9)

2.1.2.3. Boldacı Tekkesi

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Boldacı köyündeki caminin yanında bulunmaktadır. Yürüyemeyen çocuklar buraya getirilip mezarların etrafında dolandırılınca yürüyeceklerine inanılmaktadır. (KK: 2)

2.1.2.4. Şeyh Nusrettin

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Şeyh Nusrettin köyünde bulunmaktadır. Yürüyemeyen çocukların türbe etrafında yedi defa dolaştıktan sonra yürüyeceklerine inanılmaktadır. (Üçer, 1986: 226)

2.1.2.5. Top Ağaçlık Tekkesi

Tokat'ın Yağmurlu Kasabası'nda bulunan bu tekkeye yürüyemeyen çocuklar getirilir ve buradaki su ile ayakları yıkandıktan sonra yürüyeceklerine inanılır. (KK: 3)

2.1.2.6. Tavukçu Tekkesi

Tokat'ın Pazar ilçesine bağlı Erkilet Mahallesi'nde bulunan bu tekkenin yanında akan suyla oradaki taşın üzerinde yıkanan çocuğun yürüyeceğine inanılmaktadır. (KK: 4)

2.1.2.7. Arap Dede

Şeyh Ali Mahallesi'nde metfun Arap Dede'nin kabri yürüyemeyen çocuklar için bir tedavi merkezidir. Bu çocuklar yedi Perşembe üst üste türbeye getirilir ve türbenin etrafında döndürülürse çocuğun yürümeye başlayacağına inanılır. (URL- 1)

2.1.3. Konuşamayan Çocuklar

2.1.3.1. Bülbüllük Mağarası

Tokat Kalesinin eteklerinde bulunan bir mağaranın içerisinde yer almaktadır. Bölge halkı tarafından konuşamayan çocuklar buraya üç veya yedi Perşembe günleri getirildikten sonra çocukların konuşacaklarına inanılmaktadır. (KK: 5)

2.1.4. Altını Islatan Çocuklar

2.1.4.1. Dar Dede Bun Dede

"Tokat'ın Camii Kebir Sokağı'ndaki bir evin yanında bulunmaktadır. Bu zatın oradaki büyük bir taş parçasının altında yattığına inanılmaktadır. Altını ıslatan çocuklara burası ziyaret ettirilir. Bundan dolayı halk arasında buraya Çiş Tekkesi denilmektedir." (Ulu, 2004: 78)

2.1.4.2. Hacı Çıkrık Türbesi

Altına kaçıran çocuklar için ziyaret edilir. Türbeye gidenler yanlarında süpürgede götürürler ve dua ettikten sonra süpürgeyi türbeye bırakırlar. (Saygılı, 2005: 103)

2.1.5. Çocuğun Sürekli Ölmesi

2.1.5.1. Hasan Kaya

Artova ilçesine bağlı Sağlıca köyünde bulunmaktadır. Çocuğu sürekli ölen kadınlar tarafından ziyaret edilir. Kadınlar tekrar hamile olduklarında türbeyi ziyaret edip dilekte bulunurlar. Dileği kabul olur ve doğumdan sonra çocuğu, erkek olursa Hasan Kaya, kız olursa Sati adını verirler. (KK: 6)

2.1.6. Sürekli Ağlayan Çocuklar

2.1.6.1. Hacı Baba Sultan

Tokat'ın Turhal ilçesine bağlı Çivril köyünde bulunmaktadır. Yöre halkı tarafından yeni doğan çocuklar çok ağladıklarında bu türbe ziyaret edilir. (KK: 7)

2.1.7. Sarılık

2.1.7.1. Sarılık Tekkesi

Tokat'ın Yağmurlu Kasabası'nda bulunan bu tekke sarılık hastalığına yakalanan çocukların getirildiği tekkedir. (KK: 8)

2.1.8. Boğmaca-Öksürük

2.1.8.1. Kırk Kızlar

"Boğmaca ve öksürüğü olan çocukların getirildiği tekkedir. Kapısından içeri "Hemencik" adlı bir yapma bebek atılır." (Üçer, 1986: 225)

2.2. Yetişkinlerle İlgili Rahatsızlıklar

2.2.1. Baş Ağrısı Rahatsızlıkları

2.2.1.1. Acepşir

Tokat'ın Ayvaz Paşa Sokağında bulunmaktadır. Halk arasında "Baş Ağrısı Türbesi" olarak da bilinmektedir. Türbedeki kabrin baş tarafında bulunan şamdana baş ağrısı şikâyeti olanlar başlarını oraya sürttüklerinde şifa bulacaklarına inanılmaktadır. (KK: 9)

2.2.1.2. Alp Gazi

"Tokat'ın Cemal bağlarından geçen Aksu Irmağı'nın altında mezarlığı bulunur. Başı ağrıyanlar buraya giderek dua ederler, başlarının üzerine yuvarlak bir taşı kaldırırlar ve şifa bulacaklarına inanırlar." (Üçer, 1986: 226)

2.2.1.3. Sentimur Oğlu Türbesi

Tokat'ın Gazi Osman Paşa Bulvarı üzerinde bulunmaktadır. Başı ağrıyan kişilerin buraya gelip adakta bulunduktan sonra şifa bulacaklarına inanmaktadırlar. (KK: 9)

2.2.1.4. Hoca Beden

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Güzelbeyli kasabasında bulunmaktadır. Başı ağrıyanların ağrılarını geçirmek içi başlarını soktuğu bir delik vardır. Bu deliğe başlarını soktuklarında şifa bulacaklarına inanmaktadırlar. (KK: 10)

2.2.1.5. Musa Fakih Türbesi

Tokat'ın Zile ilçesindeki Beyazıt-ı Bestami Camiinde bulunmaktadır. Türbe mezarın arka tarafında başı ağrıyanların ziyaret ettiği küçük delik bulunmaktadır. Bu deliğe başı ağrıyanlar başlarını sokarak şifa bulduklarına inanırlar. (KK: 2)

2.2.2. Sıtma Hastalıkları

2.2.2.1. Ahi Paşa

Tokat'ın Hac Dağı'nın kuzey eteğinde bulunmaktadır. Sıtma hastalığına yakalananlarında başından aşağı bir tas su dökerse hastalığının geçtiğine halk arasında inanılmaktadır. (Üçer, 1986: 226)

2.2.2.2. Boyun Baba

"Yeri bilinmemektedir. Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde geçmektedir. Sıtma hastaları burada bulunan soğuk suyu başından aşağı döktüğünde şifa bulacaklarına inanılmaktadır." (Ulu, 2004: 71)

2.2.2.3. Yusuf Dede

Tokat'ın Artova ilçesine bağlı Bayırlı köyünde bulunmaktadır. Türbenin yanında bulunan suyu sıtma hastaları içtiği takdirde şifa bulacaklarına inanılmaktadır. (KK: 11)

2.2.3. Göz Hastalıkları

2.2.3.1. Diken Baba Türbesi

Şeyh Şirvani Mezarlığında yolun sağındaki dikenlerin altında bulunmaktadır. Göz ağrısı ve göz hastalıkları için ziyaret edilir. (Üçer, 1986: 227)

2.2.3.2. Boldacı Tekkesi

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Boldacı köyünde bulunmaktadır. Göz ağrısı ve göz hastalıkları için ziyaret edilir. (KK: 2)

2.2.3.3. Musa Fakih Türbesi

Tokat'ın Zile ilçesinin Beyazıd-ı Bestami Camiinde bulunmaktadır. Bu türbe göz hastalıkları için ziyaret edilir. Buradaki sudan gözlerine damlatmak suretiyle şifa bulduklarına inanılmaktadır. (KK: 2)

2.2.4. Çocuksuzluk

2.2.4.1. Erenler Mezarlığı

Tokat'ın Erenler Mezarlığı'nda bulunmaktadır. Buraya çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edilmektedir. Mevcut bulunan minbere çıkıp yedi İhlas bir de Fatiha okuyarak dileklerinin kabul olması için dua ederler. Dilekleri kabul

olursa dilek tutan kişilerin yüzlerini kendisine doğru döndürmektedir. Kısmetini açmak isteyen kadınlar tarafında da ziyaret edilmektedir. Minbere çıkıp 3 İhlas 1 Fatiha okuyup üç defa minberin etrafında dönüp ve minberin üzerine çıkarsa dileğinin kabul olacağını inanılmaktadır. (KK: 9)

2.2.4.2. Gıjgıj Hasan Baba Türbesi

Gıjgıj (Gajgaj) Hasan Dede rivayete göre Hoca Ahmet Yesevi'nin talebelerinden ve erenlerindendir. Türbesi Tokat'ın Gıj Gıj Dağı'nın tepesinde bulunmaktadır. Çocuğu olmayan kadınlar bez bebek yaparlar ve bu bebekleri orada yaptıkları salıncakta sallarlar. Bez bebekleri türbeye bırakırlar. Ayrıca bu kadınların boynuna yazma dolanıp mezarın başında döndürülür, adaklar adanır ve böylece çocuklarının olacağını inanılır. (KK: 9)

2.2.4.3. Kemerkaya

"Zile'nin Turgutalp köyünde bulunan Kemerkaya denilen ziyaret yeri, yurdun çeşitli yörelerinden çocuğu olmayanların geldikleri bir yer olup burayı ziyaret eden kadının çocuğu olacağına inanılır." (Yardımcı, 1998: 7)

2.2.4.4. Pevri Baba

"Zile'nin Çapak köyündeki bu ziyaret yeri çevre köylerdeki çocuğu olmayan ailelerin ziyaret yeri olup dilekleri yerine gelip çocuk sahibi olanlar çocukla birlikte gelip kurban keserler." (Yardımcı, 1998: 7)

2.2.4.5. Aziz Baba

Tokat'ın Turhal ilçesinde Çengel Boğazı'nda bulunmaktadır. Çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edilmektedir. (KK: 12)

2.2.4.6. Gazi Baba Sultan

Tokat'ın Turhal ilçesine bağlı Sarıkaya köyünde bulunmaktadır. Çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edilmektedir. Adaklar adandıktan sonra şifa bulacağına inanılmaktadır. (KK: 1)

2.2.4.7. Arap Dede

"Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Aluçözü köyünde bulunmaktadır. Çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edilir, çocukları olduğunda burada adak kurbanları kesilip yenir." (Ulu, 2004: 234)

2.2.4.8. Çal Dede

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Aluçözü köyünde bulunmaktadır. Çocuğu olmayanlar tarafından ziyaret edilmektedir. Ziyarete gelen kadınların buradaki ardıçların küçük kozalarını yutmak suretiyle çocuklarının olacağına inanılmaktadır. (KK: 2)

2.2.4.9. Hoca Beden

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Alibağ'ı köyünde bulunmaktadır. Bu türbe çocuğu olmayanlar tarafından ziyaret edilmektedir. Ziyaret esnasında türbenin etrafındaki ağaçlara bez bağlayarak dileklerinin kabul olacağına inanılmaktadır. (Yardımcı, 1998: 6)

2.2.4.10. Hüseyin Gazi

Tokat'ın Zile ilçesindeki Hüseyin Gazi Tepesi'nde bulunmaktadır. Çocuğu olmayan kadınlarda çocukların olması için türbenin etrafında bulanan mercimek taşlardan yutarlar ve böylelikle çocuklarının olacağına inanılmaktadır. Ziyarete aralıksız yedi Perşembe gidildiğinde dileklerinin kabul olacağına inanılır. Bir diğer uygulamada ziyarete giden kadınlar yedi tane mercimek taşı alıp yastığın altına bırakırlar ve bu taşları yedi gün sonra tarlaya serperler. (URL- 1) (Yardımcı, 1998: 4)

2.2.4.11. Şeyh Mahmut Tekkesi

Tokat'ın Pazar ilçesine bağlı Erkilet Mahallesi'nde bulunan bu türbeye çocuğu olmayan ailelerin iki tane elmayı tekkenin bir köşesine bırakırlar ve ertesi gün bu elmaları alıp yediklerinde çocuklarının olacağına inanılmaktadır. (KK: 4)

2.2.4.12. Delikli Tekke (Delikli Kaya)

Tokat'ın Almus ilçesine bağlı Akarçay Kasabası'nın yakınlarında bulunan bu tekkeye çocukları olamayan kadınlar kayanın yanında bir gece uyuduktan adaklarını adarlar ve çocuklarının olacağına inanırlar. (Ulu, 2004: 113)

2.2.4.13. Abdal Musa Sultan

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Emirören köyünde bulunmaktadır. Çocuğu olmayan kadınlar türbede bulunan çeşmeden yıkanır ve böylece çocuklarının olacağına inanılmaktadır. (KK: 13)

2.2.4.14. Sarı Taş Evliyası

Sarı Taş Evliyası Turhal yolu üzerinde bir kabristanda yer almaktadır. Çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edilmektedir. Türbenin başındaki sarı taşa sarılarak dua ve dilekleri bildirilmektedir. (URL- 1)

2.2.5. Uyuşukluk

2.2.5.1. Hamza Bey

Tokat'ın Muslahaddin Mahallesi'nde bulunmaktadır. Halk tarafından vücutlarında meydana gelen uyuşukluklardan dolayı ziyaret edilmekte ve ziyaretten sonra uyuşuklukların geçtiğine inanılmaktadır. Uyuşuk Tekkesi olarak da bilinmektedir. (KK: 9)

2.2.5.2. Diken Baba Türbesi

Şeyh Şirvani Mezarlığı'nda yolun sağındaki dikenlerin altında bulunmaktadır. Ziyarete gidenler evlerinde nohut ıslatır ve bunları türbenin yanında bulunan dikenlere bastırırlar bu suretle ellerinde ve ayaklarındaki uyuşmanın gittiğine inanılır. (Üçer, 1986: 227)

2.2.6. Yılancık

2.2.6.1. Kat Baba

Tokat'ın Kat Kasabası'nda bulunmaktadır. Buradaki ağaç kavuğundan akan suyu ve buradaki çamurdan şiş yerlere sürerlerse şifa bulacaklarına inanılmaktadır. (KK: 14)

2.2.6.2. Yılanlı Tepe

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Söğütözü köyünde bulunmaktadır. Yılancık hastalığına şifa verdiğine inanılmaktadır. "Şehir dışından köyümüze yılancık hastalığı için gelenler oldu. Şifayı bulduktan sonra da kurbanları kesmek için tekrar türbeye geldiler." (KK: 15)

2.2.7. Vücut Ağrıları ve Sızıları

2.2.7.1. Kat Baba

Tokat'ın Kat Kasabası'nda bulunmaktadır. Vücutlarında ağrı sızı bulunanlar tarafından da ziyaret edilir hatta bu ağrı ve sızıların geçmesi için banyolarda yıkanılır, namazlar kılır ve ağrıların geçtiği inanılır. (KK: 14)

2.2.8. Guatr Hastalığı

2.2.8.1. Koşa Kavak

Tokat'ın Dere Sokağı'nda bulunmaktadır. Türbenin yanında bulunan çeşmeden akan suyun Guatr hastalığına şifa verdiğine inanılmaktadır. (KK: 9)

2.2.9. Yürüme Güçlüğü

2.2.9.1. Sentimur Oğlu Türbesi

Tokat'ın Gazi Osman Paşa Bulvarı'nda bulunmaktadır. Yürüme zorluğu çekenler tarafından ziyaret edilmektedir. Adaklarını adadıktan sonra şifa bulacaklarına inanılmaktadır. (KK: 9)

2.2.10. Romatizma

2.2.10.1. Kul Himmet

Tokat'ın Almus ilçesine bağlı Görümlü köyünde bulunmaktadır. Türbe romatizma hastaları tarafından ziyaret edilmekte ve bu ziyaretten sonra hastalıklarının geçtiğine inanılmaktadır. (KK: 16)

2.2.10.2. Sulusaray Kaplıcası (Çermik)

Tokat'ın Sulusaray ilçesine bağlı Ilıcak köyünde bulunmaktadır. Yöre halkı tarafından kaplıca olarak kullanılmakta ve kutsal mekân olarak kabul edilmektedir. Bu kaplıcanın romatizma hastalarının burada şifa bulacağına inanılmaktadır. (Üçer, 1986: 226)

2.2.10.3. Kul Habib Türbesi

Tokat'ın Almus ilçesine bağlı Görümlü kasabasında bulunan bu tekke genel olarak romatizma hastalıkları olanların ziyaret ettikten sonra şifa bulacağına inanılmaktadır. (Ulu, 2004: 118)

2.2.11. Felçli Hastalar

2.2.11.1. Çeltek Baba'nın Kardeşi

Tokat'ın Artova ilçesine bağlı Kızılca Mahallesi'nde bulunmaktadır. Bu türbe felçli ve ağzı eğrilen kimseler tarafından ziyaret edilmektedir. Buraya gelen hastaların bir gece yattıktan sonra ertesi gün şifa bulduklarına inanılmaktadır. (Ulu, 2004: 123)

2.2.11.2. Kesik Baş Türbesi

Tokat'ın Turhal ilçesine bağlı Yeşilırmak kenarındaki Kesik Baş Camisi'nin yanında bulunmaktadır. Türbeye felçli hastalar tarafından ziyaret edilmektedir. Adaklarını adadıktan sonra kabul edilirse adaklarını türbede kesmek zorundalardır. Aksi takdirde evliyanın öfkesine uğrayacaklarına inanılmaktadır. (Ulu, 2004: 202)

2.2.11.3. Şeyh Mustafa Efendi

Tokat'ın Turhal ilçesine bağlı Yeşilırmak kenarındaki Kesik Baş Camisi'nin yanında bulunmaktadır. Felçli hastaların türbenin etrafında bulunan toprağı vücuduna sürdükten ve sudan içtikten sonra şifa bulacaklarına inanmaktadırlar. (Ulu, 2004: 217)

2.2.11.4. Abdal Musa Sultan

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Emirören köyünde bulunmaktadır. Felçli hastalar tarafından ziyaret edilmektedir. (KK: 13)

2.2.11.5. Çeltek Baba (Şeyh Mahmut Türbesi)

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Çeltek köyünde bulunmaktadır. Felçli hastalar tarafından ziyaret edilmektedir. (Yardımcı, 1998: 8)

2.2.12. Kulak Ağrıları

2.2.12.1. Kulak Tekkesi

Tokat'ın Niksar ilçesinde bulunmaktadır. Bu türbede bulunan suyu kulaklarına damlattıktan sonra kulak ağrılarının geçeceğine inanılmaktadır. (Saygılı, 2005: 102)

2.2.12.2. Kulak Kuyusu

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Savcı köyünde bulunmaktadır. Kuyudaki suyun kulak ağrılarına iyi geldiğine inanılmaktadır. (KK: 1)

2.2.12.3. Şeyh Bayram (Şıh Bayram)

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Çiftlik köyünde bulunmaktadır. Bu türbedeki kuyu suyunun kulak ağrılarına iyi geldiğine inanılmaktadır. Kulağı akanlar ve kulağı ağrıyanlar tarafından ziyaret edilmektedir. (KK: 17)

2.2.13. Sara Hastalığı

2.2.13.1. Şıh Yakup Türbesi

Tokat'ın Reşadiye ilçesine bağlı Soğukpınar yolu üzerinde bulunmaktadır. Halk tarafından özellikle sara hastalığı için ziyaret edilmektedir. (KK: 21)

2.2.13.2. Aziz Baba

Tokat'ın Turhal ilçesinde Çengel Boğazı'nda bulunmaktadır. Sara hastaları tarafından ziyaret edilmektedir. (KK: 12)

2.2.14. Akıl Hastalıkları

2.2.14.1. Kesik Baş Türbesi

Tokat'ın Turhal ilçesindeki Yeşilırmak kenarındaki Kesik Baş Camisi'nde bulunmaktadır. Türbeye akıl sorunları yaşayanlar tarafından ziyaret edilmektedir. (Ulu, 2004: 202)

2.2.14.2. Şeyh Mustafa Efendi

Tokat'ın Turhal ilçesindeki Yeşilırmak kenarındaki Kesik Baş Camisi'nde bulunmaktadır. Türbenin etrafında bulunan toprağın hastanın vücuduna sürüldüğünde ve suyu içildiğinde akıl sorunlarının düzeleceğine inanılmaktadır. (Ulu, 2004: 211)

2.2.14.3. Keçeci Baba Türbesi

Tokat'ın Keçeci köyünde bulunmaktadır. Akli dengesini kaybetmiş hastalar bu türbeye getirilerek özel bir bölmeye iplerle ellerinden sıkıca bağlanır ve hastanın ipleri kendiliğinden çözülür ve oradan çıkarsa iyileşeceğine inanılmaktadır. (KK: 18)

2.2.14.4. Şeyh Mahmut Tekkesi

Tokat'ın Pazar ilçesine bağlı Erkilet Mahallesi'nde bulunmaktadır. Akli dengesini kaybetmiş hastaların bu tekkede bir gece yatırılması halinde iyileşeceğine inanılmaktadır. (KK: 4)

2.2.14.5. Çeltek Baba Tekkesi

"Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Çeltek köyünde yer almaktadır. Ziyaret kapalı bir mekân olup Çilehane denilen binanın içinde bulunan üç metre boyunda ve altmış santim çapında korint başlıklı bir sütuna akli dengesini yitirenler sıkıca bağlanır ve sabaha kadar orada bırakılır. İplerinden kurtulan hastanın iyileşeceğine inanılır." (Yardımcı, 1998: 8)

2.2.14.6. Bizeri Manastırı

Kurtuluş savaşı öncesi Anadolu'da yaşayan Rumlar, akıl hastalıkları için ziyaret etmektedirler. (Bayat, 1989)

2.2.15. Vücut Yaraları

2.2.15.1. Hacı Baba Sultan

Tokat'ın Turhal ilçesine bağlı Çivril köyünde bulunmaktadır. Türbenin etrafındaki toprağı vücutlarına sürdükten sonra yaralarından kurtulacağına inanılmaktadır. (KK: 7)

2.2.15.2. Çıbangözü Tekkesi

Tokat'ın Yağmurlu Kasabasında bulunmaktadır. Pelit ağacının köklerinden çıkan suyun başında kurban niyetine soğan kesilir daha sonra suyun oluşturduğu çamuru çıbanın üzerine sürülür ve çamur kurudukça çıbanda kuruduğuna inanılmaktadır. (KK: 3)

2.2.16. Uykusuzluk

2.2.16.1. Abdal Musa Sultan

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Emirören köyünde bulunmaktadır. Uykusuzluk çekenler tarafından ziyaret edilmektedir. (KK: 13)

2.2.17. Ölümcül Hastalıklar

2.2.17.1. Ahi Evran (Ahu Baba)

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Yeni Hamam Mahallesi, Fenercioğlu Sokağı'nda bulunmaktadır. Ölümcül hasta olanlara buradaki asayı suya batırıp o suyu hastaya içirirler ve sonrasında hasta kendisine gelirse yaşayacağını gelmezse öleceğine inanılmaktadır. (Ulu, 2004: 229)

2.2.17.2. İbrahim Sani

Tokat'ın Zile ilçesinde bulunmaktadır. Ölümcül hasta olanlar buraya su getirirler ve getirdikleri suya türbede bulunan asa ile papucu batırıp hastaya içirirler. Hasta iyileşecekse suyu içtikten sonra hareket etmeye başladığına inanılmaktadır. (KK: 19)

2.2.18. Mide Rahatsızlıkları

2.2.18.1. Ay Kadın

"Zile'nin Kızılca köyünde bulunmaktadır. Türbede bulunan çeşmede yıkanan ve bu suyu götürüp bir süre içen kimselerin mide rahatsızlarından kurtulacaklarına inanılır." (Yardımcı, 1998: 12)

2.2.19. Humma Hastalığı

2.2.19.1. Şeyh Nusrettin

"Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Şeyh Nusrettin köyünde bulunmaktadır. Türbenin bahçesinde önceleri bulunan dut ağacının dalları arasına konulan su ile banyo yapıldığına Humma hastalığının geçeceğine inanılmaktadır." (Üçer, 1986: 226)

2.2.20. Vücuttaki Bezeler

2.2.20.1. Koşa Kavak

Tokat'ın Dere Sokağı'nda bulunmaktadır. Vücudunda beze bulunanlar türbeye yumurta bırakır ve böylece hastalıklarının geçeceğine inanılmaktadır. (KK: 9)

2.2.21. Öksürük

2.2.21.1. Öksürükgözü Tekkesi

Tokat'ın Yağmurlu kasabasında bulunmaktadır. Bir ahlat ağacının altına gelen hastalar öksürüklerinin son bulacağına inanılmaktadır. (KK: 20)

2.2.22. Sarılık

2.2.22.1. Ağ Baba

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Hüseyin Gazi tepesinin eteğinde bulunmaktadır. Ağ Baba'nın kükürtlü suyu vardır ve bu suya sarılık hastasının getirdiği yumurta bırakılır daha sonra da hasta suyun başında bulunan kırk anahtar takılı tasla baştan aşağı suyla yıkanır ve sonrasında şifa bulacağına inanılmaktadır. (URL- 1)

2.2.22.2. Acıpınar Sarılık Suyu

Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Acıpınar köyünde bulunan çeşme, sarılık hastalığı için ziyaret edilmektedir. Suyun içen hastaların şifa bulacaklarına inanılmaktadır. (Yardımcı, 1998: 15)

2.2.22.3. Miskinler Tekkesi

Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinde geçmektedir. Sarılık hastalığı olanlar tekkede oturduklarını ve dualarının kabul olduğunu ayrıca da sancısı tutan atlarında şifa bulduğunu hatta kendi atının da burada şifa bulduğunu not etmektedir. (Üçer, 1986: 222)

2.2.22.4. Sarılık Evliyası

Zile Acıpınar köyünde yer almaktadır. Sarılık hastalığına yakalananlar burayı ziyaret ederler. Burayı ziyaret eden hastaların şifa bulacaklarına inanılmaktadır. (URL- 1)

2.2.22.5. Akkılıç Sarılık Suyu

"Zile'nin Akkılıç köyünün batısında çok eski çağlardan kaldığı sanılan kale harabeleri yakınında bulunan su kaynağının sarılık hastalığına iyi geldiği söylenmekte olup birçok sarılık hastasının bu su kaynağından şifa bulduğu anlatılmaktadır." (Yardımcı, 1998: 12)

2.2.22.6. Emir Veren Sarılık Suyu

"Emir Veren köyünde bulunan bu sarılık suyu da Zile merkez ve çevre köylerinde sarılık hastalığına yakalananların sıkça gittikleri ziyaret yerlerindendir. Eski bir kale kalıntısı dibindeki sarılık suyu çeşmesinin başında hastalar yıkanıp sonra da evlerine götürdükleri suyu içerek şifa bulduklarına inanılır." (Yardımcı, 1998: 16)

2.2.23. Kuduz

2.2.23.1. Kuduz Hoca

Kuduz hastalarının şifa bulması için getirilen bir ziyaret yeridir. (Yardımcı, 1998: 16)

2.2.24. Bel Ağrıları

2.2.24.1. Bel Ağrısı Taşı

Tokat'ın Niksar ilçesinde Melikgazi Türbesi'nde bulunan "Bel Ağrısı Taşı'na" üç defa yatıp kalktıktan sonra şifa bulacaklarına inanılmaktadır. (Saygılı, 2005: 103)

2.2.25. Genel Hastalıklar

2.2.25.1. İsmail Dede

İsmail Dede Türbesi ilçe merkezinde İstasyon Mahallesi ve Gezir arasındadır. Kendisi Horasan erenlerinden olup mezarının yanındaki suyun hastalara

şifa olduğuna inanılır. Hastaların gömlekleri türbede bir gece bırakıldıktan sonra götürülüp hastaya giydirildiğinde pek çok hastalığın kısa zamanda iyi olacağına dair bir inanç vardır. (URL- 1)

2.2.25.2. Bal Dede

Virep köyünde yer alan bir tekkedir. Her türlü hastalık için ziyaret edilir. (KK: 9)

2.2.26. Sütün Gelmemesi

2.2.26.1. Süt Ali Baba

Türbesi Kışla Mahallesi Dip sokağındadır Mezarın başında şemsiye şeklinde süt eriği ağacı bulunmaktadır. Doğum yapan kadınlar sütleri gelmeyince bu türbeyi ziyaret ederek türbenin içinde bulunan evden ekmek isterler bu ekmeği yiyenlerin sütünün bollaşacağına inanılır. (URL- 1)

SONUÇ

Yaptığımız çalışma neticesinde Tokat bölgesinde halkın ziyaret merkezleri haline getirdiği tekke, türbe ve önemli mekânların geleneksel hastalık sağaltma yöntemleri olarak kullanılmaya devam ettiği tespit edilmiştir. Maddi ve manevi hastalıkların modern tıpta çaresi kalmadığında ya da kısıtlı olduğunda halk, son umut olarak geleneksel yöntemleri denemektedir. Sarılık, sıtma, çocuk hastalıkları, çocuksuzluk, akıl hastalıkları, göz hastalıkları ve bel ağrıları gibi birçok hastalığın sağaltılmasında toplumun yüzlerce yıldır belleğinde yer etmiş halk hekimliği yöntemleri işlevselliğini korumaktadır. Kutsallık atfedilen pek çok ziyaret mekânında gerekli uygulamaların yapıldıktan sonra şifa bulunacağına inanılmaktadır. Çalışmamız esnasında uyuşukluk için nohut ıslatıp dikene asmak, çocuksuzluk için adaklar adamak, sarılık için sarılık suyu içme ve akıl hastalıkları için zincirle bağlanmak gibi birçok özgün uygulamayla karşılaştık. Bu çalışmadaki tespitleri çocuk ve yetişkin rahatsızlıklar olmak üzere iki ana başlık altında topladık. Sekiz çocuk hastalığı için on altı ziyaret merkezini, yirmi altı yetişkin hastalık için de yetmiş bir ziyaret merkezinin hastalık sağaltmak için kullanıldığını tespit ettik. Bu çalışmadaki tespitler dışında hastalık sağaltmanın yanı sıra kısmet açmak ve niyetler için de Tokat'ta pek çok ziyaret merkezi mevcuttur. Bu merkezlere konumuzdan çok uzaklaşmamak ve farklı bir çalışmada değerlendirmek adına yer vermedik. Makalemizde yer verdiğimiz mekânlar ve buralardaki uygulamalar geçmişten günümüze kadar varlığını devam ettirmiş halk bilimi miraslarıdır. Bu

çalışmayla birlikte bu mirasın derli toplu bir şekilde Tokat bağlamında ortaya konması, duyurulması, farkındalık oluşturması ve gelecek nesillere aktarılması düşünülmüştür. Tıbbın yetersiz kaldığı durumlarda manevi bir gücün tesirine inanılarak yapılan bu uygulamaların umutları yeşertmede etkin olması dileğimizdir. Çalışmamız aslında çok daha detaylı ve geniş kapsamlıdır. Sınırlıklar sebebiyle ekleyemediğimiz ya da henüz keşfedemediğimiz birçok ziyaret merkezi bulunmaktadır. Bu durum konu hakkında çok daha detaylı bir çalışmanın gerekliliğini göstermektedir ki bu konuda kapsamlı bir kaynak hazırlama noktasında çalışmalarımız devam etmektedir.

KAYNAKLAR

Acıpayamlı, O. (1989). Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi. Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 110, Seminer, Kongre Bilidirileri Dizisi: 27 (ss. 1-8). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi

Alptekin, A. B. (2010). Türk Halk Hikayelerinde Halk Hekimliği. Milli Folklor, 8, ss. 6-19.

Artun, E. (2008). Türk Halk Bilimi. Adana: Karahan Kitabevi.

Bayat, A. H. (1989). Türk Dünyasında Özellikle Anadolu Tıbbi Folklorunda Akıl Hastalıklarının Tedavi Yolları ve Kaynakları. Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (ss. 59-82.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Boratav, P. B. (1999). Yüz Soruda Türk Halk Folkloru. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Örnek S. V. (1988). 100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Saygılı, K. (2005). 2000'li Yılların Başında Niksar. Tokat: Niksar Belediyesi

Ulu, E. (2004). Alperenler Cenneti Tokat. İstanbul: Acar Matbaacılık.

URL- 1: https://tokatniksar.wordpress.com/zile-alevi-koyleri/ adresinden 01 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

Üçer, M. (1986). Tokat ve Efsaneleri, İnanışları. Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (ss. 217-230). Ankara: Gelişim Matbaası.

Yalçınkaya, F. (2019). Halk Hekimliğinde Sağaltma Yöntem ve Teknikleri. Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 1 (2), ss. 1-11

Yardımcı, M. (1998). Zile'de Yatırlar ve Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanışlar-Uygulamalar-Menkıbeler. I. Uluslararası Türk Dünyası ve Evliyaları Kongresi Bildirileri. İstanbul: Revak Yayınevi.

KAYNAK KİŞİLER

KK: 1 Mustafa AKGÜN, 60, İlkokul, Zile, Mermer Ustası, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 2 Zafer BEKÇİOĞLU, 60, Lise, Zile, İmam, Bilgileri Çevresinden Öğrenmiş.

KK: 3 Sabri DAL, 84, Eğitim Almamış, Yağmurlu Kasabası, Çiftçi, Bilgileri Ailesinden Öğrenmiş.

KK: 4 Gülseren GÜNGÖR, 45, İlkokul, Pazar, Ev hanımı, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 5 Yadigar KAHRAMAN, 75, Eğitim Almamış, Tokat, Ev Hanımı, Bilgileri Annesinden Öğrenmiş.

KK: 6 Akif AYTEN, 51, İlkokul, Artova, Muhtar, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 7 Turan PEKMEZ, 55, Ortaokul, Tokat, Muhtar, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 8 Zekiye YILMAZ, 85, Eğitim Almamış, Yağmurlu Kasabası, Ev hanımı, Bilgileri Babasından Öğrenmiş.

KK: 9 Hasan ERDEM, 51, Lise, Tokat, Kültür Araştırmacısı, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 10 Sadık ATEŞ, 47, Lise, Güzelköyü, Muhtar, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 11 Kazım SİLİSERİ, 50, Ortaokulu, Bayırlı, Muhtar, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 12 Fadik YİĞİT, 70, Eğitim Almamış, Turhal, Ev hanımı, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 13 Zübeyde ŞAFAK, 55, İlkokul, Tokat, Ev hanımı, Bilgileri Anneannesinden Öğrenmiş.

KK: 14 Mesude SOYDOĞAN, 71, Eğitim Almamış, Tokat, Ev hanımı, Bilgileri Annesinden Öğrenmiş.

KK: 15 Muhsine CEYLAN, 67, İlkokul, Söğütözü, Ev Hanımı, Kendisi Yaşayarak Öğrenmiş.

KK: 16 Şuayb KAYALI, 24, Lisans, Almus, Öğretmen, Bilgileri Annesinden Öğrenmiş.

KK: 17 Sırrı PEKUZ, 52, Ortaokul, Çiftlik Köyü, Muhtar, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 18 Cemil BEKTAŞ, 58, İlkokul, Erbaa Emekli, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 19 Hayriye DURU, 51, İlkokul, Zile, Bakkal, Bilgileri Büyüklerinden Öğrenmiş.

KK: 20 Fatma POLAT, 63, Eğitim Almamış, Yağmurlu Kasabası, Ev hanımı, Bilgileri Çevresinden Öğrenmiş.

KK: 21 Ergül ŞİMŞEK, 56, Ortaokul, Reşadiye, Emekli, Bilgileri Çevresinden Öğrenmiş.

Ekler:
Fotoğraflar



Abdal Musa Türbesi



Şeyh Nusretttin Türbesi



Hüseyin Gazi Türbesi



Sentimur Oğlu Türbesi



Sehran Baba



Hasan Kaya



Bülbüllük Mağarası



Hacı Baba Sultan



Hacı Çıkrık Türbesi



Kırk Kızlar Türbesi



Acepşir



Kul Himmet Türbesi



Musa Fakih Türbesi



Kesikbaş Türbesi ve
Şeyh Mustafa Türbesi



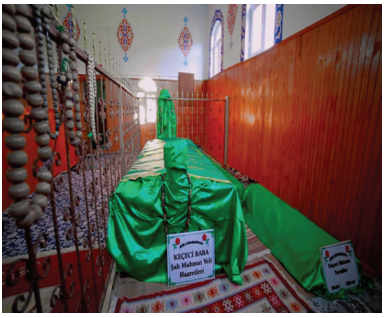
Gıjgıj Hasan Baba Türbesi



Çeltek Baba



Kulak Tekkesi



Keçeci Baba Türbesi



Aziz Baba

HALK HEKİMLİĞİ EKSENİNDE HARAP HASTALIĞI VE TEDAVİSİ

Prof. Dr. Yusuf Ziya SÜMBÜLLÜ
Erzurum Teknik Üniversitesi

Özet

Sağlığın korunması adına geleneksel kültür ve inanç eksenli birikimlerden istifade etmek suretiyle yaklaşım tarzını benimseyen halk hekimliği uygulamaları, Anadolu-Türk kültüründe etkinliğini ve etkisini sürdürüyor olmakla dikkate değerdir. Bu uygulamalar içerisinde her geçen gün yeni pratiklerle de karşılaşmaktayız ki bu pratiklerin icrasında karşımıza çıkan öğelerin kültürel ve inançsal altyapısı ile izah edilmesine dönük ihtiyaç da doğal olarak devam etmektedir. Bu anlamda çalışmamızda genellikle loğusalığı takip eden süreçte kadınlar arasında görülen, bedenin muhtelif bölümlerinde meydana gelen şişkinlik ve ağrı ile ifadesini bulan Harap Hastalığı ve bu hastalığın tedavi yöntemi üzerine İspir İlçesi Çatakkaya Köyü'nden elde etmiş olduğumuz malumat eşliğinde tespit ve değerlendirmelere yer vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Para, demir, ağrı, kültür, inanç

HARAP DISEASE AND ITS TREATMENT ON THE AXIS OF FOLK MEDICINE

Abstract

Folk medicine practices, which adopt an approach by utilizing traditional culture and belief-based knowledge for the protection of health, are noteworthy for maintaining their effectiveness and influence in Anatolian-Turkish culture. Among these practices, we encounter new practices every day, and the need to explain the elements we encounter in the execution of these practices with their cultural and religious infrastructure naturally continues. In this sense, in our study, we will include determinations and evaluations, accompanied by the information we have obtained from the Çatakkaya Village of İspir District, on the Disease of Destruction, which is generally seen among women in the period following the puerperium and is expressed with swelling and pain in various parts of the body, and the treatment method of this disease.

Keywords: Money, iron, pain, culture, belief

HALK HEKİMLİĞİ

Varlık âlemi, sınırlı, süreli yaşamı sürecinde zıtlıklar üzerine inşa edilmiş bir düzen içerisinde serüvenini sürdürmektedir ki bu düzenin bir parçası da sağlık-hastalık ikileminde karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlar hayat denen döngü söz konusu olduğunda insanlık açısından daha fazla önemsenmekle, gerek sağlık ve gerekse hastalık olgusu etrafında geçmişten bugüne pek çok inanç, inanma, ritüel, töre, tören, uygulama ve pratik hayat bulabilmiştir.

Herhangi bir hastalığa yakalanmadan zinde bir hayat sürme ideali her ne kadar insanlık için ortak beklenti olsa da bu beklentinin reel hayatta çoğu kişi açısından arzulanan şekilde karşılığın olmadığı da bir hakikattir. Bu gerçek, insanların maruz kaldıkları, kalabilecekleri muhtelif hastalıklar karşısında bir savunma mekanizması oluşturmasını zorunlu kılmıştır ki bu mekanizma içerisinde kimi zaman akli, kimi zaman ise dinsel-büyüsel içerikli pek çok uygulamanın mevcudiyeti bahsi geçen koruma ve korunma güdüsü ile alakalı olsa gerektir.

Kendini ve çevresindekileri maruz kaldıkları veya kalabilecekleri hastalıklardan muhafaza edebilmek adına içerisinde bulunduğu kültür, inanç ve medeniyet seviyesi etrafında majik veya amprik pek çok enstrümana başvurmaktan geri durmayan insanoğlunun genellikle deneme-yanılma temelli, bitkisel, hayvansal, madensel veya dinsel-büyüsel içerikli tasarrufları halk hekimliği genel tanımı içerisinde karşımıza çıkmaktadır ki çalışmamıza konu olan "Harap Hastalığı" ve bu hastalığa karşı icra edilen tedavi yöntemi, uygulama içerisinde yer alan pratikler ve bu pratikleri destekleyen kültürel ve inançsal altyapı bakımından dikkate değer görünmektedir.

Bahsi geçen rahatsızlık ve bu rahatsızlığa karşı icra edilen tedaviye yönelik açıklamalar yapmadan önce, halk hekimliği terimine kısaca temas etmek faydalı olacaktır ki bu tanımlar halk hekimliği uygulamalarındaki kültürel ve inançsal altyapıyı izah etme adına önemlidir. Bu tanımlara göre; Halk hekimliği "Halk arasında görülen hastalıklara karşı uygulanan iyileştirme metotlarının tümü ile hastalıklar üzerine olan geleneksel görüşlerin bütünü (Yoder, 2009:393) ; "İnsanların doğa olayları karşısında takındıkları tavır ve insan-doğa ilişkilerinin sonucu" (Özçelik, 2015: 66) ; "Halkın olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince hastalıklarını tanımlama ve sağaltma amacı ile

başvurduğu yöntem ve işlevlerin tümü" (Boratav, 2015: 78) olarak ele alınmaktadır ki halk hekimliği uygulamalarına dönük bu tanımlar için ortak payda, kaybolan sağlığın tekrar kazanılması adına mensubu bulunulan kültür ve inanç dairesi etrafında, hastaya göreceli ve geleneksel birikimle müdahaledir ki bu müdahalede genellikle çaresizlik karşısında çare arayışının rol oynadığı söylenebilir.

Aynı zamanda, halk hekimliği uygulamalarında karşılığını bulan muhtelif tedavi uygulamaları, tedavinin gerçekleştirildiği bağlamdan kopuk ele alınmamalıdır ki bu yaklaşım ilgili pratiğin, niçin, hangi şart, algı veya kabul etrafında hayat bulduğuna ışık tutmakla, uygulamanın kültürel ve inançsal zemini de göz ardı edilmeden değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır.

HARAP HASTALIĞI, TEDAVİSİ VE TEDAVİNİN KÜLTÜREL VE İNANÇSAL ALTYAPISI

Halk hekimliği uygulamalarında başrolde olan hekimlerin geleneksel Türk inanç sistemi içerisinde hekimlik vazifesi dışında pek çok görevi de aynı anda icra eden kamlar ile olan doğrudan bağlantısı veya bir diğer ifade ile halk hekimlerinin, ocaklıların Şamanizm inanç dairesindeki kamlar ve kamlık olgusu ile olan yakın münasebeti hususunda şu ana kadar oldukça değerli malumat edinmiş olmak ve tekrara düşmemek adına, çalışma başlığımız ve bu başlık etrafında karşımıza çıkan uygulamaya dönük tespitlerimizi aktarmayı makul görüyoruz.

Şöyle ki; harap hastalığı, genellikle yeni doğum yapmış kadınlar arasında görülen bir sağlık sorunu olarak ele alınmaktadır. Loğusanın muhtelif yerlerinde şişlik ve ağrı belirtileri ile kendini hissettiren bu probleme neden olan unsur veya unsurlar halk açısından ağırlıklı olarak dinsel-büyüsel, kısmen akli uygulamalar eşliğinde açıklanmakta ve bu doğrultuda da izale edilmeye çalışılmaktadır.

Genellikle doğumu takip eden kırk günlük süreçte, nadiren ise doğumdan sonraki 5. aya kadar olan dönemde ortaya çıktığı ifade edilen "Harap Hastalığı", Anadolu kültüründe, etrafında pek çok inanç, inanma, ritüel ve pratiğin kümelendiği loğusalık olgusu ile doğrudan bağlantılıdır. Çalışmamıza konu olan hastalığın genellikle 40 gün ile sınırlandırılmış loğusalık sürecinde ortaya çıktığına dönük yaklaşım, sınırları, çerçevesi tam olarak tespit edilememiş, muhtelif inanç dairelerinde pek çok örneği bulunan, bu yönü ile gizemli, mistik bir rakam olarak ele alınması gereken 40 inancı ile ilişkilidir.

Bilindiği gibi kırk rakamının eski Türk kültüründe önemli bir yeri vardır. Kırgız (Kırk Kız) efsanesinden itibaren Türk destan ve masallarında kırk ve

kırklar motifi önemli bir yer tutar. Orta Asya kökenli destanlarda yiğitlerin yanında kırk er, hatunların çevresinde kırk kız bulunduğu bilinmektedir. Kırk vezir ve kırk harâmiler gibi halk hikâyelerinde, Kırkçeşme, Kırkanbar, Kırkgöz, Kırkpınar, Kırklareli gibi yer adlarında ve "kırkı çıkmak, kırklamak, kırk oruç, kırk kurban, kırk gün kırk gece" gibi sosyal hayatı ilgilendiren alanlarda Türk geleneğini zenginleştiren kırk rakamı Türk atasözleri ve deyimlerinde de sıkça anılır. "Acı kahvenin kırk yıl hatırı vardır; kırkından sonra azanı teneşir paklar; kırk kurda bir aslan ne yapsın; kırk derviş bir kilime sığar ama iki sultan bir iklime sığmaz; birisine kırk gün deli dersen deli olur" gibi atasözleriyle "kırklara karışmak, kırk deveye bir eşek, kırk gün günahkâr bir gün tövbekâr, kırk serçeden bir börek, kırk yılın başı, kırkı on paraya" gibi deyimler bu türdendir. (https://islamansiklopedisi.org.tr/kirk)

Konumuzla olan yakın ilişkisi nedeniyle loğusalığa da kısaca temas etmek uygun olacaktır. Doğumdan sonraki ilk 24 saatten sonra başlayıp, 7-10. güne kadar devam eden dönem "erken postpartum evre" ve bundan sonraki 6-8 haftalık süreç ise "geç postpartum evre" olarak tanımlanmaktadır. Bu dönemdeki kadına ise "lohusa" adı verilmektedir. Postpartum dönemde kadınlar, fizyolojik ve psikolojik değişimler yaşamaktadır.10 Bu değişimler, kadının yaşam kalitesini ve dolayısıyla da sağlığını etkilemektedir. Bu dönemlerin sağlıklı geçirilmesi, sonraki dönemlerin de sağlıklı devam etmesine olanak sağlamaktadır. (Çeviki-Alan, 2020: 16) Doğumu takip eden bu 40 günlük süre, gerek annenin ve gerekse yeni doğanın ölüm dâhil pek çok olumsuz gelişme ile muhatap olma ihtimalinin üst düzeyde olduğu düşünülen bir dönemdir ki bu süre aralığında annenin ve yeni doğanın zarar görmesini engellemeye dönük olabildiğince çeşitli pratik, töre, tören, uygulama mevcuttur. Halk arasında meşhur "Loğusanın mezarı kırk gün açıktır" kullanımı da yeni doğanın ve annenin yeni bir yaşam düzeyine geçişi adına önemsenen bu yönüyle eşik görevi atfedilen bu 40 günlük olağanüstü hal dönemine odaklanmayı hedef göstermektedir ki hem anneye hem de yeni doğana zarar gelmesi kuvvetle muhtemel olduğu düşünülen bu sürenin kazasız belasız def'ine dönük koruma amaçlı yaklaşımların kümelendiği bir süreçte, biz ilgili hastalığı ve tedavi şeklini de görmüş oluyoruz.

Hastalık yukarıda ifade edildiği üzere yeni doğum yapmış kadınlara has bir problem olarak ele alınmaktadır ki hastalığın ortaya çıkışını takiben şifa adına ilk adım harap sıfatı ile nitelenen paranın temin edilmesidir. Burada şifa aracı olarak kullanılmak istenen paranın sıfatı olarak kullanılan haraba biraz daha yakından temas etmek, bir diğer ifade ile niçin bu paraya harap parası denilmektedir veya

tedavide niçin böylesi bir para kullanılmaktadır, sorularına açıklık getirmek uygun olacaktır.

Öncelikle, harap parası kullanımında yer alan harap kelimesinin gerçek anlamda kullanıldığını ifade etmemiz gerekmektedir. Çünkü bahse konu olan paralar, yıkık, dökük, virane bir yerden veya toprak altından çıkarılmış, kullanımdan kalkmış, bir bakıma antika, tarihi eser formu kazanmış olma vasıflarına sahiptir.

Genellikle doğumu takip eden 40 günlük dönemde bedenin muhtelif bölümlerinde meydana gelen sebepsiz şişkinlik ve ağrının izale edilmesi adına köyde sınırlı sayıda kişinin elinde bulunan Harap Parası'nın hasta olarak nitelenen kişinin boynuna asılması yoluna giderilmesinde üzerinde durulması gereken ilk husus kullanılan nesnenin demir menşeli olmasıdır.

Elbette, hastalığın tedavisinde demir kökenli bir nesnenin kullanımı hususu, inançsal altyapı bakımından önemsenmesi gereken bir hususdur. Demirin değişik hastalıkları tedavi edici özelliğiyle ilgili dünyadaki birçok tıp, halk hekimliği, halk bilimi vb. kaynaklar bilgi vermektedir. Hatta demir ve demirden araç gereçler, baş ağrılarından fıtıklara kadar birçok hastalıkta kullanılmıştır ve hâlâ da kullanılmaktadır. (Çerikan, 2014: 179) Şöyle ki, demir, halk hekimliği uygulamalarında özellikle ocaklılar tarafından sıkça tercih edilen önemli bir madendir. Gerek temas yöntemi ile gerekse psişik nitelikte olsun her türlü haliyle birçok ocaklı tarafından tercih edilmiştir. Kam/şaman olarak nitelendirdiğimiz kişilerin devamı niteliğinde olan ocaklılar içinde demir, kutsiyetini korumuş, sağaltma ve pratiklerin olmazsa olmazı haline gelmiştir. Demirin özellikle tercih edilen bir metal olması, Türkler için kutsal olması ve toplumda kült olarak yer bulmasındandır. Zamanla toplumdan topluma bilinçli ya da bilinçsiz olarak aktarılan bu bilgi bugün de ocaklılar tarafından devam ettirilmektedir. Demirin koruyuculuk vasfının kullanıldığı en yaygın alanlardan biri de geçiş dönemlerinin ilki olan doğumdur. Bilindiği gibi bebeklere ve lohusa kadınlara zarar verdiğine inanılan, halk arasında da yaygın bu kötü ruh ancak al/albastı ocaklısı olarak bilinen kişilerce tedavi edilmektedir. Bu tedavide belki de en büyük sağaltma unsuru demir parçası olmaktadır. (Ateş, 2015: 79) Loğusaya ölüme varabilecek ciddi zararlar veren bir kısım olağanüstü varlığın amacına ulaşmasını engellemek, ya bu varlıkların çekindiği başka bir güç vasıtasıyla korkutularak uzakta tutulması ya onların çeşitli hediyelerle memnun edilmesi şeklinde ya da bu varlıkları şaşırtacak, kafalarını karıştıracak hilelere müracaatla mümkün olabilmektedir. Bu noktada devreye en etkili vasıta olarak demir ve demir madeni menşeli bir kısım araç-gereç-eşya girmektedir ki bu yaklaşımda demirin ve doğal olarak da demirciliğin İslamiyet öncesi Türk kültüründeki yeri ve bu madene yüklenen

kutsal yön (Sümbüllü, 2012:156) ön plandadır. Neticede geleneksel Türk inanç sisteminde, demir, kamların muhtelif vesilelerle icra ettikleri ayinlerde olduğu gibi büyü ve tedavi usulleri ile yemin merasimlerinde bulundurdukları kurtarıcı fonksiyona sahip kutsal bir ruh olarak telakki edilirdi. (Kafesoğlu, 1988, 289) Bu sebeple demircilik sanatı ile uğraşanları Türkler mukaddes saymaktadırlar. (Öztürk, 2000: 83)

İlgili hastalığın tedavisinde demir menşeli bir nesnenin – harap parası- boyundan asılmak suretiyle kullanımı yayında, dikkatimizi çeken bir diğer husus da şudur: Hasta olduğu kabul edilen kişinin tedavisini gerçekleştirmek için temin edilen bu para, başına sonradan kaynatılmış bir halkadan geçirilmiş ip de ihtiva etmektedir. Hastanın şifa bulması için bu ipin, parasıyla birlikte yıkanması olabildiğince önemli görülür. Çünkü bu ipe bağlı para, önceden başka bir hastanın tedavisinde kullanılmış olabilir. Bu yaklaşıma göre, yıkama işlemi gerçekleştirilmez ise önceki şahsın hastalığı bu ip veya para üzerinden tedavi edilmek istenen hastaya geçebilecek ve bu durumun yaşanması durumunda bütünüyle ve etkili bir tedavi gerçekleşemeyecektir.

Gerek bahsi geçen işlem gerekse paranın vücuda asılmasında majik bir yaklaşım olan göçürme inanışına dönük bir tasarrufun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki; hastalığın, kurban edilen bir hayvana veya tahta, bez, keçe gibi cansız bir nesneye aktarılabileceğine inanılırdı. Göçürmenin bir varyantı olan aylanmak/ aynalmak, can verecek bir kurbanı veya cansız bir nesneyi hastanın etrafında dolaştırmak suretiyle yapılırdı. Oğuzlarda başa dönmek anlamındaki aylanmak/ aynalmak muhtelif Türk lehçelerinde kurban olmak anlamındadır. Hastayı seven kimse, hastalığın kendisine göçürülmesini sağlamak amacıyla, "aynalayın senden! senin ağırlığın bana olsun, göçsün" ("hayatımı sana kurban edeyim") diyerek hastanın veya onu temsil eden kuklanın etrafında 3 defa dönerdi. Dede Korkut Hikâyeleri'nde de geçen bu inanış, günümüzde Anadolu'da "başımın gözümün sadakası olsun" dedikten sonra başta 3 defa çevirerek sadaka verme şeklini almıştır. Türk-Moğol tarihinden şu iki aylanma hadisesi aktarılabilir: Cengiz Han'dan [ö. 1227] sonra kağan olan oğlu Ögedey'in tedavisinden sonuç alınamayınca, kardeşi Tuluy yanında getirdiği kaseyi Ögedey'e vererek şunları söylemiştir: "Ey büyük Allah, eğer suçları dolayısıyla insanları cezalandırıyorsan, ben ağabeyimden daha suçluyum; savaşlarda daha fazla insan öldürdüm, kadın ve çocuk kaçırdım, ana ve babanın gözyaşını akıttım. Yok eğer, güzel, yetenekli, kendini sana adamışlardan birini yanına almak istiyorsan ben buna daha fazla lâyığım. Ögedey yerine beni al, onu hastalıktan kurtar, hastalığını bana geçir." Bir süre sonra Ögedey iyileşmiş, Tuluy ölmüştür. Benzeri bir olayı Gülbeden'in

[1523-1603] Humâyûn-nâme'sinde görüyoruz. Hindistan Türk hükümdarı Bâbür [ö. 1530], hastalanan ve tedavilere cevap vermeyen oğlu Humâyûn [ö. 1556] için son çare olarak aylanmaya başvurmuş, "bu dünyada hangi şey oğlumla bir ayarda tutulabilir; acaba onun diyeti ben olabilir miyim, durumu çok ağır olduğundan, gücümü onun hastalığıyla değiştirmenin zamanı geldi" diyerek oğlunun yatağının çevresinde 3 defa dönüp "senin hastalığın ne ise üzerime alıyorum" demiştir. (Bayat, 2016, 242)

Tüm bu açıklamalar eşliğinde, çalışmamıza konu olan hastalığın tedavisine de hastalığa sebep olduğu düşünülen şeyin bahsi geçen paraya transfer edilmek suretiyle ortadan kaldırılmasına dönük yaklaşım veya beklentinin eşlik ettiğini söyleyebiliriz.

Harap hastalığın tadavisinde karşımıza çıkan bir diğer husus, hastalığa dişi veya erkek olarak yaklaşmadır. Şöyle ki, ilgili kişinin tedavisi adına temini gerçekleştirilen harap parası, boyna asıldıktan sonra, ağzı dualı bir erkek- ocaklı olmamakla birlikte ağzı dualı kabul edilen ve dede olarak adlandırılan- tarafından şahsın şifa bulması adına dualar edilir. Eğer hasta şifaya kavuşursa hastalığın erkek olduğu düşünülürken, hastanın bu ilk müdahalenin ardından iyileşememesi durumunda hastalığın dişi olduğu fikri etrafında hasta kişiye dualar eşliğinde muhitte itibar gören bir kadının – ocaklı olmamakla birlikte ağzı dualı kabul edilen ve nine olarak adlandırılan- müdahalede bulunması yoluna gidilir ki hasta ilgili kişinin müdahalesi ile iyileşirse bu kez hastalığın dişi olduğu kanaatine ulaşılmış olur.

Hastalığın kadın veya erkek şifacı aracılığı ile sağaltılmasına dönük bahsi geçen yaklaşım, kadın şamanlar ile erkek şamanların muhtelif hastalıklar veya olumsuzluklar karşısında kendilerine özgü sınırlılıkları olması fikrine bizi götürebilir. Burada erkek şifacıdan deva bulunamaması halinde kadın şifacı tarafından tedavinin tamamlanması kadın ve erkek şamanlar arasındaki etki gücü ile bağlantılı olsa gerektir ki Şamanlık anaerkil toplumsal yapının izlerini taşımaktadır. Kadın ve erkek şamanlar vardır, ancak kadın şamanların daha kuvvetli oldukları kabul edilir. Dişi kutsallıkların önemli ve saygın olduğu görülmektedir. Şener, A. İnan'ın Şamanizm'in anaerkil kökenli olduğunu Yakutlarda erkek şamanlar, özel cübbeleri bulunmadığı zaman kadın entarisi ile ayin yaparlardı." örneği ile açıkladığını belirtir. Ayrıca Şamanların halen bir tutam da olsa uzun saç bırakmaları da buna gerekçe olarak gösterilmektedir. (İzgi, 2012: 33)

DEĞERLENDİRME

Erzurum ili İspir ilçesi Çatakkaya Köyü'nde tespiti gerçekleştirilmiş olan pratik, halk hekimliği uygulamaları içerisinde müstakil başlık olarak yer alan telkin türü tedavi yaklaşımlarından biri olarak karşımızdadır. Telkin tedavilerin genelinde olduğu gibi çalışmamıza konu olan pratikte de inançsal, büyüsel tutumların iç içe hareket ettiği görülmektedir. Geleneksel olanın kendini geleceğe aktarma kapasitesi, ilgili yaklaşımın bağlama olan adaptasyonu ile yakından bağlantılı olduğu için harap parası ile tedavide de bizler geleneksel inanç izlerinin mevcut inanç dairesine ait bazı unsurları ne surette kozmetik olarak kullanmak suretiyle yaşamını sürdürüyor olduğuna şahitlik etmiş oluyoruz.

Harap parası ile tedavi uygulamasında hastalık kaynağı kötü ruhun, bedenden uzaklaştırılması, başka bir şeye nakledilmesi amaçlanmakta, bu doğrultuda kovucu, koruyucu güce sahip olduğuna inanılan demir menşe 'ili bir materyal kullanılmaktadır. Bu yaklaşımın kurşun dökme, köz söndürme, tuz yakma, tütsüleme türünden uygulamalar ile enstrümanlar değişse de paralel bir amaca, hizmet ettiği söylenebilir.

Uygulama, halk hekimliğindeki dinsel-büyüsel muhtevalı muhtelif pratikte olduğu gibi her geçen gün muhatap bulma noktasında daha fazla zafiyet göstermekle birlikte, bütünüyle kullanımdan kalkmış da değildir. Yalnız, son dönemlerde harap parası temininde yaşanan güçlük, bu türden bir parayı barındıran kişi sayısı yoksunluğu, kentleşme, eğitim seviyesinin yükselmesi, sağlık hizmetlerine erişimin düne nazaran kolaylaşması veya uygulayıcı eksikliği gibi nedenlerle bahsi geçen pratiğin kendini geleceğe daha ne kadar taşıyabileceği hususu tartışmalıdır.



Fotoğraf 1



Fotoğraf 2



Fotoğraf 3



Fotoğraf 4

KAYNAKLAR

1. YAYIMLAR

Ateş, F. (2015). Anadolu Halk Hekimliği Uygulamalarında Demir Unsurunun Kullanımı, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/12 Summer, ss.79

Bayat A.H.(2016). *Türk Tıp Tarihi*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları

Boratav, P. N. (2015). *100 Soruda Türk Folkloru,* Ankara: Bilge Su Yayınları.

Çerikan, F.U. (2014). *Türk Kültüründe Demir*. Denizli

Çeviki, A , Alan, S. (2020). Doğum Sonu Dönemde Yapılan Geleneksel Uygulamalar, *Lokman Hekim Journal*. ss. 16

İzgi, M. C.(2012). Şamanizm Ve Şamanlara Genel Bakış, *Lokman Hekim Journal,*. s.33

Kafesoğlu, İ. (1988). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Yayınları

Özçelik, N. A. (2015). *Sağlık Sosyolojisi, Kadın ve Kentleşme,* Ankara: Siyasal Kitapevi

Öztürk, A. (2000). *Çağlar İçinde Türk Destanları*, İstanbul: Alioğlu Yayınları

Sümbüllü, Y.Z – Ustavdıć, E. (2012). Boşnak Halk Kültüründe Doğum Geçiş Merasimi Üzerine Tespit Ve Değerlendirmeler, *Dede Korkut Dergisi,* ss.156

Yoder, D. (2009). *Halk Tıbbı ve Modern Tıp*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık

2. İNTERNET KAYNAKLARI

(https://islamansiklopedisi.org.tr/kirk) adresinden 09.10.2021 tarihinde erişim sağlanmıştır

3. KAYNAK KİŞİLER

K1. SELVİNAZ DAŞÇI, 65, EV HANIMI, ÇATAKKAYA KÖYÜ, OKUR YAZAR DEĞİL

K2. FATMA BALTA, 65 EV HANIMI, ÇATAKKAYA KÖYÜ, OKUR YAZAR

K3. YEŞİL DEMİR, 60, EV HANIMI, ÇATAKKAYA KÖYÜ, OKUR YAZAR

K4. SELMA DEMİR, 61, EV HANIMI, ÇATAKKAYA KÖYÜ, OKUR YAZAR DEĞİL

K5. FEVZİ AKDAĞ, 71, MUHTAR, ÇATAKKAYA KÖYÜ, OKUR YAZAR

K6. GÜLBEYAZ DAŞCI, 65, EV HANIMI, ÇATAKKAYA KÖYÜ, OKUR YAZAR DEĞİL

ANADOLU'DA KONUŞAMAYAN, KONUŞMASI GECİKEN ÇOCUKLARLA İLGİLİ BAZI HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARINA ETNOLOJİK YAKLAŞIM

Etnolog Alparslan SANTUR

Özet

Anadolu geleneksel kültüründe belli bir yaşa gelen çocuğun bir an önce yürümesi yanında, konuşması da beklenir. Her iki durumun gecikmesi çocukta bir kusurun olduğu şeklinde yorumlanarak, bu kusuru gidermeye yönelik bazı uygulamalara başvurulmaktadır. Bu uygulamalar incelendiğinde kökeninde geleneksel düşünce ve bu düşüncenin beraberinde yer alan dinsel/büyüsel işlemlerin önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

Geleneksel düşüncenin en önemli özelliklerinden biri doğa olaylarının arkasında bir güç, varlık olduğuna yönelik inanıştır. Dolayısıyla çeşitli hastalıkların kaynağı bu güçle veya varlıkla ilişkilendirilmekte, çocuğun konuşmasına da böyle bir gücün engel olduğu düşünülerek, uygulamalarda öncelikle bu gücü ortadan kaldırmaya yönelik pratikler önem kazanmaktadır.

Söz konusu düşüncenin diğer bir özelliği olan *"Benzer, benzeri meydana getirir."* ve *"Bir objede bulunan kuvvet, başka objelerle temas sonucunda onlara da geçer."* mantığı, çocuğun konuşmasına engel olduğuna inanılan güçlerin uzaklaştırılmasında sempatik büyünün taklit ve temas ilkelerinin yaygın olarak kullanılmaya çalışılmasına yol açmıştır. Böylece konuşmanın önündeki engelleri sembolik veya fiziki olarak *"açma"* ya veya konuşma eylemi ile canlı ve cansız bazı varlıkların *"ses"* leri arasında bir ilişki kurmaya çalışılarak çocuğun konuşması beklenmektedir.

Türbe ve yatır gibi ziyaret yerleri, kutsal sayılan veya çok konuşan kişiler ile uygulamalarda yer alan muska gibi objelerin ana odağında da sempatik büyü bulunmakta, bu uygulamaların bazılarında yer alan dini motiflerle uygulamalar dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.

Çalışmanın, konuyla ilgili alan araştırmaları ve literatür kaynakları ile desteklenmesi planlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Anadolu, halk hekimliği, konuşamayan çocuklar.

ETHNOLOGICAL APPROACH TO SOME PUBLIC MEDICINE PRACTICES REGARDING CHILDREN NON SPEAKING AND DELAYED IN ANATOLIA

Abstract

In Anatolian traditional culture, a child of a certain age is expected to speak as well as walk as soon as possible. The delay in both cases is interpreted as a defect in the child, and some applications are applied to eliminate this defect. When these practices are examined, it is seen that the traditional thought in its origin and the religious/magical processes accompanying this thought play an important role.

One of the most important features of traditional thought is the belief that there is a power, an entity behind natural events. Therefore, the source of various diseases is associated with this power or being, and considering that such a power is an obstacle to the child's speech, practices aimed at eliminating this power gain importance in practice.

Another feature of the thought in question is *"Like produces like."* and *"The force found in an object is transferred to other objects as a result of contact."* logic has led to the widespread use of the principles of imitation and contact of sympathetic magic in removing the forces believed to impede the child's speech. Thus, it is expected that the child will speak by trying to *"open"* the barriers in front of speech symbolically or physically, or to establish a relationship between the act of speaking and the *"voices"* of some animate and inanimate beings.

There is sympathetic magic in the main focus of visiting places such as tombs and tombs, people who are considered sacred or who talk a lot, and objects such as amulets that take place in practices, and the practices take on a religious/magical appearance with religious motifs in some of these practices.

It is planned to support the study with field works and literature resources related to the subject.

Key words: Anatolia, folk medicine, non-speaking children.

1. GİRİŞ

Geleneksel kültürde çocukluk çağı, hayatın dönüm noktaları içinde doğumdan hemen sonra gelmektedir. Çocuğun kırkıncı gününden itibaren, delikanlılık (evlenme yaşına) çağına kadar olan bu süre içinde çocuğun ilk kez tırnağının, saçının kesildiği, dişinin çıktığı, memeden kesildiği anlar büyük önem taşımakta ve bir takım pratiklerle kutlanmaktadır. Diğer yandan belli bir yaşa gelen çocuğun yürümesi ve konuşması beklenmekte, herhangi bir gecikme durumu çocukta bir kusurun olabileceği şeklinde yorumlanmakta ve çeşitli geleneksel uygulamalara başvurulmaktadır.

Halk kültürü içindeki dinsel/büyüsel pratiklerin temelini oluşturan geleneksel düşünce, konuşamayan çocukların durumunda da geçerliliğini korumaktadır. Geleneksel düşüncenin genellikle kritikten yoksun olması, ayrıntılar üzerinde durmaması somutlaştırma ve kişileştirmeye yatkın olması, çağrışımlara önem verilmesi, öznel olması, maddeyi ve özü ayıramaması gibi özellikleri konuyla ilgili uygulamalarda önem kazanmaktadır. Geleneksel düşünce sistemi içinde yer alan büyüsel uygulamalar istenen, arzu edilen, düzelmesi beklenen konularda bir araç olarak kullanılmakta olup, konuşamadığı için kusurlu sayılan çocukların bu durumlarının düzeltilmesinde de, bazen dini uygulamalarla birlikte, yer alabilmektedir.

Konumuzu oluşturan büyüsel uygulamaların en yaygını, birbirlerinden uzak objelerin gizli bir sempati ile birbirlerini etkilediklerine yönelik sempatik büyünün taklit ve temas ilkeleridir. (Örnek, 1981: 35) Benzer işlemin benzer olayı meydana getireceği inancı taklit, parçanın bütüne ait olduğu inancı da temas büyüsünün temelini oluşturmaktadır. Bir uygulamanın belirli sayıda tekrar edilmesine yönelik sayı büyüsü konuşma güçlüğü ile ilgili pratiklerde ikinci derecede yaygın olup, diğer yandan özellikle üç, yedi, kırk gibi sayıların majik güç taşıdığına inanılmaktadır. Kutsal sayılan ziyaret/ibadet yerleri ve dua, bazı uygulamaların dinsel/büyüsel bir görünümde olmalarına yol açmaktadır.

2.KONUYLA İLGİLİ UYGULAMALAR VE DEĞERLENDİRMELER

2.1. Açma İşlemi

Geleneksel düşüncede doğaüstü güçlerin, varlıkların olduğuna yönelik inanış, insanları hastalık, vb. birtakım olumsuzlukların bu güçlerden kaynaklandığı sonucuna götürmekte, dolayısıyla öncelikle bu güçleri uzaklaştırmaya yönelik büyüsel uygulamalar gündeme gelmektedir. Konumuzu ele alacak olursak, çocuğun konuşması ile konuşma eylemini gerçekleştiren ağzı arasında kurulan ilişki, olağanüstü güçlerin çocuğun ağzını kapattığı yani konuşmasına engel olduğu yargısına vardırmaktadır. Halk kültürünün benzer uygulamalarında önemli bir yeri olan anahtar, bu gücün ortadan kaldırılmasında önemli bir objedir. Anahtarın öncelikle *"Açma"* işlevinden yararlanılmaya çalışılması, çocuğun ağzına bir anahtar sokulması ve sembolik olarak açma işlemi ile gerçekleştirilmektedir. Burada sempatik büyünün *"Benzer, benzeri meydana getirir."* ilkesi çerçevesinde çocuğun ağzında anahtarla açma işlemi taklit edilmektedir. Bu işlemle aynı zamanda, çocuğun konuşmasına engel olduğuna inanılan olağanüstü gücün de uzaklaştırılması hedeflenmektedir:

a) Ziyarete götürülen çocuğun ağzında anahtar çevrilir. (Sivas) (Örnek, 1981: 70)

b) Çocuğun ağzına Cuma günü anahtar konur. (Sivas) (Örnek, 1981: 70)

c) Camide anahtarla çocuğun ağzı açılır. (Kastamonu) (Küçükbasmacı, 2005: 328)

d) Çocuğun ağzı üç defa caminin anahtarı ile kıvrılarak açılır. (Adana) (Savran, ty, 1)

e) Cuma günü bir fincan suyun içine üç kez batırılan anahtarla çocuğun ağzı üç kez açılır. Daha sonra fincandaki su içirilir. (Kütahya) (Örnek, 1979: 265)

f) Çocuğun başörtüsüne anahtar dikilir. (Sivas) (Örnek, 1981: 70)

Anahtarın ana obje olduğu uygulamalarda *"ziyaret, Cuma, cami"* gibi dini unsurların devreye girmesi ile uygulamalar dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir. (a, b, c, d, e) Sempatik büyünün taklit prensibi yanında, geleneksel kültürde bazı sayıların önem kazanması, örneğimizde *"üç"* sayısını gündeme getirerek sayı büyüsü işletilmeye çalışılmakta, ayrıca anahtarla temas eden su çocuğa içirilerek aynı zamanda sempatik büyünün *"Bir objede bulunan kuvvet, başka objelerle temas sonucunda onlara da geçer."* ilkesine göre, anahtarda var olduğuna inanılan gücün çocuğa geçmesi beklenmekte, işlem *"Cuma"* günü gerçekleştirilerek uygulama dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir. (e) Son örneğimizde yine sempatik büyünün temas ilkesi işletilmeye çalışılmaktadır. (f)

2.2. Kesme İşlemi

Çocuğun *"dil bağı, perde, dişlek"* adı verilen ve dil ile ağız tabanı arasındaki bağlantı sorunu, sembolik veya tıbbi müdahale ile kesilerek çocuğun konuşması sağlanmaya çalışılmaktadır.

a) Sembolik olarak çocuğun dil bağı kesilir. (Sivas) (Örnek, 1981: 70)

b) Çocuğun dilinin altındaki dişlek (bağ) kesilir. (Köse/Gümüşhane) (Balıkçı, 2009: 46)

c) Çocuğun dilinin altındaki perde kesilir. (Erzurum) (Dramur, 1997: 140)

Birinci örnek kesme işleminin taklit edilmesi ile, sempatik büyünün taklit prensibinin çalıştırılmasına yönelik bir işlemdir. (a) Diğer iki örnekte kesici bir araç yardımıyla dil bağı kesilmektedir. Görünürde tıbbi bir müdahale olmasına rağmen, bu işlemin de sempatik büyünün teklit prensibine göre işletilmeye çalışıldığını söylemek mümkündür. (b, c)

2.3. Sözle Etkileme

Geleneksel kültürde arzu edilen sonuçlara ulaşmak için, çeşitli pratiklerin yanında, genellikle söz konusu pratiği kuvvetlendirmek amacıyla sözcüklere (söylemlere) başvurulması sıklıkla görülen uygulamalar arasındadır. Benzer durumu konuşma güçlüğü çeken çocukla ilgili pratiklerde de görmek mümkündür:

a) Çocuk ahırda bağlanıp *"Hayvansan ye, insansan konuş."* veya *"Malsan mele, insansan söyle."* denir. (Sivas) (Örnek, 1981: 70)

b) Ahırda ineğin bağlandığı yere (baga) bağlanan çocuğa elle dokunarak *"Ya söyle ya sana puç (hayvan) deriz."* diyerek çocuk konuşmaya zorlanır. (Yusufeli/Artvin) (Karasüleymanoğlu, 2015: 116)

c) Ahıra götürülen çocuk ineklerin bağlandığı yere bağlanıp, *"Adamasan dile gel, malsan musura (Ot verilen yer.) gel."* denilir ve çocuğun poposuna vurulur. Uygulama üç Cuma bir kadın tarafından tekrarlanır. (Akdağ/Kelkit/Gümüşhane) (Balıkçı, 2009: 46)

d) Çocuk dama bağlanır ve *"İnsansan konuş, hayvansan mele."* denir. (Kastamonu) (Küçükbasmacı, 2005: 328)

e) Konuşamayan çocuğun başına bir yular geçirirler, alıp ahıra götürürler, ineklerin yanına bağlarlar.

" *Mal isen saman ye, adam isen adamım de. "* derler. (K.Maraş) (Arslan, 2011: 59)

f) Ayın ilk Çarşambası çocuğu bir çuvalın içine koyan anne yedi komşuyu ziyaret ederek, komşularla arasında şu konuşma geçer: *"-Sırtındaki çuval nedir?-Bir çuval söz."* (Ankara) (Erdoğdu, 1999: 172)

g) Çocuk türbeye götürülüp dilinin altındaki gergi kesilir. Bu sırada şöyle bir konuşma olur: *"-Ne kesiyon?-Gergi kesiyom."* (Kastamonu) (Küçükbasmacı, 2005: 328)

Örneklerde yer alan bütün uygulamaları *"...Sözdeki majik etkinin vasıta olarak kullanılması..."* (Örnek, 1981: 70) çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Diğer yandan *"ilk, üç, yedi"*, *"Çarşamba, Cuma"* ve *"türbe"* gibi majik güçlerle dolu olduğuna inanılan sayılar, kutsal sayılan günler ve yerler devreye girmekte, (c, f, g) böylece uygulamaların bir bölümü dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.

2.4. Kutsal Sayılan Yerleri Ziyaret

Atalar kültü çerçevesinde Anadolu'da oldukça zengin bir görünüm sergileyen ziyaret yerleri konumuzla ilgili uygulamalarda da yer almaktadır:

a) Ayios Dimitrios Ayazmasına (Kuruçeşme) üç gün getirilen çocuk, papaz tarafından üç kez okunur. Dördüncü gün çocuğun bir fanilası ayazma suyu ile ıslatılır. Papaz tarafından okunan fanila çocuğa giydirilir. Fanila çocuğun üzerinde kuruyunca, yırtılır. (İstanbul) (Değer, 1992: 82)

b) Şıh Ahmet Kuseyri Türbesine götürülen çocuğun damağı parmakla kaldırılıp, dualar okunur. (Şenköy/Antakya) (Boran Şen, :11)

c) Kaşıklı Dede Türbesine bir kaşık bırakılıp, oradan alınan kaşıkla çocuğa su içirilir. (Bayramiç/Çanakkale) (Örnek, 1979: 264)

Birinci örnekte çocuğun fanilası ayazma suyu ile ıslatılıp sonra çocuğa giydirilerek sempatik büyünün temas ilkesi, son olarak fanilanın yırtılması ile de sembolik olarak çocuğun konuşmasına engel olduğuna inanılan güçlerin uzaklaştırılmasına yönelik taklit büyüsü işletilmeye çalışılmaktadır. (a) İkinci örnekte yer alan uygulamayı da sempatik büyünün taklit prensibi ile değerlendirmek mümkündür. (b) Her iki örnek aynı zamanda dinsel/büyüsel bir görünümdedir. Son örnek, yine sempatik büyünün temas ilkesinin çalıştırılmasına yönelik bir uygulamadır. (c)

2.5. Sesle, Konuşmayla İlişki

Çok ses çıkaran hayvanların bu özelliklerinden, konuşma güçlüğü çeken çocukların da bir şekilde yararlanabileceğine, bu özelliklerin çocuklara da bulaşabileceğine yönelik inanış hayvanlarla ilgili uygulamaların temelini oluşturmaktadır. Diğer yandan toplum içinde çok konuşmaları, *"iyi laf yapmaları"* ile öne çıkan kişilerin bu özelliklerinden de yararlanılmaya çalışılmaktadır.

2.5.1.Hayvanlarla Temas

a) Kuşun gagası çocuğun ağzına ve diline sürülür. (Sakarya) (Sakarya Halk Kültürü, 2003: 81)

b) Kırlangıcın ağzına sokulan parmak, çocuğun ağzına sürülür. (Kırklareli) (Örnek, 1979: 263)

c) Kuşun içtiği sudan içirilir. (Samsun) (Örnek, 1979: 261)

d) Kafesteki papağanın suluğundan su içirilir. (Adana) (Özgen, 2007: 115)

e) Çocuğa keçi çanından su içirilir. (Antalya) (Gönenç, 2011: 48)

Birinci örnekte hayvanın sesle ilişkilendirilen gagasının bu özelliğinin doğrudan çocuğa da geçmesi beklenerek, sempatik büyünün temas özelliği işletilmeye çalışılmaktadır. (a) İkinci örnekte yine sempatik büyünün temas özelliğinden bu kez dolaylı olarak yararlanmaya çalışmak söz konusudur. (b) Diğer örnekler de hayvanların temas ettikleri objelerden dolaylı olarak yararlanmaya yönelik sempatik büyünün temas ilkesi ile ilgili uygulamalardır. (c,d,e)

2.5.2.İnsanlarla Temas

a) Hocanın yediği ekmeğin kırıntısı çocuğa yedirilir. (Konuralp/Düzce) (Santur, 2016: 58)

b) Hakim, avukat, kaymakam, vali, muhtar yemeğinden alınan ekmek yedirilir. (Anadolu) (Örnek, 1979: 261-262)

Her iki uygulama da dolaylı olarak söz konusu kişilerden yararlanmaya yönelik sempatik büyünün temas ilkesini kapsamaktadır.

2.6. Hayvansal Ürün

Konuşma güçlüğü çeken çocuğa doğrudan çok ses çıkaran hayvansal ürünlerin yedirilmesi ile, yine bu hayvanların sesle ilgili özelliklerinin çocuğa geçirilmesi amaçlanmaktadır. Uygulamalarda özellikle konuşma organı olan hayvanın dilinin yedirilmesi öne çıkmaktadır.

a) Bir kuş çocuğun dili üzerinde kesilip, kanı diline akıtılır ( ) (Örnek, 1979: 265)

b) Çocuğa serçe eti yedirilir. (Kars) (Örnek, 1979: 262)

c) Kuşun dili yedirilir. (Aydın, İzmir, Rize) (Örnek, 1979: 262)

d) Kuzu dili yedirilir. (Salihli/Manisa) (Örnek, 1979: 262)

e) Kurban Bayramında yedi tane kurbanın dili toplanıp, pişirilerek çocuğa yedirilir. (Sakarya) (Sakarya Halk Kültürü, 2003: 82)

f) Kurbanda kesilen yedi kelle dili kaynatılır konuşamayan çocuğa yedirilir. (Adana) (Özgen, 2007: 115)

Bir örnek (b) hariç, diğer örneklerin hepsi dille ilişkilendirilmektedir. Uygulamalarda *"yedi"* sayısının majik gücünden yararlanmaya çalışmanın yanında, *"kurban"* ile uygulamalar aynı zamanda dini bir görünüm kazanmaktadır. (e, f) Ancak sonuçta bütün uygulamalar sempatik büyünün temas ilkesini kapsamakta, son iki uygulama ise dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.

2.7.Kaçınma

Çok az da olsa, çocuğun konuşmasına engel olacağı düşünülen durumlardan kaçınmaya yönelik uygulamalar da mevcuttur.

a) Bebeğe bal yedirilirse geç konuşacağına inanılır. (Adana) (Özgen, 2007: 115)

Burada balın yapışkan özelliğinin konuşmayı engelleyebileceğine yönelik inanış bir kaçınmayı gerektirmiştir.

3. SONUÇ

Geleneksel kültürde belirli bir yaşa gelen çocuk izlenerek bir an önce yürümesi ve konuşması beklenmekte, bu gerçekleşmediği taktirde çocukta bir kusur olduğu düşünülerek bazı geleneksel yöntemlere başvurulmaktadır. Doğaüstü güçlerin çocuğun yürümesine veya konuşmasına engel olduğuna yönelik inanış, her iki konuda da uygulamaların temelini oluşturmaktadır.

Geleneksel kültürde anahtarın *"engelleri ortadan kaldırma, kapalı olduğuna inanılan kısmetleri açma"* ile ilişkilendirilen özelliğinden, çocuğun konuşmasına engel olduğuna yönelik doğaüstü güçlerin uzaklaştırılmasında da yararlanılmaya

çalışılmaktadır. Yaygın uygulama, çocuğun ağzına bir anahtar sokularak, açma işleminin sembolize, taklit edilmesidir.

Konuyla ilgili diğer uygulamalarda konuşmayla doğrudan *"ses, dil"* ve dolaylı *"objeler"* veya *"sözle etkileme"* önem kazanmakta böylece konuşma güçlüğü çeken çocuğun konuşması sağlanmaya çalışılmaktadır.

Anadolu'da çeşitli sağlık sorunları için sıklıkla gidilen ziyaret yerleri, bu konuda da önem kazanmakta, az da olsa soruna neden olabilecek davranışlardan kaçınılmaya çalışılmaktadır.

Anahtarla ilgili uygulamalarda özellikle sempatik büyünün taklit ilkesi önem kazanmakta, diğer bütün uygulamalarda ise yine sempatik büyünün bu defa temas ilkesi yaygın olarak işletilmeye çalışılmaktadır. Uygulamaları güçlendirmeye yönelik olarak bazen sayı büyüsü, kutsal sayılan günler devreye girmektedir. Dini objelerin birlikte kullanıldığı uygulamalarla söz konusu pratikler dinsel/büyüsel bir görünüme kavuşmaktadırlar.

Yürüme güçlüğü çeken çocuklarla ilgili geleneksel uygulamalarda olduğu gibi, konuşma güçlüğü çeken çocuklara yönelik uygulamaların ortak özelliği, Anadolu Halk Hekimliğinin tamamen irrasyonel görünümlü, tedaviyle doğrudan ilgisi olmayan pratikler olmasıdır. Ortak bir diğer özellik her iki sorunda da sempatik büyünün taklit ve temas ilkeleri yoğun olarak kullanılmakta, dini söz ve objelerle uygulamalara katkı sağlanmaya çalışılmaktadır.

KAYNAKLAR

Arslan, D. (2011). Kahramanmaraş İli Göksun İlçesi Halk Kültürü Araştırması, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2011, 485 S.

Balıkçı, G. (2009). Gümüşhane'nin Bazı Yörelerinde Doğum ve Çocukluk Çağıyla İlgili Adet ve İnanmalar, Gümüşhane Halk Kültürü Alan Araştırmaları. İstanbul: Seçil Ofset, 8-53

Boran Şen, A. ( ). Antakya ve Çevresinde Geleneksel Tedavi Yöntemleri, VII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, 14 S.

Değer, M. (1992). İstanbul Ayazmalarında Halk Tedavisi. IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, IV. Cilt, Ankara: Ofset Repromat, 79-89. S.

Dramur, R. (1997). Erzurum Yöresi Tıbbi Folkloru. V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Gel.Gör.İn., Ankara: Kılıçaslan Matb., 135-153. S.

Erdoğdu, Ş. (1999) Ankaram. Ankara: Moro Yayıncılık, 451 S.

Gönenç, A. (2011). Antalya İli Korkuteli İlçesinde Halk İnanışları ve Halk Hekimliği. www.acikerişim.selcuk.edu.tr (Erişim: 29.10.2021)

Karasüleymanoğlu, Ş. K. (2015). Artvin Halkbiliminden Çizgiler. Ankara: Öz Baran Ofset, 616 S.

Küçük, A. (1987). Erzincan ve Çevresindeki Halk İnanışlarına Toplu Bakış. III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV. Cilt, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 241-255. S.

Küçükbasmacı, G. (2005). Kastamonu'da Doğumla İlgili Adet, İnanış ve Uygulamalar. İkinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri (18-20 Eylül 2003), Ankara: G.Ü. İletişim Fak. Basımevi, 323-331. S.

Örnek, S. (1981). Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki. Ankara: DTCF Basımevi.

Örnek, S. V. (1979). Geleneksel Kültürümüzde Çocuk. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara: Saim Toraman Matb., 413 S.

Özgen, Z.N. (2007). Adana (Merkez) Halk Hekimliği Araştırması, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2007, 170 S.

Sakarya Halk Kültürü Derleme Çalışması (2003). (Türker Eroğlu, Editör) Sakarya: Genç Ofset, 266 S.

Santur, A. (2016). Düzce Yöresinde (Konuralp, Musababa, Suncuk) Doğum ve Çocukluk Çağıyla İlgili Bazı Geleneksel Uygulamalara Etnolojik Yaklaşım. Düzce'de Tarih, Kültür ve Sanat, İstanbul: Kayhan Matb., 55-59. S.

Savran, G. (ty). Adana Bölgesinden Derlenen Bazı Halk Tıbbi Uygulamalarının Tıbbi Antropoloji Açısından Değerlendirilmesi, www.turkoloji.pdf , (Erişim: 29.10.2021) 6 S.

KAYSERİLİ BİR HALK HEKİMİ MUSTAFA ÖZHÖBEK VE HASTALIK SAĞALTMADA KULLANDIĞI YÖNTEMLER

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Özet

Halk tababeti, binlerce yıllık birikimin ürünü olarak modern tıpla birlikte hastalıkların tedavisinde kullanılmaya devam etmektedir. Özellikle tıbbın gelişmediği dönemlerde insanlar, kendi çabalarıyla tabiattan faydalanmak suretiyle hastalıklarına çözüm aramışlar, tedavi konusunda bilgi ve birikim sahibi kişilerden yardım almışlardır. Kam, baksı, emçi, otacı, atasagun, şifacı, muazzim, afsuncu gibi adlarla da bilinen kişiler hastalıkların sağaltılmasında çok farklı yöntemler kullanmışlardır. Telkin (Irvasa) büyü yoluyla tedavi, parpılama (mekanik) tedavileri ve ilaçla tedavi yöntemleri hastalıkların sağaltılmasında kullanılan en yaygın yöntemlerdir. Bu çalışma; Kayseri'de yaşayan, 1982 yılından beri bitkilerin hastalıkların sağaltılmasındaki etkisi üzerine çalışmalar yapan, aynı zamanda da bu çalışmalarını hastaların tedavi edilmesi sürecinde uygulayan bir halk hekimi olan Mustafa Özhöbek ve onun hastalık sağaltmada kullandığı yöntemler üzerinedir. Mustafa Özhöbek, 1982 yılında emekli olduktan sonra halk hekimliğine merak salmış, bitkisel ilaçlar üzerine araştırmalar yapmış, bir müddet sonra da çevresindeki insanlar üzerinde öğrendiklerini uygulamaya başlamış bir halk hekimidir. Araştırmamızın amacı; Mustafa Özhöbek'i tanıtmak, kullandığı tedavi yöntemlerini ortaya koymak, bu yöntemler içinde tıbbî açıdan geçerliği ve işlevselliği olanlara dair farkındalık meydana getirmektir. Çalışmamızda kaynak tarama, alan araştırması ve yarı yapılandırılmış görüşme teknikleri kullanılmıştır. Araştırmamızın, günümüz modern tıp yöntemlerini tamamlayıcı, destekleyici nitelikte kabul edilen geleneksel tıbba önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Halk hekimliği, Mustafa Özhöbek, Tedavi yöntemleri, Bitkisel İlaçlar

MUSTAFA OZHOBEK, A FOLKHEALER FROM KAYSERİ AND HİS METHODS OF TREATMENT

Abstract

Folk medicine, the outcome of thousands years of experience, is still used in the treatment of diseases together with modern medicine. In the past, during the times when medicine was not developed in particular, people looked for solutions to cure their diseases by making use of the nature with their own efforts and they also received help from others who had experience and knowledge of treatments. People who were called kham (kam), bakshy (baksı), herbalist (otacı), atasagun, healer (şifacı), muazzim and afsuncu (enchanter) used many different methods to cure the diseases. Treatments such as suggestion (irvasa), magic, mechanical (parpılama) treatments and treatments with drugs were the most common methods used to cure the diseases. This study is about Mustafa Özhöbek who is a folk healer living in Kayseri, conducting studies on the effect of herbs on treatment of diseases since 1982 and also applying these studies while giving treatments to the patients and his methods of treatments. Following his retirement in 1982, he had an interest in folk medicine and carried out research on herbal medicines. After a while, he started to apply what he learned through his studies on people around him. The purpose of this study is to introduce Mustafa Özhöbek, to present his methods of treatment and to raise awareness about the valid and functional ones among these methods. In this study, data was collected through literature review, field research and semi-structured interviews. The results of the study may provide important contributions to the folk medicine which is regarded as supplementary and supportive to the modern medicine methods.

Keywords: Folk medicine, Mustafa Özhöbek, Treatment methods, Herbal medicine

GİRİŞ

Halk hekimliği ya da halk tababeti toplumların en eski zamanlarından itibaren insanların hastalıkları sağaltmada kullandıkları binlerce yıllık birikimi ifade etmektedir. İnsanlığın dünyada var olmasıyla birlikte hastalıklar da ortaya çıkmış, insanlar hastalıklarına çare bulmanın ve uzun yaşamın çarelerini aramışlardır. Bu nedenle halk hekimliğinin tarihini insanın tarihiyle başlatmak gerekir. Boratav halk hekimliğini "Halkın olanakları bulunmadığı için, ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacıyla başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümü"(Boratav,1984: 122) şeklinde tanımlamıştır. Halk hekimliğinin amacı "kullandığı maddi ve manevi araçlar yardımıyla, halkın sağlığını korumak ve hasta kimseleri sağlıklarına kavuşturmaktır" (Acıpayamlı, 1989: 5). Süheyl Ünver, "Türkiye'de Tıbbi Folklor Üzerine Rapor I (1936)" ve "Tıbbi Folklor ve İyi Telkinler (1938)" adlı çalışmalarında halk hekimliğini "tıbbi folklor" olarak adlandırmış ve tıbbi folklorun kökenlerini Uygurlara kadar dayandırmıştır. Ünver bu kavramı, halkın maddi ve ruhi tedbirlerle kendilerini tedavi etme usulü olarak tanımlamış, hekimlerin her derde çare bulamadıkları için insanların da mutlaka her derdin mümkün ve gayri mümkün çarelerini aradıklarından ve tesellilere muhtaç bulunduklarından (Ünver,1938:5) bahsetmiştir.

Türk kültürü içerisinde kökenlerini Şamanlık geleneğine kadar götürebileceğimiz halk hekimliği, sözlü kültür ortamlarında nakledilerek nesilden nesile aktarılan yöntemlerle varlığını korumuş ve günümüzde modern tıpla birlikte kullanılmayı sürdürmüştür. Şamanizm'de hastalık, kötü ruhların sebep olduğu bir durum olarak değerlendirilmiş; "Şaman olacak kişi ileride bu ruhların eseri olan hastalıkları iyileştirme gücünü kazanmıştır" (Eliade, 59). Ruhların yardımıyla, "Ağır hastaları iyileştirmek Şamanların görevlerinden biridir." (Kalafat, 2004: 48). Tarihî olarak halkbilimciler, sağaltıcıları ve onların yaklaşımlarını ya doğal ya da doğaüstü olarak tasnif etmişlerdir. Pensilvanya geleneğinde sözgelimi otacılar doğal iyileştiriciler, büyücüler doğaüstü iyileştiriciler olarak değerlendirilir (Hufford'dan çev. Sever, 2007: 76). Yoder de benzer bir yaklaşımla "Halk Tıbbı" başlıklı yazısında halk tıbbını 1. Tabii Halk Tıbı 2. Dinsel- Büyüsel Halk Tıbbı şeklinde ikiye ayırmıştır. Yoder'e göre tabii halk tıbbı insanların doğaya ilk tepkilerindendir ve hastalığı tedavi etmede çeşitli bitkiler, madensel ve hayvansal

maddelerden yararlanmayı kapsar. Bu tıbbın bazı faydalı tedavi yöntemleri modern tıbba kadar uzanmıştır ve halk tıbbının büyük bir kısmı otlarla ilgilidir. Dinsel- Büyüsel Halk Tıbbı ise hastalık tedavisinde muska, kutsal vb. işlemlerden yararlanır (Yoder, 1975: 23-24). Bu açıdan bakıldığında Türk tarihi boyunca "kam, baksı, halk hekimi, otacı, emci, Atasagun, muazzim, afsuncu, şifacı" şeklinde adlandırılan kişilerin gerek dinsel-büyüsel gerekse doğal yollarla hastalık sağaltmada etkin olduğunu söyleyebiliriz.

Bilimsel tıp dünyası; geçmişte "kocakarı ilacı, çerçi dermanı, Türkeçare (Kafkaslarda)" adıyla bilinen tedavi metotlarını basit ve değersiz görürken günümüz modern tıbbı bu duruma daha ihtiyatlı ve araştırılmak kaydıyla değerlendirilebilir bakmaktadır. Artık tıp dünyasında geleneksel ve tamamlayıcı tıp alanında yüksek lisans ve doktora programlarının bulunması, ülkemizde devlet bünyesinde GETAT merkezlerinin açılması bunun açık göstergesi kabul edilebilir[1]. Atalarımızın birikimlerini hastalıkların tedavisinde önleyici ya da iyileştirici işleviyle tıp literatürüne kazandırmak adına geleneksel metotlar ve bu metotları uygulayan şifacıların toplumsal fayda prensibiyle incelenmesinin son derece önemli olacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmanın konusu olan Mustafa Özhöbek, kullandığı bitkisel ve doğal yöntemlerle bulunduğu çevrede halk hekimi olarak kabul görmektedir. Çeşitli sebeplerle modern tıp yerine geleneksel yöntemleri tercih eden ya da modern tıpta hastalığına çare bulamamış kimseler tedavi için Özhöbek'e başvurmaktadır. Yazımızın devamında Mustafa Özhöbek'in halk hekimi kimliği ve kullandığı yöntem ve teknikler hakkında bilgi verilecektir.

1. MUSTAFA ÖZHÖBEK'İN HALK HEKİMİ KİMLİĞİ[2]

Mustafa Özhöbek 1940 doğumludur ve Kayseri'ye bağlı Höbek köyünde ikamet etmektedir. Kendisi ilkokul mezunudur, babasının tüm ısrarlarına rağmen eğitimine devam etmemiştir. Askerlik dönüşü Anadolu Bez Fabrikasında ve Sümer Bez Fabrikasında çalışmış, 1982 yılında Sümer Bez Fabrikasından emekli olmuştur. Emekli olduktan sonra köye yerleşip bir yandan tarım ve hayvancılıkla uğraşmış diğer yandan da arkadaşı Tomarzalı Mükremin Kabak'la birlikte kendisini halk hekimliğiyle ilgili araştırmalara vermiştir. "Başkalarının yaptığı işi ben de yaparım, doktora muhtaç olmayım, çevreme de bir faydam olur." düşüncesi

[1] GETAT hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (URL-1) ve (URL-2)

[2] Bu çalışmada Mustafa Özhöbek ve tedavi yöntemleriyle ilgili bütün bilgiler farklı tarihlerde kendisiyle yapılan görüşmelerde elde edilerek kayda geçirilmiştir.

onun halk hekimliği alanındaki çalışmalara başlamasının kritik dönemidir. Anlaşıldığı üzere onu harekete geçiren temel duygular keşfetme, araştırma ve topluma fayda sağlama isteğidir.

Mustafa Özhöbek halk hekimliğiyle ilgili olarak ilk önce kaynak araştırması yapmış, arkadaşı Mükremin Kabak'ın bulup getirdiği ve içerisinde Lokman Hekim'e ait olduğu yazan eski bir kaynaktan bitkisel ilaç tariflerini not almıştır. Özhöbek, bu alanda yapılmış başka birçok çalışmayı da incelemiştir. Bu arada toplumsal hafızada yer etmiş, atalardan kalma halk hekimliği uygulamalarını da gördüklerinden ve duyduklarından hareketle kayıt altına almıştır. Kendisindeki yetkinliğin farkına varma ve keşfetme arzusuyla yaptığı araştırmalarla bitkisel tedaviler konusunda birikim sahibi olmuştur. Zamanla bitkiler ve bunların tedavide kullanımı konusundaki uzmanlığını artırmış, hiçbir maddi kaygı gözetmeden sadece kendi çevresinde çeşitli tedavi yöntemlerini uygulamıştır. Bu uygulamalardan fayda görenlerin etkisiyle çevresindeki bilinirliği de artmıştır. Ancak kendisini halk hekimi olarak tanıtmaktan ısrarla kaçındığını belirten Özhöbek, bir rahatsızlık yaşadığında artık kendisinin bile önce doktora gittiğini; orada çare bulamazsa ancak kendi yöntemlerinden yararlandığını ifade etmiştir. Onun kendisini halk hekimi olarak tanıtmaktan uzak durmasının sebeplerinden biri toplumun sağlığını hiçe sayarak insanların duygularını maddi kazanç uğruna sömüren kişilerdir. O kişiler gibi algılanmamak ve bundan zarar görmemek için kendisini halk hekimi olarak nitelendirmekten ısrarla kaçınmış; sadece yeri geldiğinde ve modern tıptan istediği faydayı görememiş kişiler talep ettiğinde onlara yardımcı olmaya çalışmıştır. Bu bilgilerden hareketle Mustafa Özhöbek'in modern tıbbı her zaman daha öncelikli gördüğü, kendi geleneksel halk tıbbı birikimini insanlara faydalı olmak için ihtiyaç halinde kullandığı ve kendi uygulamalarını da hastalıklara karşı kesin bir çözümmüş gibi görmediği değerlendirmesi yapılabilir.

Özhöbek; herhangi bir tıbbî eğitim almamış, olağanüstü yollarla mesleğin sırrına erişmemiş, herhangi bir ocak sahibinden el almamış, usta-çırak ilişkisiyle yetişmemiştir ancak merak ve keşfetme isteğiyle hareket ederek kaynaklardan okuduklarını, çevresinden duyduklarını gördüklerini kaydetmiş ve bunları yeri geldiğinde hastalıkların sağaltılmasında uygulamış bir kişidir. Bu bağlamda geçmişten bugüne bir halk hekiminin yetişme koşulları ve sahip olması gereken özellikler değerlendirildiğinde, "Mustafa Özhöbek bir halk hekimi olarak kabul edilebilir mi ya da onu halk hekimliğinin neresinde görmek gerekir?" sorusu akıllara gelmektedir. Bu noktada bize göre dikkate alınması gereken kriterler; bir halk hekiminin sahip olduğu bilgileri uygulama yeteneği, hastalıkları sağaltmadaki yetkinliği, kendine özgü yöntemler geliştirebilmedeki mahirliği ve toplum

nazarındaki karşılığı olmalıdır. Bu kriterler doğrultusunda; defterine kaydettiği tedavi yöntemlerini insanların faydasına sunabilen, özellikle belli başlı hastalıkları sağaltmada yetkin, halk tıbbına dair toplumsal hafızayı kendi kullandığı yöntemlerle sentezleyebilen bir kişi olarak Mustafa Özhöbek için halk hekimi vasfının kullanılması gayet yerindedir. Modern tıbbın dahi kimi zaman hastalıklara kesin çözüm bulmada çaresiz kaldığı günümüzde, Özhöbek'in doğal yollarla tedavi ettiği kişilerden aldığı olumlu dönütler onun toplum nazarında da halk hekimi kimliğini tasdik etmektedir.

Özhöbek; öncelikle Allah'ın "Şafi" sıfatına ve bitkilerin mucizevi gücüne kalben inanarak bu işi yaptığını ifade etmekte; kendini ise buna sadece bir vesile olarak görmektedir. "Şifa ancak Allah'tandır" düsturuyla ve arifane bir mütevazılıkla tedavilerini hiçbir maddi beklenti olmadan yapmaktadır. Tedavinin sırrını ise hasta olan kişinin kalben tedaviye inanmasına bağlamaktadır. Modern tıbbın, geleneksel tıp yöntemlerini tamamlayıcı olarak kabul etmesiyle birlikte bitkisel şifalara ve bunların uygulayıcısı olan halk hekimlerine olan ilgi de artmıştır. İbrahim Saraçoğlu, Canan Karatay, Ahmet Maranki gibi akademik kimlikleri de olan pek çok ismin bitkisel tedavi önerilerinin toplum tarafından son derece kabul görmesi bu durumun bir göstergesidir. Mustafa Özhöbek'in ifadesine göre, son yıllarda Kayseri'den birkaç tıp doktoru da kendisiyle tedavi yöntemleri hakkında görüş alışverişinde bulunmuştur. Bu durum, toplumun sağlığı söz konusu olduğunda insanların faydasına olacak şekilde modern tıpla geleneksel tıbbın ortak çalışma alanları oluşturması adına küçük ama kayda değer bir örnektir.

Mustafa Özhöbek, yaklaşık 300 hastalığa karşı edindiği bilgi ve birikimleri bir defterde toplamış ama daha sonra bunlardan yarıya yakınını çıkararak 163 hastalığın tedavisini içeren ikinci bir defter oluşturmuştur. Aynı zamanda bu hastalıkların sağaltılmasıyla ilgili uygulamaların hemen hemen hepsini de belleğine kaydetmiştir. Herhangi bir hastalıktan bahsedildiğinde onunla ilgili hızlı tedavi yöntemleri sunabilmesi bunun en somut göstergesidir. Sonuç itibarıyla Mustafa Özhöbek, kendi çalışmaları, birikimleri ve hastalık sağaltmada kullandığı doğal yöntemlerle çevresinde kabul görerek halk hekimi kimliği kazanmıştır.

2. MUSTAFA ÖZHÖBEK'İN HASTALIK SAĞALTMADA KULLANDIĞI YÖNTEMLER:

Halk Hekimi Mustafa Özhöbek'e ait 163 hastalığın tedavisini içeren defterin bir kopyası elimizde mevcuttur. Özhöbek, bu defterde yazan tedavilerin pek çoğunun uygulanabilir ve insan sağlığı için zaman zaman son derece faydalı

olduğunu tecrübelerinden de hareketle ifade etmektedir. Bu bilgilerin birçoğu kaynaklardan ya da toplumsal tecrübelerden aktarım yoluyla öğrenilmiş bilgilerdir ki kendisi de bu durumu açıkça ifade etmektedir. Özhöbek 1982 yılından itibaren halk hekimliğine merak salmış, öğrendiklerini insanların faydasına olacak şekilde uygulamaya çalışmıştır. Bu bağlamda, onun 1982 sonrası ilk dönemini halk hekimliğiyle ilgili merak, araştırma ve bilgi edinme; sonraki dönemini ise tecrübe etme ve uygulama dönemi olarak değerlendirebiliriz. Her ne kadar pek çok tıbbî bilgiyi başka ortamlardan edinip kayda geçirse de Özhöbek'in kendine has tedavi yöntemleri de mevcuttur. Ona göre, tabiat her türlü sağlık probleminin çaresini de kendi içinde barındırmaktadır ve bakıldığında modern tıbbın kullandığı pek çok ilaç da bitkilerden elde edilmektedir. Halk hekimliğinde doğru bitkisel tedaviyi doğru yöntemlerle uygulamak esastır. Her hastalığın sıcak soğuk uyumu farklıdır. O nedenle bir yöntem yanlışsa vücut ona mutlaka ağrı, acı, yanma, şişme ya da uyuşma şeklinde tepki verir. O anda tedaviyi hemen sonlandırmak ve doğru tedaviyi uygulamak gerekir.

Özhöbek'in tespitleri doğrultusunda doğal yollarla yapılan tedavilerdeki en önemli problemler; bilinçsizlik, tedaviye inanmamak ve hastanın verilen tedaviyi eksik ya da gereğinden fazla uygulamasıdır. Örneğin bir rahatsızlık için bir bitkinin çay gibi kaynatılarak içilmesi gerekiyorsa gereğinden fazla kaynatılmadan açık bir şekilde içilmesi önerilmektedir. Hasta, önerilenin dışında bir kullanım şekli uygularsa ya da tedaviye inanmazsa tedaviden istenilen sonuç elde edilemez. Özhöbek, tedavilerine başlamadan önce mutlaka "Allah'ım bana verdiğin ilmi bu hastaya uygulamama yardım et. Onu sıhhatine kavuşturmada beni vesile kıl." şeklinde dua ettiğini; üç İhlas ve bir Fatiha okuyarak uygulamaya geçtiğini ifade etmektedir. Ona göre halk hekiminin asıl gayesi maddi gelir elde etmek değil hastalığın sağaltılmasında insan faydası için en doğru yöntemi kullanmak olmalıdır. O nedenle insanların güvenilir kişilerden doğru tedaviyi almak için dikkatli olması şarttır.

Çalışmamızın devamında Özhöbek'in hastalık sağaltmada kullandığı yöntem ve tekniklere yer verilmiştir. Mustafa Özhöbek'in defterinde yer alan ancak tedavi yöntemi kendisine ait olmayan hastalıklar ile daha önce hiç kullanmadığı sağaltım yöntemleri bu çalışmada detaylandırılamayacak kadar kapsamlıdır. O nedenle bu hastalıklar ve bunları tedavi etmede kullanılan ürünler ve doğal çareler aşağıda bir tablo içerisinde gösterilmiştir. Özhöbek'in kendisine ait tedavi yöntemlerini de içeren, uygulaması yapılarak tesiri tecrübe edilmiş sağaltım teknikleri ise ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu hastalıkları ve tedavi yöntemlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

2.1. Bel Ağrıları

1.Yöntem: Bele 10 dakika sıcak su torbası konur daha sonra bele zeytinyağı ile masaj yapılır. Sonrasında bir kaba buğday kepeği konarak bir bardak sütle lapa yapılır; içine bir tatlı kaşığı kantaron yağı, bir tatlı kaşığı ozon yağı, bir tatlı kaşığı pelesenk yağı ya da zeytinyağı eklenerek ateşte ısıtılır. Sıcaklığa dayanabilecek şekilde bele konulur ve bağlanır. Soğuyuncaya kadar hastanın belinde bu lapa bekletilir daha sonra çözülür ve bel tekrar zeytinyağıyla ovalanarak hareket ettirilmeye çalışılır.

2.yöntem: Bir bardak su, iki bardak süt, bir fincan ozon yağı, bir bardak kuru nane, bir fincan limon suyu, dört tane incir, iki kaşık petek bal ve yarım bardak bamya bunlar kaynatılıp lapa yapılır. Bele sıcak şekilde bağlanır soğuyana kadar bekletilir. Daha sonra bele hareket egzersizleri yaptırılır.

3.yöntem: Dört tane incir ve bir bardak siyah üzüm çekirdeği kaynatılıp lapa yapılır. Sıcak şekilde bele bağlanır soğuyuncaya kadar bekletilir. Daha sonra bele hareket egzersizleri yaptırılır.

4.yöntem: Beş tane çınar yaprağı eşit miktarda ısırgan otu ve ebe gümeci konulup kaynatılır, lapa yapılır. Sıcak şekilde bele bağlanır ve 30 dakika sonra çözülür. Sonrasında bele hareket egzersizleri yaptırılır.

5.yöntem: Kaya tuzu tavada kavrulur ve sıcak şekilde bele bağlanır. Tuz soğuduktan sonra yine aynı tuz tekrar ısıtılıp zeytinyağı ile karıştırılır ve bununla bele masaj yapılır. Ardından bele hareket egzersizleri yaptırılır. Bu yönteme ek olarak bele günde iki defa ardıç yağı ile de masaj yapılmalıdır.

6.yöntem: Bel rahatsızlıklarının geneli kabarma sıkışmadan ötürüdür. Bu rahatsızlıklar genelde belin bir tarafında görülür ve muhtelif zamanlarda ortaya çıkar. Öncelikle elle dokunarak kaba etin iç dokusunda yer etmiş olan kabartılar, baloncuklar ve sinir sıkışmaları tespit edilir. Tespiti yapılan ağrılı bölgeler ovalanarak masaj yapılır. Genelde ağrı sol taraftaysa tedaviden bir süre sonra sağa kayar. Aynı yöntemi sağ tarafa da uyguladıktan sonra sıkışan sinirler ve kabartılar kaybolur ve ağrı kesilir.

2.2. Kist Tedavisi:

Mustafa Özhöbek, çenesinin altında çıkan bir kistin gitgide büyümesi sonucu defalarca doktora gitmiş, ameliyatsız bir çözüm yolu aramıştır. Ancak hiçbir tedavi cevap vermeyince çocukluğundan beri ödeme karşı etkili olduğunu duyduğu ısırgan otunu denemeye karar vermiştir. Isırgan otunu küçük bir demliğe koyarak çay gibi kaynatmış ve bunu aç karına her gün üç defa içerek beşinci gün sonunda

kisti tamamen tedavi etmiştir. Ancak Özhöbek, yaş ısırgan otunun çok kaynatılmadan yani çok demlenmeden içilmesi gerektiğini aksi takdirde tedavinin etkili olmayacağını savunmaktadır. Kendisi ısırgan otuyla kist tedavisini birkaç kişide uygulamış ve hemen hemen tüm hastalarda kisti tedavi etmeyi başarmıştır. Halk hekimliğiyle ilgili pek çok kaynakta da ısırgan otunun ödem tedavisindeki etkisinden bahsedilmektedir (Örn: Maranki, 2008: 145-146). Ancak uygulamada farklılıklar mevcuttur. Özhöbek, bu tedaviyi herhangi bir kaynaktan değil toplumsal bellekten edindiği tecrübelerden hareketle uyguladığını ifade etmektedir.

2.3. Hemoroid (Basur, Mayasıl):

Varislere benzer şekilde makat çevresinde ve biraz daha yukarısı olan rektumun alt kısmında şişmiş damarlarla karakterize edilen rahatsızlığa hemoroid ya da halk ağzında basur denir. (URL-3). Mustafa Özhöbek, basur tedavisinde acı yememeye ve sarımsağın mucizevi etkisine vurgu yapmaktadır. Özhöbek'in hemoroid tedavisinde uyguladığı yöntem şu şekildedir:

İki diş sarımsak günde üç defa aç karına çiğnenir ve bir kaşık yoğurtla yutulur. Bu uygulamadan sonra bir iki saat daha aç kalmak gerekir. Bir ay boyunca tedaviye devam edilirse hemoroid problemi tamamen ortadan kalkar. Mustafa Özhöbek, bu yöntemi pek çok kişiye önerdiğini ve yöntemi eksiksiz uygulayanların hepsinde tedavinin olumlu sonuç verdiğini belirtmektedir. Yaptığımız araştırmalarda da sarımsağın hemoroid tedavisinde kullanımının çok yaygın olduğu görülmüştür. Ancak Özhöbek'in uygulama yönteminin bu konuda diğerlerinden biraz daha farklı olduğunu söyleyebiliriz. Sarımsağın fitil olarak makata yerleştirilmesi (Maranki, 2008: 323-324) ya da ezilerek makata sürülmesi geleneksel tedavi yöntemlerinde daha çok tercih edilmektedir.

2.4. Ağır Nezle- Grip Tedavisi:

Bir bağ maydanoz kadar ebegümeci iki litre kadar suyla bir tencerede 8-10 dakika kaynatılır. Kaynayınca ocaktan alınır içine bir çatal ya da kaşık konur. Hastanın başına sofra bezi gibi bir bez atılır ve kaynamış ebegümecinin buharına durulur. Hasta bu buharı ağzından burnundan içine çeker. Bu uygulamada buharın dışarı çıkmaması esastır. Beş dakika bu işlem yapıldıktan sonra hasta buharın etkisiyle terler. Beş dakika sonunda tencere kapatılarak hastanın başındaki bez alınır ve hastanın teri silinir. On dakikalık dinlenme aralığından sonra aynı işlem hastaya iki kez daha uygulanır. Bu işlemler hastanın rahat uyuması için genellikle akşamları yapılır. Tedavi üç defa uygulandıktan sonra, bir bardak kaynamış suya şeker atılarak hastaya içirilir ve hasta yatırılır. Bu yönteme vücudun çok hızlı bir

şekilde reaksiyon verdiğini söyleyebiliriz çünkü Mustafa Özhöbek bu tedaviyi uyguladığı bütün hastalarda bir gün sonra iyileşme görüldüğünü ifade etmiştir.

Ona göre bu tedavide ebegümecinin tercih edilmesinin sebebi, bitkinin sümüksü özelliğinin tedavi edici rolünden kaynaklıdır. Ebegümecinin öksürük, nezle, üst solunum yolları tedavisinde kullanımı başka kaynaklarda da önerilmektedir (Örn. Maranki, 2008: 130). Ancak uygulama şekli açısından Mustafa Özhöbek'in tedavisi diğerlerinden farklılık göstermektedir. Özhöbek bu tedaviyi yaşlılardan öğrenmiş, eşi Döndü Özhöbek, komşusu Veyis Taşer başta olmak üzere birçok kişiye uygulamış ve bütün hastalarda tedavinin bir gün içinde sonuç verdiğini belirtmiştir. Döndü Özhöbek; bu hastalık esnasında ağrıdan, öksürükten ve halsizlikten dayanacak gücünün kalmadığını, doktorun verdiği ilaçların hiçbir tesir göstermediğini hatta bir ara öleceğini bile düşündüğünü; eşinin uyguladığı bu yöntemle akşamdan sabaha hiçbir şeyinin kalmadığını ifade etmiştir (KK:1). Tedavinin bizzat uygulandığı bir kişinin beyanları Mustafa Özhöbek'in kullandığı yöntemin etkisini göstermek açısından son derece önemlidir.

2.5. Mide Rahatsızlıkları- Bağırsak Sendromu:

Kurutulmuş ebegümeci ufalanıp toz haline getirilir. Bir tatlı kaşığı ebegümeci, içinde soğuk su bulunan su bardağına konur. Üzeri çay altlığıyla kapatılır. Akşamdan sabaha kadar dinlenmeye bırakılır. Sabah kahvaltısından 40 dakika önce aç karına içilir. Aynı işlemler günde iki ya da üç defa uygulanır. Bu işleme beş gün kadar devam edilirse hastalık tedavi olur. Bu işlemi Mustafa Özhöbek kendisiyle aynı adı taşıyan torunu Mustafa Özhöbek'e uygulamış ve hastalığı tamamen geçirmeyi başarmıştır.

2.6. Ayak Altı- Bacak- Diz Ağrısı:

Mustafa Özhöbek, şiddetli ayak altı ve bacak ağrılarında kendi usulünce naylon tedavisi uygulamaktadır. Bu tür rahatsızlıklarda hastanın ayaklarından dizlerine kadar naylonla sarılır üzerine de ek olarak bir bez daha geçirilir. Ayağın alt kısmına da sıcak su torbası bağlanarak hasta bir gün boyunca hiç kalkmayacak şekilde istirahat ettirilir. Bir gün sonunda naylonlar çözülür ve bacakların terle birlikte rahatsızlığı attığı görülür. Bu tür rahatsızlıklar genellikle romatizmal olup bu tedavide vücutta biriken iltihapların ter yoluyla atılması amaçlanır. Özhöbek, bu tedaviyi ilk defa oğlu Sadık Özhöbek'te uygulamıştır. Yaklaşık on yıl önce oğlu kendisini arayarak ayak altlarının patlayacakmışçasına ve dayanılmaz bir şekilde ağrıdığını söylediğinde bu yöntemle tedaviyi gerçekleştirmiştir. Sadık Özhöbek, o gün çok acı çektiğini ancak babasının yaptığı tedaviden sonra rahatladığını; o günden beri hastalığın hiç tekrar etmediğini ifade etmiştir (KK:2)

2.7. Darbeye Bağlı Yaralanma, Ezilme, Burkulma, İncinme, Kırık, Çıkık, Çatlak Tedavisi:

Vücutta darbeye bağlı yaraların tedavisinde karga kozalağının olgunlaşma döneminde olanları toplanır. Bu kozalak ekin tarlalarında olur ve ekin biçildiğinde ortaya çıkar. Kozalak kurutulup dövüldükten sonra toz haline getirilip yaralara sürülür. Kısa bir süre içinde kozalağın vücudu onarıcı etkisi ortaya çıkar. Özhöbek, küçüklüğünde öküzlerin boynuzlarının kırıldığında babasının kozalakla boynuzdaki yarayı tedavi ettiğini görmüş, ona göre bu yöntemi geliştirmiştir. Purçak ise kırık, çıkık ve çatlakların tedavisinde kullanılmaktadır. Bir miktar purçak 15-20 dakika boyunca bir litre suda kaynatılır. Lapa haline getirilip kırık, çıkık ya da çatlak olan yere sıcak bir şekilde sarılır. Bu lapa iki gün boyunca akşamdan sabaha ısıtılarak problemli bölgelere uygulanır. Tedavinin çok kısa sürede tesirini gösterdiği görülecektir. Mustafa Özhöbek bu tedavileri yaşlılardan öğrenmiştir.

2.8. Migren:

Mustafa Özhöbek'in hastalıkların tedavilerinin bulunduğu defterde migrenle ilgili birçok sağaltım yöntemine yer verilmiştir. Ancak kendisi bu yöntemlerden sadece bir tanesini yoğun olarak uygulamaktadır. Bu yönteme göre, sulak yerde yetişmiş bir söğüdün yaprağı toplanıp açık olacak şekilde 15 gün kadar (gün sayısı hastaya göre değişebilir) kaynatılıp içilirse sürecin sonunda burundan migrene sebep olan sıvılar gelmeye başlar. Bu sıvıların vücuttan atılmasıyla hastalık tedavi edilmiş olur. Özhöbek bu yöntemi on yıl kadar önce Abdullah Kayhan adlı komşusuna uygulamış, 15 günün ardından burundan gelen şiddetli akıntılarla beraber hasta sağlığına kavuşmuş ve kişinin migren ağrıları bir daha tekrarlamamıştır. Söğüt yaprağının migren tedavisinde etkili olduğu başka kaynaklarda da mevcuttur (Maranki, 2008: 206) ancak genelde kurutulup toz halinde suda kaynatılması önerilmektedir. Bu bağlamda Özhöbek'in yönteminin de tecrübe edilmiş ve kesin çözüm üretmiş olmasından hareketle uygulanabilir olduğu kanaatindeyiz.

2.9. Ameliyat Yaralarından Kalan İzlerin Kaybedilmesi:

Sarı kantaronu 8-10 dakika kaynatıp kantaronun suyuyla yara izine her gün pansuman uygulanırsa yara izleri tamamen kaybolur.

2.10. Diğer Hastalıklar ve Bunların Tedavilerinde Kullanılan Doğal Ürünler:

Hastalıklar	Tedavide Kullanılan Ürünler ve Doğal Yöntemler
Öksürük	Soğan- Sarımsak- Bal- Ayva- Turp
Çıban	Siyah Üzüm Çekirdeği- İnek İç Yağı- Marul- Keten Tohumu- Bal
Ateşli Hasta	Elma Sirkesi- Isırgan Oyu- Kına- Bal- Karabiber
Çiller- Lekeler	Kil- Yoğurt- Karbonat- Kantaron Yağı- Ozon Yağı- Limon- Nar
Migren	Havuç Suyu- Hardal Tohumu- Keven Otu- Söğüt Yaprağı- Elma Sirkesi- Zeytinyağı- Türk Kahvesi- Isırgan Oyu- Çörekotu- Semizotu- Ökse Otu- Salatalık- Bal-
Prostat	Isırgan- Kereviz- Ardıç tohumu- Eğir Otu- Arpa- Ayrık Kökü- Melisa- Kiraz Sapı- Limon Suyu-
Kolesterol	Elma Sirkesi- Limon Suyu- Soğan- Sarımsak- Yer Fıstığı- Maydanoz- Yeşil Çay- Çavdar Ekmeği- Domates Suyu-Mantar-Yoğurt- Tarçın
Meme Çatlağı	Sarı Kantaron Çayı- Bal- Çay
Meme Kisti	Divan Pençesi- Aslanpençesi-
Göz Nezlesi- Göz Ağrısı	Papatya- Aslanpençesi- Mantar Suyu- Çilek Suyu- İt Üzümü- Bal-
Göz Tansiyonu	Limon Suyu- Salatalık- Domates Suyu- Havuç Suyu-
Romatizma- Eklem	Akhuş Ağacı- Kırk Kilit Otu- Zencefil- Zerdeçal- Çörekotu- Isırgan- Kiraz Sapı- Ardıç Yağı- Karabaş Otu-
Romatoid Artrit	Kekik- Elma Kabuğu- Isırgan Otu- Çörek Otu- Sarımsak- Yoğurt- Siyah Hardal Tohumu- Lahananın Dış Kabuğu- Böğürtlen- Çavdar Ekmeği- Çavdar Unu- Kaz Yağı
Burun Eti	Kaya Tuzu- Tere Otu- Üzerlik Tohumu
Egzama	Sarımsak- Muz- Limon- Aspirin- Arpa- Sirke- Beyaz Dut- Aynısefa- Zeytinyağı- Siyah Dut- Karabaş Otu- Isırgan Otu- Papatya- Tereyağı
Sedef	Sütleğen Otunun Sütü- Kırmızı Pancar- Kudret Narı- Isırgan Otu- Enginar Suyu- Melisa Otu- Oğul Otu- Çörek Otu- Karabaş Otu Çayı- Zeytin Yağı- Sığır Kuyruk Yağı- Vazelin- Çam Ağacı Kabuğu
Karın Ağrısı	Anason- Papatya- Türk Kahvesi- Ihlamur- Papatya- Kuru Nane
Düşük Tansiyon	Tuz- Sarımsak- Ayran- Hayvani Gıdalar- Maden Suyu- Çilek Yaprağı
Sinüzit	Çörek Otu Yağı- Turp- Lahana- Papatya- Kereviz Kökü- Söğüt Yaprağı- Adaçayı- Tuz- Nane Ruhu

Nasır, Sinir, Parmak Arası Pişik, Kızarıklık, Ayak Mantarı, Topuk Dikeni	Domates- Sigarayla Yakma İşlemi- Soğan- Kırmızı Soğan- Söğüt Yaprağı- Tentürdiyot- Kolonya- Diş Macunu- Adaçayı- Biberiye- Kırk Kilit Otu- Kaya Tuzu- Karbonat- Beyaz Ağaç Tutkalı- Hint Yağı- Soğan- Limonun İç Kısmı- Sirke- Acı Pul Biber- Kuru Biber- Limon Suyu-
Yüksek Tansiyon	Ceviz- Limon- Sarımsak- Zeytinyağı- Potasyumlu Tuz- Maden Suyu- Ayran- Nar Suyu- Marul- Havuç Suyu- Maydanoz Suyu- Ispanak Suyu- Portakal Suyu- Pancar Suyu- Çilek- Alıç Çayı- Kırk Kilit Otu- Ökse Otu- Sumak- Bamya
Kemik Erimesi	Süt- Yoğurt- Peynir- Hamsi- Siyah Üzüm- Elma Sirkesi- Yumurtanın Kabuğu- Limon- Brokoli
Romatizmalı Ağrı, Kireçleme, Ayak Yanması	Kantaron Yağı- Ozon Yağı- Patates- Pirinç- Kahramanmaraş Toz Acı Biber- Gaz Yağı- Zeytinyağı- Ayrık Otu- Limon- Çınar Yaprağı- Kırk Kilit Otu- Isırgan Otu- Kiraz Sapı- Ebegümeci- Siyah Hardal Tohumu
Burun Tıkanıklığı	Patates Kabuğu- Ozon Yağı- Çörek Otu Yağı- Nane Ruhu- Karbonat- Zeytin Yağı
Ezik Etler	Kuzu Derisi- Soğan- Burçak Unu- Çemen Unu- Biberiye
Boy Uzaması	Zeytinyağı- Boy Otu- Zencefil Çayı- Kuşburnu Çayı- Kabak Çekirdeği- Yumurta- Ozon Yağı- Süt- Havuç Suyu- Portakal Suyu- Kefal Balığı- Uskumru Balığı
Araba Tutması	Beyaz Fasulye- Benzinin Burundan Çekilmesi
Siroz	Beyaz Dut- Zencefil- Zerdeçal- Bal- Ozon Yağı- Kurtpençesi Otu- Vişne Suyu- Havuç Suyu- Zeytinyağı- Deve Dikeni
Karaciğer Yağlanması, Karaciğerkisti, Kanda Yağ	Nar- Közlenmiş Soğan- Elma Sirkesi- Maydanoz- Limon- Kibrit Otu Çayı- Beyaz Dut Kurusu- Lahana- Deve Dikeni Çekirdeği- Sarımsak- Zeytin
Tırnak Yiyen ve Altına Kaçıran Çocuklar	Ebe Gümeci- Alakarga
Hemoroitte Dışkı Kaçması	Çobançantası- Aslanpençesi- Çörek Otu-
Kıl Dönmesi	Keten Tohumu-
Beyin Tümörü	Ökse Otu
Diz, El, Kol Ağrısı ve Vücuttaki Şişlikler	Turp- Çörek Otu- Zeytinyağı- Lahana Yaprağı- Yoğurt Suyu- Isırgan Otu- Kuşburnu- Kekik Yağı- Acı Pul Biber- Ozon Yağı- Kantaron Yağı- Ardıç Yağı- Patates- Lahana- Leylek Burnu Otu- Buğday Kepeği- Süt

İktidarsızlık ve Cinsel Güç Artırma	Zeytinyağı- Çakşır Otu Kökü- Ginko, Biloba Çayı- Ceviz- Bal- Havuç Suyu- Keçiboynuzu- Ada Çayı- Su Teresi- Nohut- Kişniş Otu
Saç Kıran ve Kellik	Sarımsak Yağı- Ardıç Yağı- Elma Sabunu- Kurumaya- Süt- Isırgan Otu- Çam Kozası- Sarımsak Yağı- Bira Mayası- Bal- Yoğurt- Argan Yağı- Çörek Otu Yağı- Nane- Alkol Sürmek
Çocuğu Olmayanlar	Kırmızı Soğan- Karnabahar- Brokoli- Su Teresi- Ispanak- Bamya- Soğan- Kabak- Siyah Lahana- Bezelye- Turp- Ahududu Yaprağı- Dereotu- Çoban Çökerten Otu- Havuç Suyu
Diş Ağrısı ve Diş İltihabı	Nane- Çörek Otu Yağı- Papatya- Limon- Karbonat- Nar Suyu- Nane Ruhu
Kabızlık	Kayısı- Erik- Pırasa- İncir- Kuru Kayısı- Portakal Kabuğu- Ayva- Semizotu- Isırgan Otu- Kantaron Yağı- Siyah Dut- Cehri Ağacı Meyvesi
Meme Kanseri	Soya Fasulyesi- Yoğurt- Aslanpençesi- Divan Pençesi
Bademcik ve Boğaz İltihabı	Karbonat- Ada Çayı- Ebe Gümeci
Sarılık	Salatalık- Bal- Manda Yoğurdu- Ayrık Kökü- Kekik- Deve Dikeni- Enginar
Mide ve Bağırsak Parazitleri	Isırgan Otu- Maydanoz- Çiğ Kabak Çekirdeği- Çilek- Havuç Suyu- Sarımsak- Pelin Otu- Kantaron- Semizotu- Zeytin
Kulak Çınlaması ve Ağrısı	Soğan Suyu- Elma Sirkesi- Ginkgo Bilona Çayı- Limon- Kantaron- Sarımsak Yağı
Şeker Hastalığı	Soğan- Lahananın Dış Kabuğu- Çörek Otu- Yoğurt- Şeker Otu- Böğürtlen Kökü- Sinir Otu- Yasemin Çayı
Kilo Verme ve Obezite	Limon- Portakal- Bal- Kiraz Sapı- Mısır Püskülü- Maydanoz- Yeşil Çay- Limon Suyu- Lahana- Zencefil- Zerdeçal- Çörek Otu Yağı- Elma Sirkesi- Nohut- Ihlamur Yaprağı- Kuşburnu- Altın Otu- Muz Kabuğu- Sirke Tarçın- Tuz
Hipertansiyon	Narçiçeği- Nar- Akhuş Ağacı Yaprağı- Keçiboynuzu- Kestane Balı- Ginkgo Biloda Çayı- Kırmızı Alıç- Çoban Çökerten Otu- Ebe Gümeci
Kalp Damar Tıkanıklığı	Kırmızı Alıç- Çoban Çökerten Otu- Ginkgo Biloda Çayı- Nar Suyu- Karabaş Otu- Kırk Kilit Otu
Akciğer Kanseri	Isırgan Otu- Kekik- Siyah Üzüm- Kudret Narı- Sarı Kantaron- Çörek Otu- Yoğurt Otu- Kırk Kilit Otu- Divan Pençesi- Çobançantası- Safran Otu
Derma	Kuşburnu- Tahin- Sarımsak

Ülser, Gastrit	Kenevir Tohumu- Bal- Ayva- Kına- Bal- Buğday Kepeği- Yoğurt- Lahana- Ebe Gümeci- Sarı Kantaron Yağı- Ağaç Kavununun Kurutulmuş Kabuğu- Safa Bitkisi Çayı- Karnabahar
İdrar Yolu Enfeksiyonu	Peynir Suyu- Maydanoz- Altın Otu- Limon- Akhuş Ağacı Yaprağı- Isırgan Otu- Limon Suyu- Kiraz Sapı- Karabaş Otu- Melisa Otu- Çörek Otu- Bal
Bel Soğukluğu	Hasırotu Kökü- Salatalık Çekirdeği
Böbrek Rahatsızlığı ve Taşı	Ada Çayı Yaprağı- İncir Yaprağı- Mersin Yaprağı- Funda Yaprağı- Mısır Püskülü- Isırgan Otu- Çörek Otu- Bal- Maydanoz- Sarımsak- Limon Suyu- İğde Meyvesi- Zeytin Yağı- Akhuş Ağacı Yaprağı- Çörek Otu Yağı- Zeytinyağı- Zerdeçal
Uyuz	Nane Yaprağı- Kekik- Sirke- Sabun Otu- Sarımsak- Ağaç Kabuğu- Soğan Kabuğu
Böbrek ve Safra Kesesi Taşı	Salatalık- Maydanoz- Kırk Kilit Taşı- Arpa- Mısır Püskülü- Altın Otu- Keten Tohumu- Bal– Limon Suyu- Avokado- Çörek Otu Yağı-
Kilo Alma	Koyun Eti- Süt- Tarçın- Zencefil- Nar Suyu
Varis	Pırasa- Marul- Siyah Salatalık- Lahana- Zeytinyağı- Elma Sirkesi- Atkestanesi- Yeşil Mercimek- Nar Suyu- Ginkgo Biloba Çayı- Atkuyruğu- Kırk Kilit Otu- Çörek Otu Yağı- Kantaron Yağı- Siyah Üzüm Çekirdeği- Çörek Otu- Atkestanesi- Bal- Yoğurt
Alzheimer	Kuşburnu- Havuç Suyu- Siyah Üzüm Çekirdeği- Domates- Yumurta- Maydanoz- Badem- Fıstık- Keçiboynuzu- Biberiye- Ginkgo Biloba Çayı- Kekik Çayı- Brokoli Suyu- Oğul Otu- Karabaş Otu- Kedi Otu
Alerji	Çörek Otu Yağı- Susam- Zencefil- Zerdeçal- Karabiber- Keçiboynuzu- Anason
Ağız Yaraları ve Pamukçuk	Ozon Yağı- Böğürtlen- Siyah Dut- Buğday Kepeği- Karbonat- Limon Suyu- Kişniş Otu- Limon
Epilepsi	Çınar Kabuğu- Bal- Yulaf- Kedi Otu- Pelin Otu- Zerdeçal- Ökse Otu
Kansızlık	Bezelye- Pirinç Pilavı- Kereviz- Ispanak- İncir- Zeytinyağı- Yer Elması- Çilek Kökü- Oğul Otu- Atkuyruğu- Sinir Otu- Kuşburnu Çayı
Beyin Kanaması	Ökse Otu
Bağırsak Sendromu, Şişkinlik	Üzerlik Tohumu- Bal- Yoğurt- Kimyon- Maydanoz- Mısır Püskülü- Kiraz Sapı- Limon Suyu- Havuç Suyu- Ebe Gümeci- Kırk Kilit Otu- Brokoli
Boğaz Ağrısı, Ses Kısıklığı	Tarçın- Zencefil- Isırgan Otu- Papatya Yağı- Kestane Balı- Zeytinyağı- Ihlamur Çayı- Nohut
Sigara Bırakma	Patlıcan- Karabaş Otu- Kekik Çayı- Aslanpençesi

Fil Hastalığı	Ozon Yağı- Isırgan Otu- Çörek Otu Yağı
Nefes Darlığı	Keçiboynuzu
Uykusuzluk	Hardal Çiçeği- Kantaron- Kedi Otu- Melisa Otu- Çarkıfelek Otu- Papatya- Sarı Kantaron- Ispanak- Maydanoz
Cilt Kanseri	Salatalık- Ekşimen- Limon- Aynısefa Otunun Çiçekleri- Çörek Otu Yağı- Enginar- Havuç Suyu
Zona Hastalığı	Çiğ Toz Fasulye- Kişniş- Arı Poleni- Bal- Ozon Yağı- Çarkıfelek Otu- Safranbolu Armudu- Maydanoz- Yoğurt
Terleme	Kırk Kilit Otu- Şahtere Otu- Ihlamur Çayı- Kereviz- Ispanak- Ceviz Yaprağı- Adaçayı
Yüzdeki Siyah Nokta	Elma Suyu- Lahana Suyu- Balık Yağı- Süt- Yumurta Kabuğu- Yoğurt- Maydanoz Suyu- Gülsuyu- Domates- Kayısı Suyu- Argan Yağı- Ozon Yağı- Limon- Elma Sirkesi- Kahve
Reflü	Isırgan Otu- Buğday Kepeği- Bal
Kolon Kanseri	Patates- Elma- Siyah Üzüm Çekirdeği- Safran Bitkisi
Guatr	Burçak Unu- Tere Tohumu- Bal- Yoğurt Otu- Dereotu Çayı- Meşe Kabuğu- Sirke- Kuzu Kulak Otu- Zeytinyağı
Altını Islatan Çocuklar	Meşe Kabuğu- İncir- Kiraz Sapı- Havlucan- Ebe Gümeci- Beyaz Dut Yaprağı
Vitiligo Hastalığı	Portakal- Taze Yulaf Samanı- Karabaş Otu- Lavanta- Madımak- Kabak
MS Hastalığı	Çörekotu Yağı- Bal- Lahana- Siyah Kiraz Sapı- Isırgan Otu
El Titremesi	Ceviz Yağı- Pelesenk Yağı- Melisa- Beyaz Fasulye
Zatürre	Limon- Bal- Nane- İncir- Ebe Gümeci- Soğan
Kirpik Dökülmesi	Hint Yağı- Badem Yağı- Argan Yağı- Çörek Otu Yağı- Sarımsak Yağı- Isırgan Otu
Eldeki Siğiller	Söğüt Yaprağı- Limon- Soğan Suyu- Ceviz Yağı
Zihinsel Gücü Artırma	Havuç Suyu- Badem- Siyah Kuru Üzüm- Zencefil- Peygamber Çiçeği- Yumurtanın Akı- Amber Bitkisi
Böbrek Yetmezliği	Lahana- Maydanoz- Kereviz- Akhuş Ağacı Yaprağı
Kanı Temizleme	Kantaron- Kekik- Zeytinyağı- Isırgan Otu- Akhuş Ağacı Yaprağı
Verem	Sarı Kantaron- Kına Bitkisi- Zerdeçal
Karında Su Toplanması	Kereviz- Nohut- Maydanoz- Bal

Kadınlarda Yumurtalık Kisti	Kırmızı Soğan Kabuğu- Çörek Otu- Kabak Suyu- Brokoli- Isırgan Otu
Roza Hastalığı	Süpürge Tohumu- Bal
Yüzdeki Kırışıklıklar	Kırmız Elmanın Çekirdeği- Portakal Kabuğu- Isırgan Otu
Karaciğer Yetmezliği	Lavanta
Dudak Uçuklaması	Ozon Yağı- Diş Macunu- Ateş- Tahta Ağaç Dalı
Panik Atak	Zeytinyağı- Mıknatıs- Ispanak- Tere- Maydanoz
Uyuşma	Kiraz Sapı- Isırgan Otu
İltihaplanma	Maydanoz- Adaçayı- Zencefil- Zerdeçal- Çörekotu- Soğan Suyu- Soğan Suyu- Sarımsak Suyu- Bal- Ginkgo Biloba Çayı- Beyaz Dut- Tere Otu- Lahana- Maydanoz- Limon- Atkestanesi
Ödem, Şişkinlik	Kiraz Sapı- Mısır Püskülü- Maydanoz- Kereviz
Mide Bulantısı	Nane- Limon- Limon Kabuğu- Pelin Otu- Kimyon Kahvesi- Havuç Suyu
Akciğer Köpek Kisti	Keçiboynuzu Çayı- Lavanta
Bağırsaklarda Parazit	Çiğ Kekik
Gül Hastalığı	Süpürge Tohumu
Ayak Mantarı	Karbonat- Tuz- Kına- Limon- Sirke- Papatya- Ozon Yağı- Çörek Otu Yağı- Beyaz Dut- Kantaron Yağı- Gliserin Yağı- Soğan- Kırk Kilit Otu- Aynısefa Bitkisi
Makatta Yırtılma	Isırgan Otu
Baş Dönmesi	Ginkgo Biloba Çayı- Karabiber- Çilek- Yoğurt
Gaz Çıkaramayan Bebekler	Ozon Yağı- Zeytinyağı- Limon Suyu
Anne Sütü Artırma	Yaş Üzüm- İncir- Dereotu- Mısır- Isırgan Otu
El Bileğinde Sinir Sıkışması	Ozon Yağı- Zeytinyağı- Kiraz Sapı- Isırgan Otu
Karaciğerde Ödem	Gülhatmi Çiçeği- Enginar
Sivilce	Kırmızı Turp- Limon Suyu- Soğan- Limon- Elma Sirkesi- Yeşil Erik- Çörek Otu- Sirke

Katarakt	Semizotu- Havuç- Soğan- Portakal
Kaşıntılar ve İyileşmeyen Yaralar	Süt- Bal- Patates- Yoğurt- Zeytinyağı- Ayçiçek Yağı- Keçiboynuzu- Kuzu Kulak Kökü- Kuşburnu Kökü- Beyaz Dut- Karabaş Otu- Yeşil Yulaf Samanı- Karabaş Otunu Suyu
Bel Fıtığı	Zeytinyağı- Buğday Kepeği- Ozon Yağı- Melisa Yağı- Çörek Otu Yağı- Süt- Kuru Nane- Limon Suyu- İncir- Bal- Bamya- Çınar Yaprağı- Isırgan Otu- Ebe Gümeci- Kaya Tuzu- Ardıç Yağı
Menopoz	Hayıt Tohumu- Şerbetçi Otu- Çobançantası- Isırgan Otu- Soğan Kabuğu- Papatya
Yüz Felci	Ozon Yağı- Kantaron Yağı- Zeytinyağı- Papatya Yağı- Amber Bitkisi Çayı
İştahsızlık	Pelin Otu- Isırgan Otu- Havuç Tohumu
Hıçkırık	Bal- Pul Biber- Nane- Nar Suyu- Ayva Suyu- Kekik
Yanık ve Sulu Yara	Ozon Yağı- Zeytinyağı- Kudret Narı- Bal- Leylek Buru Otu- Öksürük Otu- Sığırkuyruğu Otu
İshal	Limon- Çay- Karbonat- Sarı Kantaron- Atkestanesi- Elma Sirkesi- Maden Suyu- Karanfil- Keçiboynuzu
Göbek Fıtığı	Anason- Rezene Tohumu- Defneyaprağı
Horlama	Ada Çayı- Karbonat- Tuz- Ozon Yağı- Zeytinyağı- Lahana
Burun Kanaması	Ökse Otu
Yeni Doğan Bebeklerde Şaşılık	
Yüzdeki Kızarıklar, Kaşıntı ve Döküntüler	Yumurtanın Akı- Tentürdiyot- Süpürge Otu
Ayak Yanması ve Topuk Üşümesi	Ginkgo Biloba Çayı- Ozon Yağı- Kantaron Yağı- Papatya- Nane- Tuz- Zeytinyağı-
Diş Kanaması	Zeytinyağı- Gargara- Elma Sirkesi- Limon Suyu- Karbonat
Kramp Girme ve Gerilme	Susam Yağı- Çörek Otu Yağı- Üzüm Yağı- Ozon Yağı- Ökse Otu- Ayçiçek Yağı- Greyfurt
Şişli Eklem Ağrıları ve Ödem	Maydanoz- Zeytinyağı- Brokoli

Boyun Ağrıları	Burçak Unu- Karabiber- Maden Suyu- Ozon Yağı- Pelesenk Yağı- Biberiye Yağı- Kekik Yağı
Çölyak Hastalığı	Çörek Otu- Çörek Otu Yağı
Parkinson Hastalığı	Bakla- Ginkgo Biloba- Çarkıfelek Otu
Kas Hastalığı	Aslanpençesi- Çobançantası
Balgam Çıkarma	Çörek Otu- Anason- Bal- Dereotu- Keçiboynuzu- Tereyağı
Sistit	Lahana- Karnabahar- Brokoli- Karabaş Otu- Melisa Otu- Isırgan Otu
Huzursuz Bacak Sendromu	Siyah Hardal Tohumu- Zakkum- Kırk Kilit Otu- Çavdar Unu
Kan Pıhtılaşması	Limon- Greyfurt
Kuduza Yakalanma	Akrep Otu- Ceviz
Karaciğer, Böbrek, Dalak ve Bağırsak İltihapları	Altınbaş Otu
Kan Kusma ve Kanama	Aslanpençesi- Kırk Kilit Otu- Atkuyruğu Otu
Damar Sertliği	Ayçiçek Yağı- Ozon Yağı- Zeytinyağı- Ökse Otu- Susam Yağı- Çörek Otu Yağı- Siyah Üzüm Çekirdeği Yağı
Çikolata Kisti	Soğan- Civan Pençesi
Kan Basıncı Düşürme	Ökse Otu
Ağız Kuruluğu	Ebe Gümeci
Düşük Doğum	Gilaburu
İdrar Yolu Tıkanıklığı ve Kaçırma	Akhuş Ağacı Yaprağı- Mısır Püskülü- Siyah Dut Yaprağı- Domates Suyu- Kiraz Sapı- Limon
Enjektör Sonrası Apse	Semizotu
Depresyon	Lavanta- Nane- Gül Yaprağı
Stres	Yumurta- Muz- B Vitamini- Kuru Fasulye- Pirinç- Deniz Üzümü

Diş Üzerindeki Taşlar	Karbonat- Tuz- Limon Suyu
Böbreklerde Protein Kaçağı	Çörekotu Yağı- Maydanoz Suyu- Kekik Çayı
Kolanjit Hastalığı	Kimyon Tohumu
Unutkanlık	Havuç Suyu- Kuru Yemiş- Yeşil Elma- Kırmızı Alıcın Kökleri
Vitamin Eksikliği	Lahana- Kaya Tuzu- Limon- Kimyon
Ses Kısıklığı	Yoğurt Otu- Sığırkuyruğu Otu- Sinir Otu- Zeytinyağı- Kestane Balı- Ihlamur Çayı- Bal- Ebe Gümeci- Ada Çayı
Cüzzam Hastalığı	Ağaç Kavunu Suyu- Bal- Kuzukulağı Yaprağı
Tiroid Hastalığı	Kereviz Tohumu- Lahana Suyu- Meşe Kabuğu- Sirke
Nikris Hastalığı	Peygamber Çiçeği- Sabun Otu
On İki Parmak Bağırsağı İltihabı	Bal Kabağı- Süt
Geç Yaşlanma	Kişniş Çayı- Çobançantası Çayı
Haşimato Hastalığı	Yoğurt Otu

Sonuç:

Çalışmamızda Kayseri'de ikamet eden ve halk hekimi kimliğiyle doğal yollar kullanarak hastalıkları tedavi etmeye çalışan Mustafa Özhöbek'i ve onun tedavilerinde kullandığı yöntemleri tanıtmaya çalıştık. Kendisiyle yaptığımız görüşmeler ve elde ettiğimiz verilerden hareketle şu sonuçlara ulaştık:

1. Mustafa Özhöbek, halk hekimliğine keşfetme isteği ve merak sonucu başlamıştır. Kendi kendini yetiştirmesi, bilginin kaynağına ulaşma isteği, araştırma ve keşfetme arzusu açısından diğer pek çok halk hekiminden ayrılmaktadır. Bu bağlamda kendisinin halk hekimi kimliği de çalışmamız içerisinde tartışılmıştır.

2. Doğal tedavi yöntemleri konusunda; büyüklerinden görerek duyarak tecrübe ettikleri yanında başka kaynaklardan elde ettiği kazanımlar ve kendi

araştırmaları Özhöbek'in yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Özhöbek, öğrendiği her şeyi kayıt altına alarak yaklaşık 300 hastalığın tedavisine yer verdiği bir defter oluşturmuştur. Sonrasında daha işlevsel olan yöntemleri dikkate alarak bu sayıyı 163'e indirdiği başka bir defter daha meydana getirmiştir. Mustafa Özhöbek, bu tedavilerden birçoğunu hastalar üzerinde uygulamamış sadece kayda geçirmiştir. Bu bile doğal tedavi yöntemleri hususunda sözlü kültürü yazılı ortamlara aktarmak açısından son derece kıymetlidir. Bizce; meydana getirilen bu kapsamlı kültürel belleğin kimi tedavilerde iyileştirici, önleyici ya da modern tıbbı tamamlayıcı olabilmesi ihtimali dahi toplum sağlığına hizmet noktasında çok önemlidir. Özhöbek'in defterinde kayıt altına aldığı hastalıklar ve tedavi yöntemlerinden, kendisinin uygulayarak tecrübe ettiklerine ve kendi özgün yöntemi olduğunu belirttiklerine çalışmamızda ayrıntılı olarak yer verilmiş, diğer hastalıklar ve bunların tedavisinde kullanılan doğal ürünler kapsam sınırlılığından ötürü tablo olarak sunulmuştur. Özhöbek'in kimi hastalıkların tedavisinde olumlu sonuçlar aldığı hastaların da beyanları doğrultusunda tespit edilmiştir. Özhöbek, tedavinin iyi bir sonuç vermesinde gerek halk hekiminin gerekse hastanın şifaya inanmasının, bilinçli olmanın ve doğru zamanda doğru tedavinin uygulanmasının önemine değinmiştir.

3. Bu çalışma genel olarak, "Mustafa Özhöbek'i tanıtmak, onun halk tababeti konusundaki birikimlerini tıbbın faydasına sunabilmek ve hastalıkların sağaltılmasında doğal yöntemlerin kullanımı açısından bir farkındalık meydana getirebilmek" amaçlarını taşımaktadır. Biz bu çalışmayla amaçlarımıza ulaştığımızı düşünüyor; modern tıbbın, halk hekimliğinin verilerinden de faydalanarak hastalıkların sağaltılmasında daha etkin ve güçlü bir hale geleceğine inanıyoruz.

KAYNAKLAR

Acıpayamlı, O. (1969). Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi,* 26, ss. 1–9

Boratav, P. N. (1973). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Çobanoğlu, Ö. (2009). Türk Halkbilimi Çalışmaları Kadrosuna Göre Atatürk Dönemi'nde Araştırma Eğilimleri ve Sonuçları Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk (1920-1938)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi

Eliade, M. (1999). *Şamanizm. (Çev. İsmet Birkan)*. Ankara: İmge Kitabevi.

Hufford D.J. (2007). Halk Hekimleri (Çev. Mustafa Sever). *Milli Folklor,* 73, ss. 73-80

Kalafat, Y. (2004). *Altaylardan Anadolu'ya Kamizm*, *Şamanizm.* İstanbul: Yeditepe Yayınları

Maranki, A.ve Maranki, E. (2008). *Kozmik Bilim Işığında Şifalı Bitkiler.* İstanbul: Mozaik Yayınları

URL-1: https://shgmgetatdb.saglik.gov.tr/ adresinden 29.11.2021 tarihinde alınmıştır

URL-2: Getat.com.tr | Geleneksel Ve Tamamlayıcı Tıp Eğitimleri adresinden 29.11.2021 tarihinde alınmıştır

URL-3: https://www.medicalpark.com.tr/hemoroid/hg-1695 adresinden 30.11.2021 tarihinde alınmıştır

Ünver, S. (1936) Türkiye'de Tıbbi Folklor Üzerine Rapor I. *Halk Bilgisi Haberleri*. 5 (56) ss.113-135.

Ünver, S. (1938). *Tıbbi Folklor ve İyi Telkinler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu

Yoder D. (1975). Halk Tıbbı (Çev. Sibel Yoğurtçuoğlu, Ayfer Gülüm). *Folklora Doğru Dergisi* 43, ss. 25-27.

Kaynak Kişiler:

KK:1: Döndü Özhöbek, 1940 doğumlu, İlkokul mezunu, Ev hanımı

KK:2: Sadık Özhöbek, 1969 doğumlu, İlkokul mezunu, Emekli

KONYA'DA HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI

Arş. Gör. Dr. Nilgün AYDIN
Selçuk Üniversitesi

Özet

İnsanın dünyaya geldiği andan itibaren aslında tek gayesi hayatta kalmak, sağlıklı bir hayat sürmektir ve diğer tüm ihtiyaçları da buna paralel olarak fiziksel ve ruhsal boyutta ortaya çıkmıştır. Ruh ve beden sağlığının korunmasında insanoğlu, en eski zamanlardan beri derdine deva olacağını umduğu, düşündüğü pek çok tedavinin, uygulamanın peşinden gitmiştir. Dolayısıyla kültürlere göre farlılık arz eden yanlarıyla bu ihtiyacın ortaya çıkardığı hekimler, uygulamalar ve kimi pratikler bulunmaktadır. Türk kültüründe İslamiyet öncesinde sağaltma/hekimlik görevini de ifa eden şamanlar/kamlar bulunmaktadır. Bu kişiler toplumun fiziksel ve ruhsal anlamda sağaltıcısı konumundadır. İslamiyet'in kabulüne kadar varlık gösteren bu kişiler, sağlatmada kullanılan kimi yöntemler ve uygulamalar İslamiyet'in kabulünden sonra girilen yeni medeniyet dairesinde tıpkı kültürel diğer unsurlar gibi form değiştirerek yaşamaya devam etmiştir. Türkiye sahası, halk hekimliği anlamında bu süreçlerin izlenebildiği çok zengin bir hazineye sahip olması bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda çalışmada, hazinenin bir parçası olarak Selçuk Üniversitesi Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezinde bulunan 1990 yılından bugüne kadar olan Konya'dan derlenmiş tüm kayıtlar taranmış olup elde edilen veriler bir sınıflandırma dâhilinde incelenmiş; bazı hastalıklarla ilgili bitki, hayvan kaynaklı tedavi yöntemlerinin tarihî, sosyokültürel ve mitolojik arka planları göz önüne alınarak birtakım değerlendirmelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Halk hekimliği, kam/şaman, Konya, sağaltma ocakları.

Abstract

From the moment a person was born, his only goal is to survive, to lead a healthy life, and in parallel with this, all his other needs emerged in the physical and spiritual dimensions. In the protection of mental and physical health, human beings have followed many treatments and practices that they hoped and thought would be a cure-all from the earliest times. Therefore, there are physicians, practices and some practices that are created by this need with their different aspects according to cultures. In Turkish culture, there are shamans/kams who also performed the duty of healing/medicine before Islam. These people are in the position of physical and mental healers of the society. These people, who existed until the adoption of Islam, continued to live in the new civilization circle, which was entered after the acceptance of Islam, by changing form, just like other cultural elements. The field of Turkey is of great importance in terms of having a very rich treasury where these processes can be followed in terms of folk medicine. In this context, in this study, all the records compiled from Konya since 1990, which are in Selcuk University Turkish Folk Culture Application and Research Center as a part of the treasury, were scanned and the data obtained were examined within a classification; Considering the historical, socio-cultural and mythological backgrounds, some evaluations are included.

Key words: Folk medicine, shaman**,** Konya, healing, centres.

Giriş

Türkistan'dan batıya doğru göç eden Türkler, sahip oldukları kültürel yapılarını da beraberlerinde getirmişlerdir. 'Söz'e dayalı olan bu kültür, yapısı gereği kuşaktan kuşağa toplumun hafızasında yaşayıp taşınarak aktarılan bir düzen oluşturmuştur. Bu düzen, binlerce yıl boyunca nesillerin hafızasından süzülenleri heybesine doldurarak zamanın getirilerine paralel gelişerek değişen, değişerek gelişen 'geleneğin', sürekliliği sağlamasıyla da sağlam bir yapıya kavuşarak Türk sözel kültür geleneğini oluşturmuştur. "Yeni evrensel medeniyet" ve "din"e [İslamiyet'e] intisap edilmesi ile sosyokültürel pek çok yapı, karşılaştığı yeni ortamlardaki yapılardan etkilenerek bir terkip oluşturma yoluna gitmiştir (Yıldırım, 2000: 343). Bu terkip içinde ele alınacak önemli kültürel yapılardan biri de halk hekimliğidir.

Hastaları 'sağaltma/hekimlik', gibi pek çok vazifeyi ifa eden "bilgi birikimleri, deneyimleri, söz dağarcıklarının zenginliği, görgüleri ve yol göstericilik yetenekleri ile bulundukları toplum içerisinde birer bilge kişi işlevi yüklen[en]" (Yıldırım 1999: 506) şamanlar, kamlar ve uyguladıkları kimi sağaltma yöntemleri İslamiyet'in kabulü sonrasında oluşan yeni medeniyet sisteminde farklı bir renge bürünerek yaşamaya devam etmiştir.

Nesilden nesile aktarılarak gelen ve yüzyıllar içerisinde yeni unsurları bünyesine katarak kendine özgü bir yapıya sahip olan Türk halk hekimliği[1], "hastalığa neden olan sorunlar, hastalık belirtileri, ilaç adları, hekimler ve bunlara verilen isimler, hekimlerin hastalıktan korunma, teşhis ve tedavi yöntemleri ile uygulamaları, tedavilerde kullanılan aletler, hayvansal, bitkisel ve madensel ürünler ile binlerce yıllık bir kültürel birikime ve zenginliğe sahiptir." (Tek, 2018: 1).

[1] Halk hekimliği konusunda en sık kullanılan ve yaygın olan tanım P. Naili Boratav tarafından yapılmıştır. O halk hekimliği için: "Halkın, olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüne 'halk hekimliği' diyoruz." demiştir. Ayrıca, buradaki "hastalık" kavramıyla kişinin sadece fiziki sağlık durumundaki bozuklukların değil; nazar, kısırlık gibi insanın kendisinden ve başkalarından kaynaklanan durumların yol açtığı olumsuz durumlarla birlikte cin, peri gibi tabiatüstü varlıkların sebep olduğu ruhsal rahatsızlıkları da kastettiğini belirtmiştir (2003: 155). Acıpayamlı'nın tanımına göre: "Halkı sayrılıktan korumak ve sayrılığı sağaltmak amacıyla başvurduğu doğal, büyüsel ve dinsel yöntemlerin tümüne halk sağaltmanlığı denir" (1978: 54). Orhan Türkdoğan ise halk hekimliğini şu şekilde tanımlamıştır: "Halk hekimliği; hastalıklar ve sağlık hakkındaki inanç, tutum ve davranışlar şeklinde tanımlanabildiği gibi, toplumların inanç, gelenek ve değer sistemleri ile ilgili tıbbi uygulamalar olarak, bazı antropologlar tarafından ise 'ev tedavisi' olarak ifade edilmektedir." (1991: 168).

Türklerin batıya göçleri ile yaşadıkları coğrafyaların ve iklimlerin değişiklik göstermesinin sonucunda ilaç yapımında kullanılan bitki türleri de farklılık gösterip çeşitlenmiş ve buna bağlı olarak 'Orta Asya Türklüğü' ile 'Anadolu Türklüğü' arasında birtakım farklılıkların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte birçok sihri ve dini pratik bakımından Anadolu Türklüğü ile Orta Asya Türklüğü arasında canlı olarak görülebilen "organik bağ"ın varlığı dikkat çekicidir (Bekki, 2017: 198). Aynı şekilde ölçeği biraz daha küçültüp Anadolu coğrafyasına bakıldığında da iklim, coğrafya, yaşam tarzı gibi birçok hususun şekillendirdiği, yörelere göre benzerlik ve farklılık arz eden yanlarıyla pek çok uygulama ile karşılaşılmaktadır. Anadolu coğrafyasında köklü bir geçmişe sahip Konya, önemli bir medeniyet merkezi olmasının yanında; güneyden kuzeye, batıdan doğuya tarihî geçiş yollarının odağında bulunması, İpek yolunun ticaret ve konaklama merkezi olması ile de ayrı bir önem taşımaktadır (Akandere, 2016: 9). Tarih boyunca bir kültür merkezi olan bu şehir, coğrafî açıdan geniş bir alana sahip olması ile de farklı çevrelere tesir edebilmiş, konumu itibarıyla geçiş güzergâhında bulunduğundan, Türkistan'dan gelen göçlerle kültürel yapıların taşındığı bir yer hâline gelmiştir. Bu yapılardan biri de il genelinde çok canlı bir şekilde görülen halk hekimliğidir. Bu bağlamda çalışmada, *Selçuk Üniversitesi Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezinde* bulunan 1990 yılından başlamak üzere Konya'dan derlenmiş 70 dosya incelenmiş ve konunun sınırlarını aşmaması adına seçilen örnekler üzerinden sadece bazı hastalıklarla ilgili bitki ve hayvan kaynaklı tedavi yöntemlerinden bahsedilmiştir.[2]

A. Sağaltma Teknikleri[3] Bakımından Konya'da Halk Hekimliği Uygulamaları

I. İlaçla Sağaltma

İnsanoğlunun karşılaştığı hastalıklara şifa bulma arayışında en eski dönemlerden bu yana zaman içinde uygulayıcılarının da aktarılan bilgilerle yaşanılan

[2] Bu uygulamalar, Orhan Acıpayamlı'nın tasnifi göz önüne alınarak sınıflandırılmıştır. Bk. (Acıpayamlı, 1989: 2).

[3] "1. Irvasa yoluyla yapılan sağaltmalar, 2. Parpılama yoluyla yapılan sağaltmalar, 3. Dinsel yolla yapılan sağaltmalar, 4. Bitki kökenli em'lerle yapılan sağaltmalar, 5. Hayvan kökenli em'lerle yapılan sağaltmalar, 6. Maden kökenli em'lerle yapılan sağaltmalar." "Irvasa" yoluyla yapılan sağaltmalar, doğrudan doğruya vücutla ilgili olmayıp hastayı etkileme amacı taşıyan psişik niteliktekti tedavi yöntemlerini içermektedir. "Parpılama" yoluyla yapılan sağaltmalar ise "hastaların vücutlarını çizerek, delerek, dağlayarak, keserek ya da vücutlarına değnekle vurarak" yapılan sağaltma uygulamalarını barındırır. Dinsel yolla yapılan sağaltmalar da dinî yöntem, araç veya madde kullanılarak yapılmaktadır. Bitki kökenli emlerle yapılan sağaltma işlemleri çeşitli bitkiler veya bitkilerin kök, gövde, meyve, kabuk gibi türevlerinin kullanıldığı, hayvan kökenli emlerle yapılan sağaltma işlemleri ise doğrudan hayvanların veya hayvanlara ait unsurların kullanılarak uygulandığı sağaltma türleridir. Maden kökenli emlerle yapılan sağaltmalarda ise civa, gümüş, bakır, su, maden suyu, taş gibi madensel maddeler doğrudan ya da birtakım işlemlerden geçirildikten sonra hastalara em olarak verilir. (Acıpayamlı, 1989: 3-4).

coğrafya, iklim, sosyokültürel doku bağlamında sistemleştirerek kullandığı yöntemlerden biri de ilaçla tedavidir. Halk hekimliğinde "kocakarı ilaçları", "dul karı ilacı", "ev ilaçları", "ara ilacı" (Üçer 1989: 253-266) gibi adlarla anılan "halk ilaçları", sağaltma yöntemleri hazırlanmasından uygulanmasına kadar uzun tecrübeler sonucunda elde edilmiştir. Bu ilaçlar halk tarafından bitki, hayvan ve mineral/maden kaynaklı olarak hazırlanmaktadır (Acıpayamlı, 1969: 8). Hastalığın türüne göre bazen tek tek bazen de karışım şeklinde hazırlanan bu ilaçların 'büyüsel' ve 'dinsel' görünümlü olmak üzere (Acıpayamlı, 1969: 5) iki farklı şekilde uygulandığı görülmektedir. Çoğunluğu bitkilerden elde edilen bu ilaçların hazırlanması ve kullanılması gelenek ve göreneklere bağlı olarak ilkel şekillerde sürdürülmekte, dâhilen veya haricen kullanılmaktadır (Şar, 1987: 47-66). Halk ilaçları arasında dahilen kullanılan ilaçlar çay, hap, toz, macun, çiğ, şurup şeklinde iken (Şar 2005: 1172); haricen ise merhem, tütsü, buhar, sıvı, yağ, çiğ, yakı ve lapa şeklinde uygulama yapıldığı görülmektedir (Şar, 2005: 1174).

I.I. Bitki Kökenli İlaçlarla Yapılanlar[4]

İnsanoğlu, tabiatta gördüğü her türlü bitkiyi, şifa kaynağı olarak düşünmüş ve karşılaştığı çeşitli sağlık sorunlarında yahut sağlığını korumak maksatlı ondan ilaç üretme yoluna gitmiştir Yenilebilir bitkilerin doğrudan kök, gövde, dal ve yapraklarının tüketilmesi, bunların kaynatılarak suyunun içilmesi veya bitkilerden hazırlanan merhemlerin ihtiyaç duyulan yere sürülmesi/sarılması söz konusudur. Yaşanılan coğrafya, iklim ve bitki örtüsünün belirleyici olduğu ilaç yapımında bitkilerden elde edilen ilaçlar birtakım ocaklı kimselerin kullanımıyla sınırlı kalmıştır. *Ancak adaçayı, afyon, ahududu, arpa, ayıüzümü, ayva, buğday, gül, ısırgan otu, kekik, ölmez çiçeği (altın otu, mantuvar), sarımsak, soğan, sumak, susam, zencefil, zeytin, zeytinyağı* gibi genel olarak ulaşılabilen bitkilerden yapılan ilaçlar hemen her yerde görülmektedir (Bekki, 2017: 206). Bununla birlikte iklim ve coğrafi yapıya göre o yöreye bölgeye özgü bitkilerden ilaç yapıldığı da görülmektedir. Konya'da halk hekimliğinde kullanılan bitkisel ilaçların çoğunlukla bitkinin (kök, gövde, yaprak, çiçek, tohum gibi kısımları) suda kaynatılıp suyunun içilmesi şeklinde uygulandığı anlaşılmaktadır. Kullanılan bitkilerin, bitkisel malzemelerin çoğu Türkiye genelindeki pek çok yerle paralellik

[4] Metinde verilen örneklerde anlatım bozukluğu olmadığı takdirde kaynak kişilerin konuları aktarış şekline dokunulmamış fakat ağız özelliklerine mümkün olduğunca yer verilmemiştir. Metin içinde köşeli parantez içinde yapılan açıklamalar tarafımıza ait olup yay parantez içinde verilenler ise kaynak kişi yahut derlemeci tarafından yapılan açıklamalara işaret etmektedir.

gösterebilmektedir. Ayrıca bazı bitkiler aynı olsa da yöreden yöreye farklı adlarla anılabilmektedir. Konya'da bu tarz bitki isimlerine sıkça rastlanmaktadır.

Bitkilerle tedaviye bakıldığında genelde bu tedavilerin eğer ocaklık bir tedavi değilse evde yapıldığı fakat yine de tedaviyi kadınların uyguladığı görülmektedir. Bitkilerle yapılan ilaçların çoğu diğer bitkilerle veya başkaca maddelerle karıştırılarak uygulanır.

Aşağıda bitki kaynaklı ilaç yapılarak şifa aranan hastalıklardan bazılarına yer verilmiştir.

Ateş düşürmek için: "Çivit, bal, karanfil, tatlı kabuk bunları değirmende çekilerek tarçın [toz] olarak bu dört maddeyi sıvı olarak vücuda sürülür. Ondan sonra hiç kullanılmamış bir bez kişinin arkasına önüne konulur. O anda kişi terledi terledi terlemezse hemen onu kaldırıp ham bezin içine yatırırlar. Eğer o kişinin ateşi yine düşmezse pirinç ateşe konup börtletilir [hafif kaynatılır]. Sonra o kişi pirincin içine yatırılır. Hastanın ateşi mateşi kalmaz. Bu işleme 'acara çektik' denir." (THKUAM, no:1056).

Arı sokması: "*Sinir otu/damar otu* kullanılır. Ayrıca sarımsakla boz armudun yaprağını koymak da iyi gelir." (THKUAM, no:3334).

Ağrı Kesici: "Bozkır'da bulunan *Aciye Avşa otu* [acı yavşan otu] ile anne sütünün karışımından oluşan ilacı bebeklerin ağrı ve sancılarını kesmek için bir iki damla içirilir." (THKUAM, no: 1429).

Alerji: "Bende bir alerji kalktı, al, dipdiri. Bu kollarımdan, döşümden geri yanımda yoktu biz *kutnu* deriz. Dağdan bulduk geldik biz bu otu, bir çaydanlığa koyduk kaynattık. Bir bardak içtim, ondan geri de bir tepe tırnak yıkandım bismillah oymuş bir daha kalkmadı." (THKUAM, no: 1168).

Baş ağrısı: "Isırgan otu, haşlanıp kınayla karıştırılıp başa yakıldığı zaman baş ağrısına faydası olduğuna inanılır." (THKUAM, no: 845).

Bademcik, Boğaz düşmesi [Boğaz ağrısı, enfeksiyonu]: "Bir kadının, bir oğlanın 'boğazı düşmüş'. Boğazı tıkanmış kalmış, kan oluşmuş burada. Doktora gidip geldi, ilaç aldı, gargara yaptı bir fayda olsun diye, yok dedim, gelin. Tuttum, [bacaklarının arasını gösteriyor] oturttum şurama. Ben de böyle oturdum. Kalktım sıvadım sıvadım sıvadım sabah. Şimdi de Mehmet emminin boğazını sıvadım geldim. Onunki de düşmüş.

Sıvarken şu dua okunur. 'Allahümme salli ala seyyidina Muhammed. El bizim değil, Fatma anamızın eli Allah'ım hayırlı şifalıklar ver. Yazmayla da

boğazını şöyle iyice bir çektim. (Yazmayı da çenesinin altından geçirip çekiyor.) Üç sefer çektim. Ondan sonra açtım, ağzına karabiberi bastım. Bir de diğer tarafına bastım. Sonra iri ekmek yedirdim. Geçti gitti. Bir daha doktorun kapısından geçmedi. Sonra başka gün komşunun oğlu geldi, boğazına basınca kanadı. Ha şimdi git tükür iyi oldu dedim. Bademcik dura dura yetmiş [büyümüş, şişmiş] bir şey yiyip içemiyor. Hım hım hım edip oturuyor. Patlayınca açıldı boğazı, kurtuldu. Çok şükür. Ee biz eskiden ne bileyim ilaç yapardık, hayvan mayvan bulurduk. Ondan dokuz tane doğurduk. Bizimkiler şimdi doktor doktor doktor doktor. Ben 12 çocuk anasıyım doktor da görmedim ilaç da görmedim." (THKUAM, no: 934).

"Çocukken boğazım inmişti, bademciklerim şişmişti. Konuşmama imkân yoktu. Yaşlı bir nineye götürdüler. Darı isminde yeşil bir ot ile kınaya benzeyen yeşilimsi bir ot. Toz hâlinde onu eline batırarak bademciklerimi patlattı. İltihapları patlattı ve gerçekten şifa bulduğumu bilmiyorum bir daha da benim boğazım inmedi." (THKUAM, no:1660).

Bacakların Tutmaması, His kaybı: "Ayakları tutmayan birine *saparna otu*nu yedirirseniz hastalık iyi olur, ayakları sağlamlaşır. Bu sırada başka hiçbir otu ağza koymamak gerek. Bu otun suyu kaynatılıp su değmedik bir testiye konulur, suyu oradan içilir. Ayrıca o suyla hamur yoğrulur, tuzsuz şebit yapılır. Hasta yorganın döşeğin içine yatırılır. Ayaklarını hiç dışarı çıkarmaması, kendisini sıcak tutması gerekir. Pişirilen şebite bal sürülür, on iki gün yenir. Tedavi uygulanırsa hasta iyi olur." (THKUAM, no:1611).

Böbrek taşı: "*Kırk kilit otu* diye bir ot var. Dere kenarlarında olur, birbirine ulama [dolaşık] olur. Pat pat kopar. *Girebolu* da böbrek taşlarına çok iyi gelir. Onun meyvesini kaynatıp içiyorsun. *Demir putrak* diye bir putrak [pıtırak/dikenli ot] o da böbrek taşları için kullanılır. *Sarımsak* çok faydalı." (THKUAM, no: 3334).

Çıban: "*Ebegümeci otu*nun yapraklarını çıbanın başına sararız, iltihabını söksün diye." (THKUAM, no: 1170).

Bağırsak kurtları: "*Günevik otu* var. İnce kurtları falan karnından sıyırır döker. Onları önce güzelce yıkar, ayıklar, salatasını yaparız, yufka açar dürer dürer yeriz. Karnımızdaki pislikleri temizlesin deriz. Hem de pek iyi olur." (THKUAM, no: 1170**).**

Karın ağrısı: "*Ayva denesi* diye bir otumuz var dağlardan toplayıp çay gibi demler onu içeriz (THKUAM, no:3483). Özellikle bebeklerin gazlarına karşı

çörek otu kaynatılıp suyu içirildiğinde iyi gelir. Çörek otunun yağı da yine aynı hastalıklara faydalıdır." (THKUAM, no:845). "*Ayva denesi*, *çörek otu* kaynatılır acısının alması için şeker katılırdı. İçildi mi karın ağrısı birden geçerdi. Üç gün içirilirdi." (THKUAM, no: 1244).

Mide ağrısı: "Kaynatılıp içildiği zaman mide ağrısına, kaynatılıp suyuyla banyo yapıldığı zaman da soğuk algınlığına faydalıdır." (THKUAM, no: 845).

Mide ve bağırsak hastalığı için: "Arpa ununun içine inek sütü, *gömeci* [ebegümeci] katıp karılır. Gömeci kaynatılır, tuş taşında dövülür o da ocağa konup koyulaşıp hamur hâline gelene kadar kaynatılır, arpa ununun içine katılır. Bu karışım bir çaputun üzerine sürülür. Yakı gibi bu da karnın üzerine konulur. O gömeç bağırsaktaki durgunluğu, rahatsızlığı alır. Hele bir de o gömeci vurduktan sonra, bir de sütle gömeç yenince hasta daha iyi olur. Midesinden bağırsağından rahatsız olana sütle gömeç pişirirdik." (THKUAM, no:1056). Bağırsak kurtları: "*Günevik otu* [karahindiba] var. İnce kurtları falan karnından sıyırır döker. Onları önce güzelce yıkar, ayıklar, salatasını yaparız, yufka açar dürer dürer yeriz. Karnımızdaki pislikleri temizlesin deriz. Hem de pek iyi olur." (THKUAM, no: 1170).

Sinüzit: "*Gır [Kır] keleği* (acı kelek / yaban keleği) *otu*nun sinüzite karşı faydası vardır. Tazesinin suyunu biraz normal suyla karıştırıp burun deliklerine az miktarda damlatılır. Mevsimi olmadığı zamanlarda da kurutulup saklanılan yer keleği dövülerek enfiye şeklinde günde iki defa burna çekilir. Fazla çekilirse zehirler, zarar verir. Zehirlidir." (THKUAM, no: 845).

Tırnak batması: "Bu tarz iltihaplarda, 'havalı parmak' da denir, *zeyrek* denilen susama benzeyen bir bitki kullanılır. Zeyreği havanda dövüp cezvede biraz kaynattıktan sonra iltihaplı bölgeye yatmadan sarılır sabaha kadar beklerse o bölge iyileşir." (THKUAM, no:1615).

Üşütme: "Üşütmeye, zatürreye *zeyrek otu* kullanılır. Bu ot pişirilir, birazı bir bez üzerine alınır, hafif zeytin yağı sürülür. Hastalık üşütmeyse göğüs veya sırta yapıştırılır." (THKUAM, no:845).

"Unun içine *otan otu* [hodan otu], *mantuvar otu* [altın otu] katılır, yaylanın ne kadar otu varsa, ardıç kili katılır, çamlarda ağaçlarda kalan otu her şeyi karılır. Kefenin köküne katar kazınarak onu da dide dide tuz taşı olurdu (yaylaya çıktı mı koyunlara tuz sürterdik.) O olunca kefenin telem telem kökü dövülür, o da unun içine katıp karılır. Tekrar onu yufka gibi yazar hamını tıp tıp çörek gibi bir yana alınır. Katranla yüzünü damga damga yaparlar. Çivili ardıcın kilini yüzüne eker

o yakıyı da adama vururlar. Karnında üç gün durur. Bağırsaklarında üşütme mi var ne var üç günden sonra bakılır adam iyileşmeye başladı tekrar bir daha aynı yakıdan vurulur. Bu adam kurtulurdu. Bu işleme 'yakı aldı' derler." (THKUAM, no:1056).

Verem: "Nane kurutuyorlar, papatya içiriyorlardı. Pekmez ile şerbet yapıp onu da içiriyorlardı." (THKUAM, no:3447).

Yara: "Baş vermeyen yaranın üstüne *zeyrek otu* [keten tohumu] yapıştırılır. Onu da birden yumuşatıp iltihabını akıtır (THKUAM, no:845). *Yakma yara otu*ndan -Hicaz'dan getirilir- ufak bir parça alınır tükürükle yumuşatılıp parmakla ezilir. Ondan sonra sigara kâğıdının üzerine konup yara olan yere yapıştırılır. Faydası da görülür. Her zaman kullandığım bir ilaçtır (THKUAM, no: 845).

Yüksek Tansiyon, Şeker Hastalığı: "Köylerde 'güvelek' denilen *ökse otu*, tansiyon ve şeker düşürmede çok etkili." (THKUAM, no:3334).

Üzerlik otu ile yapılan fakat sihirsel işlemler başlığı altına giren *nazar*la ilgili tedaviden bahsedilecek olursa: "Yüzerlik [Üzerlik] otu, bu ot kendiliğinden biter. Nazar olan çocuklara kışın yazın tütsülerler. Bir ateş [kor], ateş küreğine konur üzerine tuz ve çörek otu atılır. Sonra yüzerlik otu atılır. Üçünün dumanını çocuğun üzerinde gezdirirler. Gezdirirken de derler ki:

'*Gelsin iyilik gitsin kemlik /Sen bir yeşil otsun /Her dertlere devasın /Hastalara şifasın*/*Benim çocuğuma da deva derman ol*'der kapatırlar. Bundan sonra çocuk faydasını görür, uyur. Bir daha da gözü geçen insanların gözünden de korur bu ot." (THKUAM, no:1109).

"Nazar olduğunda üzerlik otuna biraz tuz atar tüttürürler. 'Üzerliksin nazarlıksın gözü değenlerin gözü çıksın' deriz. "Dağda bitersin, evde tütersin, gözü değenlerin, gözü çıksın" deriz, kalbimizi temiz tutarız. Üzerlik daha çok mezarlıklarda olur, mezarlıktan toplamak çok günahmış. Dağlardan toplar ipe dizip eve asarız, tütsüleriz, nazar değenler yanında taşır. Ceplerine gök boncuk atarız, zeğ koyarız -taş gibi, beyaz tuz gibi bir şey-, iyi olsun, zarar gelmesin diye." (THKUAM, no:1109).

Alazlama: "Halk arasında 'alazlama süpürmek' diye bilinen hastalıkla ilgili olarak bu hastalığın ocağı şu bilgileri vermiştir: 'Hasta olanlar bana gelirler ben de süpürürüm. Yatırırım bir daha süpürürüm geçer. Kaşınır, kıpkırmızı olur ona alazlama derler. Sıkıntıdan olur. Sıkılır, canın bir şeye sıkılsa kalkar. Ben de süpürürüm gayrı. Bildiğimiz süpürgeyle süpürürüm.'"

-Ateşi neyle yakıyorsunuz?

-Kibritle, ketenle yakıyorum. Kibritle keteni yakarım, baş aşağı süpürürüm geçer. Başına da bir şey örterim, ketenle yakarım, süpürürüm o yanı süpürürüm bu yanı, kalkar.

-Bir daha bu hastalık geri gelmez mi?

-Gelmez gayrı, onunla iyi olur.

-Karşılığından para falan verir mi?

-Para filan vermez.

-Yani siz bunu Allah rızası için mi yapıyorsunuz?

-Allah rızası için." (THKUAM, no:1109).

Gurtdeşen [Kurdeşen]: "Her tarafı kıpkırmızı kabarır. Aman 'filan komşu bilir' o da ben olurum. Gelir bana bir mum yakarız, üç mum yakarız, dört yolun arasına, bir yolun ortasına koruz bir de bu tarafına koruz, o tarafına koruz, ulur orda. Hastayı mumların ortasına, dört yolun arasına oturturuz, orda ulur. 'Huuu, gurtdeşen oldum' üç kere der sonra iyi olur. Gayrı kor gider, ensesine bakınmadan kaçar gider." (THKUAM, no: 1109).

Bitki kaynaklı ilaçlarla yapılan uygulamaların genellikle ev ortamlarında hazırlandığı anlaşılmaktadır. Kaynak kişilerin büyük çoğunluğunun kadın olması dikkat çekicidir. Bu kişilerin sadece ocaklara başvurulmadığı gerektiğinde -özellikle hastane ulaşımları sıkıntılı olan yerlerde yaşıyorlar ise- evde kendilerinin uygulayabilecekleri yöntemleri seçtikleri anlaşılmaktadır. Konya'dan derlenmiş metinlerde, bitki adlarının yöreye özgü olması ile uygulamalarda birtakım sihirsel, dinsel pratiklerin iç içe geçmişliği dikkat çekicidir. Basit bir tedavi yönteminin uygulanması sırasında bile inanılarak yapıldığının ifade edilmesi önemlidir. Nitekim kişi inanç boyutunu da devreye sokunca halk tıbbı veya modern tıp fark etmeksizin iyileşme sürecinin hızlandığı bilinmektedir. Halk hekimliğinde özellikle ilaçların alımında dua okunması, iyileşmeye niyet edilmesi, tedavi sihirsel, dinsel uygulama şeklinde ise kalbin temiz tutulduğu taktirde iyi olunacağına inanılması gibi hususlar hem sağaltıcı, ocak, otacı hem de hasta tarafından içsel olarak uygulanagelmektedir. Özellikle ocaklar tarafından tedavi sırasında dua okunması, birtakım hareketlerin yapılması, uygulamaların üç kere tekrar edilmesi, kullanılan ağaç, ateş, tuz gibi maddeler ile demir bıçak, makas gibi aletlerin kullanılması Türk mitolojisi içinde ayrı ayrı incelenebilecek veriler sunmakta ve sağaltıcı, sağaltma teknikleri bakımından da kamlık sisteminin önemli izlerini taşıdığını göstermektedir.

I. II. Hayvan Kaynaklı İlaçlarla Yapılan Sağaltmalar:

Türklerin ana yurtlarını terk etmek zorunda kalıp batıya doğru göçleriyle başlayan konar göçer hayat, daha sonra yaylak kışlak şeklinde göçerevli hayat tarzına dönüşmüş, nihayetinde toprağa bağlanarak yerleşik hayata geçişle sona ermiştir. Bu süreçte atlar ve koyun sürüleri Türklerin en önemli mal varlıkları olmuştur (Bekki 2017: 207). Türklerin hayvan ve hayvan ürünlerinden ürettikleri ilaçlara bakıldığında tanıdıkları hayvanlardan üretildikleri anlaşılmaktadır. "Bal, çiğ et, göbek bağı, kuyruk yağı, kuyruk kapağı, yün, keçe, yoğurt, süt, çökelek, peynir, yumurta gibi ürünler ilaç yapımında kullanılmıştır. Arı, deve, domuz, güvercin, inek, kaplumbağa, kirpi, köpek, kurbağa, kurt, leylek, manda, örümcek, tavşan, tavuk, tavus kuşu, yarasa, yılan gibi birtakım hayvanların organlarından, kanlarından veya dışkılarından da ilaçlar yapılmıştır." (Algın 2007: 92, Bekki 2017'den).

Konya'dan derlenmiş metinlere bakıldığında hayvan kaynaklı tedavilerde *kirpi, köpek, kablumbağa, tavuk, örümcek, sıçan, eşek* gibi hayvanların kullanıldığı görülmektedir. Bu hayvanların dışkılarının veya kendilerinin kullanılması ile ilgili neden şifa kaynağı olarak toplum bilincinde yer ettiğine dair mitolojik açıdan da her biri için ayrı bir araştırma yapmak mümkündür. Fakat çalışmanın sınırlarını aşacağından bu tarz bir araştırmaya yer verilememiştir. Konya'da hayvan kaynaklı tedavi yöntemleriyle sağaltma yapılan bazı hastalıklar şunlardır:

Ağrı tedavisi: "Eskiden hastanelere gidip kan verilmezdi. *Sülük* gölünden sülükler tutulup bir şişeye konurdu. Kim alırsa herkes bir hafta suyunu değiştirerek kullanırdı. Sırtı ağrıyan, dizi ağrıyan, romatizması olan, muhtelif ağrıları olan gelirdi ve ağrıyan yerlere sülük yapıştırılırdı. Sülüğün ağzından akan salya çok şifalıymış, insanın etini ısırdığı zaman damarının içine o salya gittiğinden çok iyi gelirdi. Pis kanı emdiği için insanlar sülükten çok şifa bulurdu." (THKUAM, no:1231).

Basur, Mayasıl: "Kirpi etinin 'mayasıl', "basur" hastalığına iyi geldiğine inanılır. Kirpi yakalanır bir suya bırakılır. Suya bırakıldığında başını sudan çıkarır suyun içinde kirpi kesilir. Dışarı çıkarılır, derisi yüzülür ve eti yedireceğin kişiye başka bir et diye yedirilir. Sonra söylenir. Yedikten sonra muhakkak söylenecek ki kişi tiksinecek eğer tiksinirse faydası olduğuna inanılır." (THKUAM, no: 845).

Bel soğukluğu: "Babamın anlattığına göre, Hint sineği diye bir sineği alırlar, iki litrelik bir suda bir litre hâline gelinceye kadar kaynatırlarmış. Ondan sonra onu hastaya içirirlerdi ve 24 saat boyunca hasta çok acı çekermiş. Böylelikle bel soğukluğu hastalığından kurtulurmuş. Babamın söylediğine göre böyle bir hasta,

yani bu ilacı kullanan kişinin sonra çocuğu olmazmış. Fakat bir tanıdığımıza yapıldı, uygulandı, sonra çocuğu oldu." (THKUAM, no:1678).

Boğaz ağrısı: "Köpeklerin çişlerini kuruturlardı, ezerler, tülbentten geçirirlerdi. Bir de kamış parçasıile hastaların ağzını açıp o pisliği üüf üüf üflerlerdi. O da içine giderdi. Onunla iyi oldu diye inanırlardı." (THKUAM, no:1173).

Çıban: "Höslü [köstebek] eti, insanın herhangi bir tarafında çıkan başsız çıban hastalığına iyi gelir. O da yılan eti gibi dövülerek içilir." (THKUAM, no: 845)

Kırık-çıkık: "Yumurtanın sarısıyla kireci karıp güzelce sararlar, yağlarlar, kurumasın diye sararlar. Bu sayede kırık çıkı iyileşir." (THKUAM, no: 1672.

Öksürük: "Öksürük olduğunda beyaz köpeğin boku karabiberle dövülüp kamışın içine koyulur boğaza üflenirse öksürük geçerdi." (THKUAM, no:1231).

Uyuz: "Uyuz olduğu düşünülen **e**şeğin ısırdığı birine eşeğin ciğeri alınıp ikiye bölünür ısırılan kişi önce bu iki parçanın arasından geçer sonra üzerinden atlar sonra da eti yer. Böylelikle uyuzun o kişiye geçmeyeceğine inanılır." Yine aynı durum için cami hocasının arpa unundan birkaç ekmek getirilmesini isteyip ekmeklerin üzerini mürekkepli kalemle yazdığını ve ısırılan kişinin bunu yemesini söylediği belirtilmiştir. (THKUAM, no: 3330).

Verem: "Vereme yeni tutulana köpek eniğini keser, ikiye böler akciğer bölgesine arkalı önlü iki taraflı sararlardı veya kesilen bu hayvanın kanı içirilirdi. Fayda görülürdü." (THKUAM, no: 1244). "Verem olan bir genç delikanlı için dağ Yörüklerine gittiler, oradan bir yaşlı adam, 'bir kaplumbağayı alıp kesip kanını içireceksiniz. Bu çocukta bir şey kalmaz.' demiş. Söylediklerini yaptılar, kaplumbağanın kanını çocuğa içirdiler. Çocuk iyi oldu." (THKUAM, no: 1231).

Yangı, havale, alerji, felç: "Yangı, havale, alerji, olursun ağzın burnun eğilir o zaman Çukurkuyu'ya gidilir. Davar kesilir, ciğerini böbreğini hasta olan kişiye yedirirler. Okurlar, üfürürler, tuz yalatırlar, ekmek verirler, ümit edip inanmak için kalbini temiz tutup onlara güvenirsin, iyi olur." (THKUAM, no: 1168).

Yarık, yara: "Çocukların bir yeri yaralanır, yarık olursa hemen çardaklardan, ahırlardan örümcek bulunup o bölgeye basılır, kâğıt yakıp üstüne sürülürdü." (THKUAM, no: 1173).

Yılancık: "Yılan eti kurutulur, saklanır. Yılancık dediğimiz sancılı bir hastalık vardır. İnsanın herhangi bir tarafı sancıdığında mesela başı, kolu gibi yerleri yılan eti dövülerek un hâline getirilerek hastaya hap gibi içirilir." (THKUAM, no: 845).

Zatürre: "Çocuklar zatürre olunca tavukların pisliğini getirip karınlarının üzerine kapatırlardı." (THKUAM, no: 1173).

Doğrudan büyüsel mahiyette, büyü bozmaya yönelik hayvan kaynaklı yapılan çokça uygulama bulunmakla birlikte bunlardan biri şu şekildedir:

Büyü bozma:" Ölmüş, kurutulmuş sıçan, büyü yapılan bir kişiye habersiz olarak yakılır ve o kişi odaya çağrılır. O kişi odaya girer girmez kötü kokuya karşı silkindiği zaman büyülerin döküldüğüne inanılır." (THKUAM, no: 845).

Konya'nın çeşitli bölgelerinden derlenmiş metinlerden seçilen örneklere bakıldığında hayvan kaynaklı tedavilerde doğrudan hayvanların kullanıldığı yahut deri, dışkı, kan gibi birçok unsurlarının çeşitli şekillerde ayrı ayrı veya karışım şeklinde ilaç olarak hazırlandığı görülmektedir. Uygulamanın ise doğrudan ya da dolaylı daha çok dinsel, büyüsel bir mahiyette olduğu anlaşılmaktadır. İnanç, niyet çok önemlidir; inanılır ise hasta iyileşecektir. Hayvan kökenli ilaçlarla yapılan tedavi yöntemlerine bakıldığında şamanların uygulamalarının devamı niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu uygulamalarda kadınlara göre erkeklerin biraz daha sağaltıcı olma veya yönlendirme bağlamında varlık gösterebildikleri görülmektedir.

Sonuç:

Modern tıbbın gelişmesi, hastane ve doktora ulaşımın kolaylaşması, genel sağlık hizmetlerinin ücretsiz hale getirilmesi halk hekimliği uygulamalarını azaltmış olsa da tamamen ortadan kaldıramamıştır. Günümüz insanı, modern tıbbın çare üretemediği durumlarda veya gizli kalması gereken bazı rahatsızlıkların tedavisinde ocaklı kimselere gitmeye veya bir şekilde öğrendikleri halk ilaçlarını kullanmaya devam etmektedir. 1992 yılından bu yana incelenen derleme dosyalarında insanların Konya'da özellikle "çevre"de bu tarz sağaltma yöntemlerinin kullanıldığı, hâlâ ocakların kapılarının çalındığı anlaşılmaktadır.

Konya halk hekimliği uygulamalarında bitkisel, hayvansal, madensel, dinsel, büyüsel ve 'insan kaynaklı, üretimi olan' diğer malzemelerin ve yöntemlerin kullanıldığını görülmektedir. Kullanılan malzemeler hastalığın türüne, zamana ve mekâna göre değişiklik gösterebilmektedir. Bir hastalığın sağaltımında bir malzeme tek başına kullanılabildiği gibi farklı terkipler içinde de kullanılabilmektedir. Hastalık ve sorunların sağaltılmasında daha çok bitki kaynaklı ilaçların kullanıldığı tespit edilmiştir. Siğil otu, yara otu gibi bazı otların ise hastalığın adıyla anıldığı anlaşılmaktadır.

Genellikle sağaltma işlemlerini yapanların ve ocakların kadın olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda Anaerkil yapının kadın kamların bugünkü temsilcileri olarak ağzı dualarıteyzelerin, ninelerin *ocak*, *ocaklı*, *çentici*, *sığamacı* adlarıyla yaşamaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Toplum her ne kadar kolektif bilinçten gelen bu bilgilerin kökeninde ne olduğunu bilmese de el alma, atadan öğrenme gibi atalar kültüne ve kutsala atıfta bulunarak hem uygulayıcı hem de uygulatıcı olarak halk hekimliğinin tedavi yöntemlerinden yararlanmaya, hekimlik kurumunun kapısını çalmaya devam etmektedir. Tüm bunlar göz önüne alındığında Konya özeline örneklenen bu yöntemlerden hareketle etnobotanik, sosyoloji, tıp, farmakoloji gibi bilimlerden de faydalanmak suretiyle dil-kültür bağlamında Türkiye genelinde projeler yapılması gerektiği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA:

Basılı Kaynaklar:

Acıpayamlı, O. (1969). "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri". *DTCF Dergisi*. XXVI:1-9.

Acıpayamlı, O. (1978). "Acıpayam'da halk hekimliği. *DTCF Dergisi*. (1): 11-16.

Acıpayamlı, O. (1989). "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi". *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (23-25 Kasım 1988)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, s. 1- 8.

Akandere, O. (2016). *Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Konya*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Algın, G. (2007), *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi'ndeki Halk Hekimliği Yazıları Üzerine Bir İnceleme*, Ahi Evran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırşehir. (Yayımlanmamış araştırma projesi).

Bekki, S. (2017). "Halk Hekimliği". *Ortak Miras* (Ed. Nebi Özdemir). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Telif Hakları Genel Müdürlüğü Yayınları. s. 201-213.

Boratav, P. N. (2003). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: K Kitaplığı.

Tek, R. (2018). *Kayseri Yöresi Sağaltma Ocakları*. Konya: Kömen Yayınları.

Şar, S. (1987). "Afyon yöresi halk hekimliğinde görülen uygulamalar". *III. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiriler-IV. Cilt*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, s.47-66.

Şar, Sevgi (2005) "Anadolu'da Rastlanan Halk Hekimliği Uygulamalarına Genel Bir Bakış". *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi.* (13): 1163-1178.

Türkdoğan, O. (1991). *Kültür ve sağlık-hastalık sistemi*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Üçer, M. (1989), "Sivas'ta Folklorik Tıp ve Bunun Modern Tıptaki Yeri". *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu (Ankara, 23-25 Kasım 1988) Bildirileri.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 253-266.

Yıldırım, D. (1999). "Dede Korkut'tan Ozan Barış'a Dönüşüm". *Türk Dili*. (570) (Haziran 1999), 505-530.

Yıldırım, D. (2000). "Tarihî Süreç İçinde İletişim Odakları, Ağları ve İşlevleri [XIII.-XX. Yüzyıllar Aralığı Türkiyesi]". *Türk Dünyası Dergisi*. (10), 327-353.

Sözlü Kaynaklar:

Buksur, Gülbahar [Derleyen](1992). "Halk İlaçları". [Kaynak Kişi: Teslime Buksur, derleme tarihi: 15.02.1992, derleme yeri: Kadınhanı/Konya]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1056.

Demirci, Yasemin [Derleyen] (2008). "Halk Hekimliği" [Kaynak Kişi: Mehmet Atar, derleme tarihi: 09. 01. 2008, derleme yeri: Konya/Merkez]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 3334.

Erdal, Yıldız [Derleyen] (1994). "Halk Hekimliği (Hayvan-Bitki)" [Kaynak Kişi: Şerif Yılmaz, derleme tarihi: 15. 03. 1994, derleme yeri: Konya/Cihanbeyli]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1170.

Gül, Gülden [Derleyen] (1994). "Halk Çareleri" [Kaynak Kişi: Aliye Erdoğan, derleme tarihi: 16. 04. 1994, derleme yeri: Konya/Selçuklu]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1231.

Gür, Kudret [Derleyen] (1996). "Halk Hekimliği" [Kaynak Kişi: Zeki Köklüsoy, derleme tarihi: 03. 02. 1996, derleme yeri: Konya/Karapınar]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1615.

Faydalı, Nesibe [Derleyen] (1993). "Halk İlaçları" [Kaynak Kişiler: Ümmügülsüm Özekici, Fatma Şen, derleme tarihi: 02. 07. 1993, derleme yeri: Konya/Ereğli]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1168.

Faydalı, Nesibe [Derleyen] (1993). "Halk Hekimliği" [Kaynak Kişi: Hacer Özkümüş, derleme tarihi: 10. 02. 1993, derleme yeri: Konya/Ereğli]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 934.

İlhan, Gülnur [Derleyen] (1996). "Halk Hekimliği" [Kaynak Kişi: Sadiye Şeker, derleme tarihi: 29. 02. 1996, derleme yeri: Konya/Kovalan Kasabası]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1678.

Kızıloğlu, Hüseyin [Derleyen] (1996). "Halk Hekimliği", [Kaynak Kişi: Fatma Karakaya, derleme tarihi: 03. 03. 1996, derleme yeri: Konya/Meram]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1660.

Koç, Hatice [Derleyen] (2008). "Halk Hekimliği" [Kaynak Kişi: Fadimana Koç, derleme tarihi: 10. 03. 2008, derleme yeri: Konya/Akören]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 3444.

Koçaş, Hamdiye [Derleyen] (1996). "Halk Hekimliği" [Kaynak Kişi: Neslihan Eşiyok, derleme tarihi: 03. 02. 1996, derleme yeri: Konya/Meram]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1611.

Masenova, Galiya [Derleyen] (1995). "Halk Hekimliği" [Kaynak Kişi: Ayşe Güzel Günger, derleme tarihi: 06. 04. 1995, derleme yeri: Konya/Merkez]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1429.

Sözer, Münevver [Derleyen] (1994). "Halk Hekimliği" [Kaynak Kişi: Şerife Sözer, derleme tarihi: 18. 02. 1994, derleme yeri: Konya/Kozağaç]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1109.

Tuncer, Mehmet [Derleyen] (1993). "Halk Hekimliği (Hayvan-Bitki)" [Kaynak Kişi: Hatice Tuncer, derleme tarihi: 18. 02. 1993, derleme yeri: Konya/Kadınhanı]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 845.

Tunç, Mehmet [Derleyen] (1994). "Halk Hekimliği (Hayvan-Bitki)" [Kaynak Kişi: Fadime Tunç, derleme tarihi: 20. 04. 1994, derleme yeri: Konya/Meram]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1244.

Uğurlu, Nalan [Derleyen] (2008). "Kocakarı İlaçları" [Kaynak Kişi: Şakir Oruç, derleme tarihi: 2008, derleme yeri: Konya/Ilgın]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 3330.

Uysal, Meral [Derleyen] (1996). "Halk Hekimliği" [Kaynak Kişi: Mevlüt Güçlü, derleme tarihi: 28. 01. 1996, derleme yeri: Konya/Cihanbeyli]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1672.

Vural, Saliha [Derleyen] (1993). "Halk İlaçları [Kaynak Kişi: Hatice Tuncer, derleme tarihi: 21. 02. 1993, derleme yeri: Konya/Merkez]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1048.

Vural, Saadet [Derleyen] (1994). "Halk İlaçları" [Kaynak Kişi: Fadime Acar, derleme tarihi: 19. 02. 1994, derleme yeri: Konya/Selçuklu]. *SÜ Türk Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi*, dosya no: 1173.

HOTAMIŞ'TA YILANCIK OCAĞI

Öğr. Gör. Dr. Ebru BİRKAN AKHAN
Selçuk Üniversitesi

Özet

Türkistan coğrafyasından göç eden Türkmenler, Ön Asya'nın çeşitli bölgelerine yerleşmişler ve kültürlerini de taşımışlardır. Hotamış da tarihî bilgilerden elde edilen verilere göre Türkmenlerin yaşadığı bir mahalledir (eskiden kasaba); Konya'nın Karapınar ilçesine bağlıdır. Bulgular, Beğdili ve Avşar boylarına mensup Türkmenlerin yerleştirme politikası sonucunda bölgeye geldiklerine işaret etmektedir. Bu konu hakkında kaynak şahıslarla yapılan derlemeler de aynı doğrultudadır. Ticaret yolu üzerindeki güzergâh, güvenlik için anahtar rol üstlenmiştir. Mezkûr belde Türkmen boylarını barındırması açısından adeta zengin bir kültüre sahiptir.

Eski Türkler, tarih sahnesine çıktıkları günden itibaren çeşitli dinleri telakki etmişlerdir. Eski Türk Kamlık Geleneği de bunlardan biridir. Merkezinde Kam, Şaman ya da Baksı adı verilen şahıslar, hayata nüfuz etmişlerdir. Cinsiyet ayrımı gözetmeksizin kimi zaman toy düzenleyici kimi zaman da karar verme mekanizmasındaki etkin rol, hastalıkları da sağaltım işini üstlenmiştir. Geçmişteki halkın hekimleri, günümüzde de "ocak" adıyla bu görevi yapmaktadır.

Bu çalışma, Hotamış'ta yaşamış Begdili Uzunlu sülalesine mensup Rabia Güneş (İrebiş Ebe) ile yapılan derleme üzerinedir. "Yılancık" hastalığına yakalanan şahıs "ocak" vasfını da sürdürmektedir. Kaynak şahısla yapılan görüşme neticesinde vakasında ve pratiklerinde Eski Türk Kamlık Geleneği'nin izleri tespit edilmiş ve değerlendirilmiştir. Olay örgüsünde kurban ritüeli ve bıçağın kullanımı dikkat çekicidir. Bu bağlamda iyileştirme işlevinin el alınarak yapıldığı da görülmüştür. Şamanizm'den gelen eski inançlar, İslamiyet ile harmanlanmıştır. Mülakat (Görüşme) ve Doküman (İçerik) Analiz metotları kullanılarak yapılan araştırma, fotoğraflarla da desteklenmiştir. Konya ili sınırları içinde kalan saha ile Türk Mitolojisine veri sunmak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hotamış, Yılancık, Ocak, Kam, Kurban.

ERYSİPELAS OCAK IN HOTAMIŞ

Abstract

Turkmens who immigrated from the geography of Turkestan territory settled in several parts of Asia Minor and carried their culture. In regard to the data obtained from historical information, Hotamış is a neighborhood (formerly a town) where Turkmen live; it is in Karapınar district, Konya. The findings indicate that the Turkmens of the Begdili and Afshar tribes came to the region as a result of the settlement policy. The reviews with the source persons on this subject are also in the same direction. The routing on the trade route played a key role in security. The abovementioned town has a rich culture in terms of housing Turkmen tribes.

The ancient Turks have accepted several religions since the day they appeared on the stage of history. The Old Turkish Kamlık Tradition is one of them. People called Kam, Shaman, or Bakshi have permeated life in the center. Regardless of gender, these people were sometimes feast organizers, and sometimes they took on an active role in the decision-making mechanism and the treatment of diseases. Physicians of the people in the past still carry out this duty under the name of "Ocak".

This study is about the review made with Rabia Güneş (İrebiş Ebe), a member of the Begdili Uzunlu family who lived in Hotamış. The person who had the "erysipelas" disease also continues the "Ocak" characteristic. As a result of the interview with the source person, it has been found and assessed the traces of the Old Turkish Kamlık Tradition in her case and practices. The sacrificial ritual and the use of the knife are remarkable in her action. In this context, it has also been seen that the healing function is done by getting the hand. Ancient beliefs from Shamanism blended with Islam. The study carried out using the Interview and Document (Content) Analysis methods was also supported by photographs. We aimed to present data to Turkish Mythology with the area within the borders of Konya city.

Keywords: Hotamış, Erysipelas, Ocak, Kam, Sacrifice.

1. GİRİŞ

Ön Asya, Türkistan coğrafyasından göç eden Türkmenlerin kültürleriyle zengin bir harmonik yapıya sahiptir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yerleşen Oğuz boyları, beraberlerinde maddî ve manevî değerlerini de getirmişlerdir. Geçmiş ve gelecek bu topraklarda vücut bulmuştur. Türk ili topraklarında yaşayan Türkler, İslamiyet'ten önce çeşitli dinlere vakıf olmuşlardır. Eski Türk Kamlık Geleneği de bunlardan biridir. Şamanizm, kâinatı insana tasavvur ettirirken âdeta mukaddeslik katar. Yaratılan bütün varlıkların birer canı ve ruhu olduğuna inanmak her zaman kutsallığı da beraberinde getirir. Kültler, bu fikrin tezahürü olmalıdır. Merkezinde Kam, Baksı adı verilen şahsiyetler, hayata nüfuz ederek şekil verirler. İş bölümünün ve uzmanlaşmanın henüz şekillenmediği dönemlerde kimi zaman toy düzenleyen kimi zaman da yuğ törenlerini yöneten şaman, hastalıkları sağaltım görevini de üstlenmiştir.

Bu çalışma, Hotamış Türkmenlerinden Beğdili Uzunöz ailesine mensup Rabia Uzunöz ile Yılancık ocağı üzerinedir. Yılancık adı verilen hastalık, geleneksel yoldan sağaltılmıştır. Kaynak şahıs ile yapılan birebir görüşme fotoğraflarla desteklenmiştir. Doküman (İçerik) Analizi ve Mülakat (Görüşme) metotlarını içermektedir. Vaka, Türkiye'deki diğer Yılancık ocağı uygulamalarıyla karşılaştırılıp Eski Türk Kamlık Geleneği açısından değerlendirilecektir.

2. ARAŞTIRMA SAHASI

Hotamış, Karapınar-Karaman yolu üzerinde olup Karapınar'a yirmi beş kilometre uzaklıktadır. Doğusunda Kuruhüyük ve Danışık Kaşı, Batısında Kayacık Ortaoba, Güneyinde Hasanoba ve İslik bulunur. Kuzeyinde ise Hotamış Sazlığı ve Dervent, Akçayazı yer alır.

Hotamış, XVIII. yüzyıl yerleştirme politikası neticesinde Türkmenlerin yaşadıkları bir yerdir. Kasabaya ilk olarak 31 Temmuz 1755'de *Eymir* cemaatinin yerleştiği tespit edilmiştir. Başka aşiretlerin varlığı da dikkat çekicidir. *Sugur*, diğer adıyla Hotamış, *Yeleklü Burun* derbentinin yakınındadır; defter-i hakanî ve hazine-i âmire defterlerinde "*derkenar*" şeklinde yazılıdır. Elde edilen bilgiye göre Sultaniye'de evkafa kaydedilmiştir (Kıvrım, 2019).

Hotamış üzerine çalışan araştırıcılar, mahallenin (kasaba) eskiden "*Suhur*" şeklinde de bilindiğini kaydetmişlerdir. Kaynak şahıs Mehmet Ali Uzunöz ile yapılan derleme sonucunda da "Larende" ye ulaşılmıştır (Birkan Akhan, 2018). Sugur köyüne Çelik Mehmed Paşa'nın isteğiyle bir kez yerleştirilmek istenen Otamışlı cemaatinin daha sonra "*derbentçi*" olarak iskân edildiği anlaşılmaktadır (Kıvrım, 2019). Kıvrım, bu konuda şöyle bir bilgi verir:

"*Üsküdar'da Atik Valide Sultan Evkafına tabi Yeni-il Türkmenlerinden, Halep hasları cemaatinden olan Otamışlı cemaati, Karaman eyaletinde, yolcuların ve Müslümanların hac yoluna yakın olan Taşpınar'a Karaman valisi veziri Muhammed Paşa'nın Karaman valiliği esnasında iskân ve derbentçi olarak yerleştirilmişlerdir (Safer 1171/Ekim 1757"* (Kıvrım, 2019).

Kıvrım, ***Haleb Türkmenleri*** adlı çalışmaya atıf yaparak Otamışlı cemaatinin XVI. yüzyılda Beğdili'ne bağlı olduğunu ifade eder. İlhan Şahin'den elde edilen bilgilere göre ise aynı yüzyılın sonunda Yeni İl'e Devataş'a yaylağa göç edilir. Cemaatin bir bölümünün Aksaray Taşpınar'a yerleştiği de tespit edilmiştir (Kıvrım, 2019). Bu veriler, kaynak şahıs Haydar Akhan'ın anlattıklarıyla örtüşmektedir. Haydaroğulları, yazları yaylağa gidip hayvancılıkla uğraşırlar. Beğdili, Oğuznâmecilik geleneğinde (Özkan, 1995) adı geçen boylardan biridir. "Otamış" ya da "Ohtamış" (Ordu'daki Ulubey Beğdili Türkmenleri) kelimesinin anlamı, Beğdili[1] boyunun sözcük anlamıyla eş değer olmalıdır. Ancak Kars'ta kaz güden otaranlarda dikkate alınmalıdır (Birkan Akhan, 2018).

3. YILANCIK OCAĞI ve UYGULAMALARI

Rabia (Güneş) Uzunöz, Karapınar'a bağlı Hotamış mahallesinde (eskiden kasaba) yaşamaktadır. Kendisiyle yapılan derlemede henüz elli dört yaşındadır (Fotoğraf 1). O, dört yaşındayken kolunda "şarbon" oluşur. Birkaç ay takibi, kolunda bir kemik büyür.

[1] Bu konu hakkında bakınız: Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1999, 301-313; Zeki Velidî Togan. *Oğuz Destanı*. *Reşideddin Oğuznamesi, tercüme ve tahlili*. Enderun, İstanbul 1982, 49-53.



Fotoğraf 1

Schimmel, dört[2] için "*maddî düzenin sayısı*" şeklinde bir tespitte bulunmuştur (2000: 98-117). Bu bağlamda kâinatın işleyişine de sirayet eder. Şöyle ki bir yıl, dört mevsimden oluşurken her dört senede şubat ayı yirmi dokuz çeker. Bir erenin "*şeriat, tarikat, hakikat, marifet*" gibi dört basamaktan geçtiğini hatırlamak mümkündür (Uludağ, 1995: 347-511; Çoruhlu, 2010: 221). Deyimlerden "dört gözle beklemek" de dikkate değerdir. Ayrıca masallarda düğünlerin kırk gün kırk gece (*maddi düzenin sayısı ve tamlık, mükemmellik*) olduğu da bilinmektedir (Schimmel, 2000; 98-210). Çoruhlu, "*İslam öncesi Türk kozmolojisine uygun bir şekilde evrenin insanlar tarafından temsil edilen bu kutupların çevresinde döndüğü kabul edilir*" şeklinde kaydetmiştir. Bektaşilikteki giyim ayna misali makro kozmosun mikroya yansıması olmalıdır (Çoruhlu, 2010: 221-222).

İrebiş Ebe, kolundaki yaranın "Yılancık" hastalığına çevirdiğini anlatır. Başkalarının da kolundaki yaraya "Yılancık" dediklerini söyleyerek tedavi için ailesinin İbrala'ya götürdüklerini ifade eder. İbrala'da elli dört yaşındaki dede, Ebe'nin babasına "*Oğlum bu Yılancık olmuş! Çocuğu (İrebiş Ebe'yi) kıyalım ve*

[2] Daha fazla bilgi için bakınız: Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*. Kabalcı, İstanbul Nisan 2000, 98-117; Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. Kabalcı, İstanbul Temmuz 2010, 221-222.

el verelim" der. Bıçakla kıyma işlemi esnasında Uzunöz'ün ailesi bir kurban keser. Kesilen kurbanın kemikleri ve tüyleri yakılır. Ocak olmak için hayvanın böbrekleri İrebiş Ebe'ye yedirilir. Hotamış'taki nazara kurşun dökme ritüelinde de kendisinden sonra işin devredilmesi görülür (Birkan Akhan, 2018). Bir devir diğerine nakledilmektedir. Bu durum, tasavvufta kutupların yer değiştirmesini akla getirir (Uludağ, 1995: 325-326). Eski Türk Kamlık Geleneği'nde ise usta şaman yetiştirdiği öğrencisini olgunlaştırır. Yerini ve görevini nakleder (Çoruhlu, 2010: 64-79, Eliade, 1999: 93-175). Abdülkadir İnan'ın da belirttiği gibi bakşıların piri Hz. Fatma kabul edilmektedir. Hz. Fatıma[3] kırk erenin elinden şifa bulmuştur (1986: 86). Bütün sağaltıcılar onun izinden gitmektedir.

Kurban, Eski Türk Kamlık Geleneği'nde önemli bir yere sahiptir. İnan, "*Şamanist Türk kavimlerinin ayin ve törenlerini iki kısma ayırmak mümkündür*" diyerek ayin, tören ve bayramlardaki kurbanın ehemmiyetini anlatır (1986: 97). Yılın belirli günlerinde ve rastgele olaylar nedeniyle gerçekleştirilen ayinlerde "*kanlı veya kansız kurbanlar*" sunulur. Kansız kurbanların *ıduk, saçı, yalma, tösleri yedirme, ateşe yağ atma, şarap serpme* gibi çeşitleri görülür (İnan, 1986: 98). İrebiş Ebe'nin kurbanı kesildikten sonra kemik ve tüylerinin yakılması İslamiyet öncesi bir geleneğe işaret etmektedir.

Demir dağı eriten Türkler (Özkan, 2009) günlük hayatlarında mezkûr madene kutsallık atfetmişlerdir. Elementin dayanıklılığı güç ve kutsallıkla eş değer tutulmuş olmalıdır.

Demir[4], şamanın hem koruyucusu hem de vasıtasıdır. Erginleme törenlerinde de vardır (Eliade, 2020: 89-90). Demirden yapılmış nesneler, şamanı kötü ruhlardan koruma özelliği taşır. Çoruhlu'nun Şirokogorov'u referans gösterdiği örnekte Yakut şamanlarının elbiseleri demir kuş iskeletini hatırlatır (2010: 74-75). Gürcan ise elbisenin sırt kısmındaki hilal ve zincirden bahseder (2018: 187). Ayrıca, şaman davulunda da demir görülür (Çoruhlu, 2010: 80-81). Demirden yapılmış

---

[3] Bu konu hakkında bakınız: Müjgân Üçer, "Anadolu Folklorunda Fadime Ana", *Türk Folklor Araştırmaları* 1975 Yıllığı, Ankara, 147-156; Satı Kumartaşlıoğlu, "Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, c. 6, Sayı 6, Ocak 2015, 106-115; Celal Beydili, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük.* (Çev. Ercan Eren), Yurt Kitap Yayın, Ankara 2005, 214-215; Hikmet Tanyu, Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve El İle İlgili İnançlar Üzerine Kısa Bir Araştırma. II. *Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV. Cilt Gelenek-Görenek ve İnançlar*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, 479-495.

[4] Bu konu hakkında bakınız: Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar. (Çev. Mehmet Emin Özcan).* Doğu Batı, İstanbul 2020, 11-178; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysterialarına I.* Kabalcı, İstanbul 2012, 48-72; Celal Beydili, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük.* (Çev. Ercan Eren), Yurt Kitap Yayın, Ankara 2005, 155-156.

bıçak ve kılıç ise ayrı bir öneme sahiptir. Doğum, ölüm ve sağaltım ritüellerinde kullanılan demir, bıçakla da özdeşleşmiştir (Çoruhlu, 2010: 35-37; Birkan Akhan, 2018). Kutsal kabul edilen bir madenle "kıyma" işleminin gerçekleşmesi günümüzde de yerini korumuştur.

Ritüel, yaşlı şahsın, Rabia Uzunöz'ü kıyması ve Ebe'nin yarasından bir kemik çıkacağını söylemesiyle devam etmektedir. Dede, İrebiş Ebe için "*yarıya gelmiş, kefenini çürütmüş, tam ocak olacak çocuk*" ifadelerini kullanır. Bir ay sonra kemik çıkar ve yarada iyileşir (Fotoğraf 2).



Fotoğraf 2

Rabia Uzunöz, Yılancık için kıyım yaparken Fatiha ve İhlas sürelerini okuduğunu, hastalığın daha iyi olması için Âyetü'l Kürsî'ye de eklediğini ifade eder. Kendisine "*Bir hastanın Yılancık olduğunu nereden anlıyorsun?*" şeklinde sorulduğunda "*kıyarken anlıyorum*" cevabını vermiştir (Fotoğraf 3 ve 4). İrebiş Ebe, derleme esnasında yılancık taşı ile ilgili bir açıklamada bulunmazken fotoğraf tespitlerinde mezkûr taşı kullandığı anlaşılmıştır (Fotoğraf 5 ve 6).

İrebiş Ebe, köyde, Yılancık hastalığının tedavisi için başkalarının da olduğunu ancak onların öldüğünü anlatır. Yılancık olan diğer kişilerin kurban kesmediklerini ifade eder. Şabanlı mahallesinde sağaltım işlevini üstlenenlerin Yılancık hastalığına yakalanmadıklarını dile getirir. Yılancık ocağı üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde pratiklerin aynı olması dikkat çekicidir. Safranbolu Konarı'da Yılancık ocağına iyileşmeye gidenlere ocağın külü yalatılıp yılancık taşı konur. Akman, ocağın tespit yeri olduğunu ifade ederken uygulamanın Kolağasıgilin Fatma tarafından devam ettirildiğini kaydeder (Akman, 2007). Ayhan Karakaş ise Osmaniye'de ocaklı boncuğu ve yılancık otundan bahsetmiştir (Karakaş, 2015).



Fotoğraf 3



Fotoğraf 4



Fotoğraf 5



Fotoğraf 6

Ordu Ulubey'in köyleri ise yılancık için uygulamaların diğer yerleridir. Burada da Yılancık için genel olarak taş kullanılır (Eren, 2018). Manisa Selendi Çinan köyü Efendiler mahallesinde Yılancık yine taşla tedavi edilmektedir. Bu taş, hacca gidenler tarafından getirilmiş olup kepeğin içinde saklanır. Hançer de sağaltım da kullanılmaktadır (Gültekin, 2014).

4. SONUÇ

Hotamış, Beğdili Türkmenlerinin yaşadıkları bir yerdir. Derleme neticesinde hastalıkları tedavi etmede Eski Türk Kamlık Geleneği pratiklerinin ocaklar vasıtasıyla hâlâ yaşatıldığı anlaşılmıştır. El verme yöntemiyle gelenek devam etmektedir. Türk ili topraklarından Ön Asya'ya gelirken bilgi dağarcığı ve pratikler ortaklık gösterirken İslâmiyet ile bir bütünlük oluşturduğu görülür. Safranbolu/Konarı, Osmaniye, Ordu/Ulubey ve Manisa/Selendi/Çinan köyündeki sağaltımların Hotamış'taki ile benzerlik göstermesi dikkate değerdir. Kül, ot ve hançerin kullanılması farklıdır. Çalışma sonucunda şunlar tespit edilmiştir:

1. İrebiş Ebe, Yılancık hastalığına dört yaşında yakalanmıştır. Maddi düzenin sayısı "dört", hastalığın başlangıcında etkili olmuştur. Sağaltım, kaynak şahsın hastalığı geçirmesi sonucu yapılmaktadır.

2. İbrala'da Yılancık ocağı kaydedilmiştir.

3. El verme işlemi için kurban kesilmiştir. İrebiş Ebe'ye hayvanın böbrekleri yedirilerek iyileşme sağlanmıştır. Pratik, kıyma işlemi ile gerçekleşmiştir.

4.Sağaltım işlevini üstlenen kadınların adları "Fadime" ya da "Fatma" şeklinde görülmektedir. Rabia Uzunöz küçük yaşlardan itibaren "Ebe" adıyla çağrılmıştır.

5. Bıçak dolayısıyla demir, tedavi amaçlı kullanılmaktadır. Kutsallık atfedilen demir bıçak mitsel zamanla bugünü bir kılar. Ayrıca demirin kullanımı yerleşikliğin göstergesidir.

6. Atalar kültünün devamı ritüeller, mitsel zamana götürüp ilk güne ışık tutar ve bilgi verir.

KAYNAKÇA

Akman, E. (2007). Türk Halk Hekimliğinde Ocaklık Geleneği ve Safranbolu'daki Ocaklar. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 15 (1), ss. 393-400.

Beydili, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük.* (Çev. Ercan Eren). Ankara: Yurt Kitap Yayın.

Birkan Akhan, E. (2018). Hotamış'ta Kurşun Dökme Ritüeli. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 11 (24), ss. 100-107.

Çoruhlu, Y. (2010). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eliade, M. (1999). *Şamanizm.(Çev. İsmet Birkan)*. Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, M. (2012). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysterialarına I.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eliade, M. (2020). *Demirciler ve Simyacılar. (Çev. Mehmet Emin Özcan)*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Eren, M. (2018). Ordu İli Ulubey İlçesi Geleneksel Tedavi Yöntemleri. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(3), ss. 637-649.

Gültekin, M. (2014). Türk Kültüründe "Fal" ve "Falcılık" Bağlamında Manisa/Selendi Yöresi "Irkçıları" ve "Irk Ocakları". *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 49 (49), ss. 119-137.

Gürcan, K. (2018). *Kutsal Şaman Elbiseleri*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İnan, A. (1988). *Makaleler ve İncelemeler I.cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Karakaş, A. (2015). Osmaniye Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Bunlara Bağlı Uygulamalar. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 12 (31), ss. 320-336.

Kıvrım, İ. (2019). Haleb ve Rakka'dan Hotamış'a. Editör: Aköz, A. ve Yörük D. ve Karpuz, H. . *Konya Kitabı XVII Geçmişten Günümüze Göçler II. Cilt* (ss. 129-141). Konya: Konya Ticaret Odası.

Kumartaşlıoğlu, S. (2015). Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6(6), ss. 106-115.

Özkan, İ. (1995). Türkmenistan'dan Derlenmiş Dede Korkut Boyları. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten,* 43 (1995), ss. 263-314.

Özkan, İ. (2009). Ergenekon Destanı Hakkında. *Türk Yurdu Dergisi,* 29 (265), ss. 43-47.

Schimmel A. (2000). *Sayıların Gizemi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sümer, F. (1999). *Oğuzlar (Türkmenler)*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı Yayınları.

Tanyu, H. (1982). Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve El İle İlgili İnançlar Üzerine Kısa Bir Araştırma. II. *Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV. Cilt Gelenek-Görenek ve İnançlar*. (ss. 479- 495). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Togan, Z. V. (1982). *Oğuz Destanı*. *Reşideddin Oğuznamesi, tercüme ve tahlili*. İstanbul: Enderun Yayınevi.

Uludağ, S. (1995). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.

Üçer, M. (1975). Anadolu Folklorunda Fadime Ana. *Türk Folklor Araştırmaları Yıllığı*. (ss. 147-156). Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

KAYNAK KİŞİLER

Haydar Akhan,1943, Konya, Emekli.

Rabia Uzunöz (Güneş),1953, Konya, Ev Hanımı.

HASTALIK SAĞALTMADA OCAKLARIN ROLÜ VE BUNA BAĞLI UYGULAMALAR: TOKAT ÖRNEĞİ

Asena Tuğçe YILMAZ - Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Özet

Bir topluluğu oluşturan insanlar arasında bulunan kültürel değerler içerisinde bağlayıcı birtakım gelenek ve inanışlar yer almaktadır. Bu geleneklerden biri de halk hekimliğidir. İnsanlar ilk çağlardan beri karşılaştıkları sağlık sorunları karşısında çeşitli uygulamalara başvurmuşlardır. Bu uygulamaların bir kısmı nesiller boyunca devam ederek günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Anadolu'da modern tıp uygulamalarının yanında geleneksel sağaltma yöntemleri de kullanılmaya devam etmektedir. Halk arasında bu tedavi yöntemlerini devam ettiren ailelere "ocak" adı verilmektedir. Çalışma sahamız olan Tokat'ta, hastalıkların sağaltılmasında farklı türde "ocak"lar tespit edilmiştir. Bu ocaklara; temre ocağı, nazar ocağı, baş ağrısı ocağı, albastı ocağı, siğil ocağı, gaz sancısı ocağı, it dirseği ocağı, sarılık ocağı gibi ocaklar örnek olarak gösterilebilir.

Bu çalışmada Tokat bağlamında varlığını devam ettiren ve farklı hastalıkların sağaltılmasında yetkinliği kabul edilmiş ocak sahibi kişilerin tanıtılması, hastalığın tedavi edilmesinde başvurulan uygulamaların ortaya konması, bu uygulamaların günümüz tıp dünyasında herhangi bir geçerliliğinin olup olmadığının tartışılması ve bu ocaklara gelerek fayda görmüş kişilerin görüşlerine yer verilerek kullanılan metot ve yöntemlerin işlevselliğinin incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışmada kaynak tarama, saha incelemesi, görüşme ve gözlem yöntemleri kullanılacaktır. Çalışmada elde edilen verilerin Tokat özelinden hareketle Türk kültürüne ve halk bilimi alanına zenginlik katacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tokat, halk hekimliği, ocak, sağaltıcı.

THE ROLE OF OCAKS İN DİSEASE TREATMENT AND RELATED PRACTİCES: THE EXAMPLE OF TOKAT

Abstract

There are some binding traditions and beliefs among the cultural values found among the people who make up a community. One of these traditions is folk medicine. People have applied to various applications in the face of health problems they have faced since the early ages. Some of these practices have continued for generations and have survived to the present day. In Anatolia, traditional healing methods continue to be used in addition to modern medical practices. Families that continue these treatment methods are called "ocak" among the people. In our study area, Tokat, different types of "hearths" have been identified in the treatment of diseases. To these quarries; For example, Ocaks such as "temre ocağı", "nazar ocağı", "baş ağrısı ocağı", "albastı ocağı", "siğil ocağı", "gaz sancısı ocağı", "it dirseği ocağı", "sarılık ocağı" can be given as examples.

In this study, in the context of Tokat, introducing the people who own a hearth whose competence is accepted in the treatment of different diseases, revealing the practices used in the treatment of the disease, discussing whether these practices have any validity in today's medical world, and the method used by including the opinions of people who came to these 'Ocaks' and benefited. It is aimed to examine the functionality of the methods and methods. In the study, resource scanning, field investigation, interview and observation methods will be used. It is thought that the data obtained in the study will enrich the Turkish culture and the field of folklore, with reference to Tokat.

Keywords: Tokat, folk medicine, ocak, theratment

GİRİŞ

Günümüzde sağlık alanında teknolojinin hızla gelişmesi ile birlikte "modern tıp" kavramı hayatımıza girmiştir. Modern ve teknolojik uygulamaların yanı sıra yüz yıllardır süre gelen, kültürel belleğimizde yer alan halk hekimliği uygulamaları da bulunmaktadır. Modern tıbbın yanında ilkel yöntemler ile devamlılığını sağlayan halk hekimliği, hastalık nedenleri ve bunların tedavisi üzerine farklı yöntem ve teknikler geliştirmiştir. Boratav halk hekimliğini: "Halkın, olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüne halk hekimliği diyoruz" (Boratav, 1984:113) şeklinde tanımlamıştır.

İmkanların ve tıp olanaklarının gelişmiş olmasının yanında halk hekimliğinin etkisinin devam etmesi oldukça önemlidir. İnsanlar bugün bir hastalıkla karşılaştıklarında önce geleneksel yöntemlere başvurmaktadır. Örneğin; başı ağrıdığında, başına çiğ patates koyar ya da bir yazma ile başını bağlar. Bildiği bir yöntem varsa onu uygular yoksa yakın çevresinden başlayarak güvenli alanı içerisinde tedavi olmaya çalışır (Polat, 2017: 29).

Halk hekimliğinde tedavi için ziyaret edilen, başvurulan alanlar içerisinde ocaklar, yatırlar ve türbeler bulunmaktadır. Halk hekimliğinin temel sağaltım yapan yerleri ocaklardır (Acar,2017: 55). Ocak mefhumunun birçok anlamı bulunmaktadır. Türk Dil Kurumunun hazırladığı Türkçe sözlükte "ocak" aşağıdaki anlamlarıyla yer almaktadır:

1. *Ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısıtma, ısınma vb. amaçlarla kullanılan yer*
2. *Şömine*
3. *Isı vererek üzerine veya içine konulan maddeleri ısıtan, pişiren, kaynatan, eriten araç veya alet*
4. *Kahvelerde, kuruluşlarda çay, kahve vb.nin yapıldığı yer*
5. *Yer üstünde veya yer altında cevher çıkarılan yer*

6. *Bahçelerde veya bostanlarda her tür meyve ve sebze tohumu veya fidesinin dikimi için ayrılmış toprak çukuru*
7. *Aynı amaç ve düşünceyi paylaşanların kurdukları kuruluş veya toplandıkları, görev yaptıkları yer*
8. *Yılın birinci ayı, kânunusani*
9. *Yeniçeri teşkilatını oluşturan odalardan her biri*
10. *Ev, aile, soy*
11. *Halk hekimliğinde bir önceki kuşaktan el verme suretiyle aktarılan bilgileri kullanarak belirli bir şikâyeti veya hastalığı iyileştirdiğine inanılan aile (TDK, 2021).*

Temel anlamlarının dışında ocak kavramı, "Halk hekimliğinde ocak veya ocaklı diye eş anlamda kullanılan iki kelime ile adlandırılan kişiler, bir veya birkaç hastalığı iyi edebilme gücüne sahip olduklarını söyleyen, bu işin metotlarını bilen kimselerdir" (Duvarcı, 1990:35).

Bir kültür birikimi olan halk hekimliğinin tarihi uzak geçmişe kadar götürülebilmektedir. Ocak kelimesinin Türkçede birçok anlama gelmesi kelimenin hem sık kullanıldığını hem de önemli olduğunu göstermektedir. Hastalık sağaltma işini Eski Türklerde kamlar üstlenirdi. Yapılan işin "ocak" adını alması tesadüfi değildir. Kamlar uygulayacakları her ritüelden önce mutlaka bir ateş yakar ve ocak kurardı, bu ateşin ve ocağın kutsallığından gelirdi (İnan, 1986: 66-67)

Altaylara göre; ilk insanlar meyve ile beslendiği için yeryüzünde ateş yoktu. Tanrı onlara et yemelerini buyurduğunda bu eti pişirmeleri için Ülgen gökten biri beyaz biri siyah iki taş indirdi ve insanlara ateşi öğretti (İnan, 1984: 66). Ateş tanrı kararı ile yeryüzüne indirildiği için bir kült halini almıştır. Ateş su ile söndürülemez, ateşe tükürülmez ve onunla oynanmazdı. Bugün Anadolu'da ateşi su ile söndürmek korkulan bir durumdur. Ateşin önce kendiliğinden soğuması beklenir ardından dua okunarak su dökülür. İnan bu durumun Eski Türklerde de bulunduğunu söylemektedir. "Ateş ruhuna hitaben okunan şaman ilahilerinden anlaşıldığına göre, aile ocağı kültü ile ateş kültü birbirinden ayırt edilmez. Aynı zamanda ocak kültü atalar kültüyle bağlıdır. (Şaman dualarında 'atamızın yaktığı ocak' denir)" (İnan, 1986: 76).

Eliade'ye göre; Şamanizm'de hastalıkların bütün sebebi ruh ile ilgilidir. Hastalıklar canın çalınması ya da kaybolması ile ilgilidir. Sağaltımda bu ruhun bulunması ve hastanın bedenine döndürülmesini içerir (Eliade, 2014:247).

Kam olmak kişinin kendi iradesinin dışında yöntemler ile birlikte gelişir. Kam olmanın üç farklı yöntemi vardır; Bir sistem olmadan "tanrısal" ya da "miras" seçimiyle olunur (Perrin, 2001:32). Radloff'a göre tanrısal seçim gerçekleştikten sonra Kam/Şaman olmak kaçınan kişi sonunda ya delirir ya da ölür." (Radloff, 1976: 236). Sonuç olarak kam olmak için soy ağacında bir kam olması ya da daha önce yaşamış kamlar tarafından seçilme ile gerçekleşmektedir.

Eski Türklerde ateş, temizleyici ve arındırıcı rol oynayan bir külttü. Abdülkadir İnan, Şamanların ayinlerde ateş ile kötü ruhları kovaladığını (İnan, 1986: 40) belirtmektedir. Acıpayamlı'ya göre; "Türk halkının hakiki doktoru olan ocaklılar, Orta Asya şamanının bugüne ulaşmış şeklidir" (Acıpayamlı,1969: 1-9).

Türklerin İslamiyet'i kabulü hemen gerçekleşmemiş ve kademeli olarak yaklaşık üç yüz yıl sürmüştür. Bu da Kamizm'in yavaş yavaş İslami form kazanmasına yol açmıştır. Ocaklı kişilerin bu statüyü kazanması da Kamizm'de olduğu gibi birtakım geleneklere bağlıdır. Bu yöntemlere sahip olmayan kişi halk arasında itibar görmez. Ocaklı olmak için birkaç yöntem vardır. Ocaklı olma yöntemlerini şöyle sıralayabiliriz:

a) Bunlardan ilki Ocaklı soyundan gelmektir. Bu durum halk arasında kutsal sayılmaktadır. "Ocak olan kişiler, çokluk, bir yatırın yakınlarındaki köyün halkındandır; ermişin soyundan gelmeleri yahut onun türbesinde, ziyaret yerinde görevli olmaları kendilerine yetki sağladığına inanılır" (Boratav, 1984: 129).

b) Halk hekimliğinde en çok rastlanan ocaklı olma yöntemi ise "el alma" yöntemidir. Belli bir hastalığın tedavisini elinde tutan ailede ocaklık da atadan oğula yahut anadan kıza geçer; ama bu, kesin bir kural değildir. Ocaklı kendi soyundan olmayan bir kişiye de el verebilir (Boratav,1984:114). Ocaklı soyundan gelmediği halde bu işe ilgisi olan insanlara bazı ocaklılar el vermektedir. Ocaklı ile kan bağlantısı olmayan ocaklıya ise "izinli" denilmektedir (Acıpayamlı,1969:4).

c) Ocaklı olmak için farklı yöntemlerin bir tanesi de "rüya yoluyla ocaklı olma" şeklindedir. Ocaklı olacak kişinin rüyasına Hz. Peygamber, Hz. Fatma ya da kutsal ve önemli kişiler gelmektedir (Ateş, 2015: 98).

Türkler, tarih boyunca geniş topraklara yayılmış ve farklı kültürlerden etkilenmişlerdir. Uzun mesafeler ve çeşitli kültürlere rağmen kendi inanış ve geleneklerini yanlarında taşımış ve hayatlarına entegre etmişlerdir. "Türk halkı, kökeni ne olursa olsun bu tür pratikleri inancın kutsallığına dayandırarak korumaya devam etmiştir" (Kaya'dan akt. Çıblak, 2005: 199).

1. OCAKLARIN TEDAVİ YÖNTEMLERİ

1) Alazlama: Bir çeşit ateşle tedavi yöntemidir. Bu kelime kam kültürü ile ilgilidir. "Altay ve Yenisey kamları ayin ve merasimlerinde alaz diye bağırırlardı. Başkurtlar kırmızı renkli bir bezi ateşleyerek hastanın etrafında alaz, alaz diye bağırarak dolaşırlardı. Anadolu'da alazlamak kızgın demirle hasta yeri dağlamak veya dağlar gibi yapmaktır" (Duvarcı, 1990: 36).

2) Parpılama: Türkiye'nin farklı yerlerinde parpu, parpulma, darpılma gibi adlar almaktadır. Hasta kişinin vücudunun kesilerek, çizilerek, delerek ya da dağlayarak yapılan tedavi yöntemidir (Acar, 2017: 55).

3) Irvasa: Fiziksel tedavi içermeyen, psikolojik telkin ile tedavi yapmayı amaçlayan yöntemdir (Acıpayamlı, 1988:3).

4) Dini Yöntem: Bu uygulamalarda ocaklı kişi çeşitli dualar okuyarak tedaviyi gerçekleştirmektedir (Duvarcı, 1990: 37).

Tokat halk hekimliğinde tedavi yöntemlerini evde uygulanan pratikler ve mekân ziyaretleri ile yapılan sağaltımlar olmak üzere iki farklı sağaltma görülmektedir. Evde uygulanan tedavilerde genellikle "el verme" ile soydan gelen iyileştirme gücü yer alırken, mekânlara bağlı uygulamalarda (yatır ve şifalı sular) yerin kutsallığı ile tedavi olunduğu söylenebilir.

2. TOKAT'TAKİ OCAKLAR VE TEDAVİ UYGULAMALARI:

2.1. Kut Kuyma (Kurşun Dökme) Ocağı

Nazar inancı, insanlığın başlangıcından itibaren birçok farklı toplumlarda var olmuş ve halen devam etmektedir. Nazarın farklı toplumlarda da karşılığının olması nazara inancın yaygınlığının göstergesidir. "Yunanlıların 'matımsa', Arapların 'elayn (göz)' ya da 'isabet-i ayn (göz değmesi)', İranlıların 'bed nezer (kötü göz)', Hintlilerin 'sihir' dedikleri bu çarpıcı gücün Türkiye'deki adları 'nazar', 'göz', 'göz değmesi', 'göze gelme', 'pis göz', 'kötü göz', 'kem göz' dür." (Örnek, 2014: 232).

Artun, "nazar"ın halk arasında kazandığı anlamı şu şekilde açıklamaktadır; "Kimi insanların bakışlarındaki zararlı güç ve bu nitelikleriyle bir kişiye, bir hayvana ya da bir nesneye bakmakla, canlı üzerinde hastalık, sakatlık, ölüm; nesne üzerinde sakatlanma, kırılma gibi olumsuz bir etkinin meydana gelmesidir" (Artun 2014: 379). Bu kötü bakışa fazla maruz kalmış kişi için uygulanan tedavi kurşun dökme geleneğidir.

Nazar şikâyeti ile gelen kişilerin tedavisine ocaklı kişi karar vermektedir. Yoğun nazar etkisinde kalan insana, ocaklı kişi önce okur ve bu okuma sırasında yaşadığı esnemelerin yoğunluğuna göre kurşun dökme ritüeline karar verir. Üzerinde yoğun nazar olmayan kişiye esnemeler atlatılana kadar dualar okunur ve alnının ortasına tükürük çalınması ile tedavi tamamlanır.

"Nazarın yoğun olduğu ve kurşun dökülmesine karar verilen hasta önce bir odanın ortasına oturtulur. Ardından içinde su dolu bir tas, üzerlik otu taneleri, ayna, bir parça yağ, iğne batırılmış bir ekmek parçası bulunan tepsi; örtünün üstünden kişinin başı üzerinde tutulur. Ocakta demir bir kepçe içerisinde kurşun eritilir. Kurşun eritilirken içerisinde bir parça yağ konulur. Nazar değmiş kişinin üzerinden bir çarşaf gerilir ve üzerinde hazırlanan tepsi tutulur. Kurşunun erime süresi içerisinde tepsinin içerisinde bulunan suya tuz dökülür. Daha sonra eriyen kurşun getirilir ve besmele çekilerek suya dökülür. Bu işlem tamamlandıktan sonra kişinin üzerinden tepsi alınır ve kurşunun aldığı şekil yorumlanır ve dua edilir. Kurşunun döküldüğü sudan nazar olduğu inanılan kişiye bir yudum su içirilir ve el içi ile alnına bu sudan sürülür. Suyun geri kalanı hiç ayak değmeyecek bir yere dökülürken iğne saplı ekmek parçasından iğne dualar ile çıkarılır ve ekmeğe bir parça yağ sürülerek hayvanların yemesi için dışarı bırakılır." (KK:1, KK:2). "Kurşun ocağı aynı zamanda hayvanlar içinde kullanılmaktadır. Besili ve kuvvetli hayvanlara nazar değdiğine inanan kişiler hayvanlarını bir kurşun ocaklısına götürerek kurşun döktürürler." (KK:1, KK:2).

İnan, göçebe toplumlarda süt, kımız, yağ gibi saçı olarak kullanıldığına işaret etmiştir (İnan, 1986: 100). Bu uygulamada kullanılan yağ doğaya ve hayvanlara saçı olarak kullanılır.

2.2. Nazar Ocağı

Arapçada zarar veren bakış anlamına gelen "nazar" kelimesi bir kişiye, hayvana, nesneye bakarak o varlık üzerinde kötü bir etkisi olduğuna dair olumsuz bir anlam kazanmıştır (Boratav, 1984:103-104). Nazar ocağı, kurşun dökme tedavisinden ayrı olarak nazar değmiş kişilerin tedavisinin dua ile sağlandığı ocaktır.

Tokat'ta yaşayan nazar ocaklısı Burhan Kaçar anneannesinden el almış olup kendisine nazar şikâyeti ile gelen kişileri okuyarak tedavi etmektedir. Kaçar'ın ifadelerine göre anneannesi, ailesinde ibadeti olan tek kişi olduğu için ona el vermiştir. Nazarın birdenbire ortaya çıkan hastalıklarda görüldüğünü ifade eden Kaçar; tedavi sırasında yedi İhlas, yedi Nas, yedi Felak ve yedi Ayet-el Kûrsi okuduğunu, bu okuma işleminin nazarın türüne göre değiştiğini belirtmiştir.

Kaçar, nazarın küçük olduğuna inanırsa üç gün süresince; nazarın yoğun olduğuna kanaat getirirse kırk gün boyunca okumalarına devam etmektedir. Burhan Kaçar, nazar değmesi sonucu doğumdan sonra sütü kesilen Hülya Doğruyol'a, her yıl gözünde arpacık çıkan karşı komşusu Yılmaz Başçıoğlu'na ve kendi akrabalarından birdenbire kol ağrısı peyda olan Kadir Altınay'a nazar tedavisi uygulamış ve bu tedavilerden olumlu sonuçlar almıştır (KK:16).

2.3. Al Ruhu/Albastı Ocağı

Acıpayamlı'ya göre; "Al, bütün Türk topluluklarının ortak malıdır. Akdeniz'den Çin Denizi'ne, Kuzey Denizi'nden, Hint Okyanusu'na kadar uzanan bölge içinde nerede Türk varsa orada al ile ilişkili bir ize rastlamamak mümkün değildir. Yeryüzünde çok az folklor ürünü, 'al' kadar geniş ve kudretli bir yayılma kabiliyeti gösterebilmiştir" (Acıpayamlı, 1961:171-172). Güngör'e göre de "Ruhlar içerisinde en yaygın ve günümüze ulaşanı, 'al kızı, al gelini, al karası, al basması vb.' adlarla anılan 'al' ruhudur. Özellikle lohusa kadınlara kötülük yapan ve onların ölümüne neden olan al ruhu çeşitli biçimlerde tasavvur edilmektedir" (Güngör, 2007: 11).

Kadınlar doğum yaptıktan sonra bebeği ile birlikte zararlı ruhlarla karşı karşıya kalır. Anadolu'da özellikle al karısı ve al basması isimlendirmeleri ile tanınan bu kötü ruhlara büyük ve korku duyulan bir inanış vardır. Al karısına inanılan her yerde ondan korunmak için farklı çarelere başvurulmuştur. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bulunan bu inanışa karşı "al ocakları" oldukça yaygındır. Tokat'ta yaşayan ve "Albastı Ocağı" geleneğini, günümüzde de yaşatan Hatice Çağrı kendilerindeki ocak geleneğini şu şekilde ifade etmektedir: "Büyükannem bir gün ahıra girmiş ve orada albastı görmüş; yakasındaki iğneyi çıkararak hemen albastının yakasına takmış. Al karısı bu iğneden sonra onun hizmetlisi olmuş. Al karısı, büyükannemlerin yedi yıl hizmetli olmuş ve evin bereketini artırmış; yaptığı yemek ve ekmekler hiç bitmemiş. Yedi yılın sonunda al karısını serbest bırakmışlar ve bırakmadan önce 'Çaputumuzun bulunduğu, bu evden bez parçası verdiğimiz, el verdiğimiz kişilere gelme' diyerek yemin ettirilmişler. O günden beri sülalemizde bulunan tüm kadınlar ocaklı olmuşlar. Bugün yörede doğum yapan lohusalara onları al karısından korumak için yazma vermekteyiz" (KK:3).

Al karısını zapt etmek için takılan iğne, halk anlatılarında önemli yer tutar. "Al karısından lohusanın korunmasında, nazarda, vb. tedavi pratiklerinde demir madenin kullanılması rastlantı değildir; çünkü Türkler, demiri ulu "büyük", yani kutsal bir madde bilirler" (Sever, 2001: 204).

2.4. Temre/Temreği Ocağı

"Temre, temreği" gibi adlandırmalara sahip bu hastalık, cilt yüzeyinde dökülme, kaşıntı, kabarıklık ve kızarıklık şeklinde yer bulur. Tokat'ta yaşayan Neslihan Gökaslan, temre ocağı olup babasından el almıştır. Gökaslan uyguladığı tedaviyi "Yaralı bölgeyi bir gül dikeni ile üç kez işaretler ve üç Kevser bir Fatiha duası okurum. Ardından 'Bu El benim değil, Fatma anamızın eli' diyerek yara üzerine tükürük sürer ve tedaviyi tamamlarım. Burada 'El benim değil, Fatma anamızın eli' demek şifanın kişiden değil, Hz. Fatma'dan geldiğine işaret etmektedir. Tedavide kullandığımız tükürük uygulaması da kişinin ocaklı aileden geldiğini, bu hastalığı daha önce tedavi eden kişi ile kan bağı olduğunu ve ondan yardım istendiğini gösterir." (KK:4) şeklinde ifade etmiştir.

Uygulamalar arasında ocaklıdan ocaklıya ufak farklılıklar da yer almaktadır. Başka bir ocaklı olan Mukaddes Erdönmez bu tedavi sırasında temreği olan bölgeyi kalem ile çember içerisine almakta, çemberin içerisine Arapça harfler yazarak dualar okumakta ve sonra üzerine tükürerek tedavisini tamamlamaktadır. (KK:5)

Tükürük ile tedavi Orta Asya'da Eski Türklerden kalma bir gelenek olarak yaşarken Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra Anadolu'da da varlığını sürdürmüştür ancak biçim değiştirmiştir. "Zeki Velidi Togan, Orta Asya anılarında, yaşadığı ağır bir sıtma nöbetinin bir Şaman tarafından tedavi edilmeye çalışılmasından bahseder. Şaman, tedavi esnasında tükürükten ve sudan faydalanmıştır. Ağzına bir miktar su alan Şaman, suyu ateşte bekleyen küreğin üzerine püskürterek Togan'ın yüzüne sıçramasını sağlamıştır" (Kızıldağ ve Kızıldağ, 2018; 292).

"Ocaklının kimi işlemlerde tükürüğünü kullanması, örneğin, çıbanın üstüne tükürmesi, ona el verenin onun ağzına tükürmüş olması ile açıklanır: sağaltma yeteneği ocaklının tükürüğündedir ve bir uzmandan başkasına eller ve tükürük aracılığı ile aktarılır. Yarayı onartmak, ölüyü diriltmek, kesilmiş uzvu yerine koyup eski haline getirmek istediklerinde, Peygamberin veya ermiş yüce kişilerin, tükürüklerini kullandıkları türlü efsanelerde anlatılmıştır" (Boratav, 1984: 115).

2.5. Siğil/Sinir Ocağı

Tokat'ta "siğil" ve "sinir" olarak adlandırılan bu hastalık, deri üzerinde birden çok kabarcığın meydana gelmesi ile oluşur. Tokat halk hekimliği içerisinde en çok rastlanılan ocak türüdür. Bu ocakların birbirinden farklı sağaltma yöntemleri bulunmaktadır.

Tokat'ta "siğil ocağı" adı verilen sahipsiz bir ev vardır ve vücudunda siğil olanlar bu evin bahçesine giderek tedavi olmaktadır. Rivayete göre bu ev; ne zaman yaşadığı, adının ne olduğu bilinmeyen ama ocaklı olan önemli bir kişiye aittir. (KK.10) Vücudunda siğiller çıkan ve her seferinde bu evin bahçesine giderek tedavi olan Elmas Bozdemir bu ocaktaki uygulamayı şu şekilde aktarmaktadır:

"Tokat merkez mahallelerinden biri olan Sulusokak'taki bu eski evin bahçesinde 'siğil taşı' olarak da bilinen taşlardan bulunmaktadır. Siğili bulunan kişi önce buraya gitmeyi niyetler ve ardından kendisi dualar okuyarak bu bahçeye varır; taşları siğillerin üzerinde gezdirir ve eve döner. Birkaç gün içerisinde siğiller kurur ve dökülür. (KK:10).

Tokat'ta siğil ocağı olan Salih Kaban'ın tedavi yöntemi de şu şekildedir: "Vücutta bulunan her siğil için yedi arpa ya da siğillerin durumunun ciddiyetine göre yedi karaciğer parçasına on iki İhlas suresi ve bir Fatiha okunur. Okunan arpalar doğaya saçılır ve hayvanların yemesi beklenir. Karaciğer parçaları da çöp bir dala takılarak ağaç dibine saplanır ve yine hayvanların onu yemesi beklenir. Bu saçılar bittiğinde hastalık geçer." (KK:6).

Tokat'ta siğil ocağı olan Mustafa Şaşmaz da kendi tedavi yöntemini şu şekilde ifade etmiştir: "Ocaklı kişi, siğil bulunan eli önce yıkar. Daha sonra avuçlarının içine alarak önce sessiz sonra sesli bir biçimde bir Fatiha ve üç Kevser süresi okur. Daha sonra elin üzerine tuz döker ve üzerine tükürür. Bir süre bekledikten sonra yine ocaklı kişi siğil bulunan eli suyun altında yıkar. Bir süre sonra bütün siğillerin döküldüğü görülür." (KK:7).

Tokat'taki siğil ocaklıları siğil hastalığına sadece salı günleri okumaktadır. Bunun sebebini ocaklılar salı gününün tek olmasına bağlamaktadır. Çünkü çarşamba perşembe ile cuma cumartesi ile pazar günü de pazartesi ile yan yanadır (KK:7, KK:8, KK:9).

Siğil ocağı olan Ayten Akbulut ve Abdullah Aydın'ın tedavi uygulamaları aynı şekildedir: "Siğili olan kişi salı günü ocağa gelir ve kişinin siğil sayısı kadar tuza dualar okunur. Daha sonra okunan tuzlar bir bez parçasının içine koyulur ve bir su ayağına bırakılır. Tuzlar ne zaman erirse siğillerin o zaman kuruyacağına ve iyileşeceğine inanılır." (KK:8, KK:9)

Ocaklı kişilerden derlenen bilgiye göre siğil hastalığı için komşu evinden tuz çalıp ve bu tuzu yaraya bastırak dua okuma şeklinde de bir tedavi mevcuttur (KK:7, KK:8, KK:9). Bu uygulamalarda tuzun iyileştirme özelliği dikkat çekmektedir. Eski Türkçede tuz, "güzellik, hüsün, melâhat, şirinlik" anlamlarına gelmektedir (Tarama sözlüğü,1943; 703). Yaralı ve deforme olmuş cilt üzerinde tuz bulundurmak tuzun bu anlamından kaynaklı olabilir.

2.6. Yılancık Ocağı

Bu ocağın tedavi ettiği yılancık hastalığı ayakta görülen ve yürüme güçlüğü veren bir tür hastalıktır. Ocaklı kişi önce yılancık bulunan bölgeye dualar okur ve tükürür daha sonra hasta kişiye bir parça yılan derisi verir ve bunu evinde yakıp tütsülemesini ister. Bu şekilde hastalık tedavi edilir. (KK:11).

Tokat'a bağlı Kat Kasabası'nda "yılancık ocağı" adında bir çeşme mevcuttur. Bu hastalığa yakalanan hastaların ayaklarında ya da boğazlarında bir şişkinlik meydana gelmektedir. Ayakta bulunana yılancık yürümeyi zorlaştırmakta, boğazda bulunan yılancık ise boğazda bir şişkinlik meydana getirerek nefes almayı zorlaştırmaktadır. Bu köye boğazında yılancık hastalığı olan kişiler gitmektedir. Köy tepesinde bulunan ağaç kovuğundan akan su toprağı çamurlaştırmıştır. Bu çamurdan alınıp şişlik bulunan noktalara sürülürse bir süre sonra bu hastalığın geçtiğine inanılmaktadır (KK:15).

2.7. İtdirseği Ocağı

Arpacık ya da halk hekimliğinde itdirseği olarak rastladığımız bu hastalık kirpik bölgesinde çıkan kırmızı sivilce şeklinde bir şişlik olarak görülmektedir (Gönenç, 2011). Sağaltma yöntemi olarak ocaklı kişi önce bir kap suya dua okur ve suya üfler. Daha sonra hasta kişinin gözünü suyun bir kısmı ile yıkar. Suyun geri kalanı hastaya verilir ve yedi gün bu su ile gözünü yıkaması gerektiği söylenir. (KK:12).

2.8. Gaz Sancısı Ocağı

Bu ocak özellikle yeni doğan bebekler ile birlikte kadınlar ve hayvanların da sancıları için uygulanmaktadır. Babaannesinden el alan ocaklı Habibe Öztürk'ün tedavi yöntemi şu şekildedir: "Önce ocaklı kişi sancı şikâyeti ile gelen kişiyi yere yatırır, göbeğini açarak elini üzerine koyar ve üç Kevser, bir Fatiha okur. Daha sonra sancıların dağılması için hastanın üzerinden üç kez atlar. Bu yöntem uygulanarak hasta sağlığına kavuşur." (KK:13).

2.9. Yel Durması Ocağı

Yel durması bir kişinin kolu ya da bacağında ağrı olmasıdır. Tokat'ta yel durması ocağı olan Pakize Kayış'ın tedavi yöntemi şu şekildedir: "Yel durması yaşayan kişi ocaklı kişiye getirilip okutulur. Bu hastalığın tedavisi sırasında ip kullanılır. Ocaklı ipe düğüm atmaya başlar ve her düğümde dualar okur. Daha sonra bu ipi hasta kişinin koluna ya da bacağına bağlar. İp kişinin uzvundan kendiliğinden kopup düştüğü zaman yel durması geçer ve kişi iyileşir." (KK:14).

2.10.Üreyfe Ocağı (İlyas Dede)

Yörede daha çok "ürfiye" adı ile bilinen ancak çalışma sahamızda "üreyfe" olarak adlandırılan bu hastalık, çocukların yüzünde görülen sıvama yaradır (TDK, 2021). Üreyfe ocağı olarak bilinen İlyas Dede'ye ait olduğu düşünülen makam Zile'nin Kireçli Köyü'nde bulunmaktadır. İlyas Dede'nin kim olduğu ile ilgili bilgiler oldukça azdır hatta köy halkı, bu velinin mezarı hakkında bir bilgiye de sahip değildir ancak İlyas Dede Üreyfe Ocağı olarak bilinmektedir. Köy yakınlarında bulunan bir tepenin yanındaki ulu ağaçlardan birinin altında kabrinin bulunduğuna inanılmaktadır. Bu ağaçların dibindeki toprak, çamur haline getirilerek üç gün üst üste çocukların vücuduna sürülürse; Üreyfe hastalığına yakalanan çocukların hastalıktan kurtulacağına inanılmaktadır (Ulu, 2004:278).

2.11.Sarılık Ocağı:

Bahsedeceğimiz "sarılık ocakları", ocaklı kişilerin tedavi uygulamalarından biri olmayıp suyunun sarılığa iyi geldiğine inanılan mekânlardır. Toplumun bu mekânları "sarılık ocağı" olarak değerlendirmesinden ötürü sadece bilgi verme amaçlı olarak çalışmamızda yer vermeyi uygun gördük. Bu ocaklardan ilki Yelpe köyünde olup "Ocaklı Tepe" adı verilen yerden çıkan sarılık suyu ile hastaların tedavisi gerçekleşmektedir. Buraya giden hasta kişi Allah'tan şifalar isteyerek çeşmeden akan su ile elini yüzünü yıkar ve yanına da su alarak evine döner ve yine bu suyu banyo suyuna karıştırarak şifa arar (KK:10).

Tokat'ta en çok bilinen ve başka il ve ilçelerden de ziyaretçi ağırlayan benzer bir "Sarılık Evliyası" ve buna bağlı "sarılık ocağı" da Acıpınar köyünde bulunmaktadır. Yer altından çıkan su ile sarılık hastalığına şifa verdiğine inanılan bu alan, ziyaretçilerinin çokluğu ile birlikte bir mesire alanına dönüşmüştür. Buraya tedaviye gelen insanlar önce Sarılık Evliyasını ziyaret etmekte daha sonra erkek ve kadın olmak üzere ayrılmış iki havuza girmektedir. İnsanlar bu havuza girerek yıkandığında hastalığın geçeceğine inanılmaktadır. Yine buradaki çeşmelerden alınan su eve götürülür ve yedi gün banyo suyuna karıştırılır. Mesire alanında bulunan bitkilerin de şifalı olduğuna inanıldığından buradan toplanan bitkiler kaynatılır ve bu su ile yıkanılır (KK:10). Buraya "Sarılık Ocağı" denmesinin, aynı yerde bulunduğuna inanılan evliya makamından hareketle tarihi ve mistik bir kökeni olduğu kanaatindeyiz ancak bununla ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Eldeki verilerden hareketle burada yatan zatın ocaklı olması muhtemeldir.

2.12. Tıvga Ocağı:

Tıvga, çocuğu yaşamayan kadınlarda görülen bir hastalıktır (URL-3). Bu hastalığın tedavisi için Tokat'ta ocağa başvurulmaktadır. Ocak, "Elarap Köyü'nde,

Hacı Ağa isimli bir zatın evinde bulunmaktadır. Kim olduğu ve nereden geldiği bilinmemekle beraber, Horasan erenlerinden biri olduğu söylenmektedir. Özellikle çocuğu olmayan kadınların yanı sıra; doğumdan sonra sık sık çocuklarını kaybeden kadınlar ziyaret etmektedir" (Ulu, 2004: 277).

SONUÇ

Evreninin yaratılışından günümüze kadar insanlar, hastalıkla ve ölümle mücadele etmiş; uzun yaşamın çarelerini aramış bundan ötürü de hayatın her anında sağlık ile de yakından ilgilenmiştir. Halk hekimi adını verdiğimiz kişiler; hastalıkları sağaltmada deneme yanılma yöntemlerini kullanarak, tabiatın kendilerine verdiği imkanlardan faydalanarak ya da olağanüstü yollarla hastalıkları sağaltma hususunda tecrübe kazanmışlardır. "Sağaltıcı" kimlik kazanan bu kişiler birikimlerini nesilden nesile aktarmış ve bir kültürel süreklilik sağlamışlardır. Türk kültürünün ilk hekimleri olan Kamlar İslamiyet öncesinde sihir, büyü, olağanüstü güçlerle iletişime geçme gibi yollarla hastalıklara çare ararken; İslamiyet'in kabulünden sonra ise tedavi ritüelleri İslamî ögelerle zenginleştirilmiş; tekkelerden, türbelerden ve ocaklı adı verilen kişilerden hastalık sağaltmada yararlanılmıştır.

Bu çalışmada modern tıp literatüründe pek geçerliliği bulunmayan ancak geleneksel tıp açısından son derece önemli kabul edilen "ocak"lara değinilmiş; Tokat merkez ve yakın çevresinde tespit edilen on iki "ocak" hakkında bilgi verilmiştir. Yazılı, elektronik kaynaklardan ve on altı farklı kaynak kişiden Tokat'taki ocak geleneği ve tedavi yöntemleriyle ilgili veriler derlenip kayda geçirilmiştir. Kurşun, nazar, albastı, siğil, temre, gaz sancısı, yılancık, itdirseği, üreyfe, sarılık, yel durması, tıvga gibi ocakların bugün Tokat yöresinde halen işlevselliğini devam ettirdiği tespit edilmiştir. Yörede özellikle siğil ve temre ocaklarının yoğun rağbet gördüğü ve ocaklarda yapılan tedavilerde genellikle dua ve tükürüğün yaygın olarak kullanıldığı anlaşılmıştır. Siğil ocağı için salı günleri yapılan tedavilerde tuz sıkça tercih edilmektedir. Tokat'taki sarılık ocağında ocaklılar tarafından uygulanan tedavi yoktur ancak halk sarılık evliyası ve sarılık suyu olan yeri de "sarılık ocağı" olarak adlandırmıştır. Yine Tıvga Ocağı ve Üreyfe Ocağında da şu an ocaklı kişiler mevcut değildir. Ocak adı verilen bu mekânlarda toplumca veli sayılan kişilerin makamlarını ziyaret ve yapılan birtakım uygulamalar vardır. Bilgi vermek, haberdar etmek ve kayda geçirmek amaçlı olarak bu mekânlara da çalışmamızda yer verdik.

Pandemi şartlarından dolayı derleme sahamızı Tokat ve merkeze yakın noktalarla sınırlandırmak zorunda kaldık. Çalışma sürecimizde ulaştığımız pek

çok ocak sahibi kişi farklı sebepler öne sürerek görüşme talebimizi geri çevirdi. Ocaklıların pek çoğuyla da yüz yüze değil telefon üzerinden görüşülebilmiştir. Bu bağlamda araştırmamızda kaynak kişilerden elde edilen verilerin pek çoğunun elektronik derleme yoluyla kayda geçirildiğini söyleyebiliriz. Bu çalışmaya ek olarak Tokat genelinde yapılacak daha ayrıntılı bir çalışmayla tespit edilen ocak ve ocaklı sayısının artacağını ve çalışma kapsamımızın genişleyeceğini düşünüyoruz.

Kültürel bellekte binlerce yıldır varlığını sürdüren bu uygulamaların halen yoğun bir şekilde kullanılıyor olması tesadüfi değildir. Her ne kadar bu tür uygulamalar, modern tıp dünyasında kabul görmese de işlevsel ve tedavide faydası kanıtlanmış yöntemlerin insan sağlığı düşünülerek kontrollü bir şekilde denenmesinin toplum faydasına olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

Yazılı Kaynaklar:

Acar, H.V. (2017). Türk Halk Hekimliğindeki Ocak Çeşitleri, *Lokman Hekim Dergisi*, 7(2), ss.54-72.

Acıpayamlı, O. (1961). Untersuchungen Überal Und Al-Frau İn Der Türkischen Volklitertur. (Akt. Özlem Dermen). *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 19(3-4), ss. 165-176.

Acıpayamlı, O. (1969). Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 26(1-2), ss.1-9.

Acıpayamlı, O. (1988). Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri* Ankara.

Akman, E. (2007). Türk Halk Hekimliğinde Ocaklık Geleneği ve Safranbolu'daki Ocaklar, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 15(1) ss.393-400.

Artun, E. (2014). *Türk Halkbilimi.* Adana: Karahan Kitabevi.

Ateş, F. (2015). *Adana Halk Hekimliğinde Ocak Kültü*. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

Bayat, F. (2010). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. 1. Baskı. Ankara: Ötüken Neşriyat.

Boratav P N. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Çıblak, N. (2005). Çukurova'da Halk Hekimliği ve İlgili Uygulamalarda Eski Türk İnançlarının İzleri. Ankara: *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*, ss.199-214

Demren, Ö. (2008). Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Şamanizm. *Folklor/Edebiyat.*

Duvarcı, A. (1990). Halk Hekimliğinde Ocaklar, *Millî Folklor*. Sayı 7, ss. 33-38.

Eliade, M. (2014). *Şamanizm (Çev.* İsmet Birkan). Ankara: İmge Yayınevi.

Gönenç, A. (2011). *Antalya İli Korkuteli İlçesinde Halk İnanışları ve Halk Hekimliği*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya.

Güngör, H. (2007). Geleneksel Türk Dininden Anadolu'ya Taşınanlar, *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler*: Ankara, ss. 2.

İnan, A. (1986) *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kalafat, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri.* Ankara: Berikan Yayınevi.

Kızıldağ, H., Kızıldağ, F. (2018). Şaman'dan Ocaklı'ya Nazar Tedavi Geleneği/From "Shaman" To "Ocaklı" Tradıtıon Of Evıl Eye Treatment, *Asos Journal The Journal Of Academic Social Science.*

Örnek, S. V. (2014). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Bilgesu Yayınları.

Özaslan, A. (2012). *Halk Hekimliğinde Ocaklık Kurumu ve Araban (Gaziantep) İlçesi Örneğinde Kadın Ocaklılar*. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Perrin, M. (2001). *Şamanizm* (Çev. B. Arıbaş). İstanbul: İletişim Yayınları.

Polat, H. H. (2017). Halk Hekimliği ve Tamamlayıcı Alternatif Tıp Üzerine Bir Değerlendirme. *Toplum ve Hekim,* 32 (1), ss.29-37.

Radloff, W. (2008). *Türklük ve Şamanlık* (Çev. A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu). İstanbul: Örgün Yayınevi.

Sever, M. (2001). *Mersin ve Yakın Çevresi Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halkbilimi Bilim Dalı, Ankara.

Şener C. (1997). *Şamanizm Türkler 'in İslamiyet'ten Önceki Dini*. 1. Baskı. İstanbul: Etik Yayınları.

Ulu, M. E. (2004). *Alperenler Cenneti Tokat*. İstanbul: Acar Yayıncılık.

URL-1: Türk Dil Kurumu Sözlük. https://sozluk.gov.tr/ adresinden 23 Kasım 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-2: Ulu, M. E. (2004). Alperenler Cenneti Tokat. https://unyezile.net/alp3.htm adresinden 25 Kasım 2021 tarihinde alınmıştır

URL-3: Türk Dil Kurumu Sözlük**.** https://sozluk.gov.tr/ adresinden 26 Kasım 2021 tarihinde alınmıştır

Yardımcı, M. (1989). Malatya Halk İnanmaları, Mistik Kaynaklı Halk Sağaltmacılığı ve Bazı Halk İlaçları. *İnönü Üniversitesi Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu*, ss. 267-276

Sözlü Kaynaklar:

KK:1 Yeter ŞAŞMAZ, 59 yaşında, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Ocaklıdır, Kaynanasından el almıştır.

KK:2 Suzan ÇAĞLAR, 64 yaşında, Lise mezunu, Ev hanımı, Ocaklıdır, Yengesinden el almıştır.

KK:3 Hatice ÇAĞRI, 59 yaşında, Lise mezunu, Emekli, Ocaklıdır.

KK:4 Neslihan GÖKASLAN, 45 yaşında, Lise mezunu, Ev hanımı, Ocaklıdır, Babasından el almıştır.

KK:5 Mukaddes ERDÖNMEZ, 80 yaşında, Okur-yazar değildir, Ev hanımı, Ocaklıdır, Kaynanasından el almıştır.

KK:6 Salih KABAN, 66 yaşında, Ortaokul mezunu, Emekli, Ocaklıdır, Babasından el almıştır.

KK:7 Mustafa ŞAŞMAZ, 65 yaşında, İlkokul mezunu, Emekli, Ocaklıdır, Annesinden el almıştır.

KK:8 Abdullah AYDIN, 71 yaşında, İlkokul mezunu, Hayvancılık yapmaktadır, Ocaklıdır, Annesinden el almıştır.

KK:9 Ayten AKBULUT, 71 yaşında, Okur-yazar değildir, Ev hanımı, Ocaklıdır, Annesinden el almıştır.

KK:10 Elmas BOZDEMİR, 64 yaşında, Okur- yazar değildir, Ev hanımı.

KK:11 Ali NALBANT, 66 yaşında, Ortaokul mezunu, Emekli, Ocaklıdır, Anneannesinden el almıştır.

KK:12 Kevser KEMER, 70 yaşında, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Ocaklıdır, Babaannesinden el almıştır.

KK:13 Habibe ÖZTÜRK, 45 yaşında, Ortaokul mezunu, Ev hanımı, Ocaklıdır, Babaannesinden el almıştır.

KK:14 Pakize KAYIŞ, 64 yaşında, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Ocaklıdır, Annesinden el almıştır.

KK:15 Mesude SOYDOĞAN, 81 yaşında, Okur-yazar değildir, Ev hanımı.

KK:16 Burhan KAÇAR, 70 yaşında, Öğretim üyesi, Emekli, Ocaklıdır, Anneannesinden el almıştır.

YANIK TEDAVİSİNDE GELENEKSEL HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI

Dr. Öğr. Üyesi Zekiye ÇAĞIMLAR
Çukurova Üniversitesi

Özet

Yanık, aşırı derecede ısı, güneş, radyasyon, elektrik, kimyasal maddeye maruz kalma sonucunda deri yüzeyinde gelişen tahribat olarak tanımlanabilir. Çeşitli şekillerde yanmaların insanlığın başlangıcından bu yana var olabileceğini düşünürsek, yanmaya maruz kalan kişilerin tedavileri için de pek çok yöntem uygulandığını da düşünmek yanlış olmaz. Yaptığımız çalışma binlerce yıldan bu yana halkın tecrübe ve bilgisi ile oluşturduğu halk hekimliğinde yanık tedavisinde uygulanan yöntemler üzerine derleme çalışmasıdır. Yanık anında yumurta beyazı, salça, diş macunu, rakı, yanık tedavisi devam ederken çeşitli bitkilerle hazırlanan merhem, kızartılmış yumurta sarısının yağı, soğutulmuş çay ile pansuman, yanık tedavisi sonrası yanık izinin geçmesi için kantaron yağı, kudret narı yağı, gibi yanığın başlangıç, tedavi süreci ve sonrası yapılan uygulamalar ulaşılabilen Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki kaynak kişiler ile görüşme yoluyla derlenecek, yazılı kaynaklarlar ile de desteklenecektir. Çalışma, her an insanın başına gelebilecek yanık olayında halkın yaptığı uygulamaları, kullanılan malzemeleri, malzemelerin hazırlanış biçimini kayıt altına almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yanık, Tedavi, Halk Hekimliği, Geleneksel Uygulamalar

TRADITIONAL FOLK MEDICINE APPLICATIONS FOR BURN TREATMENT

Abstract

Burns can be observed as skin destruction following overexposure to heat, sunlight, radiation, electricity and chemical sunstance. It is obvious that numerous treatment ways have been applied in the incidents of 'burns' as a treatment for ages considering the fact that cases of burn must have been dating back to early ages namely till the era of the discovery of fire. In this study we aimed to compile remedies, applications based on methods for the treatment of burns- which have been accumulated via experience and knowledge of the society within the framework of folk medicine. Data was collected by interviewing with reference people living in different parts of Anatolia, as the remedies based on the instant, during and post applications. For instant use, some materials such as glair (eggwhite, tomato sauce, toothpaste, raki) are applied, ongoing application cream made of various plants is facilitated, dressing method is applied by means of oil from fried yolk, cold tea , finally as a post application St. John's Wort oil and also Momordica Charantia oil is facilitated to vanish the scars. We also targeted to record substances used in traditional applications and methods resorted by the public in case of such a highly possible incident of 'burns'.

Key words: burn, treatment, folk medicine, traditional applications.

GİRİŞ

Yanık, yumuşak dokunun yüksek ısı, elektrik, radyasyon, kimyasallar, soğuk ve solunum yoluyla tahrip olması olarak tanımlanabilir. Yanıklar ateş, hava, sıcak madde, kimyasal gibi çeşitli nedenlerle hafif, orta ve ağır derecelendirmelerle çeşitli şekillerde olabilmektedir. Bu nedenle de insanlığın yaşama farkındalığına başladığı en ilkel çağlardan bu yana var olduğunu söylemek yanlış olmaz. İnsanlığın bulduğu andan itibaren hem hayatını en çok kolaylaştıran hem de hayati tehlike oluşturan ateş ile ayrılmaz bağı oluşmuştur. Yanık açısından baktığımızda elektrik, kimyasal maddeler gibi bilimin her bir adım ilerleyişinde, bilimsel ürünlerin yaşamın içine girmesiyle insanlığa yaşattığı büyük kolaylıklar kadar, getirdiği riskler de olmuştur. Bilim ilerledikçe yaşamın konforu artmış, bununla birlikte tedbir alınması gereken konular da artmıştır. Yanmama konusunda tedbir almak ya da yanınca neler yapılacağını bilmek bu nedenle önemlidir. Çalışma konumuz olan yanıklara nedenleri açısından baktığımızda gruplama şu şekilde yapılabilir:

1. Termal Yanıklar, derinin sıcak ile temas etmesi ile oluşur. Bu temas ateşe maruz kalma, sıcak bir sıvı, sıcak su buharı ya da sıcak katı nesneler ile olabilmektedir. Bu grupta en sık rastlanan yanma vakaları sıcak su, çay dökülmesi, kızartma yaparken yaşanan yağ yanıkları, ütü yanıkları ve kazara ateşe düşme (piknik kazaları, çocuklukta yaşanan tandıra düşme kazaları…)olarak görülmektedir.
2. Soğuk Yanıkları, aşırı soğuklarda oluşan buz kristallerinin deri üzerinde oluşturduğu yanıklardır.
3. Kimyasal yanıklar, çeşitli ağır ya da hafif kimyasalların deri ile teması ile oluşan yanıklardır. En sık rastlanan kimyasal yanıklar ev temizlik ürünlerinin gereğinden fazla şekilde deri ile temas etmesiyle yaşanan yanıklardır.
4. Elektrik yanıkları, elektrik iletiminin vücuttan geçerek, vücut içinde oluşturduğu yanıklardır. Yüksel gerilime maruz kalmak en ağır elektrik kazalarıyken, en sık rastlanan elektrik kazaları evlerde elektrik şalterini indirmeden yapılan elektrik tesisat onarımında yaşanan kazalardır.

5. Radyasyon yanıkları, mor ötesi ışınlara ya da iyonize radyasyona maruz kalınarak oluşan yanıklardır. Güneş yanıkları bu grupta en sık görülen yanıklardır.

6. İnhalasyon yanıkları, zehirli kimyasal maddelerin solunması ile oluşan yanıklardır. Yangınlarda oluşan dumanların solunması ya da en sık rastlanan şekliyle kimyasallarla yapılan temizliklerde bu kimyasalların solunması bu grup yanıklardandır.(https://www.ktu.edu.tr/dosyalar/akmyo_67d3c.pdf)

Yanıkların vücutta oluşturdukları hasara göre derecelendirilmesi ise şu şekildedir:

1 Birinci derece yanık, derinin yüzeysel hasar görmesidir. Kırmızı renkli, basılınca soluk renk alan, dokunulduğunda ağrı oluşturan bu derece yanıklar, yaralanmadan sonraki birkaç gün içinde kabuklaşır, kısa sürede düzelir. Yanan kişi en çok ağrıdan şikâyet eder.

2. İkinci derece yanık, derinin üst ve alt katmanının hasar görmesidir. İçi sıvı dolu büller ya da kuru, sert bir görünüm şeklinde olmaktadır.. Enfeksiyon olmazsa en uzun 2 ay gibi sürede iyileşme görülmektedir.

3. Üçüncü derece yanık, derinin tüm katlarını etkilemiş yanıklardır. Kuru, sert görünümü olan bu derece yanıklarda dokunulan yerde acı hissedilmez. İyileşme süreci tıbbı yardımla olan bu derece yanıkların yüzey görüntüleri sonradan düzelmez (Özkaya&Algan&Akkaya, 2014, s.170-175)

Çalışmamızın araştırma konusu, günlük yaşamda genellikle evlerde yaşanan yanık kazalarında halk hekimliği olarak da adlandırabileceğimiz yapılan ilk uygulamalar üzerinedir. Halk hekimliği muhtemelen insanın aklını kullanmaya başladığı ve iyileştirilmesi gereken bir durumla ilk karşılaştığı dönemlerden bu yana vardır. En yaygın olarak bitkilerle tedavi halk hekimliğinin ana unsurudur. Mısır'da incelenen papirüslerde milattan önceki dönemlere ait bitkilerle yapılan 400 ilaç tarifine ulaşılmıştır. Aynı şekilde kadim kültürlerin geçmiş dönemlerine ait bilgilere ulaşıldıkça her kültürün kendi coğrafyasının doğal bitki örtüsü ve doğal diğer unsurlarla oluşturduğu tedavi edici ilaç tariflerine ulaşılmaktadır. (Sol, 2007, 175) Anadolu'nun en eski efsanelerinden Lokman Hekim, bu topraklarda derde deva otlarla hastalıkları tedavi ettiği gibi ölüme bile çare aramıştır. Binlerce yıla dayalı geleneksel uygulamalar, yaşanılan her zamanla üzerine yeni uygulamalar ekleyerek halk hekimliğinin zenginleşmesine neden olmuştur. Endemik bitkiler de yörelerin kendilerine has ilaçlarının oluşmasını sağlamıştır. Günümüzde hastalık ve yaralanmalarda tıbbi destek almak ilk akla gelen olmakla birlikte, yaşanan kazalarda uğranılan hasarın derecesine göre anında yapılan geleneksel

uygulamalarla da sıkça karşılaşılmaktadır. Özellikle yanıklar hafif düzeyde ise ilk belki de tek uygulama, halk hekimliğinden çevreden görülen, öğrenilen şekliyle yapılmaktadır. Evde yaşanan yanık kazaları üzerine ön araştırma yapıldığında görülmüştür ki en fazla kazalar sıcak sıvılara ya da sıcak nesnelere maruz kalmakla yaşanmaktadır. Çalışma konusu böylece birinci derece yanıklarda tedavi amaçlı geleneksel halk hekimliği uygulamaları olmuştur. Çalışma evreni geniş tutulmuş, Anadolu'nun ulaşılabilen pek çok yerinden ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nden kaynak kişilerle yüz yüze, telefonla görüntülü ya da telefonla konuşarak derleme yapılmıştır. Çalışma yöntemi olarak kaynak kişi derlemesi olarak yapılan çalışmanın, çalışma alanının geniş tutulmasının nedeni farklı coğrafyalarda benzer yanık kazalarında yapılan uygulama çeşitliliğini tespit etmek içindir.

Yanık tedavisinde uygulanan geleneksel halk hekimliği üzerine yapılan derleme çalışmasında elde edilen sonuçlar üç grupta değerlendirilmiştir.

1. Yanık olayı yaşanır yaşanmaz yapılan geleneksel uygulamalar
2. İyileşme sürecinde yapılan geleneksel uygulamalar
3. Yanan yerin iyileşmesinden sonra deri üzerinde oluşan lekesinin geçmesi için yapılan geleneksel uygulamalar

1.Yanık Olayı Yaşanır Yaşanmaz Yapılan Geleneksel Uygulamalar:

Soğuk Su ve Buz

- Yanan yer soğuk suyun altına tutulur
- Soğuk su ile ıslatılmış bez konur
- Buz gezdirilir
- İnce bir bez üzerine buz konarak yanık yerin üzerine konur

(K1,K2, K3, K4, K5, K6 , K7, K15, K17, K18, K22, K23, K25)

Ateş, kaynar su, sıcak çay ile yanıklarda geleneksel uygulama olarak en sık karşılaşılan su ve buz ile yanık yerin üzerini serinletmektir.

Yağ

- Yanık olur olur olmaz yanan yere tereyağı sürülür
- Yanık yerin üzerine önce su tutulur serinletilir sonra zeytinyağı sürülür

- Yanığın ilk olduğu anda kantaron yağı (zeytinyağının içinde, özel koşullarda en az 6 ay bekletilmiş kantaron çiçeklerinin, tülbentten geçirilerek cam kavanozlarda saklanmış hali) sürülür, yanık tedavisi sürecinde de yanık yerinde iz kalmayana kadar kantaron yağı sürmeye devam edilir. Kantaron yağı yanık olan derinin iyileşmesinde kullanıldığı gibi yara izinin kalmaması için de kullanılır. Hatta uzun zaman önce yanmış, yarası iyileşmiş ama izi kalmış yanıkların izlerinin geçmesinde de kantaron yağı kullanılır
- Kudret narı yağı (kudret narı bitkisinin zeytinyağı içinde özel koşullarda en az 6 ay bekledikten sonra süzülerek cam kavanozlara konulmuş hali) deri yanar yanmaz sürülür, yanık tedavi edilirken de bu yağ sürülmeye devam eder. Birkaç hafta sürülünce yanık yerinde iz kalmadan geçer. Kudret narı yağı, uzun zaman önce yanmış ama izi kalmış yanıkların izlerinin geçmesi için de kullanılır
- Tahinin üzerinde biriken yağ, yanık yerin üzerine sürülür
- Susam yağı sürülür
- Çay ağacı yağı sürülür
- Ceviz yağı deri yanar yanmaz sürülürse, yanığın derinleşmesini önler
- Ceviz içi ezilip tülbentten geçirilerek yağı çıkarılır bu yağ yanığın üzerine yarım saatte bir sürülür
- Hindistancevizi yağı sürülür
- Asidi düşük zeytinyağı yanık yerin üzerine gazlı bezle tampon yapılarak sürülür
- Zeytin sütü (zeytinin soğuk sıkım yöntemi ile yağı çıkarılırken ilk ezilme sırasında çıkan en düşük asit derecesine sahip yağ) deri yandığı anda sürülürse yanığın derecesi ilerlemez
- Yemek yapılan sıvı yağ sürülür

(K8, K15, K19, K20, K21, K22, K23, K26, K33)

Soğuk su kullanımdan sonra, en sık rastlanılan yanıkların ilk olduğu andaki geleneksel uygulama, yağ sürülmesi olduğu görülmüştür. Sürülen yağ, yanığı yaşayan kişinin bulunduğu coğrafyaya, eğitim durumuna göre değişiklik göstermiştir. Zeytinyağı üretiminin olduğu bölgelerde "Yanık yerine ilk sürülen zeytinyağıdır" denmektedir. Bunun yanında Anadolu'da çok da yaygın olarak bilinmemekle

birlikte özellikle eğitim durumu daha yüksek kişiler tarafından da "Hindistan cevizi yağı, yanık bölgesinde yanığın derinleşmeden iyileşmesini sağlar" diye anlatılmıştır. Yemek yaparken kullanılan sıvı yağlar ayçiçeği, kanola gibi hangi bitkiden üretildiğine bakılmaksızın genel olarak sıvı yağ olarak değil de zeytinyağı olarak kullanıldığından derleme sırasında yağın özelliği özellikle sorulmuş, en çok evdeki sıvı yağın sürüldüğü görülmüştür.

Yumurta

- Yanan yerin üzerine sarısından ayrılmış yumurta akı sürülür
- Yumurta akı çırpılıp köpük haline getirilip bu köpük yanan yerin üzerine sürülür
- Yumurtanın sarısı akından ayrılarak çırpılır, çırpılmış karışım yanık yerin üzerine sürülür
- Kuyudan çekilen su ile yumurtanın beyazı çırpılıp elde edilen köpük haline getirilen karışım yanık derinin üzerine sürülür

(K12, K8, K18, K21, K22, K23, K30)

Yumurtanın akının yanıktan hemen sonra sürülmesi çok sık rastlanılan bir uygulamadır. Uygulama yapmayan kişiler tarafından da "Yumurtanın akı sürülür diye bilirim" diye anlatılmaktadır. Yumurtanın sarısıyla yapılan uygulama bilgisine ise daha az rastlanmıştır. Yumurta akının sürülmesinin nedeni olarak "Yumurta akı hemen kurur, yanan yerin üzerine mikrop gelmesini, yaranın mikrop kapmasını engeller", "Yumurtanın akında protein çoktur, o yanığın daha çabuk iyileşmesini sağlar" denmektedir

Diş macunu

- Yanan yerin üzerine yanığın tamamını kapatacak şekilde diş macunu sürülür
- Diş macunu sulandırılıp daha yumuşak bir krem haline getirilerek yanan yerin üzerine sürülür (K13, K24, K25)

Yanan yerin üzerine diş macunu sürme bilgisini daha genç yaşta olan kaynak kişiler "Eskiden diş macunu sürülürmüş" diye anlatırken, yaşı daha büyük olan kaynak kişiler "Biz elimiz, kolumuz yandı mı ilk başta diş macunu sürerdik şimdi iyi gelmez deyip sürmüyorlar" şeklinde anlatmaktadır.

Salça

- Sıcak su, çay, yağ yanıklarında salça sürülür
- Salça sulandırılarak yanan yer el ise içinde sulandırılmış salça bulunan kapta tutulur (K24, K25)

Yanan yerin üzerine salça ya da sulandırılmış salçalı su sürme uygulaması da yaş gruplarına göre uygulanmaktadır. Yaşı 60 ve üzeri olan kişiler "Biz salça sürerdik yanık geçer giderdi" derken, yaşı daha genç olanlar "Salça yanığı daha da yara haline getirir" diyerek salça sürmeyi onaylamamaktadır.

Bal

- Yanan yerin üzerini kapatacak şekilde bal sürülür
- Petekli bal eritilip ılık hale gelene kadar soğutulur, bu eritilmiş petekli bal yanık yüzeyi kapatacak şekilde sürülür

(K1, K2, K9,K3, K24, K25)

Balın yanan derinin üzerine sürülmesi yaygın uygulamalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Petekli balın kullanımı ise daha az rastlanılan bir uygulama olarak görülmektedir. Balın kullanımı için gerekçe olarak "Bal her derde devadır" dendiği gibi "Balın içinde çok fazla vitamin var bu vitaminler yaranın büyümesine engel olur" ya da "Bal yanığın mikrop kapmasını önler" diye de açıklamalar yapılmıştır.

Aloa vera

- Aloa veradan kesilen bir yaprak uzunlamasına ince ince dilimlenir yanık yerin üzerine konur
- Aloa veradan yaprak kesilir, bıçakla içindeki yumuşak (jel) kısım çıkarılır, bu yumuşak kısım bıçak ile püre haline getirilir yanık bölgenin üzerine sürülür. Yanığın ilk olduğu anda sürüldüğü gibi aloa vera yanığın tedavisi esnasında da sürülür. Aloa vera hem yanan derinin çok daha çabuk iyileşmesini sağlar hem de yanan yerde iz kalmasını engeller. Uzun zaman önce yanmış derinin üzerindeki izlerin geçirilmesinde de aloa veradan çıkarılmış jel kullanılırsa iz kaybolur.

- Aloa vera yaprağının içinden çıkarılan yapışkan maddenin içine birkaç damla zeytinyağı damlatılır, birbirine iyice karıştırılır, bu karışım yanan deriye krem gibi sürülür

(K1, K2, K9,K3, K4,K20, K24, K25)

Genel bilgi olarak kaktüs denilen, bitki bilimcilere göre zambakgiller ailesinden olduğu söylenen aloa vera son yıllarda ismi çok duyulan bir bitki olmuştur. Yanıkla ilgili yapılan bu çalışmada da ulaştığımız pek çok kaynak kişi aloa vera bitkisinden haberdar olup yanık bölgeye ilk uygulama, sonra tedavi olarak yararlandığını söylemiştir. Aloa veranın cildi iyileştirmede, deride bulunan yara ya da yanıktan kalmış izlerin geçirilmesinde kullanımının son derece yaygın olduğu görülmüştür. Görüşülen özellikle Akdeniz bölgesindeki 3 kaynak kişi balkonunda, bahçesinde aloa verayı eline yüzüne canlandırıcı, onarıcı krem gibi sürmek amacıyla yetiştirdiğini söylemiştir.

Patates

- Patates ince ince dilimlenir yanık yaranın üzerine yerleştirilir
- Patates rendelenir ya da doğrayıcıda püre haline getirilir, püre haline getirilmiş patates ince bir tülbentin içine konularak sıkılır, çıkarılan su yanık yerine sürülür. Patates püresinden çıkarılan su yanığın ilk olduğu an kullanıldığı gibi, yanık yerin iyileşme sürecinde de tamponlanarak kullanılır.
- Patates kızartılır, kızartılan yağ birkaç kez tülbentten geçirilir, duru bir hale gelen yağ soğutulduktan sonra yanık derinin üzerine sürülür

(K3, K29)

Yanık derinin ilk andan tedavi aşamasının ilerleyen süreçlerinde de iyileşmesi için patates kullanılmaktadır. "Patatesin içindeki nişastanın iyileştirici etkisi var bu nedenle kullanıyoruz" açıklaması yapılmıştır.

Muz

- Muz kabukları özellikle kızartma yağından etkilenen yanıklarda etkilidir. Muzun kabuğu yanan yerin üzerine konur.

(K3, K27)

Görüştüğümüz kaynak kişi muz kabuğunun içinde yer alan vitaminlerin cildin iyileşmesine de yaradığı için konulduğunu söylemiştir.

Salatalık

- Salatalık uzun dilimler halinde kesilir yanık yerin üzerine konur
- Salatalık kabuklarının içinde yer alan sulu kısım yanık yerin derin olmasına engel olur bu nedenle kabuklar yanık yerin üzerine yapıştırılır

(K1, K2, K9)

Cildin yumuşaması için salatalık kabuklarını kullandığını söyleyen kaynak kişimiz, küçük yanıklarda salatalığın çok çabuk iyileştirdiğini söylemiştir

Un

- Yanık yerin üzerine ince elenmiş un serpilerek yanığın üzeri kapatılır
- İnce elenmiş un, su ile bulamaç haline getirilir, bu bulamaç yanık yerin üzerine sürülür
- İnce elenmiş un, sade maden suyu ile bulamaç haline getirilerek yanık derinin üzerine sürülür

(K3, K18)

İnce elenmiş unun, yanık yerin üzerinde oluşan baloncukların sönmesine neden olduğu için kullanıldığı belirtilmiştir.

Soğan Suyu

- Kuru soğan rendelenerek veya doğrayıcıda çekilerek püre haline getirilir. Püre haline getirilmiş soğanın suyu ince un eleğinden geçirildikten sonra tülbentten de geçirilip duru bir su haline getirilir. Soğanın bu suyu tampon yapılarak yaranın üzerine sürülür.(K3, K24)

  Kuru soğanın suyunda antibiyotik özellik olduğu için yanık bölgenin enfeksiyon kapmasının önüne geçildiği belirtilmiştir

Yoğurt

- Yanan bölgeye yoğurt sürülür. Özellikle güneş yanıklarında yoğurt çabuk ağrıyı, kızarıklığı alır

- Bayat ekmek yoğurt ile ıslatılır, yanan yerin üzerine konur. Yoğurdun da ekmeğin içindeki mayanın da yanığın çabuk iyileşmesine faydası vardır. (K4, K5, K6, K7, K8)

Yoğurt özellikle güneş yanıklarında serinletici etkisi nedeniyle çok kullanılmaktadır. Bunun yanında derleme yaptığımız kaynak kişiler yoğurdun, özellikle de yoğurt suyunun, yanık olur olmaz sürüldüğünde daha az acı verdiğini, yanığın daha çabuk iyileştiğini belirtmişlerdir.

Rakı

- Kömür ateşi gibi bir ateşle yanma ise üzerine rakı dökülür (K24)

Bilgiyi aldığımız kaynak kişimiz kömür ateşi gibi ateşlerle yanık oluştuğunda derinin çabuk enfeksiyon kapacağını o zaman da iyileşme sürecinin uzayacağını belirtmiştir. Enfeksiyon olasılığını ortadan kaldırmak için de rakı döküldüğünü, rakının içindeki alkol mikropları öldürürken, anason da yaranın iyileşmesini sağlamaktadır diye açıklamıştır.

Kavun suyu

- Yazın olmuş bir yanıksa kavun suyu sürülür. Kavun ezilerek suyu çıkarılır bu su yanık yerin üzerine sürülür (K3, K4, K5, K6)

Kavun suyunda bulunan şekerin ve çeşitli vitaminlerin yanığın hem çabuk hem de iz kalmadan iyileşmesini sağladığı kaynak kişi tarafından belirtilmiştir

Çay

- Demlenmiş soğutulmuş çay yanık yüzeye tamponla sürülür.
- Demlenmiş ve soğutulmuş çayla ıslatılmış gazlı bez, tülbent yanık yerin üzerine konur
- Demlik poşet ya da sallama çayın poşeti buzlukta tutulur. Soğumuş bu çay poşetleri yanık yüzeye konur (K3, K9)

Çayın içinde bulunan maddelerin yanık için çok faydalı olduğu, özellikle ilk yanık anında soğuk çay poşetlerinin ya da soğutulmuş çayın yanık yüzeyin derin yara olmasını engellediği kaynak kişiler tarafından belirtilmiştir

Şeker

- Deri yanar yanmaz kabarcık olmasın diye yanığın üzerini kapatacak kadar şeker dökülür (K8)

Özellikle yağ sıçraması ile oluşan yanıklarda hemen sulu kabarcıklar oluşur. Bu kabarcıkların oluşmaması için üzerine oldukça fazla şeker dökülür. Şeker yanık yüzeyde ağırlık yaparak kabarcık oluşumunu engeller ayrıca şeker yaranın iyileşmesini de sağlar diye kaynak kişi açıklama yapmıştır.

Vazelin

- Derin bir yanık değilse yanan yere hemen vazelin sürülür (K10, K11)

Vazelin yağlı olduğu ve içinde deriyi iyileştiren maddeler bulunduğu için yanık olur olmaz vazelin sürülmesi yanığın iz bırakmadan geçmesini sağlar diye kaynak kişi tarafından açıklanmıştır.

Karbonat

- Karbonat suyla macun kıvamına getirilip yanık yüzeye sürülür
- Karbonat ile sirke su da karıştırılarak sulu bir macun haline getirilip yanık yüzeye sürülür

(K26, K24)

Karbonatın iyileştirici, sirkenin de enfeksiyonu önleyici özelliği olduğu bu nedenle tek başına karbonat kullanılabileceği gibi sirke ile de kullanıldığında etkisinin daha da artacağı kaynak kişi tarafından belirtilmiştir.

2. İyileşme sürecinde yapılan geleneksel uygulamalar:

Yumurta sarısının yağı

- Yanmış olan bölgenin büyüklüğü ve yanığın derecesine göre yumurta sarısı varsa bakır, yoksa metal bir tavaya konur. Derin yanıklarda ya da geniş yüzeyli yanıklarda 10-15 tane kadar yumurtanın sarısı tavaya konur. Önce kısık ateşte, daha sonra orta dereceli ateşte, sonra da yüksek dereceli ateşte içine yağ koymadan kömür haline gelene kadar kavrulur. Yumurtanın sarısı kömür haline dönüşmeye başladığında kendi yağını tavaya bırakmaya başlar. Yumurta sarısı kömür haline geldiğinde tavada biriken yağ alınır

gazlı bez ya da katlanarak gazlı bez haline getirilmiş tülbent yardımı ile yanık yerin üzerine tampon yapılır. İyileşme sürecindeki yanık hem çok hızlı iyileşir hem de iyileşene kadar günde en az iki kez yapılan bu yağ ile yanığın izi de kalmaz. (K12, K14)

Ev yapımı merhem 1

- Yumurta akı, doğal alabalık kemiği, sirke, kudret narı bir kavanoza konarak serin bir yerde en az 2 ay bekletilir. Bu bekleme sonucunda alabalığın kemiği erimiş olur. Burada önemli olan o kemiğin içinde olan iliktir. En az iki ay beklemiş olan karışım sonunda merhem kıvamına gelir. Bu merhem yanık yaralarının tedavisinde kullanılır. Yanık bölge çok çabuk ve iz kalmadan iyileşir. Aynı karışım iyileşmiş yanık izlerinin geçmesi için de kullanılır.(K16, K17)

Ev yapımı merhem II

- Çok yumuşak kavun kesilir, içinden bir çay bardağa kadarı göbeğine yakın yerden çekirdekleri ayıklanarak çıkarılır bir kâseye konur. Kâsedeki kavunun üzerine süt, bal konur merhem kıvamına gelene kadar karıştırılır. Dolapta bekletilir. Yanık tedavisi sürecinde soğuk halde yaranın üzerine sürülür (K3)

Mum

- Renksiz mum eritilir, tekrar donmayacak kadar soğutulur. Krem kıvamına gelen mum tavuk tüyü ile yanık yere sürülür. (K30)

3. Yanan yerin iyileşmesinden sonra deri üzerinde oluşan lekesinin geçmesi için yapılan geleneksel uygulamalar

Yağ karışımı

- Tamamu yağı, elemi yağı, günlük uçucu yağ, palmarosa yağı, mür yağı, karanfil yağı yanık bölgenin genişliğine göre eşit miktarda karıştırılır. Bu yağ sabah akşam yanık izinin olduğu bölgeye sürülür (K31)

Salyangoz

- Salyangoz kabukları toplanarak un haline gelene kadar inceltilir. İnce elekten elenerek toz haline gelmesi sağlanır. Bu toz haline gelmiş kabuklar zeytinyağı ile merhem yapılır yanık izinin geçmesi için her akşam yatmadan önce sürülür. Sabah yıkanıp temizlenen yanık yerine Bepanthol krem sürülür.(K4, K5)

Susam

- Bir su bardağı kavrulmuş susam demir havanda iyice dövülür. Susam dövülürken çok az kendi yağı da çıkar. Kendi yağı ile iyice ezilen susama bir çorba kaşığı zeytinyağı eklenir merhem kıvamına getirilir. Bu merhem yanık yüzeyin üzerine kalın bir tabaka halinde sürülür ve üzeri kapatılır. Bu işlem yatmadan önce yapılırsa merhemin yanık izinin üzerinde daha uzun süre kalması sağlanır. Her gece yapıldığında iki hafta gibi bir sürede uzun zaman önce yanmış, yarası iyileşmiş yanıkların izleri de kaybolur (K26)

İsveç iksiri

- Aktarlarda nadiren bulunan ama genellikle yurt dışından getirilen İsveç iksiri diye bir bitki cam kavanoza konur, üzerine konyak içkisinden dökülür. En az 20 gün karanlık bir yerde tutularak günde 3-4 kez çalkalanır. Bu sürenin sonunda mayalanan bitki süzülerek yine cam bir kavanozda, güneş görmeyecek bir yerde saklanır. Bu sıvı yanık izi olan yere düzenli olarak sürüldüğünde bir süre sonra hiçbir iz kalmaz (K28)

Elma

- Amasya elması rendelenerek sıkılır, suyu birkaç kez ince un eleğinden geçirilir. Elde edilen elmanın suyu yanık izi bulunan yere düzenli olarak sürülür. En belirgin yanık izlerinde bile etkili olan elma suyu yaklaşık 1 ay sonra yanık yüzeyindeki izi geçirir (K29)

Pirinç

- Yanık lekesinin geçmesi için pirinç iki şekilde kullanılır. Pilav yaparken yıkanan pirinçten akan su bir kavanozda toplanır, pirincin bu suyu yanık yüzey üzerine düzenli aralıklarla sürülür. Bir diğer yöntem de pirinci lapa halinde pişirip bu lapayı yanık lekesinin üzerini kaplayacak şekilde üzerini kapatıp birkaç saat lapanın yüzeyde kalmasını sağlamaktır.

SONUÇ

Yüksek ısının, kimyasal maddelerin, elektriğin, radyasyonun çeşitli nedenlerle deri üzerinde yarattığı tahribat yanık olarak tanımlanıyor. Hemen hepimiz insanlık tarihi kadar eski bu yanma vakalarını küçük ya da büyük boyutta çeşitli kereler yaşamışızdır. Yanıklar vücutta oluşturdukları tahribata göre derecelenmektedir. En ağır yanık üçüncü derece yanıkken hepimizin en sık yaşadığı yanıklar birinci derece yanıklardır. Halk hekimliğinin geleneksel uygulamaları istisnai durumlar olmakla birlikte genellikle birinci derece yanıklar üzerinedir. Birinci derece yanıklarda yanık, yüksek ısı ile ilişkilendirildiğinden yapılan ilk eylem de yanan yeri serinletmektir. Bu nedenle de ilk yapılan uygulama yanan yeri suya mümkünse soğuk suya tutmaktır. Serinletme işleminden sonraki uygulama yanan bölgenin yarasının derinleşmesini ve enfeksiyon kapmasını önlemektir. Bunun için de geleneksel halk hekimliğinde en çok yağ ve yumurta kullanımının olduğu görülmüştür. Yağın iyileştirici ve yanan bölgeyi sertleşmeden yumuşak tutma özelliğinin olduğu, yumurtanın akının da yaranın mikrop kapmasının önüne geçtiği söylenmektedir. Yağların içinde Anadolu'da ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde en çok kullanılan kantaron yağı ve zeytinyağıdır. Kantaron yağının ana maddesi de kantaron çiçeği olduğu kadar zeytinyağıdır. Eskiden uygulanan diş macunu, salça gibi asitli madde kullanımı günümüzde daha az rastlanır duruma gelmiştir. Patates, muz, aloa vera**,** pirinç, kudret narı, elma, susam, çay, kavun, soğan, salatalık gibi bitkiler yanık tedavisinde kullanılırken, un, şeker, mum, tavuk tüyü, karbonat, rakı, yoğurt gibi çeşitli yiyecek, içecek, evde kullanılan malzemeler de yanık tedavisinde kullanılmaktadır. Her coğrafya kendi bitkisini en iyi bildiğinden ilk aklına gelen elinin altındaki malzemeler olmaktadır.

Yanık olayının gerçekleştiği ilk anda yapılan geleneksel uygumalar ilk anın acısını hafifletmek, yanığın derecesinin artmasının önüne geçmektir. Yanık tedavisi sürerken yapılan uygulamalar yanık yarasının çabuk iyileşmesi ve iz kalmaması üzerinedir. Tedavi sırasında yapılan uygulamalar, yanık yarasının iyileşmesinden sonra iz kalmaması için de yapılmaktadır. Yanık tedavisi ve yanık yarasının bıraktığı izin geçmesi için özel merhemler hazırlayan, bu merhemleri de para karşılığı satan kişilere Anadolu'da sıkça rastlanmaktadır. Bu kişiler atalarından öğrendiklerini söyledikleri karışım malzemelerini ve oranlarını sır olarak saklamaktadır. Buna rağmen her ailenin büyüğü yanıkla ilgili bir karışım bilgisine sahiptir.

Sağlık ve estetik kaygısını birlikte yaşatan yanık herkesin yaşamaktan en korktuğu kaza grubundadır. Bu nedenle de yanığın ilk anından, izinin geçmesine kadar olan sürede yapılan geleneksel halk hekimliği uygulamaları da çok çeşitlidir, bu uygulamalarda kullanılan malzemeler de. Bu malzemelerin içinde tıbbı bilgi olmadan kullanılan görerek ve tecrübe ederek uygulanan yumurta akı, yumurta sarısı gibi malzemeler olurken, iyileşsin diye kullanılıp iyileşmeyi geciktiren salça, diş macunu, rakı gibi malzemeler de olmaktadır. Binlerce yılın kadim geleneği halk hekimliğinin ana uygulama alanlarından olan yanık günümüzde tıbbın ilerlemiş ve yaygınlaşmış haliyle tıbbi müdahale ile iyileştirilecek bir bedeni tahribattır.

KAYNAKÇA

1. https://www.ktu.edu.tr/dosyalar/akmyo_67d3c.pdf) (24.11.2021)
2. Özkaya, N & Algan, S & Akkaya, H (2014). Yanıklı Hastanın Değerlendirilmesi ve Tedavi Yaklaşımlarının Belirlenmesi. Ankara Medical Journal, 14 (4), ss.170-174
3. Sol.S (2007) Edirne'de Halk Hekimliği. Edirne, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Haziran 9 (1), ss. 175-191

Kaynak Kişiler

K1	Mehmet Ali Yalbuz	ilkokul	1960	Diyarbakır
K2	Miyase Bakır	ilkokul	1964	Urfa
K3	Enver Çapat	üniversite	1962	Gaziantep
K4	Canan Kanatsız	üniversite	1982	Adana
K5	Hatice Erez	lise	1949	Denizli
K6	Elif Kaplan	üniversite	1958	Adana
K7	Yıldız Öztemel	üniversite	1992	Çorum
K8	Demet Duyuler	üniversite	1966	Adana
K9	Nesrin İnce	üniversite	1975	Çanakkale
K10	Sahre Bayrak	üni. öğrenci	2000	Niğde
K11	Keziban Bayrak	ilkokul	1979	Niğde
K12	Hilal Yılmaz	üniversite	1980	Ankara
K13	Filiz Bek	üniversite	1980	Ankara
K14	Sevgi Topçam	ilkokul	1958	Amasya
K15	Melek Doğaner	üniversite	1973	Ankara
K16	Emine Acar	ilkokul	1953	Bursa
K17	Zülbiye Çakır	lise	1959	Bursa
K18	Nurhan Çelikten	üniversite	1960	Kastamonu
K19	Melek Yalçın	üniversite	1984	Mersin
K20	Müjgan Özenir	üniversite	1966	Adana
K21	Ayşen Altınada	üniversite	1979	Kıbrıs
K22	Coşkun Altınada	üniversite	1947	Kıbrıs
K23	Hatice Haşim Altınada	üniversite	1953	Kıbrıs
K24	Zeynep Özdemir	ilkokul	1945	Konya
K25	Muhammet Sarı	ilkokul	1942	Aksaray
K26	Nursel Özşen	üniversite	1966	İzmir
K27	Canan Kayışlı	üniversite	1966	Adana
K28	Hazan Müftüoğlu Akyol	üniversite	1966	Adana
K29	Şenay Ceylan	üniversite	1966	İstanbul
K30	Halime Can	lise	1965	Osmaniye
K31	Nuray Gönen	üniversite	1966	Adana
K32	Özlem Demir	üniversite	1982	Nevşehir
K33	Gülser Akanyeti	üniversite	1953	Kıbrıs

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ŞİFA UYGULAMALARINDA DİŞİL ENERJİ VE KADININ YERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Aycan AYDOĞAN
Beykent Üniversitesi

Özet

En eski çağlardan günümüze değin hastalıklardan korunmak, hastalıkları iyileştirmek, şifa vermek amacıyla gerçekleştirilen uygulamalarda -ister kadın ister erkek olsun- kendisinde şifa verme özelliği ve bilgisi bulunan kişiler önemli bir role sahip olmuştur.

Ekonomik, sosyal, dinî, kültürel ortamlar başvurulan tedavi pratiklerini de etkilemiştir. Ele alınan çalışmada dişil enerji, mitolojik ana, ana tanrıça, toprak ana, Umay Ana kültlerinin hâkim olduğu veya kadına kutsallık ve saygınlık atfeden toplumlardaki inanış ve uygulamalar incelenerek kadının şifa vericiliğinin arkasındaki kutsallık ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Sembol, ritüel ve anlatılar bağlamında yer verilen inanışlar, olgular ve uygulamalar geniş bir literatür taraması ile elde edilmiş olup kadın-kutsallık-şifa ilişkisi hem yerel hem de evrensel olarak aydınlatmak amacıyla analiz edilmiştir. Yine bu amaca yönelik olarak, kadın şamanlar, kadın evliyalar gibi şifa vericilik özelliğiyle öne çıkan kutsal kadın şahsiyetler etrafında oluşan inanışlar, anlatılar, uygulamalar çalışmada incelenmiştir. Dinî-tarihî bir şahsiyet olarak Hz. Fatma ve kutsal bir şahsiyet olarak inanış ve uygulamalarda yer alan Fatma Ana, Türk kültüründe kadın ve sağlık ilişkisini gözler önüne seren önemli bir örnektir. Bu bağlamda, gerek somut ve görsel bir unsur olarak "Fatma Ana eli" sembolü gerek şamanlık, ocaklık geleneğinde sembolik bir unsur olarak yer alan Fatma Ana'nın eli kadının kutsallığı ve şifa/sağaltım ilişkisini ortaya koyması açısından önemlidir.

Sonuç olarak; şifa, sağaltma ve hastalıktan korunma ile ilgili inanış ve uygulamalarda kadının kutsal, saygın bir şahsiyet ve dişil enerjinin bir uzantısı olarak öne çıktığı görülmektedir. Din, kültür, edebiyat ve halk biliminin her alanında karşılaşılabilecek bu yöndeki olguları aydınlatmaya ve yorumlamaya olanak sağlaması açısından kadın-kutsallık-şifa ilişkisi ayrıca önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şifa, kutsallık, dişil enerji, fatma ana, inanış, uygulamalar

AN ASSESSMENT REGARDİNG THE PLACE OF WOMEN AND FEMALE ENERGY IN HEALING PRACTICES FROM PAST TO PRESENT

Abstract

From the earliest times to the present, people - whether male or female- who have the ability and knowledge to heal have had an important role in the practices carried out to protect from diseases, heal diseases and give healing.

Economic, social, religious and cultural environments have also affected the treatment practices applied. In this study, beliefs and practices in societies dominated by feminine energy, mythological mother, mother goddess, mother earth, Umay Ana cults or ascribing holiness and dignity to women have been examined and the sanctity behind women's healing has been tried to be revealed.

Beliefs, facts and practices in the context of symbols, rituals and narratives have been obtained through a wide literature review and have been analyzed in order to illuminate the woman-sanctity-healing relationship both locally and universally. Again for this purpose Beliefs, narratives and practices formed around sacred female personalities such as female shamans and female saints, who stand out with their healing properties, were examined in the study. As a religious-historical personality, Hz. Fatma and Mother Fatma, who is involved in beliefs and practices as a holy person, is an important example that reveals the relationship between women and health in Turkish culture. In this context, both the symbol of the "Hand of Fatma" as a tangible and visual element, and the hand of Mother Fatma, which is a symbolic element in the tradition of shamanism and family chambers, is important in terms of revealing the holiness of women and the healing relationship.

As a result; It is seen that women stand out as a sacred, respected personality and an extension of feminine energy in beliefs and practices related to healing and protection from disease. The relationship between woman-sanctity-healing is also important in terms of enabling to illuminate and interpret the phenomena in this direction, which can be encountered in all fields of religion, culture, literature and folklore.

Keywords: Healing, holiness, feminine energy, mother fatima, belief, practices

1. GİRİŞ

İnsanlık, tarih boyunca, hayatta kalabilme ve yaşamını sürdürme amacıyla farklı ekonomik faaliyetlerde bulunmuş ve bu faaliyetler doğrultusunda birtakım dinlik-büyülük uygulamalara başvurmuştur. Buna göre, modern tıbbın ortaya çıkmadığı dönemlerde veya modern tedavi yöntemlerinden uzak düşmüş kırsal bölgelerde tedavi ve şifa amacıyla başvurulan dinlik-büyülük uygulamalar tarihî süreçte yaşanan değişimlerin etkisinde kalmıştır. Yeniden doğum, bereket, doğurganlık, kötü güçlerden korunma gibi şifaya yönelik olarak da tarih öncesi çağlardan itibaren sembollere, ritüellere ve mitik anlatılara başvurulmuştur.

Tarih öncesi dönemlere ait mağara ve kaya üzerlerinde yer alan çizimler, kabartmalar; çıkarılan heykelcikler araştırmacılar tarafından doğaya hükmetme isteği, av büyüsü, erginleme töreni, kutsal dişi ilâh/ ana tanrıça/ toprak ana tapınımı ile ilgili görülmüş ve bu farklı görüşlerden de anlaşılacağı üzere bu konuda kesin bir görüş birliğine varılamamıştır (Aydoğan, 2019). Ancak, öne sürülen görüşler arasında yer alan kutsal ilâhe/ Ana Tanrıça inancı, yakın tarihte ve günümüzde başvurulan, kadın-şifa-kutsallık ilişkisine yönelik inanış ve uygulamaların kökeni hakkında bilgi vermesi ve yorum yapmaya olanak vermesi açısından önemlidir. Buna göre, ele alınan çalışmada şamanlık/ kamlık, ocaklık geleneği, ebelik kurumu yanı sıra Umay Ana, Fatma Ana vd. etrafında gelişen uygulamalar, kullanılan semboller ve söylenilen anlatılarla tarih öncesi çağlara ait Kutsal Dişi İlâh/ Mitolojik Ana/ Ana Tanrıça/ Toprak Ana inancı arasındaki paralellik ve bağlantı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2. ŞİFA UYGULAMALARINDA DİŞİL ENERJİ ve KADIN

2.1. Tarih Öncesi Dönemlerde Mitolojik Ana/ Kutsal Dişi İlâh ve Şifa İlişkisi

Tarih öncesi dönemlere ait heykelcikleri ve mağaralarla kaya üzerlerinde yer alan birtakım çizim ve resimleri Mitolojik Ana/ Ana Tanrıça inancı ile açıklayan görüşe göre bu buluntular ve sembollere; bereket, yeniden doğum, şifa, kötü güçlerden korunma, doğurganlık gibi işlevleri yerine getirmesi dolayısıyla başvurulmuştur. Kadının yaşam vericiliği, doğurduğunu yine kendi bedeninden

beslemesi, koruyuculuğu, doğaya ait birtakım gizli bilgilere sahip olması gibi özellikler bu işlevlerin kadına veya daha genel bir ifadeyle kutsal dişi ilâha atfedilmesini sağlamıştır. Kadının kutsallığının arka planında yatan en önemli unsur ise kadının annelik vasfı olmuştur. İlkel toplumlardan günümüze ulaşan en güçlü arketip olan (Carl. G. Jung'un deyimiyle) "Yüce Anne Arketipi" bebeğine can veren, koruyan ve kendi sütüyle beslediği için kutsanan annenin, tanrıça suretinde kozmosun anası sayılmasının bir sonucudur (Koçak, 2016)

Tarih öncesi döneme ait, kadın ve şifa ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek pek çok buluntu ve sembol bulunmaktadır. Avrupa ülkelerinde hala çıkarılmakta olan Paleolitik Dönem'e[1] ait pek çok kadın heykelciği, tarih öncesi çağlarda kadına bir kutsallık atfedildiğinin göstergesidir. Paleolitik Venüsler denilen bu heykelciklerin bereket ve doğurganlık sağlama gibi işlevlerinin olduğuna inanılmış ve yapılırken özellikle doğurganlığı sembolize eden karın, kalça gibi vücut bölgelerinin abartılı olması amaçlanmıştır (Yalçınkaya, 1973). Arkeolojik kazılarda keşfedilen pek çok kadın tasvirini ve dişil nitelikli sembolü inceleyerek tarih öncesi çağlara kadar uzanan bir Ana Tanrıça kültünün varlığını ortaya koymayı amaçlayan Marija Gimbutas, "Ana Tanrıça" tasviri yanı sıra Tanrıça'yı simgeleyen el, ayak gibi pek çok sembolün de parça-bütün ilişkisi doğrultusunda doğurganlığı, bereketi, Tanrıçanın enerji ve şifa veren dokunuşunu sembolize ettiğini belirtmektedir (Gimbutas, 2006).

El izleri yanında yer alan ayak izleri, spiraller, daireler, halka, yeni ay, kanca, boynuz, dört köşeli işaretler, çalılar, burgaçlar gibi dişil semboller el izlerinin tanrıçanın yaşam enerjisi, şifa, bereket ve doğurganlık sembolü olduğu görüşünü güçlendiren diğer unsurlar olarak görülmüştür. Örneğin İspanya'da yer alan La Pileta mağarasında eller, yeniay biçiminde bir boynuza sahip ve birbirine paralel olan -çoğu çift ve üçlü çizgilerden oluşan bir grup çizgi ile bağlantılı bir boynuzlugiller üzerinde resmedilmiştir (Gimbutas, 2006). Three Rivers'da olduğu gibi, el sembolüne eşlik eden sarmallar eller aracılığıyla kanalize edilen iyileştirici enerjiye ait tasvirler olabilir (URL-2).

[1] Paleolitik Dönem, Eski Taş Çağı veya Yontma Taş Çağı olarak da adlandırılır. 2 milyon yıl önce başlayarak MÖ. 10.000'e kadar devam eden ve insanlık tarihinin %99'unu kapsadığı düşünülen bu dönem, ilk insan atalarının ortaya çıktığı, ilk alet üretiminin gerçekleştirildiği bir dönemdir. Bu dönemde yaşamış olan avcı toplayıcı topluluklar, yerleşim yeri olarak mağara ve kaya altı sığınaklarından yararlanmışladır (URL-1).



Sarmal desenli el, Three Rivers Mağarası, Amerika Birleşik Devletleri.
Kaynak: http://www.bradshawfoundation.com/hands/hands/9b.jpg

Tarih öncesi döneme ait sembolik çizim ve kabartmaların daha çok mağara ve kaya üzerlerinde yer aldığı görülmektedir. Şifa, doğurganlık, doğum, bereket gibi işlevleri dolayısıyla resmedilen sembollerin mağaraların günlük yaşamın sürdürüldüğü ve bol ışık alan ağız kısmından çok, daha derin ve karanlık bölgelerinde yer alan (insan boyunun erişemeyeceği) yüksek duvarlar ve tavan kısımlarına yapılmış olduğu tespit edilmiştir (Tanyol, 2000). Buna göre, Paleolitik Dönem'e ait sembolleri dişil enerji ve ilâhî kadın imajı ile birlikte düşünmeye olanak veren önemli bir unsur mağaradır. Mağaraların hamile kadınlar tarafından sık sık ziyaret ediliyor ve buralarda kadınların doğumları ve doğurganlık ayinlerini gerçekleştiriyor olmaları önemlidir (Marshack'tan aktaran Ateş, 2014). Yeryüzü Ana'nın rahmini simgeleyen mağara; ölüm ve yeniden doğum ilişkisi dolayısıyla ana rahmine dönüşü simgeler ve bu sebeple ölü gömme gelenekleri, erginleme törenlerinin de mekânı olmuştur (Korkmaz, 2010). Mağara'nın Paleolitik Dönem Mitolojik Ana inancı ile ve daha sonra kadınların ve çocukların hamisi olan Umay kültü ile olan bağlantısını göstermesi açısından bazı Moğol kabilelerinde mağaranın "ehın umay" (ana rahmi) diye adlandırılması önemlidir (Bayat, 2016). Mağaraların ana rahmi ve doğurganlık sembolü olma özelliğinin 21.yüzyılda uygulanan pratiklerde dahi öne çıktığı görülür. Azerbaycan'da çocuğu olmayan kadınların kutsal kabul edilen mağaralara giderek, tavandan akan suyu bir araya toplayarak içmeleri veya karınlarına sürmeleri; mağarada uyuyarak

hamile kalmak istemeleri örnek olarak gösterilebilir. Mağaraların türeyiş ve menşe mitinde de ana rahmiyle eşdeğer tutulduğu görülür (Bayat, 2015). Mağaranın dinlik-büyülük inanış ve uygulamalarda öne çıkan söz konusu sembolik işlevleri kadın ve şifa ilişkisine yönelik uygulamalar için de önem arz etmektedir.

Tarih öncesi çağlara ait şifa, doğurganlık, bereket ile ilişkilendirilen el izlerinin kutsal kadın anlayışı ile bağlantılı olarak mağara ve kaya duvarlarında yer alması şamanlıkla ilgili çalışmalarda da bahsedilen bir konu olmuştur. Mihaly Hoppal, Şamanlar ve Semboller adlı çalışmasında tarih öncesi çağlarda mağara ve kaya resimleri arasında yer alan el izlerinin Şamanizm ile ilişkili olabileceğine dikkat çekmiştir (Hoppal, 2015). Sibirya şamanlığının kökeninin Paleolitik Dönem'e kadar gittiğini öne süren Fuzuli Bayat'a göre de şamanlık kadın başlangıçla ilgili olarak ortaya çıkmıştır ve hatta ilk şamanın bir kadın olma ihtimali vardır (Bayat, 2015). Bu görüş dikkate alınırsa Sibirya Şamanlığı'nda mağara ve kaya üzerlerine yapılan tasvirlerin Avrupa'da görülen Paleolitik Dönem kutsal kadın imajı ve ona bağlı dişil sembollerle aynı niteliğe sahip olduğu düşünülebilir.

> "Paleolitik ve Neopaleolitik kültürün kadın kültü ve kadın şamanı ilkel sanat eserlerine, mitolojik motiflere ve epik eserlere yansımıştır. Sibirya Türk halk anlatılarında, özellikle de büyük hacimli sözlü eserlerde, mesela destanlarda kadın şamanların doğaüstü güçlere sahip olarak gösterilmesi onların kutsanmasından haber verir. Kadın şamanların veya kadın olarak tasavvur edilen ruhların figürlerinin kaya üstü tasvirlerden tutun heykelciklere kadar geniş çapta yayılmasının birinci sebebi Mitolojik Ana kültü ile bağlantılıdır." (Bayat, 2015:135)

Şifa ile ilgili dinlik-büyülük uygulamaların kökeni ve yorumlanması açısından mağaralarda yer alan el izlerinin kutsal kadın imajı/ Mitolojik Ana ile ilişkisini ortaya koyan diğer bir husus ise mağaralardaki el izlerinin çoğunlukla kadınlar tarafından yapıldığı görüşüdür. Gimbutas, mağaralarda yer alan el izleri de dâhil kimi sembollerin -Tanrıça'nın yaşam enerjisini, bereketini, doğurganlığını çekmek amacıyla yapılması dolayısıyla- çoğunlukla kadınlar tarafından yapıldığını ileri sürmektedir (Gimbutas, 2006). İspanya ve Fransa'da yer alan Paleolitik mağara duvarlarındaki el izleri üzerinde ölçüm yapan Dean R. Snow ise toplam otuz iki el izini ölçerek ve parmak uzunlukları arasındaki farkın dijital ölçümünü esas alarak bu el izlerinin %75'inin kadınlara ait olduğunu tespit etmiştir. Kadınların yüzük ve işaret parmaklarının neredeyse aynı uzunlukta olmasına karşın erkeklerin yüzük parmağının daha uzun olmaya eğilimli olduğu bilgisinden yola çıkarak bu görüşünü öne sürmüştür (URL-3).

Üst Paleolitik Dönem mağaralarında yer alan el izlerinin kırmızı ve siyah renkte resmedilmiş olması da renklerin sembolik anlam ve işlevleri açısından önemlidir. Kırmızı renkle resmedilen el siluetlerinden başka doğurgan kadın imajına sahip heykellerin, dişil prensiple ilişkili deniz kabukluları üzerinde yaşamın yenilenmesi isteğiyle kullanılması ve ayrıca şamanlara ait ritüellerde de yer alması, kırmızı rengin büyüsel amaçlı kullanıldığını düşündürtmektedir (Ateş, 2014).

Paleolitik Dönem'den itibaren dinî inanış ve uygulamaların merkezinde yer alan ve buna bağlı olarak şifa ile ilgili dinlik- büyülük inanış ve uygulamalarda da rol oynayan Ana Tanrıça/ Mitolojik Ana inancı tarıma dayalı ekonominin ve kültürün ortaya çıktığı Neolitik Dönem'de toprak ile özdeşleştirilerek kutsallığını sürdürmeye devam etmiştir.

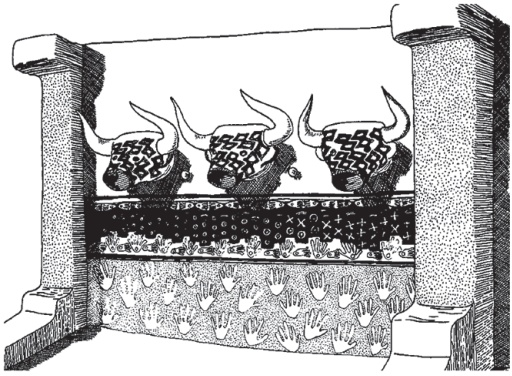
Paleolitik Dönem'i takip eden, toprağa bağlı tarımın ortaya çıktığı Neolitik Dönem; tarıma dayalı kültürün gelişme gösterdiği ve yerleşik hayatın başladığı dönemdir. Türkiye'de önemli bir Neolitik yerleşim yeri olarak öne çıkan Çatalhöyük'te[2] abartılı memeleri, kalçaları ve karınları ile dikkat çeken kadın tasvirleri yanı sıra Paleolitik Dönem'de Ana Tanrıça ile ilişkilendirilen el izleri gibi pek çok sembol bulunmuştur. Buna bağlı olarak, Üst Paleolitik Dönem'de karşılaşılan doğurganlık ve bereket sembolü "Yeryüzü Tanrıçası" (Magna Mater) Neolitik Dönem'de tarıma dayalı dinî inanışın bir sembolü olarak toprağa bağlı bereket tanrıçasına/ Toprak Ana'ya dönüştüğü görüşü pek çok araştırmacı tarafından öne sürülmektedir (Aydoğan, 2019). Bu dönüşümün etkisinin şifa ile ilgili inanış ve uygulamalarda da görülmesi olasıdır ve bu durum kadının şifa ile ilgili inanış ve uygulamalardaki konumunu ortaya koymak açısından önemlidir.

Bu dönemde toprağın "yaratma", "can verme", "doğurma" nitelikleriyle kadının nitelikleri özdeşleştirilmiş ve bu özdeşlik inanç sistemine ve yaşayış tarzına da yansımıştır (Aydoğan, 2012). Tarıma dayalı ekonomik hayata bağlı olarak ortaya çıkan Ana Tanrıça kültü, Anadolu'da özellikle Çatalhöyük, Hacılar, Köşkhöyük'te bulunan tanrıça heykelcikleri ile somut olarak gözlemlenmektedir. Ele geçen heykelcikler ve duvar kabartma ve boyaları bir Ana Tanrıça kültünün

[2] Neolitik yerleşimleri arasında yer alan Çatalhöyük'te yaşayan insanların üretici toplumun ilk temsilcileri oldukları bilinmektedir (Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, 1982). Çatalhöyük'ü diğer Neolitik yerleşim yerlerinden ayıran en temel özelliği, burada kazılan on iki tabakanın hepsinde duvarları resimli veya sıva kabartmalarla dolu özel odaların ve bu odalarda dinsel özelliğe sahip pek çok heykelciğin keşfedilmiş olmasıdır. Çatalhöyük duvarlarında yer alan resimler zengin bir konu içeriğine sahiptir (Roller, 2004).

varlığını ortaya koymanın yanı sıra Anadolu'da kadına duyulan saygının da göstergesi olmuştur (Mutluay, 2010).

Neolitik Dönem Çatalhöyük yerleşiminde şifa, bereket, doğurganlık işlevleriyle yer alan ve tarımın keşfedilmesinden önceki Paleolitik Dönem'e kadar izleri sürülen semboller arasında tek başına veya gruplar halinde yer alan kırmızı ve siyah renklere sahip el izleri, yumurta, balık, burgu, yeni ay, daire gibi unsurlar yer almaktadır. Aşağıda yer alan görsel, Çatalhöyük'te bulunan sembolik açıdan çok önemli bir panel örneğidir. Görüldüğü üzere, her biri petek deseniyle işaretlenmiş üç boğa başı[3] altında el motifine sahip iki panel yer alır. Üstteki levhada parmak uçları birbirine birleştirilmiş pozitif ve negatif tasvirli eller ve onları çevreleyen yumurta ve balık şeklinde ovaller yer almaktadır. Üst levhanın merkez kısmında ise daire, burgu, yeni ay, tırtıl veya böcek sembolleri bulunur. Alt kayıtta pozitif-negatif değişkenli ve yatay- dikey hâlde eller vardır. Alt levhada ise kırmızı panel üzerine negatif dizaynda rastgele yerleştirilmiş eller yer alır (Gimbutas, 2006).



Üç boğa başı altında yer alan eller. Çatalhöyük.
Kaynak: Gimbutas, 2006, s. 307.

[3] Tarıma bağlı Çatalhöyük insanı için boğanın önemi ana tanrıça heykelleri yanına yerleştirilmiş olmasından da anlaşılmaktadır. Ana tanrıça heykelleri yanında yer alan boğanın bereketi ve tanrıçanın doğadaki hâkimiyetini simgelediğini Mircea Eliade dile getirmektedir. Eliade, ayrıca avcı göçebe yaşayıştan beri boğanın bir kabartma veya heykel olarak kullanılmasının asıl sebebinin toprağı "dölleme"deki rolü olduğunu öne sürmüştür. Yağmurlu gök- boğa-ulu tanrıça üçlüsü neredeyse tüm din ve mitolojilerde karşılaşılan bereket sembolüdür (Ayrıntılı bilgi için bk. Eliade, 2003). Marija Gimbutas da Çatalhöyük tapınak duvarlarını kaplayan boğa başlarının varoluş, yeniden hayata dönüş, yenilenme ve enerji ile ilişkili olduğunu, iyileştirici, şifa verici potansiyele sahip olmakla birlikte tanrıçanın yaratıcı gücünün vücut bulmuş hâli olduğunu ileri sürmektedir (Gimbutas, 2006).



Kırmızı el izleri (Detay), Çatalhöyük.
Kaynak: http://www.catalhoyuk.com/sites/default/files/media/pdf/RAPOR%20Catalhoyuk_2011.pdf

Tarih öncesi dönemlerde yer alan kutsal kadın imajı/ Mitolojik Ana, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan antik uygarlıklarda farklı adlar altında varlığını sürdürmeye devam etmiştir. İştar, İnanna, Kybele, Demeter, Artemis gibi tanrıçalar şifacı olma özelliğine sahip olmakla birlikte bereket, doğurganlık, şifa ve korunma ile ilgili inanış ve uygulamalarda belirli dişil sembollerle temsil edilmiştir. Örneğin, diğer dişil unsurlar gibi el sembolü kutsal kadın imajı ile olan bağlantısını tarihî dönemlerde de sürdürmüştür. M.Ö. 1550- 330 yılları arasında yaşadıkları bilinen Kartacalılar tarafından kendilerini ve şehirlerini koruduğuna inanılan ve ay döngüsünün tanrıçası addedilen Tanit, bir el görüntüsü ile temsil edilmekteydi (URL-4). Açık el yanı sıra, şişe, balık, bir sapaya sarılmış iki yılan Tanit'in simgeleri arasında yer almıştır (Bonnefoy, 2000).

Gerek tarih öncesi dönemlerde gerek tarihî dönem antik uygarlıklarında görülen kutsal kadın imajı-el sembolü ilişkisi ve bu ilişkinin dişil prensiple ilgili inanış ve uygulamalara yansıması semavî dinlerde ve inanç sistemlerinde de devam etmiştir. Meryem Ana, Fatma Ana gibi kutsal şahsiyetler ve onlara atfedilen el sembolü gibi birtakım semboller sağaltım, şifa, doğurganlık, doğum, korunma, uğur ile ilgili inanış ve uygulamalarda rol oynayan daha yakın zamana ait örneklerdir.

2.2. Şifa ile İlgili İnanış ve Uygulamalarda Fatma Ana

Türk kültüründeki bereket, doğurganlık, uğur ile ilgili inanış ve uygulamalarda önemli bir role sahip olan Hz. Fatma veya diğer adıyla Fatma Ana; sağaltım, şifa verme, hastalıkları önleme, doğum ile ilgili inanış ve uygulamalarda da yer alan kutsal bir şahsiyettir. Hz. Muhammed'in ilk eşi Hz. Hatice'den olan dört kızının en küçüğü, Hz. Ali'nin eşi ve Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in annesi olan

Hz. Fatma, kaynaklarda faziletli, ahlaklı, örnek bir İslâmî kadın şahsiyet olarak nitelendirilir. Babası Hz. Muhammed'in "cennetlik kadınların en faziletlilerinden biri" dediği Hz. Fatma'nın Türk kültürüne ait bereket, doğurganlık, şifa, korunma, uğur ile ilgili inanış ve uygulamaların merkezinde yer almasının arka planında bu üstün vasıfları yer almaktadır (Kandemir, 1995; Üçer, 1976). Öte yandan, Hz. Fatma'nın[4] Dede Korkut Hikâyelerinde de model olarak sunulan bir kadın şahsiyet olarak yer aldığı görülmektedir. Dede Korkut Kitabı'nın Mukaddime bölümünde tasvir edilen ve dört türlü olduğu söylenen kadın tipleri arasında yer alan ilk grup ve üstün grup şu şekilde tanımlanmıştır: "*Ozan ivün tayağı oldur ki yazıdan yabandan ive bir konuk gelse, er adam ivde olmasa, ol anı yidürür içürür ağırlar azizler gönderür. Ol, Âyişe Fâtıma soyıdur hanum. Anun bebekleri yetsün. Ocağuna bunçılayın avrat gelsün…*" (Ergin, 2004: 76)

Anadolu kadını için örnek bir şahsiyet olan Fatma Ana ve Fatma Ana'ya atfedilen belirli semboller; ev işlerinde, evin refahının ve bereketinin temininde, komşuluk ilişkilerinde, toprağa bağlı tarımsal işlerde, kötü güçlerin etkisine maruz kalınabileceğine inanılan doğum sürecinde belirli işlevleriyle inanış ve uygulamalarda yer almaktadır (Aydoğan, 2019).

Hz. Fatma'nın şifa ile olan ilişkisini tarihî kaynaklarda görmek mümkündür. Uhud Savaşı'nda gazilere yiyecek ve su taşıyan Hz. Fatma'nın cephe gerisinde yaralıları tedavi etmesi, Hz. Muhammed'in dişinin kırılması ve yüzünün kanlar içerisinde kalması üzerine Hz. Fatma'nın akan kanı durdurmak amacıyla bir hasır parçasını yakıp küllerini babası Hz. Muhammed'in yüzüne bastırması ve bu şekilde akan kanı durdurmayı başarması, Hz. Fatma'nın şifa verme özelliği ile ilgili tarihî kaynaklarda yer alan bilgilerdir (Kandemir, 1995).

İnanışa göre, Fatma Ana bütün kadın mesleklerinin ve sanatlarının piri sayılır. Efsanelere göre bakşılık, ocaklı olma ve ebelik Fatma Ana'nın önderliğini yaptığına inanılan başlıca mesleklerdir (Kumartaşlıoğlu, 2015). Örneğin, bakşı olarak adlandırılan Yeni Uygur Türkleri kamları, bakşılık risalesine göre bakşılık sanatının piri olarak Hz. Fatma'yı görürler ve bakşıları ve bakşılık mesleğini Hz. Fatma'nın koruduğuna inanırlar. Bakşılığın Hz. Fatma'dan bakşılara geçmiş olduğuna dair anlatıya göre, bir gün Hz. Fatma'nın gölgesinde oturduğu bir ağacın dalına bir kuş konar ve o dalı hemen kurutur. Kuşun gölgesinin üzerine

[4] Hz. Fatma; tarihî-dinî kaynaklar yanı sıra tasavvuf geleneğinde, Türk edebiyatında kendisinden sıklıkla bahsedilen kutsal bir şahsiyettir. Gerek Fatma Ana olarak gerek Fatma Ana'ya atfedilen sembollerle Türk kültüründe önemli bir konuma sahiptir.

düşmesiyle Hz. Fatma hastalanır, Tanrı tarafından gönderilen kırk eren gelir ve bu erenler tuğ dikip etrafında dolaşmalarıyla Hz. Fatma iyileşir. Bu şekilde bakşılığın Hz. Fatma'dan bakşılara geçmiş olduğuna inanılır (İnan, 2000).

Bereket, koruma yanı sıra şifa ile ilgili inanış ve uygulamalarda yer alan önemli unsurlardan biri de şüphesiz Fatma Ana Eli sembolüdür. Halk hekimliğine bağlı ocaklarda ocaklı kadınlar, ellerinin şifa verme, iyileştirme özelliklerini Fatma Ana'dan devraldıklarına inanırlar. Fatma Ana'yı mesleklerinin piri kabul edip ondan el almış olduklarına inanan ocaklı kadınlar, hastalığın tedavisi sırasında Fatma Ana'ya ve Fatma Ana'nın şifa ve bereket veren ellerine sık sık atıfta bulunurlar. Buna göre, tedavi esnasında "*Benim elim değil, Fatma Anamızın eli*" diyerek hastayı sıvazlamak yaygın bir gelenektir.[5]

Ocaklı kadın tarafından gerçekleştirilen sağaltma uygulamalarından birinde nazara uğradığına inanılan bir çocuğun başı üzerinde kurşun dökülür. Bu uygulamaya göre çocuğun üstüne peştamal örtülerek başına içinde ekmek parçası, Kur'ân, ters çevrilmiş bir ayna, içi su dolu bir kabın bulunduğu bir kalbur tutulur. Bu sırada tavada eriyen kurşun "*Benim elim değil, Fatma Anamızın eli*" sözleriyle birlikte ve Besmele çekilerek içinde su bulunan tasa dökülür. Bu işlem üç defa tekrar edildikten sonra kurşunun almış olduğu şekle bakılarak çocuğun hastalık durumu hakkında tahminde bulunulur (Acıpayamlı, 1962).

Hz. Fatma'nın ocaklı kadınların piri olduğuna dair Denizli'de anlatılan bir efsane ise şöyledir: Anlatıya göre esasen ocaklı olmak Hz. Muhammet'ten beri devam etmektedir. Bir gün yaktığı ocağın başında Hz. Muhammed'e bir ses gelmiş: "*Bu kül ile suyla, derdi olanları gez, gör, şifa dağıt.*" Bu ses üzerine Hz. Muhammed, ocaktan aldığı külü hasta bir kişiye sürmüş ve o kişinin iyileşmesini sağlamış. Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatma'ya artık yorgun olduğunu söyleyip şifa dağıtmaya kendisinin devam etmesini söylemesi üzerine Hz. Fatma böylece babasından el almış. Zamanla Hz. Fatma da yorulunca Hz. Muhammed ona "*Komşunun oğlu Lokman'ı yanına al, oda seninle gezsin, dolaşsın, sana yardımcı olsun*" demesi üzerine böylece Lokman'a da izin verilmiş. O günden bugüne ocaklık devam edegelmiş (Öngel, 1997).

---

[5] "Benim elim değil, Fatma Anamızın eli" veya "El, benim elim değil, Fadime Ana'nın eli" bolluk ve bereket ile ilgili uygulamalarda da söylenilen kalıp bir ifadedir. Ocaklıların piri kabul edilen Fatma Ana'nın bolluk ve bereket getiren elleri gibi ocaklı kadınların ellerinin de bereketli ve uğurlu olduğuna ve temasa geçtikleri evlerin de bereketinin artacağına inanılır (Kumartaşlıoğlu, 2012). Ayrıca Türk kültüründe yaygın bir uygulama olarak hastalık, ağrı hallerinde ağrıyan yerin "*El benim elim değil, Fatma Ana'nın/ Anamızın eli*" diyerek sıvazlandığı da bilinmektedir (Tanyu, 1982).

Ocaklık geleneğine ait el alma/ el verme merasimlerinde de Fatma Ana'nın eli sembolik olarak yer almaktadır. Örneğin, kadın ocaklılar arasında görülen bir el alma merasiminde ocaklı kadın el alacak kişinin iki elini avuçları içerisine alarak üç kez "*Bu el, benim elim değil; Fadime Anamızın eli*" der. Fatma Ana'yı rüyasında görüp ondan el alarak ocaklı olduğunu belirten ocaklılar da bulunmaktadır. Örneğin Sivas'a bağlı Yıldızeli'nde bir kadın rüyasında Fatma Ana'yı gördüğünü ve bu şekilde ocaklı olduğunu belirtmiştir (Gökbel'den aktaran Kumartaşlıoğlu, 2012).

Görüldüğü üzere, ocaklık geleneğinde ocaklı olmanın Fatma Ana ile ilgili olduğuna, Fatma Ana'nın ocaklı kadınların piri olarak ocaklılara el verdiğine inanılır. Bunun yanı sıra el verme merasimlerinde ve tedavi uygulamalarında sık sık "*Benim elim değil, Fatma Ana'nın eli*" kalıp ifadesi kullanılır. Buna göre, ocaklı kadınların Fatma Ana ile olan ilişkisinin benzerini kadın şamanlarla eski Türk inanışında doğumun koruyucusu olduğuna inanılan Umay Ana[6] arasındaki ilişkide görmek mümkündür. Gerek şamanlık/ kamlık geleneğinde gerek emciler, otacılar, ebeler gibi şamanlık kurumu ile ilgili meslekler arasındaki inanış ve uygulamalar arasında Umay Ana kutsal bir dişi ruh olarak yer alır. Özellikle Kırgızlar arasında emcileri ve otacıları Umay Ana'nın himaye ettiğine veya bu kadınların Umay Ana'nın hizmetkârları olduğuna inanılır (Bayat, 2015).

Anadolu'da ocaklıların tedavi sırasında söylediği "*Benim elim değil, Fatma Anamızın eli*" ifadesine benzer şekilde Kırgızlar, çocukların tedavisi sırasında "*Benim elim değil, Umay Ene'nin eli*" demektedir. Ayrıca İslamiyet'in kabulünden sonra gerçekleştirilen tedavilerde Umay Ene yerine Fatma Ana'nın ismini kullanmışlardır (Bayat, 2016). Şifa yanı sıra bereket ve bolluğa kavuşma, doğumun kolay geçmesi ile ilgili inanış ve uygulamalarda da Umay Ana ve Fatma Ana'nın neredeyse aynı role ve işlevlere sahip olduğu görülür. Öte yandan, Özbek, Karakalpak, Kazak ve Kırgız kadın şamanlarının Hz. Fatma'yı kendilerine koruyucu seçmeleri sağaltma işlerinden sorumlu ocaklı kadınlarla şifa verme gücüne sahip kadın şamanlar arasındaki güçlü bağlantıyı gözler önüne seren bir durumdur (Bayat, 2015).

Doğum ile ilgili inanış ve uygulamalarda da Fatma Ana önemli bir role sahiptir. Bereketle ve şifa ile ilgili uygulamalarda sık sık söylenilen "*El benim değil,*

---

[6] Altay inanışına göre çocukları ve hayvan yavrularını koruyan dişi ruh olan Umay'ın adı Türk edebiyatında ilk defa Göktürk yazıtlarında geçer. Kül Tigin âbidesinin doğu yüzünde Bilge Kağan "Umay gibi annem hatunun devletine küçük kardeşim Kül Tigin er adını aldı" der. Mahmut Kâşgarî de Divanü Lûgati't-Türk adlı eserinde Umay'a yer vermiştir. "Umay: Son, kadın doğurduktan sonra karnından çıkan hokka gibi nesne. Buna 'çocuğun ana karnında eşi' denir" şeklinde tanımını yaptıktan sonra 'Umayka tapınsa ogul bolur: Birisi buna hizmet ederse çocuk doğar.' Kadınlar sonu uğur sayarlar." (Atalay, 1985:123; Ergin, 2005: 21; İnan, 2000: 36)

Fadime Ana'nın eli" kalıp ifadesi doğum öncesi gerçekleştirilen uygulamalarda söylenir ve bu şekilde doğumun kolaylaşacağına inanılır. Örneğin Sivas'ta zor bir doğum sırasında ebe, doğum yapacak kadının sırtını sıvazlayarak "*El benim değil, Fadime Ana'nın eli*" der ve bu şekilde doğumun Fatma Ana'nın kutsal eliyle gerçekleşeceğine inanılır (Üçer, 1976). Sadece doğum ve sağaltımda değil hayatın çeşitli safhalarında bu kalıp ifadenin tekrarlandığını görmek mümkündür. Örneğin, çocuktan nazarı def etmek amacıyla gerçekleştirilen kurşun dökme merasiminde tuz çocuğun başında dolandırıldıktan sonra ateşe atılır ve tuz ateşe atılırken "*El benim elim değil, Fatma Ananın eli*" denir (Yalman, 1977).

Eski Türk dinî yaşayışının önemli bir unsuru olan kadın kamların doğum ile ilgili fonksiyonlarını üstlenmiş olan ebelik kurumu ve ebe analar doğumda ve doğumla ilgili törenlerde çok önemli bir role sahiptirler. Kadın kamlar gibi kadın ebelerin de meslek pirleri olarak Fatma Ana'yı kabul etmeleri, Mersin yöresi Tahtacı Türkmenleri arasında görüldüğü üzere, doğum esnasında doğum yapacak kadının karnını eliyle ovarak "*Benim elim değil Fatma Ana'nın eli*" diyerek doğumu gerçekleştirmeye çalışmaları şamanlık/ kamlık geleneği, Fatma Ana ve ebelik kurumu ilişkisi bağlamında önemlidir. Öte yandan yağmurdan sonra havanın açılacağının habercisi olan gök kuşağına, bazı yörelerde ebemkuşağı denilmesi ve halk arasındaki inanca göre bu kuşağın, Hz. Fatma kuşağı olduğuna inanılması da bu ilişkinin bir sonucudur (Ersoy, 2007).

Fatma Ana ve şifa ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer unsur ise Fatma Ana Eli otudur. Meryem Ana Eli, Havva Ana Eli, Pençe-i Meryem, Meryemeli, Buhur-u Meryem, Meryem Çiçeği, Mercan Ana Eli, Hatice Ana Eli de denilen bu bitki, doğum sırasında doğum zorluğunu gidermek, doğumu kolaylaştırmak için büyüsel amaçlı kullanılan bir bitkidir. Doğum sırasında içine konulduğu suda 20-25 dakika bekletilen ve bu süre sonunda açılan bitkinin görüntüsü insan eline benzemektedir, açılan yan dalları ise parmaklara benzer. Doğum sırasında ebe doğum yapacak kadına "*Fadime Ana'nın eli açıldı, senin de hacet kapıların açılsın*" diyerek, bitkinin açıldığı sudan içirir. Bitkinin kurumuş dallarının dışa doğru açılmasıyla doğum yapacak kadının da rahminin açılacağına, böylece doğum acılarının azalıp bebeğini rahat bir şekilde doğuracağına inanılır (Üçer, 1976; Gezgin, 2007; Boratav, 1984).

Fatma Ana Eli otu, aynı zamanda Meryem Ana eli adıyla da uygulamalarda yer alır. Gaziantep, Osmaniye ve Kilis'te söylenegelen Meryem Ana eli otu ile ilgili bir anlatıya göre Meryem Ana, dağda doğum yapmak zorunda kalmış ve yaşadığı zorlukla sağdan soldan bu otu çekmiş ve bu nedenle bu ota Meryem Ana eli otu denilmiştir (Bayat, 2015).

Somut ve görsel bir sembol olarak kullanılan el sembolleri farklı toplumlar tarafından farklı adlarla ve çeşitli işlevleriyle kullanılmıştır. Kötü güçlerden, hastalıklardan ve nazardan korunma; şans, uğur ve bereket gibi amaçlarla kullanılan el sembolü Türk kültüründe yaygın olarak Fatma Ana Eli[7] adıyla bilinmektedir. Fatma Ana eli, dişil prensiple ilgili olarak evrensel bir sembol olan el sembolünün tarihî-güncel bir örneğini teşkil etmesi bakımından önemlidir. Fatma Ana Eli'nin genel olarak görülen şeklinde bir başparmakla birlikte dört parmak bulunurken diğer bir şekilde üç orta parmakla iki yanda birer kısa başparmak bulunur (Morris, 1999).



Fatma'nın Eli
Kaynak: Morris, 1999: 190.

Ayrıca el sembolünün beş sayısı ile olan bağlantısı şifa uygulamalarında kadının konumunu ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Antik Çağ'da Venüs ve İştar'a atfedilen beş sayısı evlilik ve cinsellikle ilgilidir. Beş köşeli yıldız gibi Fatma Ana Eli vd adlarla kullanılan el sembolünün de beş sayısı ile olan ilişkisi dolayısıyla kötü güçlerden koruma gücüne ve büyüsel işlevlere sahip olduğuna inanılmaktadır (Schimmel, 2005).

[7] Ortadoğu'da popüler bir sembol olan aşağıya dönük Fatma'nın Eli sembolünün kökeni konusunda şöyle bir anlatı mevcuttur: "Hz. Muhammed'in kızı Fatma bir gün yemek hazırlarken kocası Hz. Ali beklenmedik bir anda eve gelir. Fatma kocasının yanında genç ve güzel bir odalık görür. Kocasının bu hâline üzülürse de sesini çıkarmaz. Şaşkınlığından ne yaptığının farkında değildir. O sırada bir tencere içinde sıcak helva pişirmektedir ve kocasını yeni sevgilisiyle görünce elini helvaya daldırır, karıştırmaya başlar. Üzüntüsünden hiçbir acı hissetmemiştir, ama kocası durumu görünce dehşete kapılır ve karısını bağırarak uyarır. Kadın ancak o zaman elinin yanmakta olduğunu fark eder, sıcak tencerenin içinden çıkartır." Bu anlatı, Hz. Fatma'nın elinin ne şekilde kutsal bir boyut kazandığı; sabır, güç ve dayanıklılık ile nasıl uğur, bereket, şifa, merhamet sembolü hâline geldiği konusunda bilgi vermektedir. İnanışa göre metanetini, sabrını koruyan ve olumsuzluğa karşı bu şekilde dayanıklı duran Fatma Ana'nın elleri de Fatma Ana'nın eli sembolünü taşıyan kişiye güç, koruma, merhamet, bereket, şifa ve hayır verecektir (Morris, 1999: 191).

Sonuç olarak; şamanlık geleneği, ebelik kurumu, ocaklık geleneği veya halk arasında geçmişte veya günümüzde yaşayan şifa ile ilgili inanışlar ve uygulamalar incelendiğinde şifa ve sağaltım ile ilgili aynı sembollerin, benzer ritüellerde ve anlatılarda yer aldığı ve aynı anlamları üzerinde taşıyarak benzer işlevleri yerine getirdiği görülmektedir. Ele alınan çalışmada Mitolojik Ana/ Kutsal Dişi İlâh, Umay Ana, Fatma Ana merkeze alınarak şifa-kadın-kutsallık ilişkisi ortaya konulmuştur. Fatma Ana eli otu, Fatma Ana Eli, Umay Ana Eli, ateş ve ocak kültü ile birlikte düşünülmesi gereken kutsal kadın şahsiyetler, şifa uygulamalarında tekrarlanan kalıp ifadeler şifa-kadın- kutsallık ilişkisinin bir yansıması olarak irdelenmiştir.

SONUÇ

Kadın; insanı dünyaya getirmesi, kendi bedenine ait sütüyle yavrusunu beslemesi özellikleriyle ve doğa ile özelde de toprak ile olan işlevsel benzerliğiyle tarih öncesi dönemlerden itibaren bolluk, bereket, doğurganlık, kötü güçlerden korunma, şifa ve yeniden doğum ile ilgili dinlik-büyülük inanış ve uygulamaların merkezinde yer almıştır. Bu doğrultuda, tarih öncesi dönemlerden kalma kadın heykelcikler ve birtakım unsurların, mağara ve kaya duvarlarında yer alan belirli resim ve kabartmaların Mitolojik Ana/ Ana Tanrıça inancı ile ilişkili olduğunu öne süren araştırmacılar dünya üzerinde anaerkil veya anaerkilliğe yakın bir dönemin yaşandığını belirtmişlerdir. Buna göre, şifa ile ilgili inanış ve uygulamalarda kadınların rolü ve işlevinin ortaya konulması adına yaşamın dişil prensibi/ Mitolojik Ana/ Ana Tanrıça/ Toprak Ana ile ilgili sembollerin ve ritüellerin incelenmesi önem arz etmektedir. Ele alınan çalışmada kadın-şifa-kutsallık bağlamında belirli sembol, ritüel ve anlatıların tarih öncesi dönemlerden başlayarak devamlılık gösterdiği tespit edilmiştir.

Doğan her şeyi üreten, ateş kültü, mağara, Ay gibi dişil unsurlarla ilişkili olan Mitolojik Ana zaman içerisinde fonksiyonlarını, sıfat ve özelliklerini diğer dişil unsurlara veya kutsal kadın şahsiyetlere aktarmıştır. Tarih öncesi dönemde mağara duvarlarında yer alan, antik uygarlıklarda şifacı tanrıçalara atfedilen el sembolü gibi unsurların Anadolu köylerinde evlerin duvarlarında bereket, şifa, uğur, doğurganlık amacıyla yer alması, daha yakın dönemde Meryem Ana'nın veya Fatma Ana'nın eli şeklinde aynı anlam ve işlevlerle inanış ve uygulamaların merkezinde yer alması bu devamlılığa örnek olarak gösterilebilir. Türk halk inanışlarında önemli bir yere sahip olan Umay Ana'nın şamanlık geleneği, ocaklık geleneği içerisindeki konumu ve işlevinin de Fatma Ana ile benzerlik göstermesi şifa ve kadın ilişkisinin sürekliliğini ortaya koyması açısından önemlidir.

KAYNAKLAR

Acıpayamlı, O. (1962). Anadolu'da Nazarla İlgili Bazı Adet ve İnanmalar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi,* 20 (1-2), ss. 1-40.

Atalay, B. (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi* I. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ateş, M. (2014). *Mitolojiler ve Semboller: Ana Tanrıça ve Doğurganlık***.** İstanbul: Milenyum Yayınları.

Aydoğan, H. A. (2019). *Türk Halk İnanış ve Uygulamalarında El Sembolü.* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Aydoğan, H. A. (2012). *Türk Kültüründe Bereketi Arttırmaya Yönelik İnanış ve Uygulamalar*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir.

Bayat, F. (2015). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, F. (2016). *Türk Mitolojik Sistemi 2: Kutsal Dişi- Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler- İyeler, Demonoloji.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bonnefoy, Y. (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*. Cilt I, (Türkçe Yay. Haz.: Levent Yılmaz), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Boratav, P. N. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar. Töre ve Törenler. Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Çatalhöyük. (1982). *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*. C. 1, Ankara: Görsel Yayınlar, ss. 12-13.

Gezgin, D. (2007). *Bitki Mitosları.* İstanbul: Sel Yayıncılık.

Eliade, M. (2003). Dinler Tarihine Giriş. (Çev.: Lâle Aslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Ergin, M. (2004). *Dede Korkut Kitabı I: Giriş- Metin- Faksimile*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ergin, M. (2005). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Ersoy, R. (2007). Kadın Kamlar'dan Göçerevli Türkmenler'de "Ebelik" Kurumu'na Dönüşüm. *Türkbilig*, 13, ss. 60-71.

Hoppal, M. (2015). *Şamanlar ve Semboller*. (Çev.: Fatih Sel), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gimbutas, M. (2006). *The Language of The Goddess*. New York: Thames&Hudson.

Gökbel, A. (2007). Yıldızeli Yöresinde Yaşayan Aleviler Arasında Ocak ve Nazarla İlgili İnanç ve Uygulamalar. *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı: 17-18-19 Ekim 2007,* Cilt I, (ss. 659-670). Ankara: Türk HAMER Yayınları.

İnan, A. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar.* Ankara: Türk Tarih Kurumları Yayınları.

Kandemir, M. Y. (1995). Fâtıma. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 12, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 219- 223.

Koçak, A. (2016). *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Korkmaz, E. (2010). *Simgeler Sözlüğü.* İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Kumartaşlıoğlu, S. (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Basılmış Doktora Tezi, Balıkesir.

Kumartaşlıoğlu, S. (2015). Fatma Ana Üzerine Anlatılan Efsaneler. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi,* 3(6), ss. 106-115.

Kumartaşlıoğlu, S. (2016). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü.* Konya: Kömen Yayınları.

Marshack, A. (1972). *Les Racines de la Civilisation*. Paris: Plon.

Morris, D. (1999). *Koruyucu Tılsımlar: Uğurlar, Muskalar,* Nazarlıklar. (Çev.: M. Harmancı), İstanbul: İnkılap Yayınları.

Mutluay, N. (2010). *Anadolu Neolitik Çağ Uygarlığı***.** Ankara: Alter Yayıncılık.

Öngel, G. (1997). *Denizli Halk Hekimliğinde Ocaklar*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli.

Roller, L. E. (2004*). Ana Tanrıça'nın İzinde: Anadolu Kybele* Kültü. (Çev.: Betül Avunç), İstanbul: Homer Kitabevi.

Schimmel, A. (2005). Numbers. Ed. Jones, L. *Encyclopedia of Religion,* 10, (ss. 6745-6751). New York: Thomson Gale.

Tanyol, T. (2000). Mağara Resimlerini Okumak. *Sanat Dünyamız,* 80, 2000, ss. 129-134.

Tanyu, H. (1982). Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve El ile ilgili İnançlar Üzerine Kısa Bir Araştırma. *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV, Gelenek, Görenek ve İnançlar* (ss. 479-495). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

Üçer, M. (1976). Anadolu Folklorunda 'Fadime Ana'. *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı (ss.147-156).* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Yalçınkaya, I. (1973). Paleolitik Devirlerde Kadın Figürinleri. *Antropoloji, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Bilimleri Araştırma Enstitüsü Dergisi,* 6, ss.203-222.

Yalman, A. R. (1977). *Cenupta Türkmen Oymakları.* C. II, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

URL-1: Paleolitik Çağ.http://www.anadolumedeniyetlerimuzesi.gov.tr/TR,77778/paleolitik-cag.html adresinden 28 Aralık 2017 tarihinde alınmıştır.

URL-2: Hand Paintings and Symbols in Rock Art Around The World. **https://www.bradshawfoundation.com/hands/index.php** adresinden 25 Kasım 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-3: Snow, D. R. (2013). Sexual Dimorphism in European Upper Paleolithic Cave Art. American Antiquity. 78(4), ss. 746-761. https://hyperallergic.com/wpcontent/uploads/2013/10/Prehistoric-hands-Snow.pdf adresinden 18 Temmuz 2018 tarihinde alınmıştır.

URL-4: Kara, A. Hamsa Sembolü. http://www.dinvemitoloji.com/2019/01/hamsa-sembolu.html adresinden 25 Kasım 2021 tarihinde alınmıştır.

HALK SAĞLIĞINI TEHDİT EDİCİ HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI

Bestami BOZOĞULLARINDAN
Gaziantep Üniversitesi

Özet

Tecrübeye dayalı geleneksel bilgi olan halk hekimliği uygulamaları, modern tıbbın gelişmediği dönemlerde ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve şartlar değiştikten sonra da ihtiyaçlara cevap verebildikleri ölçülerde nesilden nesile aktarılmıştır. Bitkisel, hayvansal ve madensel ürünler aracılığıyla çeşitli hastalıkları tedavi etme amacı güden bu uygulamalar, uzun yıllar boyu tedavide başvurulan yegane yol olmuştur. İnsanlığın teknik bilgisinin günümüzden çok geride olduğu devirlerde deneme-yanılma metodu ile ortaya çıkan halk hekimliği uygulamaları, tedavi amacı gözetilerek uygulansa da bazı uygulamaların kişi sağlığını tehdit edecek derecede zararlı olduğu görülmektedir. Bu noktada asıl tehlikeyi görünüm, içerik ve söylem olarak halk hekimliğine benzeyen uygulamaların kültür endüstrisi aracılığıyla pazarlanması oluşturmaktadır. Geleneksel tıp adı altında uygulanan bazı yöntemlerin hastalığı tedavi etmek yerine daha başka zararlar verdiği çeşitli bilimsel raporlor ile de açıklanmıştır. Katran, benzin gibi kimyasal ürünlerin tedavi maksatlı olarak kullanılması, kanser, COVID-19 gibi modern tıbbın çare bulamadığı hastalıklara karşı geliştirilen alternatif tıp yöntemleri, fıtık gibi rahatsızlıkların tedavisi için kullanılan kimi yöntemler, bunlar arasında sayılabilir. İnternet ve diğer kitle iletişim araçları vasıtasıyla haberleşmenin son derece kolaylaştığı çağımızda bu uygulamaların kendisine yeni yayılma alanları bulduğu da bilinmektedir. Bu bağlamda bildiride, kaynağını geleneksel kültürden alan ve halk sağlığını tehdit edici boyuta ulaşan uygulamalara yer verilecek ve halk bilimcilerin bu hususta takınması gereken tavır üzerine değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halk hekimliği, geleneksel tıp, sağlık, kültür endüstrisi.

Folk Medicine Practices Threatening Public Health

Abstract

Folk medicine practices, which are traditional knowledge based on experience, emerged out of need in the periods when modern medicine was not developed and were transferred from generation to generation to the extent that they could meet the needs after the conditions changed. These applications, which aim to treat various diseases through herbal, animal and metalic products, have been the only way of treatment for many years. Although folk medicine practices, which emerged with the trial and error method in the times when the technical knowledge of humanity was far behind, are applied for treatment purposes, it is seen that some practices are harmful enough to threaten human health. At this point, the main danger is the marketing of practices similar to folk medicine in terms of appearance, content and discourse through the culture industry. It has also been explained by various scientific reports that some methods applied under the name of traditional medicine cause other harms instead of curing the disease. The use of chemical products such as tar and gasoline for therapeutic purposes, alternative medicine methods developed against diseases such as cancer, COVID-19 for which modern medicine cannot find a cure, and some methods used for the treatment of diseases such as hernia can be counted among these. It is also known that these applications have found new areas of spread in our age, where communication through the Internet and other mass media has become extremely easy. In this context, the paper will include practices that take their source from traditional culture and threaten public health, and evaluations will be made on the attitude that folklorists should adopt in this regard.

Key Words: Folk medicine, traditional medicine, health, culture industry**.**

GİRİŞ

Tecrübeye dayalı geleneksel bilgi olan halk hekimliği uygulamaları, modern tıbbın gelişmediği dönemlerde ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve şartlar değiştikten sonra da ihtiyaçlara cevap verebildikleri ölçülerde nesilden nesle aktarılmıştır. Bitkisel, hayvansal ve madensel ürünler aracılığıyla ve dinsel-büyüsel yolla çeşitli hastalıkları tedavi etme amacı güden bu uygulamalar, uzun yıllar boyu tedavide başvurulan yegâne yol olmuştur. İnsanlığın teknik bilgisinin günümüzden çok geride olduğu devirlerde deneme-yanılma metodu ile ortaya çıkan halk hekimliği uygulamaları, tedavi amacı gözetilerek uygulansa da bazı uygulamaların kişi sağlığını tehdit edecek derecede zararlı olduğu görülmektedir. Bu durum yüzyıllar boyunca işlevsel olarak kullanılan ve pek çok hastalığın tedavisinde tatmin edici sonuçlar veren halk hekimliği uygulamaların tamamen reddi şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu noktada ayırt edici husus geleneksel bilgi sistemlerinin tecrübeye dayanan aktarım süreçlerinde yaşanan değişimdir. Geleneksel toplumda bilge kişi/bilen kişi/kaynak kişi vb. tecrübesi ve güvenilirliği test edilmiş kişidir. Ancak günümüz toplum yapısı ve bu yapılanışın etkileşim ve iletişim süreçlerinde getirdiği değişim, söylem ve içerik itibariyle geleneksel olduğu izlenimini veren aktarımların kaynağını belirsizleştirmektedir. Halk hekimliği uygulamaları da söz konusu süreçten nasibini almıştır.

Halk hekimliği uygulamaları son dönemde "geleneksel, alternatif ve tamamlayıcı tıp" başlığı adı altında post-modern çağını yaşamaya başlamış ve oldukça rağbet görmüştür. Bu bağlamda halk bilimi dışındaki alanların aktörleri de (tıp, kimya, iktisat vb.) halk hekimliği hususunda öne çıkmaya başlamıştır. Süreç içerisinde geleneksel bilgi belleği markalı ve paketli ürünlere dönüştürülmüştür. Nebi Özdemir, halk hekimliğinin ekonomik çıkarlar amacıyla araçsallaştırılmasına yol açan bu sürecin gelenek üzerinde çeşitli noktalarda olumsuz etkiler bıraktığını belirtmektedir. En önemli etkilerden biri halk hekimliğinin dini-büyüsel tarafının etkisizleşmesi sadece doğal ürünler temelli boyutun popülerleşmesidir. Geleneğin ritüelistik boyutu etkisizleşirken halk ilaçları ve uygulamaları boyutu belirginleşmiştir (Özdemir, 2018: 13-14). Yukarıda da belirtildiği gibi bu durum geleneksel bilgi ve temsilcisi arasındaki bağın zayıflamasına yol açmış, geleneksel bilgi kültürel ekonomik boyutuyla öne çıkmıştır. Bu noktada geleneksel tıp, kapitalizmin araçlarından biri olarak kullanılmaya başlamıştır. Toplumsal ve

bireysel ölçekte hassas bir konu olarak ele alınan sağlık hususunda doğallık miti kullanılarak hedef kitleye kolaylıkla ulaşılmakta ve giderek büyüyen bir sektör ortaya çıkmaktadır. Halk hekimliği uygulamaları kapitalizmin kurallarıyla işletilerek tüketiciye ürün olarak sunulmaktadır (Ersoy, 2014: 192). Sözü edilen ürünlerin geleneksel kültürde çeşitli hastalıkların tedavisinde yetkin kişi olarak kabul edilen ve bu yetkinliği deneyimleriyle elde eden şifacılarla bağının zayıflaması yahut zayıflatılması görünüm, içerik ve söylem bakımından geleneksel halk hekimliğine benzeyen ürünlerin risklerini de beraberinde getirmiştir. Elbette modern tıbbın imkânlarına ulaşamamanın getirdiği zorunluluk sebebiyle uygulanan çeşitli tedavilerin yol açtığı zararlar da bulunmaktadır. Fakat bu hususta asıl tehlikeyi görünüm, içerik ve söylem olarak halk hekimliğine benzeyen uygulamaların kültür endüstrisi aracılığıyla pazarlanması oluşturmaktadır.

Kültür endüstrisi kaynaklı zararlı uygulamaların yanında kaynağını direkt olarak geleneksel kültürden alan zararlı uygulamalar da bulunmaktadır. Modern tıbbın imkânlarına ulaşamamanın getirdiği zorunluluk sebebiyle uygulanan çeşitli geleneksel tedavilerin bu imkânsızlıklar ortadan kalktıktan sonra da uygulanmaya devam ettiği görülmektedir. Bu durum hastalıkların tedavisinde daha rasyonel çözümlere odaklanmak yerine var olanı devam ettirme anlayışından kaynaklanmaktadır. Her geleneğin gerekli ve faydalı olup olmadığı hususunu tartışmaya açacak olan bu durum geleneğin bozuk işleviyle alakalı olarak değerlendirilebilir. Halk hekimliği uygulamaları asırlar boyunca hastalıkları tedavi etmek maksadıyla işlevsel olarak kullanılmıştır. Ancak işlev yalnızca topluma olumlu katkı yapan bir anlam taşımamaktadır. Bu noktada "bozuk işlev" devreye girer. Bozuk işlev sistemin uyum ve bütünlüğünü azaltan sonuçlar olarak tanımlanmaktadır. Bir sistemin belirli işlevleri koruması ve aktarması onun işlevsel olduğunu göstermez. Bazı halk hekimliği uygulamaları bu bağlamda değerlendirilebilir. Örneğin halk hekimlerinin çocuk doğurtması bir yönüyle topluluk için sağlıklı işleve sahipken bazı uygulamaların ölüme sebep olması ve geleneksel yapı tarafından bu ölümün sebebinin kötü ruhlar olarak gösterilmesi bozuk işlevin devreye girmesine neden olur (Aça ve Yolcu, 2017: 51-57).

Yukarıda özetlendiği gibi bildiride halk sağlığını tehdit edici halk hekimliği uygulamaları temel olarak iki eksen etrafında ele alınmıştır. İlk olarak görünüm, söylem ve içerik olarak geleneksel halk hekimliği uygulamalarını andıran kültür endüstrisi temelli uygulamalar üzerinde durulmuş daha sonra bozuk işlev olarak değerlendirilebilecek geleneksel halk hekimliği uygulamaları incelenmiştir. İnternet ve diğer kitle iletişim araçlarının etkisiyle kendisine yeni yayılma alanları bulan bu uygulamaların zararları noktasında çeşitli araştırmalar ve raporlardan da yararlanılmıştır.

HALK SAĞLIĞINI TEHDİT EDİCİ BOYUTA ULAŞAN UYGULAMALAR

Halk bilimciler tarafından halk hekimliği başlığı altında toplanan çeşitli hastalıkları tedavi edici uygulamalar son yıllarda Geleneksel Tıp, Alternatif Tıp ve Tamamlayıcı Tıp başlıkları ile popülerlik kazanmaya başlamıştır. Bu kavramlar çoğu zaman birbirinin yerine kullanılsa da esasen farklı anlamları içermektedir. Dünya Sağlık Örgütü tarafından geleneksel tıp kavramı "izah edilebilir olsun/olmasın, sağlığın sürdürülmesi, fiziksel ve ruhsal hastalıkların oluşumunun önlenmesi, tanı alması, iyileştirilmesi veya tedavi edilmesinde kullanılan; farklı kültürlere özgü teori, inanış ve deneyimleri temel alan bilgi, beceri ve uygulamaların toplamı" olarak tanımlanmaktadır (Karahancı vd. 2015: 118). Bu özelliğiyle geleneksel tıp kavramı halk hekimliği uygulamalarını ifade etmektedir. Tamamlayıcı tıp ve alternatif tıp kavramları da yanlış biçimde birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu iki isimlendirme arasındaki temel ayrım tamamlayıcı tıbbın konvansiyonel tıp ile birlikte kullanılmasıdır. Alternatif tıp ise tamamlayıcı tıbbın aksine konvansiyonel tıp yerine kullanılan tedavi yöntemlerini içermektedir (Taneri ve Alkış, 2017: 55-56). Dolayısıyla son yıllarda yanlış bir algılamayla alternatif tıp kavramından halk hekimliği ya da geleneksel tıp uygulamaları anlaşılmaktadır. Oysa geleneksel tıp deneyimler üzerinden binlerce yıllık bir tarihe sahipken alternatif tıp uygulamaları 1960'lı yıllardan itibaren kullanılmaya başlanan ve modern tıbba bir başkaldırı amacı güden uygulamaları ifade etmektedir. Nitekim tıbbın alternatifinin olmayacağı yönündeki akademik tepkiler nedeniyle resmî kurumlar da dahil olmak üzere son dönemlerde alternatif tıp kavramının kullanım alanı daralmış bunun yerine "Ortodoks olmayan tıp" ya da "konvansiyonel olmayan tıp" kavramları kullanılmaya başlanmıştır (Belbez, 2011: 69). Bu bağlamda bildiride "alternatif tıp" kavramının kullanımı tercih edilmemiştir.

Halk tarafından uygulanmaya devam eden geleneksel tıp yöntemlerini kontrol altına almak amacıyla resmi kurumlar çeşitli düzenlemelere gitmiştir. Buradaki temel amaç geleneksel tedavi metotlarının yol açabileceği zararları tolere etmek ve işin ehil olmayan kişiler tarafından yürütülmesinin önüne geçmektir. Halk hekimliği uygulamalarının yaygın bir şekilde devam ettiği Türkiye'de de bu bağlamda çeşitli düzenlemelere gidilmiştir. 2011 yılında 663 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne *"Geleneksel, tamamlayıcı ve alternatif tıp uygulamaları ile ilgili düzenleme yapmak ve sağlık beyanı ile yapılacak her türlü uygulamalara izin vermek ve denetlemek, düzenleme ve izinlere aykırı faaliyetleri ve tanıtımları durdurmak"* yetkisi verilmiştir (URL-1). 2014 yılı başında Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından Geleneksel,

Tamamlayıcı, Alternatif Tıp Uygulamaları Yönetmelik Taslağı duyurulmuş, ardından 27 Ekim 2014 tarihinde "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği" yayınlanmıştır. Söz konusu yönetmelik ile "İnsan sağlığına yönelik geleneksel ve tamamlayıcı tıp uygulama yöntemlerini belirlemek, bu yöntemleri uygulayacak kişilerin eğitimi ve yetkilendirilmeleri ile bu yöntemlerin uygulanacağı sağlık kuruluşlarının çalışma usul ve esaslarını düzenlemek" amaçlanmıştır. Yönetmelik ile birlikte Akupunktur, Apiterapi, Fitoterapi, Hipnoz, Sülük uygulaması, Homeopati, Kayropraktik, Kupa uygulaması, Larva uygulaması, Mezoterapi, Proloterapi, Osteopati, Ozon uygulaması, Refleksoloji ve Müzikterapi olmak üzere on beş yöntem yasal zemine oturtulmuştur (URL-2).

Halkın geleneksel tıp yöntemlerine ilgi göstermesinin temel sebepleri arasında kolay ulaşılabilir ve düşük maliyetli olmaları, sağlık hizmetlerine erişimin sınırlı olması, konvansiyonel tıbba olan güvensizlik ve nesilden nesle aktarılan kültürel bellek sayılabilir. Bu uygulamalara rağbetin yoğun olması doğal olarak istismarı da beraberinde getirmektedir. Her ne kadar devletler bu istismarın önüne geçmek için yasal düzenlemelere gitse de yeni iletişim ortamlarının getirdiği olanaklar bu gibi uygulamaların önüne geçilmesini zorlaştırmaktadır. İletişimin unsurları arasındaki mesafenin önemini kaybettiği internet ortamında bireylerin hem alıcı hem aktarıcı konumunda bulunabilmesi, televizyon ve diğer medya ortamlarında bu uygulamaların reyting yahut tiraj uğruna reklamlarının yapılması binlerce yıllık deneyimlere dayanan halk hekimliği uygulamalarının kaynağını belirsizleştirmektedir.

Günümüzde medya ortamlarında konunun uzmanı olmayan kişiler tarafından yapılan yayınlara sıklıkla rastlanmaktadır. Beraberinde pek çok sorunu getiren bu durum halk sağlığı uzmanlarınca ele alınmadığında sağlığa zarar verecek durumlar ortaya çıkmaktadır. Erman Artun, hedef kitlenin kültürel kodlarına ve zihinsel altyapısına hitap ederek medya üzerinden çeşitli sağlık ürünlerinin pazarlanmasını "medya çerçileri" sıfatıyla nitelendirir (Artun, 2008: 270). Görüldüğü gibi geleneksel tıp, kapitalizmin radarına girdikten sonra önemli bir ekonomik sektör hâline gelmiştir. Özellikle bitkisel ürünlerin önemli bir pazar oluşturduğu görülmektedir. Araştırmalara göre son yıllarda bitkisel ürün ve ilaç sektörü kayda değer artış göstermiştir (Kartal ve Erdem, 2012).

Çeşitli internet siteleri üzerinden bitkisel ilaçları pazarlayan ve kendilerini "herbalist" veya "fitoterapi" uzmanı olarak tanımlayan kimselerin hedef kitlelerine ulaşma noktasında takındıkları tutum dikkat çekicidir. Bitkisel ürünler tüketiciye sunulurken kültürel kodlardan faydalanılmakta ve hedef kitle ile özdeşleşilmektedir. Kültürel kodlara hitap etme durumu daha isimlendirme aşamasında

kendisini gösterir. Ürünlerin satıldığı internet siteleri ve sosyal medya hesaplarının isimlerinde "Lokman Hekim" vurgusu ("Nurs Lokman Hekim", "Alfanur Lokman Hekim Şifacı", "Lokman Hekim Trabzon", Egemlokmanhekim) sıklıkla yapılır. Geleneksel kültürdeki Lokman Hekim imajından faydalanılarak tüketiciye güven aşılanmaya çalışılır. Ürünler veya tedavi uygulamaları tanıtılırken başvurulan ikinci bir yöntem dini inanç ve değerlere ilişkin ifadelerin kullanılmasıdır. Çeşitli bitkilerden elde edilen ilaçları paylaştıktan sonra "Her hastalık için Allah'ın izniyle şifaya vesile olur" vb. ifadeler kullanılmakta ve ürünlere ulaşmak için gereken iletişim numaralarının bırakıldığı paylaşımlar görülmektedir. Bu durum sadece fitoterapi uzmanı olduğunu iddia eden şifacılar için geçerli değildir. Kanser, migren, damar tıkanıklığı, bel-boyun fıtığı ve daha pek çok hastalığı terapiler vasıtasıyla tedavi ettiklerini belirten ve biyoenerji uzmanı olduklarını iddia eden şifacıların kendilerini geleneksel kültürdeki şifa ocakları ile ilişkilendirdikleri görülür. Kendilerini tanıtma noktasında "Allah doğuştan ellerime şifa gücunü vermiş biz ocağiz şifa Allah, bizler vesileyiz" [1]gibi ifadeler kullanan ya da soyundaki ocaklığın hikâyesini aktaran biyoenerji uzmanlarına rastlanmıştır. Başka bir örnekte "Tedavi olduğunuz şeylerin en hayırlısı hacamattır" hadisinin yer aldığı kartvizitin altında hacamatı yapan kişinin telefon numarası yazmaktadır. Hedef kitleye ulaşma noktasında alınan olumlu geri dönüşlerin paylaşılması da dikkat çekicidir. Araştırmalara göre tüketicilerin satın alma kararlarının %80'i başka kullanıcıların kararından etkilenmektedir (Ersoy, 2014: 191). Bu bağlamda şifacılar diğer kullanıcıların görüşlerini paylaşarak güven sağlamayı amaçlamaktadır. Esasen diğer kullanıcıların tedaviden fayda gördüklerini belirten görüşleri ile geleneksel halk hekimliğindeki "deneyime dayanan tedavi" hususunun onaylanması hedeflenir. Bilindiği gibi halk hekimliği uygulamaları binlerce yıllık bazıları acı olan tecrübelerin sonunda sistemleştirilerek aktarılmıştır. Günümüzde şifacılar bu deneyim hususunu sosyal medya platformlarından atılan kullanıcı mesajları ile sağlamaya çalışmaktadır. Ancak sadece mesajdan alınan bir ekran görüntüsü içeren bu paylaşımların güvenilirliği tartışmalıdır.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi kültürel kodlar kullanılarak görünüşte geleneksel ve doğal, esasen fayda veya zararı bilimsel olarak kanıtlanmamış ürünler ve sertifikası olmayan sözde uzmanlar aracılığıyla bir pazar oluşturulmuştur. Bitkilerin çeşitli hastalıkların tedavisinde faydalı olduğu bilinmektedir. Doğa ile iç içe bir yaşam süren ilkel insan hayatta kalabilmek için doğadaki unsurlara muhtaç durumdadır. Bu sebeple hastalıklarını tedavi etmek maksadıyla

[1] Yazım ve imla hatalarına müdahale edilmemiştir.

ilk olarak doğaya yönelmiş, bitkisel, hayvansal ve madensel ürünlerden ilaçlar yapmıştır. Günümüzde de bitkisel tedavi kürlerini doğru kişilerden öğrenmek sağlıklı sonuçlar verebilmektedir. Ancak kültür endüstrisi aracılığıyla şekillenmiş ve görünüşte halk hekimliği uygulamalarını andıran bitkisel tedavi yöntemlerinin halk sağlığı açısından risk teşkil ettiği açıktır. Bitkisel ilaçların doğru kullanılmadığında pek çok sağlık sorununa yol açacağı hususunda çok sayıda bilimsel çalışma mevcuttur (Taneri ve Akış, 2017, s. 64-66; Bitkisel Ürünler ve Sağlık, s. 141-143; Sarışen ve Çalışkan, 2005). Milyonlarca insan bitkilerin doğal olduğu için zararsız olduğunu düşünmektedir. Ancak bitkilerden elde edilen çeşitli ilaçların zararları doğal olmalarından değil farmakolojik özellikleri ve kullanılan doz oranından ileri gelmektedir. Bitkisel ürünlerin kalitesi ve etkinliği pek çok faktöre bağlıdır. Kullanılan bitki türü, bitkinin hangi bölümünün kullanılacağı, hasat ve saklama koşulları, işleme ve etiketleme bu faktörler arasında sayılabilir. Ayrıca bitkisel ürünlerin ilaçlarla etkileşime girdiklerinde yaratabilecekleri yan etkilerde koşullara göre değişiklik göstermektedir. Sayılan sebeplerden ötürü bu noktada standardın sağlanabilmesi kolay görünmemektedir (Taneri ve Akış, 2017: 64-66).

Paketlenerek satılan bitkisel ürünlerin yanı sıra bin yıllardır halk hekimliği uygulamalarında kullanılan bitkilerin de çeşitli zararları bulunmaktadır. Örneğin yara, leke, karın, mide ağrısı ve damar tıkanıklığı tedavilerinde kullanılan sarı kantaron bitkisinin (Küçükay, 2019: 89; Atahan, 2019: 90) dozunun iyi ayarlanmaması sonucu hipertansiyona yol açarak hayatı riske edici zararlar verdiği uzmanlarca tespit edilmiştir (URL-3). Bu bitkinin pek çok ilaç ile etkileşime girerek çeşitli zararlar verdiği de klinik deneylerde saptanmıştır (Bitkisel Ürünler ve Sağlık, 2012: 15). Bir başka örnek baldıran otu ile alakalıdır. Zehirli bir bitki olan baldıran otu Ege bölgesinde yumurta ile karıştırılarak baş ağrısı tedavisinde kullanılmaktadır (Tanker ve Sucu, 1983: 131). Bitkilerin istenmeyen sonuçlar doğurmasında etiketlemeden doğan sorunlar da önemli bir etkendir. Baldıran otu yapraklarının maydanoza benzemesi sebebiyle bu bitki ile karıştırılmakta ve ölüme varan sonuçlar doğurmaktadır. Söz konusu bitkinin maydanoz sanılarak yenilmesi sonucu ölümle sonuçlanan vakalara ilişkin olgu sunumları yapılmış (Akçay vd., 2020; Büyük vd., 2013), konu ile ilgili haberler medyaya yansımıştır (URL-4). Soğuk algınlığı ve nezle için kullanılan ekinezya (kirpi otu) bulantı ve kusma ; depresyon, yara, yanık, pişik ve eklem ağrılarında kullanılan binbirdelik otu halsizlik, kusma, saç dökülmesi (Erdem ve Eren, 2009: 136; Arasan, 2014: 92) gibi yan etkilere neden olmaktadır. Kanser tedavisi için kullanılan sarımsak, zencefil, zerdeçal kanın pıhtılaşmasını geciktirmekte ve faydadan çok zarar getirmektedir (URL-5).

Hastalıkların tedavisi noktasında kimyasal ürünlerin de kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Kilis yöresinde bağırsak kurdu hastalığını tedavi etmek

amacıyla hastaya benzin içirilir (Bulut, 2018: 60). Benzer bir uygulamaya Yozgat yöresinde de rastlanmaktadır (Zorluer, 2018: 112). Bağırsak kurdu tedavisi dışında da çeşitli uygulamalarda benzin kullanıldığı görülür. Saçkıran, diş ağrısı tedavilerinde de benzine başvurulur. Bu hastalıkların tedavisinde benzin içilmemekle birlikte saça sürülmekte ve pamuk vasıtasıyla ağrıyan dişin üzerine konulmaktadır (Bulut, 2018: 37, 54). Kanserojen bir kimyasal olan benzinin diş ağrısı gibi herkesin karşılaşabileceği temel rahatsızlıklarda bile kullanılıyor oluşu dikkate değerdir.

Halk sağlığını tehdit eden tedavi yöntemlerine gebelikle ilgili uygulamalar da dahil edilebilir. Yapılan araştırmalar ülkemizde kadınların büyük çoğunluğunun gebe kalmak yahut düşük yapmak için geleneksel yöntemleri bildiğini ve %10 ile %70 sıklık arasında bu yöntemleri uyguladığını göstermektedir (Yapıcı vd., 2021: 8). Düşük yapmak ya da gebe kalmak için kullanılan yöntemler arasında bitkilerin kaynatılarak içilmesi yahut buharına oturulması, rahim ağzına bitkilerin, ilaçların, kesici aletlerin yerleştirilmesi sayılabilir (Sarıaydın, 2021: 57; Arslan, 2020: 105-106; Saygı, 2018: 93-94; Yapıcı vd., 2021: 8). Söz konusu uygulamaların kişi sağlığını ciddi derecede tehdit ettiği ve ölüme kadar varan sonuçlar doğurabileceği aktarılmaktadır (Yapıcı vd. 2021).

Bel ağrısı ve bel fıtığı tedavisinde de çoğunlukla geleneksel yöntemlere başvurulmaktadır. Bu yöntemler arasında ağrı olan bölgeye sülük yapıştırılması, bardak çektirilmesi, kesiler açılarak kan aldırılması, bel çektirilmesi, ağrı olan bölgeye çeşitli besin ve bitkilerin bağlanması, bele ip dikilmesi sayılabilir. Söz konusu uygulamaların bölgede kalıcı hasara yol açabileceği uzmanlarca belirtilmektedir (Atcı ve Albayrak, 2015: 307-309).

Bildirinin bu kısmına kadar yer verilen uygulamalar kişi sağlığını doğrudan tehlikeye atacak boyuttaki uygulamalardır. Geleneksel tıp içerisinde kişi sağlığını doğrudan etkilememekle birlikte hastalıklara rasyonel çözüm aramaktan geri bırakan uygulamalar da mevcuttur. Bu uygulamaların çoğunlukla dinsel-büyüsel uygulamalar olduğu belirtilmelidir. Halk hekimliği halk biliminin diğer unsurlarından bağımsız düşünülemez. Tedavi maksatlı uygulanan yöntemlerin büyük bir bölümünde halk kültürünün diğer unsurlarının etkisi görülür. Bu bağlamda Saunders halk hekimliğinin halk kültür unsurlarıyla mükemmel bir şekilde bütünleştiğini belirtmektedir. Tedavi sonucunda hasta iyi olur ya da ölür. Şifa bulunursa kür geçerli kabul edilir. Aksi durumda ise sorun tedavide aranmaz (akt: Türkdoğan, 2016: 48). Bu durumun bir örneği sarılık tedavisinde karşımıza çıkar. Sarılık tedavisi noktasında çocuğun üzerine sarı tülbent örtülmesi, banyo yapılan suya altın atılması, yıldızlı bir gecede dışarıda bırakılan suyun içilmesi, sarı kıyafetler

giyilmesi vb. uygulamalar ile karşılaşılır (Diş, 2019: 118; Sarıaydın, 2021: 52-53). Görüldüğü gibi hastalığın adı tedavi yöntemlerinin şekillenmesinde etkili olmuş ve dinsel-büyüsel tedavi yöntemleri geliştirilmiştir. Hastaya herhangi bir müdahale olmadan gerçekleştirilen bu uygulamalar gereken tedavinin yapılmasını geciktirmektedir. Bu durumun son örneklerinden biri 2019 yılında başlayan pandemi sürecinde karşımıza çıkmıştır. Youtube isimli video paylaşım platformuna yüklenen bir videoda virüsün tedavisi için sumak suyu içilmesi gerektiği belirtilmiş ve bu durumun sebebi Hz. Muhammed'in rüyada tedavi için sumak suyunu önermesine bağlanmıştır (URL-6). Halk edebiyatı ürünlerinden memorat türünü örnekleyen bu anlatı ile tedaviye dinsel bir temel oluşturulmuştur. Söz konusu örnek doğrudan kişi sağlığı üzerinde olumsuz bir etki yaratmasa da kültürel belleğe gönderme yapılması ile önlemlerin gevşetilmesinde etkili olabilir.

SONUÇ

Bildiride halk sağlığını tehdit edici halk hekimliği uygulamaları temel olarak iki eksen etrafında ele alınmıştır. Birinci eksen görünüm, içerik ve söylem olarak halk hekimliği uygulamalarını andıran kültür endüstrisi temelli uygulamalardır. İkinci ekseni ise "bozuk işlev" olarak değerlendirdiğimiz geleneksel halk hekimliği uygulamaları oluşturmaktadır. Son zamanlarda büyük bir ekonomik pazar hâline gelen geleneksel tıp medyanın da etkisiyle yeniden popülerlik kazanmış ancak geleneğin dinsel-büyüsel tarafı silinmeye başlamıştır. Bu durum geleneksel kültürde güvenilirliği test edilmiş gelenek taşıyıcılarının yerini, kendisini hedef kitle ile özdeşleştiren, kültürel kodlar üzerinden pazarlama stratejisi güden sertifikasız, yetkin olmayan temsilcilerin almasına neden olmuştur. Geleneksel tıp pazarında en büyük hacmi bitkisel ürünler oluşturmaktadır. Ancak etkinlikleri çeşitli koşullara bağlı olan bitkisel ürünlerin yan etkileri göz ardı edilmiş ve bu durum geleneksel tedavilerin istismarı ile sonuçlanmıştır.

Çoğunluğu modern tıbbın gelişmediği yahut imkânları ulaşılamadığı dönemde doğmuş olan ikinci eksendeki uygulamaların bu imkânsızlıklar ortadan kalktığında da devam ettirildiği tespit edilmiştir. Bu uygulamalar halk sağlığını doğrudan ve dolaylı tehdit eden uygulamalar olmak üzere iki başlık altında gruplandırılabilir. Söz konusu uygulamaların tehditlerinin ortadan kaldırılması noktasında halk bilimcilere de çeşitli görevler düşmektedir. Bu bağlamda her geleneğin olumlandığı bir bakış açısı sorunların çözümünde etkisiz kalacaktır. Geleneklerin olumlu işlevlerinin belirtildiği çalışmaların yanında artık yahut sapma olarak değerlendirilen işlevlerin de tespit edildiği çalışmaların yeni bir bakış açısı kazandıracağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Açа, M. ve Yolcu M. A. (2017). *Folklorda Örtük ve Bozuk İşlev*, Folklor/Edebiyat, 23 (90), ss. 49-60.

Akçay N. vd. (2020). *Baldıran Otu Zehirlenmesine Bağlı Solunum Depresyonu Gelişen Bir Olgu Sunumu*, Türkiye Çocuk Hastalıkları Dergisi 15, ss. 84-86.

Aktaş Küçükay, T. (2019). Artvin Merkez Köylerinde Halk Hekimliği Uygulamaları, Artvin Merkez Köylerinde Halk Hekimliği Uygulamaları, Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Artvin.

Arasan, Ş. (2014). *Savur (Mardin) Yöresinde Halk Hekimliğinde Kullanılan Bitkiler ve Kullanım Alanları*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Van.

Arslan M. (2020). *Halk Hekimliği Bağlamında Ocaklar: Karaman Yöresi Örneği*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Artun, E. (2008). *Çağdaş Tıptan Alternatif Tıbba Yöneliş: Medya Çerçileri,* Halk Kültürü Araştırmaları, ss. 269-276.

Atahan, O. (2019). *Hatay Yöresi Halk Hekimliği*, Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Hatay.

Atcı İ. B. ve Albayrak S. (2015). *Bel Ağrısı Tedavisinde Geleneksel ve Yanlış Bir Tedavi Yöntemi Olarak Bele İp Geçirilmesi: Olgu Sunumu*, Van Tıp Dergisi: 22(4), ss. 307-309.

Belbez, Z. Ü. (2011). *Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Hareketi: Tıbba Alternatif Arayışları 20. Yüzyılın Sonlarında Bilimsel Tıbbın Sınırlarını Yeniden Nasıl Şekillendirdi*, İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul.

Bitkisel Ürünler ve Sağlık: Bilimsel Çerçeve ve Etik Açısından Yaklaşım (2012). Türk Tabipleri Birliği Merkez Konseyi Yayını, Ankara.

Bulut A. (2018). *Kilis Halk Hekimliği*. Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Büyük Y. vd. (2013). *Baldıran Otu Zehirlenmesine Bağlı Ölüm: Olgu Sunumu*. Adli Tıp Dergisi 27 (3), ss. 199-204.

Diş, Y. (2019). *Erzurum İli Horasan İlçesinde Halk Hekimliği*, Erzurum Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.

Erdem S. ve Ata Eren P. (2009). *Tedavi Amacıyla Kullanılan Bitkiler ve Bitkisel Ürünlerin Yan Etkileri*, Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi 66 (3), ss. 133-141.

Ersoy, R. (2014). *Modernizm-Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp Uygulamalarının Güncelliği Üzerine Bir Değerlendirme*, Milli Folklor, 26 (101), ss. 182-192.

Karahancı vd. (2015). *Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği ile Yönetmelik Taslağı'nın Karşılaştırılması*, Türkiye Biyoetik Dergisi, 2 (2), ss. 117-126.

Kartal, M ve Erdem, S.A. (2012). *Bitkisel Ürünlerde Dünya Pazarı ve Türkiye*. MİSED, Türk Eczacıları Birliği Meslek İçi Sürekli Eğitim Dergisi.

Özdemir, N. (2018). *Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi*, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 18 (1), ss. 1-28.

Sarıaydın N. (2021). *Elazığ İli Baskil İlçesi Halk Hekimliği*, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir.

Sarışen Ö. ve Çalışkan D. (2005). *Fitoterapi: Bitkilerle Tedaviye Dikkat*, Sted, 14 (8), ss. 182-187.

Saygı E. (2018). *İnebolu Halk Kültüründe Halk Hekimliği*, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli.

Taneri, P. E. Ve Akış N. (2017). *Geleneksel, Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp Yöntemleri, Tıbbın Alternatifi Olmaz! Geleneksel Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları* (ed. Tütüncü S. ve Etiler N.), Türk Tabipleri Birliği Yayınları, Ankara.

Tanker M. ve Sucu İ. (1983). *Ege Bölgesi Halk İlaçları*, Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi Mecmuası, 13 (1-2), ss. 130-140.

Türkdoğan, O. (2016) "*Toplumsal Yapı ve Sağlık-Hastalık Sistemi*", Konya: Çizgi Kitabevi.

Yapıcı G. vd. (2021). *Bir Hastane Örneğinde Gebe Kadınların Bildikleri ve Uyguladıkları Geleneksel Yöntemler*, Milli Folkor 17 (131) ss. 5-23.

Zorluer S. (2018). *Çayıralan (Yozgat) Yöresinde Halk Hekimliği ve Halk İnançları*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.

WEB KAYNAKLARI

URL-1: https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/11/20111102M1-3.htm (e.t. 15.11.2021).

URL-2: https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/10/20141027-3.htm (e.t. 15.11.2021).

URL-3: https://www.ntv.com.tr/saglik/sari-kantaron-otu-icin-uzmanlar-uyardi,5RnlD-GWGVk-PT6jA0XCCyg (e.t. 17.11.2021).

URL-4: https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/saglik/baldiran-otu-can-aldi-22802178 (e.t. 17.11.2021).

URL-5: https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-50418983 (e.t. 18.11.2021).

URL-6: https://www.youtube.com/watch?v=dgut-G173Hg&t=56s (e.t. 24.11.2021).

SAĞALTIM ARAÇLARI

ROMA DÖNEMİ TEDAVİLERİNDE HAYVANLARIN *MİDE ÖZSUYUNUN* (*COAGULUM*) KULLANIMI

Doç. Dr. Sema SANDALCI
Trakya Üniversitesi

Özet

Bu çalışmada, eskiçağ Latin yazarlarından önemli bir isim olan Yaşlı Plinius'un (MS. 23-79) "Historia Naturalis" (*Doğa Tarihi*) adlı Latince ansiklopedik eserinin, ilk kez dilimize çevrilerek, hayvan organlarına dayalı tedavileri içeren 28, 29 ve 30. Kitaplarındaki mide özsuyunun deva olarak kullanıldığı yerler derlenmiştir. Latince *coagulum:- maya, bir sıvıyı pıhtılaştıran şey, pelte, mide özsuyu ve kesik süt* anlamına gelmektedir.

Genel olarak pekçok konuyu ele alan Plinius'un ansiklopedisindeki bu kitap kısımları, kara hayvanları, kuşlar, nehir suları ve balıklardan elde edilen devaları içermektedir. Yazarın çalışmasının bu bölümlerinde aktardığı deva ve tedavilerin bazıları dönemin modern anlayışını yansıtabildiği gibi bazılarının da büyüye dayalı daha eskiye uzanan izler olduğu görülmektedir. Fakat tüm bu aşamalar modern tıbbın kökünü oluşturduğu için bugünden geçmişi hatırlamak amacıyla böyle bir çalışmanın yararlı olacağı kanısındayız.

Bu bakımdan Plinius, eserinde, bize o dönemdeki sağlık kaygıları ve tedavileri için insani çırpınışlarını, eldeki verilerle çareyi doğanın nimetlerinde aramalarını, buldukları ve tecrübeyle denenen bilgileri sistemleştirme ve kaydetme çabalarını gösterdiği gibi, canlıların birbirine nasıl muhtaç olduğunu da göstermektedir. Genel olarak eserinin bu kitaplarında geyik, deve, yaban tavşanı, ayı, at, eşek, sırtlan, domuz, köpek, ördek, kaz, kirpi, gelincik (sansar), yılan, timsah, bukalemun, baykuş, karga, salyangoz, çekirge gibi bildiğimiz kara hayvanlarının sütü, idrarı, kanı, bağırsağı, beyni, ciğeri, içyağısı, safrası, başı, ayağı gibi çeşitli organlarının, dere otu, un, rezene, nane, kekik, zambak gibi bitkilerle birlikte çiğ, pişmiş, haşlanmış, kızartılmış, kurutulmuş ya da yakılıp kül halde sirkeye, bala, şaraba, balmumuna, çeşitli yağlara ve ya suya katılarak nerede ve ne şekilde kullanımı üzerine bilgileri aktarmaktadır. Bu sayede her türden ağrılar, cilt hastalıkları, göz hastalıkları, yaralar, yanıklar, üreme organlarındaki rahatsızlık, kadın hastalıkları, bebek rahatsızlıkları, gut, varis gibi birçok derde karşı hayvanların organlarına dayalı devaları ve uygulama şekillerini görmekteyiz. Böylece, bu tür eserler sayesinde yaklaşık üç-dört bin yıllık geçmiş olan, tecrübeyle test edilerek yaşanmış bu verilerin ne şekilde

uygunlandığını öğrenirken, biraz yukarıda belirttiğimiz gibi doğanın nimetlerinin birbiriyle olan bağını da görebilmekteyiz.

Hayvan organlarına dayalı devalar arasında maya olarak da geçen mide özsuyunun önemli yararının olduğu görülmektedir. Eserinden derlediğimiz kadarıyla fare, yılan ısırığı, çeşitli hayvan zehirlerine karşı, ayrıca bu türden hayvanları uzak tutmada, bunun dışında silahla yaralanmalarda, kılçık batmasında, bazı yaralarda, kan akışını durdurmada, kulak ağrısı, diş sorunlarında, karın ve bel ağrısında, ishalde, bebek beslenmesi ve ateşlenmesi durumunda, bunun yanı sıra sara hastalığına ve de testis şikliklerine karşı özellikle kuzunun, gelincik hayvanının, koyunun, yaban tavşanının, atın, keçinin, keçi yavrusunun, geyiğin, geyik yavrusunun ve eşeğin mide özsuyu üzerine veriler bulunmaktadır. Buna göre çalışmamız hangi hastalığa, hangi hayvanın mide özsuyunun ne şekilde uygulandığının yazarın metninin çevirisinden ibarettir.

Anahtar kelimeler:Yaşlı Plinius, klasik çağ, hayvansal devalar, mide özsuyu.

Abstract

This study compiled the parts in which the places where digestive juice was used as a cure in the 28th, 29th, and 30th books (which includes treatments based on animal organs) of the Latin encyclopedic work "Historia Naturalis" (Natural History) of Plinius the Elder (23-79 AD) who was an important name from ancient Latin writers (translated into our language for the first time). Yeast, which is called coagulum in Latin, means something that coagulates a liquid, jelly, digestive juice, and curdled milk.

These book chapters in Plinius's encyclopedia, which deal with many subjects in general, include cures derived from land animals, birds, river waters, and fish. It is seen that some of the cures in these parts of the relevant book reflect the modern understanding of the period, while some of them are based on magic and go back even further. Since all these stages are the roots of modern medicine, we are of the opinion that such a study will be useful to remember the past from the present.

When viewed from this aspect, Plinius, in his work, not only shows us the human struggles for health concerns and treatments at that time, their search for the remedy in the blessings of nature, their efforts to systematize and record the knowledge but also proves how living things need each other. In these books, there are given information regarding how various organs such as milk, urine, blood, intestine, brain, liver, tallow, bile, head, feet of the land animals we know such as deer, camel, hare, bear, horse, donkey, hyena, pig, dog, duck, goose, hedgehog, weasel (marten), snake, crocodile, chameleon, owl, crow, snail, the grasshopper can be used by adding to vinegar, honey, wine, beeswax, various oils or water, together with herbs such as dill, flour, fennel, mint, thyme, lily, raw, cooked, boiled, fried, dried or incinerated. In this way, we see the cures and methods of application based on the organs of animals against many ailments such as all kinds of pain, skin diseases, eye diseases, wounds, burns, reproductive organs, gynecological diseases, infant disorders, gout, varicose veins. Thus, thanks to such works, we can see the connection between the blessings of nature while learning how these data, which have a history of about three to four thousand years and are fixed with experience, are applied.

Digestive juice, which is also known as yeast among the remedies based on animal organs, has a significant benefit. As we compiled from his works, in particular, there are data on the digestive juice of lamb, ferret, sheep, hare, horse, goat, calf, deer, fawn, and donkey for the problems such as animal poisons such as rat bites and snake bites, keeping such animals away, gunshot wounds, stinging of fishbones, some wounds, stopping blood flow, earache, dental problems, stomach and lower back pain, diarrhea, infant feeding, and fever, as well as epilepsy and swelling in testis. Accordingly, our study consisted of the translation of the author's text about which animal's digestive juice is applied to which disease and how.

Key words: Pliny the Elder, classical age, animal remedies, digestive juice.

Yaşlı Plinius, MS. 23-79 yılları arasında yaşamıştır. İtalya'nın Novum Comum'da atlı sınıfından bir aileye mensuptu. Genç yaşta Roma'ya gelmiş, o dönemde talep gören avukatlık mesleğinin yanı sıra üst düzey askeri görevlerde de yer almıştı. Gerek askeri işlerde gerekse edebiyat alanında arkadaşı olduğu, yaşam öyküsünü de dile getirdiği konsül Pomponius Secundus'tan destek gördüğü ve ondan etkilendiği anlaşılmaktadır. Askeri görevleri nedeniyle neredeyse bütün eyaletleri dolaşmış, Germania'da (Almanya), Dunavis'de (Tuna), İspanya'da, Galya'da (Gallia, Fransa)ve,olasılıkla Suriye'de (Titus'un maiyetinde Yahudilerle yapılan savaşta) hizmette bulunmuştu. Roma'da kaldığı sırada İmparator Vespasianus ile de iyi bir bağ kurabilmişti.

Plinius tüm resmi görevlerinde şaşılacak bir öğrenme hevesi ve olağanüstü bir çalışma temposu edinmişti. Çok az uyurdu. Bir kölesi ona kitap okur, o da notlar alırdı. Dünyanın ve hayatın şaşkınlık veren, merak uyandıran olaylarına hayranlık duyardı. İmparator Titus'a atfettiği ve en geniş çalışması olan, 37 kitaptan oluşan ansiklopedik *Doğa Tarihi (Naturalis Historia)* adlı eserinin büyük kısmı, günümüze ulaşmıştır. Bu eserinin birinci kitabında "içindekiler" üzerine bilgi vermesinin ve yararlandığı kaynakları belirtmesinin eskiçağ yazım tarihi ve kaynak bilgiler açısından önemi bulunmaktadır. Ana hatlarıyla bu ansiklopedik eserinin 2. kitabı evrenin yapısı, 3-6 arası kitapları Avrupa, Asya ve Afrika'nın coğrafya ve etnografyası, 7. kitabı antropoloji ve insan fizyolojisi, 8-11 arası kitapları zooloji, 12-19 arası kitapları botanik, 20-27 arası kitapları bitkilerden yapılan ilaçlar, 28-32 arası kitapları karada ve suya yaşayan hayvanlardan elde edilen ilaçlar, 33-37 arası kitapları da minerallerin ilaç ve sanat alanında kullanımları, ayrıca Yunanlı ressamlar üzerinedir.

Yaşlı Plinius, 79 yılının Ağustos ayında Misenum'da demir atmış bulunan filonun komutanı olduğu sırada Vesuvius (Vezüv) yanardağı ateş püskürtmeye başlayınca, bilimsel araştırma merakı yüzünden, küçük bir tekneye binip dağın yakınına gitmiş, yağan kızgın küllere karşın gözlemlerde bulunmaya ve not tutmaya çalışmıştı. Fakat ertesi gün karanlıkta ve şiddetli patlamalar arasında, yağan taşlara karşı korumak için başına bir yastık sararak kıyıya çıkmış, ancak kükürt buharından boğularak ölmüştü.[1]

[1] Plinius'un hayatı için *bkz. Erim, 1987: s. 202-203; Harvey, 1990 (ilk basım 1937): s.334-335.*

Konumuza geçmeden önce eğitimini aldığım Eski Yunanca ve Latinceyi içeren klasik filolojinin, eskiçağ yaşantısını dil ve edebiyat üzerinden ele aldığını belirtelim. Bugün her konuda cevabını ve kökünü aradığımız sorulara açıklama verebilen bir alandır. Dahası coğrafyamızda olağanüstü zengin ve önemli edebi bir birikim söz konusudur, eğer bunları derleyebilirsek, mühtiş bir kültür hazinesi açığa çıkarılmış olacaktır.Nitekim konumuz açısından eskiçağ kültürlerindeki tedavileri içeren kapsamlı bir kültür çalışmanın günümüzde derlenmemesi büyük bir eksikliktir. Yaşlı Plinius'un, ansiklopedik eserinde sağlık konusuna geniş yer vermesi ve birikimleri bize aktarması, konunun o dönemdeki önemini ortaya koymaktadır. Zaten mitolojik anlatılardan itibaren hastalıkların ve tedavilerinin eskiçağ kültürlerinde sürekli bir gelişim gösterdiği, dahası bunları kaydetme çabalarının bulunduğu görülmektedir.

Eserinin başında Plinius, konuyu ele almada meşakkatli kısır bir döngünün olduğunu bildiğini yazar. Çünkü iyileştirme sanatının diğer sanatlara göre tutarsız olduğunu, sık sık biçim değiştirdiğini belirtir, hatta kehanetler aracılığıyla çeşit çeşit devaların beklenildiğini de yazar (*bkz. Plinius,29. kitap, 1, 1-3).* Kısaca, kendi sağlığımız için neyin gerekli olduğunu bilmeyi istemediğimiz sürece, doktorlara çok para harcanacağı şeklinde bir uyarıda da bulunur.(*bkz. Plinius,29. kitap, 8, 19)*

Plinius, eserinin bu bölümüne (bir hayvan olarak gördüğü) insanın insana olan şifasından başlar. Örneğin sara hastalarının yaşamak için kupalarla gladyöterlerin kanının içtiğinden, çünkü yaraların açık kısmından sıcak, nefes alan ve canlı bir ruhun çıktığını düşündüklerinden söz eder (*bkz. Plinius,28. kitap, 2, 4)*. Şifacı Artemon'da epilepsi hastalarına ölmüş, ama yakılmamış bir adamın kafatasından geceleyin pınardan getirilen sudan içirildiğini; Antaeus'da da asılarak ölen birinin kafatasından kudurmuş köpeğin ısırmalarına karşı haplar yapıldığının geçtiğini yazar (*bkz. Plinius,28. kitap, 2, 7)*. Ayrıca büyülü sözlerin ve sihirin de iyileştirmede gücünün olup olmadığının sorgulandığını, bilgelerin bunu reddettiğini belirtir. (*bkz. Plinius,28. kitap, 3, 10)*. Bununla birlikte Plinius, iyi kehanetlere yol açan, kötülük önleyici bazı dualar aracılığıyla tanrılara yakarıldığını yazar, yeter ki kelimeler yanlış söylenmesin, örneğin kırık çıkığa karşı söylenen bir söz, onu iyileştirmekte. Nitekimondan yangınlara karşı duvarlara büyülü sözler yazıldığını öğrenmekteyiz. (*bkz. Plinius,28. kitap, 19, 21).* Bunların dışında tekli sayıların etkisi, hapşırıldığında sağlıklı olmayı dilemek gibi, kötülüğü def etmede *"sözün, sesler çıkarmanın, dokunmanın ve tükürüğün"* deva unsurları olduğuna dair örnekler vermektedir. Örneğin bir ziyafette yangından söz ederken, masanın altına su dökmelerini hareketini yapdıklarını, göğse tükürmekle oldukça

pervasız bir ümitle tanrılardan bir lütuf istediklerini yazar (*bkz. Plinius,28. kitap, 5, 22-24, 28 ve 6, 30-31; 7, 36).* Nitekim hastalığın bedene dışarıdan gelen bir bela, bir kötülük olduğu düşüncesinin çağlar boyu hakim olduğunun izi, Eski Yunan ilk yazılı kaynaklarında da belgelenmektedir.[2]

Burada vurgulanan bazı şeyler günümüze de uymakta, hatta uygulanmaktadır. Hapşırıldığında sağlık dilememiz, üzerimize tükürmemiz, bir yararının olması için bazı işlere dua ile başlamamız gibi. Olasılıkla bunlar daha da geçmişe uzanmaktaydı, yeni dinlere ve adetlere de uyarlanarak kuşaktan kuşağa sürmekte olan.

Bu bilgilerin ardından şimdi konumuz gereği burada yazarın aktardığı bilgiler arasında karada yaşayan hayvanların organlarına dayalı devalar arasında sadece mide özsuyunun hangi rahatsızlıklara ne şekilde iyi geldiği derleyerek, yazarın anlatımıyla vereceğiz.

Hayvan ısırmaları, sokmalarında ve hayvanları kendinden uzak tutmada kullanımı

Tarla faresinin ısırığı **kuzunun** şarapla içilen **mide özsuyuyla**(*coagulum*), balla birlikte koç tırnağının külüyle, yılanlarda söylendiği gibi gelinciğin mide öz suyuyla iyileşir. Eğer yük hayvanlarını ısırmışsa, (yaranın) üzerine tuzlu taze fare ya da sirkeyle birlikte yarasa safrası konulur. (*bkz. Plinius,29. kitap, 27, 88-89)*

Yılanların sokmasından kendilerini yavaş yavaş toparlayanlar dişi keçi ahırlarında çok daha etkili şekilde iyileşirler. Daha etkili şekilde tedavi etmeyi isteyenler, öldürülen dişi keçinin kesik midesini, içinde bulunan dışkıyla birlikte hemen sürerler. Bazı kişiler, derisiyle birlikte taze keçi yavrusunun etini tütsüler ve bu kokuyla yılanları kendilerinden uzaklaştırırlar. Bunların taze postu, otlakta beslenen atın eti ve dışkısı ve de sirkeyle birlikte **yaban tavşanının mayası** (*coagulum*) yaraların yanı sıra akrep, fare ve tarla farelerine karşı da kullanılır. Yabani tavşanın mayasını sürünenlerin yara almadıklarını söylerler. (*bkz. Plinius, 28. kitap, 42, 154- 155*)

---

[2] Hesiodos: **Erga kai Hemerai**, 101-104: *(bkz. Erhat-Eyuboğlu, 1991: 145-146): Toprak kötülüklerle doludur, deniz kötülüklerle doludur,/ hastalıklar gündüzleyin, bazıları da geceleyin / başı boş halde insanlara yaklaşmakta, / sessizce ölümlülere kötülük getirmekteler, / çünkü Zeus onlara (yani hastalıklara) ses vermemiştir.*

Söylendiği gibi, (geyiklerin) boynuzları, eğer yakılırsa, kokusuyla yılanların uzak tutulmasını sağlar, ayrıca üst gırtlağındaki kemikleri yakıldığında (yılanların) bir araya toplandığı söylenir. Bu hayvanın derileri, alta serildiğinde uykuları, yılan korkusunun endişelerinden korur, **geyiğin mayası**(*coagulum*) sirkeyle içildiğinde ısırmasından korur, eğer tümden üzerine sürülürse, o gün yılan sokmaz. ...Yılanlar, yanında geyik dişini bulunduran, ya da üzerine bir geyiğin ya da yavrusunun iliğini ya da iç yağını süren kişilerden de uzak dururlar. Bununla birlikte saptadığımız kadarıyla, en etkin çare olarak, annesinin kesesinden çıkarılan **geyik yavrusunun mayası** tercih edilir. (*bkz. Plinius, 28. kitap, 42, 149-150*)

Zehirlenmelerde kullanımı

Öldürücü tüm zehirlere karşı **kuzuların mide özsuyu**(*coagulum*) da etkilidir, Pontus ördeklerinin kanı da etkilidir. Bu yüzden kesif halde saklanır ve şarap içinde seyreltilir. Bazı kişiler dişi ördeğin kanının daha etkili olduğunu düşünür. Benzer şekilde tüm zehirlere karşı leyleklerin kalp karıncığı**, koyunlarınmide özsuyu**(*coagulum*), özellikle kuduz böceklerine karşı koç etinden yapılan çorba etkilidir.(*bkz. Plinius, 29, 33, 104*)

İlikle birlikte kaynamış keçi kanı, zehirli oklara karşı kullanılır, diğerlerine karşı keçi yavrusunun kanı, ökse otu, ayrıca beyaz bukalemuna karşı **yavru keçi mayası**(*coagulum*)ve boğa kanı, ayrıca sirkede tutulan (bekletilen) **yabani tavşan mayası**, tüm deniz yaratıklarının çarpma ya da ısırmalarına karşı da şarapta tutulan bir drahma ağırlığında **yabani tavşan ya da keçi yavrusu ya da kuzu mayası**(*coagulum*) kullanılır. Yabani tavşan mayası (*coagulum*), zehirlere karşı panzehir olarak katılır. (*bkz. Plinius, 28. kitap, 45, 162*)

Mide özsuyunun silahla yaralanmada, kılçık batmada kullanımı

Ok ve kargı, ayrıca vücuttan çıkarılması gereken başka şeyleri, üzerine kesilerek parçaları konulan fare çıkarır, özellikle kesilip parçalara ayrılan kertenkele, ya da sadece bu hayvanın tuzla birlikte dövülmüş ve (yaranın) üzerine konulan başı, çokça yaprağın kümelendiği ve kabuklarıyla dövülüp (yaranın) üzerinde konulan salyangozlar ve kabuklarından çıkmış olarak yenilen salyangozlar, fakat **yabantavşanının mide özsuyuyla**(*coagulum*) birlikte yılanların kemikleri en etkili olanıdır. Bu kemikler, herhangi bir dört ayaklının özsuyuyla birlikte üç gün içinde etkisini gösterir.(*bkz. Plinius, 30. kitap, 42, 122*)

Gırtlağa kılçık ya da başka bir şey takıldığında, dışarıdan kedi dışkısıyla ovalanmasını ya da baş aşağı çevrilmesini ya da sarkıtılmasını söylerler. Yaban domuzunun ya da sığırın safrası sıcak olarak sürüldüğünde şişlikleri dağıtır –ayrıca **yaban tavşanının mayası** (*coagulum*) şaraba batırılmış keten bezle sadece yaraların üzerine konulur- eşeğin ya da atın toynağının külü, zeytinyağı ya da suyla sürüldüğünde de (şişlikleri) dağıtır... (*bkz. Plinius, 28. Kitap, 51, 190*)

Kılçıklar ve benzer şeyler, kedi ifrazatıyla, ayrıca şarap içinde dişi keçininki, "*tus*" bitkisinin tozu ve zeytinyağıyla birlikte ya da eşit miktarda ökse otuyla ya da propolisle birlikte **herhangibir hayvanın mayası** (*coagulum*), **özellikle yaban tavşanının mayasıyla** vücuttan çıkarılır. (*bkz. Plinius, 28. kitap, 76, 245*)

Yaralarda kullanımı

Kanser yaralarını eşit miktarda gebre otuyla birlikte şaraba serpilmiş **yaban tavşanının mayası** (*coagulum*); çürüyen (kangren olan) yaraları kuş tüyüyle sürülen ayı safrası; yayılmış yaraları da, üzerlerine sürülen eşek toynaklarınınkülü iyi eder. (*bkz. Plinius, 28. kitap, 74, 242*)

Kan akışını durdurmada kullanımı

Koyunların bağırsağından çıkarılan içyağı, üzerine bastırıldığında burundan kan akmasını durdurur, aynı şekilde suyla birlikte özellikle **kuzuların mide özsuyunun** (*coagulum*) içine çekilmesi ya da içine dökülmesi de akan kanı durdurur, eğer diğer çarelerin yararı olmazsa, eşit miktarda tereyağıyla birlikte pastil olarak kaz yağını, salyangozların toprağını, ayrıca kabuklarından çıkarılmış salyangozları tıkamak da kanı durdurur. (*bkz. Plinius, 30. kitap, 38, 112*)

Kulak, diş, karın, bel, mide ağrılarında kullanımı

Kulak ağrılarına karşı, içinde *denarius*'un üçte biri oranında **yabani tavşan mayası** (*coagulum*) ve yarım "*sacopenium*"[3]bitkisinin suyu olan Amminae[4] şarabını tavsiye ederler. (*bkz. Plinius, 28. Kitap, 48, 176- 177*)

Aynı şekilde (diş) ağrılara karşı **yabani tavşan mayası**(*coagulum*) da kulağa dökülür.(*bkz. Plinius, 28. kitap, 49, 178*)

[3] Zamk, sakız; olasılıkla şemsiye yapraklı bir bitkinin suyu.

[4] İltalya'da Piceni bölgesinde şaraplarıyla dikkati çeken bir yöre.

Karın ağrılarını ve dizanteriyi doğum yapmamış ineğin karaciğeri iyi eder. Üç parmak kadar geyik boynuzunun külünün içme suyuyla alınması, ekmek hamurunda yoğrulmuş **yabani tavşan mayası** (*coagulum*), eğer kanını çıkarırlarsa, arpa içinde (yoğrulmuşu), içilecek sıcak şaraba serpilmiş olarak yaban domuzunun ya da domuzun ya da yabani tavşanın dışkısının külü (iyi eder).(*bkz. Plinius, 28. kitap, 58, 204*)

Bazı kişiler karın ağrıları için **yaban tavşan mayasının** (*coagulum*) sıcak şarapla bir kez içilmesinin tedavi için yeterli olduğunu düşünmektedir. Tedbirli kişiler, arpadan yapılan unla ve reçineyle birlikte keçi kanını karnın üzerine sürerler. (*bkz. Plinius, 28. kitap, 58, 206*)

Bel ağrıları için balla pişmiş keçi dışkısını da bele sürerler. Karın ve bel ağrıları için mersin şarabı içinde fasulye[5] büyüklüğünde içilen **keçi yavrusunun mayasının** (*coagulum*) ve "*sanguiculus*"[6] dedikleri yemeği yapmada kullanılan kanının da yararı olur. Dizanteri hastalarına soğuk suyla çözülmüş boğa macunu da sürerler. Şarapta kaynatılmış süt danası dışkısı da gazları dağıtır. **Geyiklerin mayasının** (*coagulum*), mercimek ve pazıyla birlikte pişirilmesi ve de bu şekilde yemekte kullanılması, yaban tavşanının derisinin külünün balla pişirilmesi, biraz tuz ilave ederek ebegümeciyle kaynamış keçi sütünün içilmesi de bağırsaklardaki rahatsızlıklara çok fazla yararlıdır. Eğer keçi mayası katılırsa daha fazla yararı olur. Herhangi bir şeyin suyunda keçi içyağında da aynı etki vardır, soğuk suyla hemen yutulduğunda. (*bkz. Plinius, 28. kitap, 58, 208-210*)

Eşeğin, aynı şekilde sığırın sütünün içilmesi, mide yarasını iyi eder, mide ağrılarını sirke ve şarap karışımıyla pişirilmiş sığır eti, soğuk algınlıklarını geyik boynuzunun külü, kanın balgamlaşmasını keçi yavrusunun taze kanı, aynı ölçüde keskin sirkeyle birlikte üç kupa kadar sıcak olarak içilmesi, sirkeyle birlikte üçte bir **mayasının** (*coagulum*) içilmesi iyi eder. (*bkz. Plinius, 28. kitap, 54, 196*)

İshalde kullanımı

Erkek geyiğin kanı, ishali durdurur. Aynı şekilde boynuz külü, yaban domuzunun az tuzlu ve taze olarak karaciğerinin şarapla içilmesi, ayrıca yaban domuzunun ya da domuzun (ya da) erkek keçinin beşte biri oranında şarapla pişirilmiş karaciğeri (de durdurur). Nohut büyüklüğünde **yaban tavşanının mayasının** (*coagulum*) şarapta ya da eğer vücutta ateş varsa, suda (pişirilmiş olarak), -bazıları

---

5 Ya da bakla tanesi (faba).

6 Latince "sanguis" *kan*demek; "sanguiculus" da *pişmiş kan*, *kan bulamacı*.

meşe mazısı da katar, bazıları da yaban tavşanının kanını yeterli bulur- kaynamış süt, içme suyunda at dışkısının külü, bekletilmiş boğa boynuzunun içme suyuna serpilmiş aşağı kısmındaki külü, odun kömüründe kaynatılmış erkek keçi kanı, suyu çekilmiş olarak kendi postuyla kaynatılmış keçi derisi, **atın mayası** (*coagulum*) ve keçinin kanı ya da iliği ya da karaciğeri de ishalidurdurur.(*bkz. Plinius, 28. kitap, 58, 202-203*)

Çocuk beslenmesinde kullanımı

(Çocuklarda) ateş çıkmadan önce **yaban tavşanının mayasını** (*coagulum*) önden içirirler.(*bkz. Plinius, 28. kitap, 66, 229*)

Sütün katılaşması nedeniyle sıkıntı duyan bebeklere suyla birlikte **kuzuların mide özsuyunun** (*coagulum*) içilmesinin yardımı olur, ya da eğer bu rahatsızlık sütün mayalaşmasından oluşmuşsa, sirkeyle mide özsuyunun verilmesiyle çözülür. (*bkz. Plinius, 30. kitap, 47, 135*)

Sara hastalığında kullanımı

Sara hastalığına karşı ayı testislerini yemek ya da yaban domuzunun testislerini at sütüyle ya da suyla içmek, aynı şekilde yaban domuzunun sidiğini bal sirkesiyle içmek iyi gelir, mesanesinde kurutulanı daha etkilidir. Kurutulmuş ve domuz sütü içine öğütülmüş domuz testisleri de verilir, <on> gün öncesinde ve sonrasında şaraptan uzak durulmalıdır; **yaban tavşanının** tuzla korunmuş, üçte biri tütsülenmiş olarak 30 gün boyunca beyaz şarapta tutulan akciğerleri de verilir, aynı şekilde bu hayvanın **mayasının** (*coagulum*), eşeğin ballı suda bekletilen beyninin, önce yaprakların içinde yakılarak tütsülenip,<beş> gün boyunca günde yarım *uncia* ya da bu hayvanın tırnaklarının külünün tam bir ay boyunca iki kaşık olarak içilmesi, aynı şekilde tuzla korunmuş testislerinin genelde eşek sütü ya da su olmak üzere içeceğe katılması da iyi gelir. (*bkz. Plinius, 28. kitap, 63, 224-225*)

Testis şişliklerinde kullanımı

Testislerdeki şişlik, soda katkılı süt danasının içyağıyla ya da bu hayvanın sirkede pişmiş dışkısıyla indirilir. Yaban domuzunun mesanesi, eğer kızartılmış olarak yenilirse, idrarı tutamamayı durdurur, ayrıca yaban domuzunun ya da domuzun toynaklarının külünün içeceğe katılması, dişi domuzun ya da oğlağın mesanesinin ya da akciğerinin kızartılması ve sıvı içinde alınması, şarap içinde **yaban tavşanının** beyni, aynı hayvanın kızartılmış testisleri ya da kabuğu soyulmuş arpa içinde kaz yağlı **mayası**(*coagulum*)**,** sek şarapta eşeğin böbreklerinin dövülmesi ve içilmesi de (idrarı tutamamayı durdurur). (*bkz. Plinius, 28. kitap, 60, 215*)

Sonuç:

Günümüzdeki beslenme alışkanlıklarımız elbette eskiçağa ve elbette başta hayvani gıdalara uzanmaktadır. Beslenmemiz zaman içinde değişikliğe uğramış olsa da hayvanlara dayalı büyük bir birikimin olduğu açıktır. Yediklerimizin sağlığa verdiği etkileri bugün kendisini daha net göstermektedir. Bu yüzden sağlık açısından bu tür eskiçağ bilgilerini özellikle tıp eğitiminin bir parçası olarak bunların derlemek, kültür bilgisi açısından ele almak yararlı olacaktır. Böylece hem deva sanatının kökleri gözden geçmiş olacak hem de hümanist ölçülerde yeni devalar elde edilebilecektir. Önemlisi Plinius'un anlatımından da edindiğimiz kadarıyla, insan olarak, doğanın tüm canlılarına saygı duyma ve yaban hayatı korumanın önemi, ayrıca suyun yanısıra sirke, şarap, zeytinyağı gibi eskiçağ insanının bulup, yararından dolayı hayatına kattığı, kutsal gördüğü kimi sıvıların da önemive neden üretilmesinin sürdürülmesinin gerektiği daha iyi anlaşılacaktır. Eğer en azından kendimizin geçmişten süre gelen şekillenmelerin bir parçası olduğunu kabul ediyorsak, atalarımızın beslenme şekillerini, hastalıklara çare bulmalarının yollarını ve buradan doğaya dönük algılarını, düşüncelerini kavramada ve sonraki kuşaklara bu konularda yeni aktarımlarda bulunabilmede yararı olacaktır. Bu amaçla antik çağlardan çağımıza değin tüm sağlık metinleri, sağlam yol ve yöntemleri göstermede kılavuz niteliğindedir. Eğer bir bütün olarak insan, doğa ve canlılar ilişkisindeki sağlam temelleri bugünkü gibi yaşamımızdan, üretimimizden ve düşüncelerimizden uzak tutar, sadece ithal teknolojiye ve ranta dayalı bir yaşama yönelirsek, yanlış yola girmiş olur ve çok şey kaybederiz. Çünkü insanlığın her yeni işinde doğadan işaretlerle izin alması söz konusuydu. İnsanlık adım adım ilerlemiştir. Bugün bunları görmezden gelemeyiz. Antikçağda bilime bakış, doğaya bakıştı ve onun sürecini engellemeden doğayı yorumlamaktı. Bu yorumlama insan yaşamına, adetine ve düşünceye yansımakta,diğer alanlarda olduğu gibi sağlıkta da uygulanmaktaydı. Sağlıklı yaşamda canlıların birbirinin organlarına muhtaç olduğu, birbirini tamamladığı görülmektedir. Bunların bir parçası olan mide özsuyunun, örnek niteliğinde nelere deva olduğunu burada kısaca göstermeye çalıştığımız gibi.

KAYNAKÇA:

Erhat, A.- Eyuboğlu, S. (1991), *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, TTK, Ankara.

Erim, M. (1987), *Latin Edebiyatı, Remzi Kitabevi, İstanbul.*

Harvey, P. (1990), *Classical Literature, Oxford University Press.*

Jones, W. H. S. (2000), *Pliny Natural History*, Books 28-32, LCL, London.

Kabaağaç S. (1995), *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul.

Lewis and Short (1993), *A Latin Dictionary*, Oxford London.

İNANÇ-SAĞLIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TÜRK KÜLTÜRÜNDE RİTÜEL YEMEKLER

Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ - Songül ERMEÇLİ
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Özet

Tarih boyunca insanlar birçok sorunla karşılaşmıştır. Bunların başında sağlık sorunları gelmektedir. Özellikle insanlık tarihinin ilk dönemlerinde ve tıp biliminin henüz gelişmediği dönemlerde insanlar hastalık karşısında çaresiz kalmış ve sağlıklarına kavuşup şifa bulmak için birçok yönteme başvurmuşlardır. Var olduğu ilk andan itibaren doğayla iç içe yaşamış olan insan, karşılaştığı hastalıklarla baş etmenin yöntemlerini de doğayı gözlemleyip, tanıyarak öğrenmiştir. İnsan hastalandığında öncelikle doğada var olan birçok bitkiyi şifa kaynağı olarak kullanmıştır.

Köklü bir geçmişe sahip olan Türk toplumunun geçmişten günümüze kadar doğum, sünnet, düğün, ölüm, hacı uğurlama-karşılama, asker uğurlama-karşılama, Alevi-Bektaşi kültüründe yer alan Cem törenleri, dini ve toplumsal bayramlar gibi birçok özel günde eğlence ve törenler düzenledikleri, törenlerin de başlıca unsurunun ritüel yemekler olduğu bilinmektedir. Bakıldığında bu özel günlerin birçok işlevi yerine getirdiğini söylemek mümkündür. Bu günler aracılığıyla insanlar bir araya gelir, sosyal bağlar güçlenir, birlik ve beraberlik duygusu artar, ortak değerler, gelenek ve görenekler pekişir. Sözü edilen işlevler dışında bu özel günlerde; bulgur, buğday, nohut, fasulye, et, elma, üzüm, nar ve buna benzer halk inançlarında önemli bir yere sahip olan besinlerle çeşitli yemek ve tatlılar yapılmaktadır. Bu besinlerin her birinin besin değerinin yüksek ve sağlığa faydalı besinler olması, bu besinlerin karışımıyla yapılan ritüel yemekleri halk kültüründe önemli kılmıştır. Dolayısıyla bu yemeklerin halk arasında sağlık açısından oldukça önemli olduğu ve hastalıklara iyi gelip insanlara şifa kaynağı olduğuna inanılmaktadır.

İnanç birey ve toplum için güçlü ve bağlayıcı bir unsurdur. Özellikle halk inançları toplumun kendi kültürüyle harmanlayarak ortaya çıkardığı ve deneyimlediği önemli bir sosyal unsurdur. Dolayısıyla toplumun kendi kültüründen doğan bu inanç; mitoloji, yaşam tarzı, gelenekler ve ritüellerden beslenmektedir. Örneğin halk inançlarında, Cem törenlerinde taliplere sunulan lokmanın Dede tarafından dualandıktan sonra şifalı olduğuna inanılmaktadır. Bu durum bizi mitik zamana yani Kırklar Cemi'ne götürmektedir. Benzer şekilde Muharrem ayında yapılan Aşureye konan malzemelerin her birinin Allah'ın isimlerini simgelediğine ve bu sebepten Aşurenin şifalı olduğuna inanılmaktadır.

Bu çalışmada yukarıda kısaca değindiğimiz gibi özel günlerde yapılan ve birçok işlevi yerine getiren ritüel yemeklerin inanç-sağlık açışından değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimler: halk sağlığı, halk inançları, ritüel yemekler, ritüel yemekler ve sağlık.

RITUAL MEALS IN TURKISH CULTURE WITHIN THE CONTEXT OF FAITH-HEALT RELATİONSHİP

Abstract

Throughout history, people have faced many problems. Health is one of those problems. Especially in the early periods of human history and when medical science was not yet developed, people were helpless against the disease and employed to many methods to regain their health and recover health. Humans, who have lived together with nature since the moment they existed, have learned the methods of coping with the diseases that they encounter by observing and recognizing nature. When people got sick, they primarily used many plants thatexist in nature as a source of healing.

It is known that the main element in the ceremonies of the Turkish society, which has a deep-rooted history, from the past to the present, where they organize entertainment and ceremonies on many special days such as birth, circumcision, wedding, death, pilgrim farewell and welcome soldier, farewell, welcome, Cem ceremonies, religious and social festivals in the Bektashi culture. When looked at, it is possible to say that these special days fulfill many functions.By way of these days, people come together, social bonds are strengthened, the sense of unity and togetherness increases, common values, traditions and customs are strengthened. Apart from the functions mentioned, on these special days, various meals and desserts are made with bulgur wheat, chickpea, beans, meat, apple, grapes, pomegranate and similar foods that have a notable position in folk beliefs. The fact that each of these foods has high nutritional value and is beneficial for health has made ritual meals made with a mixture of these foods important in folk culture. Therefore, it is believed that these dishes are very substantial in terms of health in folk belief and that they are good for diseases and source of healing for people.

Faith and society are a powerful and binding element for the individual. In particular, folk beliefs are an essential element that the society reveals and experiences by blending it with its own culture. This belief, which is born from the society's own culture, is fed by mythology, lifestyle, traditions and rituals. For instance, in folk belief, it is believed that the bite offered to the suitors in Cem ceremonies is healing after being prayed by the grandfather. This circumstance takes us to the mythical time, that is, to the forties Cem. Similarly, it is believed that each of the ingredients in the Ashura dessert made in Muharram symbolizes the names of Allah, and for this reason, Ashura is healing. In this study, as we briefly mentioned above, ritual meals that are made on special days and fulfill many functions will be evaluated in terms of belief and health.

Keywords: Public health, folk beliefs, ritual meals, rituel meals and health.

GİRİŞ

İlk çağlardan günümüze kadar insanın yaşam serüveni birçok farklılık göstermiş ve insan bu yaşam serüveninde birçok zorlukla karşılaşmıştır. Bu zorlukların başında beslenme ve sağlık problemleri gelmektedir. Fizyolojik ihtiyaçlardan biri olan beslenme, insanların temel ihtiyaçlarından biridir. İnsan var olduğu ilk andan itibaren bu temel ihtiyacını karşılayabilmek ve yaşamını sürdürebilmek için harekete geçmiş, doğada çeşitli mücadeleler vermiş ve çeşitli arayışlar içerisine girmiştir. Doğada var olan birçok şeyi deneyimleyerek tanımaya ve besin bulmaya çalışan insan, vücudunun temel ihtiyacı olan fizyolojik ihtiyacını bu şekilde gidermeye çalışmıştır. Bununla beraber insan, besin bulmak için doğayla mücadele ederken de sağlığını koruyabilmenin yollarını aramıştır. Çünkü insan yaşamında bu iki olgu birbiriyle iç içe geçmiş durumda olup, bunlar yaşamın devamı için oldukça önemlidir. Dolayısıyla sağlık ve beslenme kavramının insan yaşamında paralel bir doğrultuda olduğunu ve her iki olgunun birbirini etkilediğini söyleyebiliriz.

"Hastalıklara karşı çözüm arayışlarının tarihi, hastalıkların tarihi kadar eskidir. İnsanlar, hastalık ve ölümün bilincine vardığı andan itibaren, bu olumsuzluklara karşı mücadeleye başlamıştır." (Çifçi, 2019: 1). İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinde ve tıp biliminin henüz gelişmediği dönemlerde insanlar hastalık karşısında çaresiz kalmış ve sağlıklarına kavuşup şifa bulmak için birçok yönteme başvurmuşlardır. Varlığının ilk anından itibaren doğayla iç içe yaşamış olan insan, karşılaştığı hastalıklarla baş etmenin yöntemlerini de doğayı gözlemleyip, tanıyarak öğrenmiştir. İnsan hastalandığında öncelikle doğada var olan birçok bitkiyi şifa kaynağı olarak kullanmış ve bu şekilde hastalıklarla baş edebilmenin yöntemlerini bulmaya çalışmıştır.

Hastalıklarla baş edebilmenin yöntemlerinden bir kısmı dinsel-büyüsel, bir kısmı bitkisel-hayvansal veya madensel araçların kullanımı şeklindedir. İnsan bulduğu bu yöntemlerle, yaşadığı sağlık problemlerini çözmeye çalışarak vücudunun bütünlüğünü korumuş ve bu şekilde daha mutlu bir yaşam sürdürmüştür (Çifçi, 2019: 4). Zira insanların yaşamlarından keyif alabilmeleri ve yaşam kalitelerinin yüksek olması sağlıklı olabilmelerine bağlıdır. Dolayısıyla her toplum yaşam standartlarını yükseltmek, sağlıklı ve mutlu bir yaşam sürdürebilmek için hastalıklarla baş edebilmenin çeşitli yöntem ve araçlarını geliştirmiştir. Bu

yöntemler geçmişte çoğunlukla doğal yöntemlerdir. Türk tarihi kaynaklarına bakıldığında da eski Türklerde hastalıkların doğal yöntemlerle tedavi edildiği ve uygulanan doğal yöntemlerin günümüzde kullanılan ilaçların ve tedavi yöntemlerinin temelini oluşturduğu bilinmektedir (Rüzgar, 2019: 422).

1. İnanç-Sağlık İlişkisi

Boratav inanç sözcüğünü "kişice ya da toplumca, bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi" şeklinde tanımlayarak halk inançlarının din ve ahlâk kurallarında olduğu gibi kesinlik ve katılığının olmadığını bu inançların topluluktan topluluğa, kültürden kültüre göre değişik biçim ve içeriklerden oluştuklarını belirtmektedir (Boratav, 2016: 13). Halk inançları toplumun kendi kültürüyle harmanlayarak ortaya çıkardığı ve deneyimlediği önemli bir sosyal unsurdur. Dolayısıyla toplumun kendi kültüründen doğan bu inanç; mitoloji, yaşam tarzı, gelenekler ve ritüellerden beslenmektedir.

Halk inançları için eski dinlerden aktarılanlarla, resmi dinin inançlarının çeşitli sebeplerle geniş halk kitleleri arasında çeşitlenerek oluşturduğu yeni yorum ve inanış şekilleridir denebilir (Çobanoğlu, 2003: 12). Abdülkadir İnan'a göre günümüzde Anadolu'da var olan halk inançlarının büyük bir çoğunluğunun kökeni Türklerin anayurdu olan Orta Asya ve Şamanizm inancına dayanmaktadır (İnan, 1986: 207). Dolayısıyla halk inançları köklü bir geçmişe sahiptir denebilir.

Anadolu insanı için inanç çok güçlü ve bağlayıcı bir unsurdur. İnançlar insanın hayatıyla iç içe geçmiş durumdadır. Zira halk inançları insanın bütün eylemlerine ve davranış kalıplarına yön verici bir özellik kazandırmıştır. Anadolu insanı, su içerken, yemek yerken, ineğini sağarken, ağaç keserken, evinin duvarını örerken, evlenirken, çocuğunu büyütürken, yola çıkarken, velhasıl bütün eylemlerinde ve tutumlarında inançlarla iç içedir. Halkın türküsüne, düğününe, bayramına inanç karışmış ve bütün çevresini inançlar kuşatmıştır (Eyüboğlu, 1987: 46). Böylesine inançlarla iç içe yaşayan insan elbette sağlığını koruyabilmek maksadıyla da halk inançlarından kaynaklı doğal yöntemlerden yararlanmıştır. Çünkü Türk kültüründe yer alan birçok inanç temelde insanı korumak ve sağlıklı bir şekilde hayata devam edebilmek maksadıyla uygulanmıştır denebilir. Bu nedenle sağlık ile inanç arasında da derin bir ilişki söz konusudur. Bilhassa geçmişte hastalık karşısında kullanılan yöntemlerin birçoğu inanç kaynaklı olup, sağlığı koruma amaçlıdır. Fakat geçmişte olduğu gibi çok sık olmasa da günümüzde de bu yöntemlere başvurulmaktadır.

Halk inançlarında hastalıkları tedavi etme yöntemlerine bakıldığında, hastalıkların nedenleri ile birlikte bazen ateş ile alazlandığı bazen de su ile birlikte akıp gitmesi için çeşitli ritüellerin ortaya çıktığı görülmektedir. İnsan sağlığına kavuşturacağına inandığı birtakım yöntemlere her zaman başvurmuştur. Hastalıktan korunmak veya hastalıktan kurtulmak için bazen kutsal sayılan bir ağaç bazen de kutsal sayılan bir dağdan veya atalar kültünden yararlanılmıştır. Bu kültler, hastalıkların tedavi edilmesi hususunda başvurulan yöntemlerin belirlenmesinde ana unsurları oluşturmaktadır (Koç, 2019: 22). Nitekim birçok hastalık bu kültlerle tedavi edilmiş ve insanlar bu kültler sayesinde hastalıklardan korunmuştur.

2. Sağlığa Yararlı Ritüel Yemekler

Ritüel; ayin, merasim ve tören kelimelerini karşılayan ve bu kelimelerin yerine de kullanılan, bir grubun ya da dini topluluk üyelerinin belirli zamanlarda gerçekleştirdikleri ve kurallarını önceden kararlaştırdıkları davranış kalıplarıdır (Öztürk: 2009: 153). Ritüeller aracılığıyla kutsal zamana ve kutsal mekâna gidilir ve o an yeniden yaşatılmaya çalışılır.

Kutsal zamanı ve kutsal mekânı yaşatan ritüellerin önemli bir bölümü ise yeme-içme üzerinde şekillenmektedir. Bakıldığında ritüellerde yenilen yiyecek-içecekler belli düzen içinde seromonik çerçevede yapılmakta ve bununla beraber ritüelik anlam taşımaktadır. Dolayısıyla ritüel yemeklere özel bir kutsiyet kazandırılmaktadır (Ersal ve Görgülü, 2017: 142). Kutsiyet kazandığına inanılan yemeklerin aynı zamanda sağlığa yararlı ve hastalıklara şifa olduklarına inanılmaktadır.

Ritüel yemekler birçok toplumun kendi kültüründe özel gün olarak kabul gördüğü günlerde yapılmaktadır. Türk toplumunda da benzer şekilde kültürün içinde var olan ve özel gün olarak kabul edilen günlerde ritüel yemekler yapılmaktadır. Bakıldığında köklü bir geçmişe sahip olan Türklerin, geçmişten beri; doğum, sünnet, düğün, ölüm, hacı uğurlama-karşılama, asker uğurlama-karşılama, Alevi-Bektaşi kültüründe yer alan Cem törenleri, dini ve toplumsal bayramlar gibi birçok özel günde eğlence ve törenler tertip ettikleri, törenlerin de başlıca unsurunun ritüel yemekler olduğu bilinmektedir.

Özel günlerde yapılan yemekler, Türklerin İslamiyet'i kabulünden önceki dönemlerden beri vardır. Türkler geçmişten beri özel günlerde yemek yapmış ve bunu geleneksel bir şekilde devam ettirmişlerdir. Özel günlerde yapılan yemekler toplu bir şekilde yenmekte ve toplu yemek yeme geleneği geçmişte olduğu gibi günümüzde de Türk toplumunda devam etmektedir. Toplu olarak yenilen tören

yemeklerinde, gelen konuklarla birlikte yemek yeme ve ziyafet verme, misafir ağırlama ve aynı zamanda komşuluk ilişkileri iç içe geçmiş durumdadır. Dolayısıyla toplu olarak yenen yemeklerle toplumsal dayanışma ve kaynaşma artmaktadır. Bu sebepten tören yemekleri incelendiğinde, her yörenin kültür yapısına ve inançlarına dair önemli bilgiler de elde edilebilmektedir (Yalçın Çelik, 2010: 127-128). Çünkü yemekler içinde bulunduğu kültürün bir yansıması olup nesilden nesle kültür aktarımı işlevini de üstlenmektedir.

Türk toplumunda sosyal hayatın vazgeçilmez bir parçası olan ve geçmişten günümüze kadar süregelen törenler, törenlerde yapılan ritüel yemekler ve bu yemeklerin yerine getirdikleri işlevler oldukça önemlidir. Bu günler aracılığıyla insanlar bir araya gelir, sosyal bağlar güçlenir, birlik ve beraberlik duygusu artar, ortak değerler, gelenek ve görenekler pekişir. Bu durum da beraberinde töreleri canlı tutma ve farklı kültürleri gelecek kuşaklara aktarma gibi birçok sosyal işlevin gerçekleşmesine vesile olur (Sezgin ve Onur, 2017: 203). Bunun yanı sıra sözü edilen işlevler dışında bu özel günlerde; bulgur, buğday, nohut, fasulye, et, elma, üzüm, nar ve buna benzer halk inançlarında önemli bir yere sahip olan besinlerle çeşitli yiyecek-içecek ve tatlılar yapılmaktadır. Bu besinlerin her birinin besin değerinin yüksek ve sağlığa yararlı besinler olması, bu besinlerin karışımıyla yapılan ritüel yemekleri de halk kültüründe önemli kılmıştır. Dolayısıyla bu yemeklerin halk arasında sağlık açısından yararlı olduğu ve hastalıklara iyi gelip şifa kaynağı olduklarına inanılmaktadır.

Türk mutfak kültürünün önemli bir bölümünü oluşturan ritüel yemekler sıradan günlerde ve zamanlarda yapılan yemeklerden ayrılmaktadır. Bu günlerde hazırlanan ve ikram edilen yiyecek-içecekler sembolik anlamlar içeren, köklü bir geçmişi olan ve birçok işlevi yerine getiren dini, toplumsal ve sosyal hareketlerdir. Bu günlerde ikram edilen yemekler özel anlamlar ifade etmekte ve daha önce bahsedildiği gibi bu yiyeceklere kutsiyet atfedilmektedir. Bakıldığında Türk kültüründe birçok törende yapılan ritüel yiyecek-içecekler vardır. Sağlığa yararlı olduğuna ve hastalıklara şifa verdiğine inanılan ritüel yemeklerin bazıları şu şekildedir:

Geçiş dönemi törenlerinden olan doğum törenlerinde anne ve bebeği kapsayan süreç oldukça önemsenmekte, bu dönemde anne ve bebeğin sağlığını korumak için birtakım pratik ve uygulamalar gerçekleştirilmektedir. Bu uygulamaların içinde doğumdan hemen sonra yapılan lohusa şerbeti ve bebeğin ilk dişi çıktığında yapılan diş hediği gibi ritüel yiyecek-içecekler önemli olup halk arasında bu yiyeceklerin sağlığa iyi geldiklerine ve hastalıklara şifa olduklarına inanılmaktadır.

Bazı yörelerde kaynar adıyla bilinen lohusa şerbeti, doğum gerçekleştikten sonra pişirilen ve ziyarete gelen akraba, dost ve komşulara ikram edilmek üzere hazırlanan bir şerbet türüdür. Türk kültürü içerisinde oldukça özel bir yeri olan lohusalık döneminde yapılan bu şerbet bir içecekten ziyade bir tören olarak kabul görmüştür (Özkan, Erçetin ve Güneş, 2019: 2312).

Çeşitli baharatlarla yapılan ve şifa niyetiyle içilen lohusa şerbetinin, anne sütünü arttırıcı etkisinin olduğu ve bebeğin bebeklik döneminin sorunsuz geçmesini sağladığı inancıyla sembolik olarak dağıtılmaktadır (Sarıoğlan ve Cevizkaya, 2016: 240-241). Çünkü bu içeceğin özellikle anne ve bebek sağlığı üzerinde etkili olduğuna inanılmakta ve genellikle bu sebepten yapılmaktadır. Bilindiği gibi doğumla birlikte annenin vücut direnci azalmaktadır. İçerisinde çeşitli baharatlar bulunan lohusa şerbetini içen annenin vücut direncinin artacağına ve bu şerbetin anne sütüne karışarak bebeğin sağlığı üzerinde de yararlı olacağına inanılmaktadır.

Birçok yörede doğum törenlerinin sembolü haline gelen lohusa şerbeti; özellikle Adana, Mersin ve Antakya yörelerinde daha fazla yapılmakta ve bu yörelerde "kaynar" adıyla bilinmektedir. Bu yörelerde lohusa şerbeti aynı zamanda şifa (atom) çayı olarak da adlandırılmakta ve günümüzde Mersin'in Tarsus ilçesinde kafe ve benzeri işletmelerde şifa çayı olarak satılmaktadır (Özkan, Erçetin ve Güneş, 2019: 2312).

Yine doğum törenlerinden biri olan ve doğumdan sonraki süreçte bebeği kapsayan diş buğdayı töreni ve bu törenle aynı adı taşıyan ritüel yemeğin halk inançlarında oldukça önemli bir yeri vardır.

Batı Anadolu dışında birçok yörede yaygın olan diş hediği geleneği, buğdayın suda kaynatılmasıyla oluşan yemeğe verilen addır. Anadolu'da bu yemek "diş aşı" "diş bulguru" ve "diş buğdayı" gibi farklı adlarla bilinmektedir (Örnek, 1979: 12; Örnek, 2000: 163). Çocuğun ilk dişini kutlamak maksadıyla yapılan diş hediği ritüeli; yiyeceği kutsama, çocuğun rızkını artırma, bereketi çoğaltma ve çocuğun dişlerinin sağlam ve sağlıklı olması inancı doğrultusunda yapılmaktadır (Örnek, 2000: 162). Halk kültüründe buğdayın önemli bir besin olduğu ve sağlığa faydalı olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Buğday neredeyse her yemekte kullanılmakta ve buğdayın sağlıklı bir besin olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla bebeğin ilk dişi için de buğdayla yemek yapılmaktadır.

Geçiş dönemi törenleri arasında yer alan ve insan hayatının varoluş serüveninin son evresi olan ölüm olayı etrafında da çeşitli dinsel-büyüsel pratik ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Türkler ölülerin ruhunu memnun etmek, ölen kişiyi

yalnız bırakmamak ve ölen kişiyi anmak maksadıyla çeşitli dinsel-büyüsel uygulamalar gerçekleştirmişlerdir. Bunun yanı sıra törenler eşliğinde ölen kişinin ruhu için çeşitli ritüel yemekler de yapmışlardır. Bakıldığında eski Türkler ölülerine aş vermeyi, ölen kişiler için yemek törenleri düzenlemeyi en önemli görevlerinden biri olarak görmüşlerdir. Tarihi kaynaklarda ilk çağlarda yapılan yemeklerin doğrudan ölüye verildiği, ölen kişinin mezarına konduğu veya mezarın üzerine döküldüğü görülmektedir. Fakat daha sonraları dinin benimsenmesiyle beraber manevî kültürün de gelişmesiyle ölüye doğrudan verilen yemek "sevabını ölünün ruhuna bağışlamak" üzere fakirlere yemek, helva ve buna benzer yiyecekler vermek şekline dönüşmüştür (İnan, 1976: 153-154).

Ölenin ruhu için verilen birçok ritüel yiyecekler vardır. Bu yiyeceklerin içerisinde helva önemli yiyeceklerden biridir. Türk Kültüründe köklü bir geçmişe sahip olan helva, göçebe bozkır medeniyetinin bir ürünü olup Tengricilik inancı açısından da önemlidir. Çünkü Türk kültüründe ata ruhları önemli bir yer tutmakta, bu ve öte dünya iç içe geçmiş durumdadır. Dolayısıyla ata ruhlarından yardım almak, onlardan gelebilecek kötülüklerden korunabilmek veya onları memnun etmek maksadıyla çeşitli yemekler yapılmaktadır. Bunlardan en önemlisi ise hazırlanırken koku çıkaran bir yiyecek olan helvadır. İnanışa göre yapılan helvanın kokusu ölü ruhlarına ulaşmakta ve bu şekilde ruhların huzur bulmaları sağlanmaktadır. Bu sebepten helva, ölüm törenlerinin vazgeçilmez yiyeceklerinden biri olarak sayılmıştır. Bunun yanı sıra Türk halk inançlarında "Peşmek", "Bayram Helvası", ''Yer Helvası", "Hayır Helvası", "Kandil Helvası", "Un Helvası", "Ev Helvası", "Hudalık Kılmak" "Gaziler Helvası", "Müce", "Kara Helva/Udur/Matem Helvası", "Ak Helva" şeklinde adlandırılan ve birçok törende yapılan helva, alelade bir yiyecek olmayıp adeta Türklerin mutluluk ve keder yemeği olagelmiştir (Kalafat, 2012: 149-160). Görüldüğü üzere Türk kültüründe önemli bir yiyecek olan helva, birçok törende yapılmaktadır. Çeşitli inançlardan kaynaklı yapılan helvanın sağlığa faydalı bir besin olduğuna; bedeni ısıttığına, kanı, spermi, safrayı artırdığına, bal katılarak yapılan helvanın boğaza, ciğere ve hazım sorunlarına iyi geldiğine inanılmaktadır (Közleme, 2012: 130). Nitekim helvanın hem halk inançlarında hem de bilimsel açıdan sağlığa yararlı bir yiyecek olduğunu söylemek mümkündür.

Geçiş dönemi törenlerinin haricinde Türk kültüründe hem dini hem sosyal hayatın içinde yer alan törenlerden biri de Muharrem ayının onuncu gününde yapılan Aşure törenidir. Aşure günü Türk toplumunda oldukça yaygın ve önemli olan bir gelenektir. Bu gelenek hem Sünni hem de Aleviler tarafından kabul görmüş ve geçmişten günümüze dek süregelmiştir. Fakat günümüzde Alevi inancına

mensup olanlar tarafından daha yaygın bir şekilde ve çeşitli ritüeller etrafında gerçekleştirilmektedir. Alevi-Bektaşi inanç sisteminde Muharrem ayının ilk on günü oruç tutulmuş ve bu ay matem ayı olarak kabul edilmiştir. Fakat bu ay matem ayı olduğu kadar aynı zaman da sevinç ve mutluluk ayıdır da. Çünkü Ehli beytin devamını sürdüren Zeynel Abidin Kerbeladan sağ kurtulmuştur. Bu durum da matemden sonra yapılan aşure tatlısı töreniyle kutlanmıştır. Dolayısıyla sevinci ve mutluluğu simgeleyen Aşure tatlısı geleneksel bir tatlıya dönüşmüştür.

Aşure günü töreninin arka planında geçmişte yaşanan ve Müslümanlar açısından önemli sayılan birçok inanç vardır ve Aşure törenleri bu inançlar doğrultusunda gerçekleştirilmektedir. Birçok inanca dayandırılarak yapılan Aşure tatlısının, halk arasında sağlığa yararlı olduğuna ve hastalıklara şifa verdiğine inanılmaktadır.

Osmanlı devletinde tekkelerde aşurenin yapılması ve yenmesi bir çeşit ibadet olarak görülmüştür. Dolayısıyla aşure tatlısına konan her bir malzemenin Allah'ın isimlerini simgelediğine inanılmıştır. Bu inançtan kaynaklı aşurenin her bir tanesi Fatiha olarak kabul edilmiş ve en ufak tanesi dahi yere düşürülmemiş ve ziyan edilmemiştir. Nitekim aşure tatlısı kutsallaştırılmış ve bir şifa, manevi bir ilaç olarak kabul görmüştür (Özlü, 2011: 191).

Halk arasında 'Aşure teri' olarak adlandırılan aşurenin buhar suyu da şifa niyetine göz kapaklarına ve alına sürülmektedir (Baş, 2004: 181). Halk arasında Aşurenin şifalı olduğuna dair olan inanç bilimsel açıdan da doğrudur. Çünkü Aşure içerisinde bulunan bakliyat, kuruyemiş, kuru-taze meyve ve süslenmesinde kullanılan gıda ürünlerinin; protein, karbonhidrat, önemli yağ asitleri, demir, çinko, fosfor, kalsiyum gibi mineraller ile B, C ve A vitaminlerinin tamamını karşıladıklarından vitamin ve enerji bakımından aşure tatlısı sağlıklı ve besleyicidir denebilir. Bilhassa aşure yiyen çocukların, vücut dirençleri artacağından kolayca hasta olmazlar. Aynı zamanda sürekli hareket halinde olan ve enerjiye ihtiyaç duyanlar için de aşure oldukça önemli ve zengin besin değerine sahip bir enerji kaynağıdır (Saçıkaralı, 2015: 48). Görüldüğü üzere Aşure tatlısı sağlık açısından oldukça yararlı bir ritüel yiyecektir.

Birçok ritüel yiyeceklerin yapıldığı ve bu yiyeceklerin sağlığa yararlı olduğuna inanıldığı törenlerden biri de Nevruz törenleridir.

Farsça yeni gün anlamına gelen ve bahar bayramı olarak kabul edilen Nevruz, bütün Türk dünyasında baharın gelişiyle beraber çeşitli tören ve ritüellerle kutlanan bir Türk bayramıdır. Gece ile gündüzün eşitlendiği 21 Mart günü olarak bilinen Nevruz, her bir Türk boyunun kendisine ait kültürel değerlerinden

de etkilenerek bazı Türk toplumlarında bahara giriş bayramı, bazılarında bütün varlıklar için uyanış ve yaratılış günü, bazılarında yeryüzüne iyiliğin geldiği gün, tabiatın kıştan çıkıp bolluk ve berekete kavuştuğu gün bazılarında ise yokluktan, kış uykusundan çıkıp varoluşa, canlanışa, doğa ile bir olmaya açılan gün olarak farklı şekillerde tanımlanarak çeşitli anlamlar kazanmıştır (Kafkasyalı, 2005: 169). Bakıldığında Nevruz törenlerinde yapılan pratik ve uygulamaların arka planında bolluk, bereket, sağlık ve şifa getireceği inancı yatmaktadır. Bilhassa törenlerin vazgeçilmez unsuru olan yemekler bu inanç doğrultusunda yapılmaktadır. Anadolu'da neredeyse her yörede Nevruz törenleri için yedi çeşit yemek yapılmakta ve bu yemeklerin 's' harfi ile başlamasına özen gösterilmektedir. Yine Nevruz günü birçok yörede yapılan yöresel yemeklerin yanında yumurta haşlanmakta ve bunun sağlığa faydalı olduğuna inanılmaktadır. Çünkü yumurta yeniden doğuşu ve canlanmayı simgelemektedir. Dolayısıyla Nevruz günü yumurta yemenin sağlığa yararlı olduğu ve vücudu canlandırdığı inancı yaygın bir inançtır.

Batı Trakya Türklerinde Nevruz törenleri için yöresel yemekler dışında haşlanmış yumurta da yapılıp yenmektedir. Yumurta yendikten sonra kabuklarıyla akarsudan su içilmekte ve bu uygulamanın boğaz ağrılarına iyi geldiğine inanılmaktadır (Çay, 1985: 103).

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Nevruz törenlerinin önemli ritüel yiyeceklerinden biri olan Nevruz macunu, Sarayda hekimbaşı tarafından çeşitli baharat ve kokulu otlarla yapılmakta ve öncelikle padişaha daha sonra ise sultanlara ve önemli şahsiyetlere sunulmaktadır. Bu macundan yemenin kuvvet, sağlık ve şifa getireceğine inanılmaktadır (Karaman, 1999: 43). Bilindiği gibi saray mutfağının beslenme ve sağlık üzerinde önemli bir etkisi olduğuna inanılmaktadır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu dönemi tıp çalışmaları açısından oldukça başarılıdır. Bu durum elbette beslenme kültürü üzerinde de etkili olmuş ve bu mutfaktan sağlıklı yemekler çıkmasını sağlamıştır.

Günümüzde Nevruz günü Manisa'da yapılan "mesir macunu" Osmanlı İmparatorluğu döneminde yapılan Nevruz macunu geleneğinin devamı olup Mesir Bayramı adı altında kutlanmaktadır (Karaman, 1999: 43). Halk arasında mesir macununun yapılması ve dağıtılması ile ilgili birçok inanç vardır ve bu inançlar çoğunlukla sağlıkla ilgilidir. Örneğin; delilere dövdürülen macunun şifa verici özelliğinin daha çok olduğuna inanılmaktadır. Yine farklı bir inanç olarak, Camii kubbesinden atılarak tutulan macunun şifa özelliğinin daha fazla olduğuna ve bu macunu kaparak yiyenlerin bütün yıl boyunca yılan, çıyan, akrep gibi zararlı hayvanların sokmalarına karşı aşılandıklarına dair halk arasında yaygın bir inanç vardır (Çay, 1985: 115). Ayrıca mesir macununun güçlendirici, dinlendirici,

sinirleri gevşetip yorgunluğu giderici, kan dolaşımını düzenleyici, kalbi takviye edici, hazmı kolaylaştırıcı, iştahı artırıcı ve hormonları kuvvetlendirici etkisinin de olduğuna inanılmaktadır (Çay, 1985: 176-177).

Türk kültüründe baharın gelişini kutlamak maksadıyla yapılan bir diğer tören ise Hıdırellez törenidir. Hıdırellez, her yıl kışın bitmesiyle birlikte 5 Mayıs'ı 6 Mayıs'a bağlayan geceden başlayıp ertesi güne kadar devam eden bahar bayramıdır. Türk kültüründe, Hıdır Ellez/Hıdır İlyas, Hıdır Zinde veya Hıdır Nebi/ Hızır Nebi Bayramı olarak bilinen ve halk inançlarında bu bayramda sıcaklığı ve yeşili temsil edip koruduğuna inanılan Hızır ile suyu temsil edip koruduğuna inanılan İlyas'ın, kardeş olduklarına ve o gün buluştuklarına inanılmaktadır (Kalafat, 2011: 21). Özellikle Hızır ile ilgili inançlar oldukça yaygındır. Hızır'ın sağlık, bolluk ve bereket getirdiğine, sıkıntıya düşenler ve darda kalanlara yardım ettiğine inanılmaktadır. Bundan dolayı Hıdırellez bayramı için gerçekleştirilen törenlerde yapılan yemeklerin de bolluk, bereket, sağlık ve şifa getireceğine inanılmakta ve bu sebepten çeşitli yemekler yapılmaktadır.

Hıdırellez günü bütün canlıların, bitkilerin ve ağaçların yeni bir hayata başlayacağına ve yeşili temsil eden Hızır'ın bastığı yerlerden kuzuların beslenmesi dolayısıyla o gün kesilen kuzuların etinden yemenin şifa, sağlık ve canlılık getireceğine inanılmaktadır. O gün içilen sütün ve o sütten yapılan yoğurdun da şifalı olduğuna inanılmaktadır. Yine o gün soğan kabuğuyla kaynatılarak pişirilen yumurtaların şifa getireceği inancıyla özellikle çocuklara ve hastalara yedirildiği bilinmektedir. Ayrıca Hıdırellez Günü "s" harfiyle başlayan yedi türlü yiyecek hazırlanmakta ve bu yiyeceklerin bolluk ve bereket getirmelerinin yanında sağlığa yararlı olduklarına da inanılmaktadır (Demirci, 2008: 77).

Anadolu'da Hıdırellez günü yeşillik ve içerisinde yeşillik olan yemekler yemenin hastalıklara iyi geldiğine ve şifalı olduğuna dair yaygın bir inanç vardır. Bu inanç Hızır'ın adının yeşil anlamını ifade etmesinden, sert geçen kışlardan sonra yeşilliklerin yeniden canlanmasından ve Hızır'ın yeşillik üzerinden geçtiği rivayetinden kaynaklıdır. Bu inanç aynı zamanda bilimsel açıdan da doğrudur. Çünkü yeşillikler A, C, E ve bazı B vitaminleri açısından zengindir. Dolayısıyla yeşillik yemenin sağlığa faydası göz ardı edilemez bir gerçektir (Baysal, 2002: 86-87).

Bakıldığında Anadolu'da Hıdırellez törenleri için birçok yemek yapılıp yenmekte ve bazı sembolik yemekler dışında yapılan yemekler yöreden yöreye değişim göstermektedir.

Safranbolu'da Hıdırellez'den bir gün önce mısır patlağı, kabak çekirdeği, dut kurusu ve şeker katılarak kavrulan ve daha sonra dövülüp un haline getirilen yöreye özgü 'Gavut' yemeği yapılmaktadır. Bu yemek küçük bez torbaların içine konup 5 Mayıs gecesi gül dalına bağlanmakta ve sabah gün doğmadan oradan alınmaktadır. Dışarıda bırakılan bu yemeğe Hızır'ın dokunduğuna ve Hızır elinin değdiği her şeyin şifalı olduğuna inanıldığından bu yemeğin de ilaç gibi birçok hastalığa şifa olacağına inanılmakta ve bu niyetle yenmektedir (Barlas, 1990: 28-29). Tokat'ta da sağlığa yararlı olduğuna ve şifa getireceğine inanıldığından Hıdırellez günü nevruz çiçekleri ile yumurta birlikte yenmektedir (Cingöz 1990: 45). Nevruz çiçekleri de yumurta da yeniden doğuşu ve canlılığı temsil etmektedir. Dolayısıyla bu yiyecekleri yiyenlerin yeniden canlanıp sağlıklı olacağına inanılmaktadır.

Muğla'da Hıdırellez sabahı ineklerden sağılan ve "Hıdırellez sütü" olarak adlandırılan sütün birçok hastalığa iyi geldiğine inanılmakta ve şifa niyetiyle içilmektedir. Yine Hıdırellez günü çayırlardan toplanan ve "Hıdırellez otu" olarak bilinen kokulu otlar kurutulup toz haline getirilmekte ve bu otların mide ağrılarına iyi geldiğine inanılmaktadır (Büyükokutan, 2011: 511). Görüldüğü üzere yöreden yöreye değişim gösteren yiyecekler temelde aynı inanç doğrultusunda yapılıp yenmektedir. Çünkü yiyecekler yöreden yöreye çeşitlilik gösterip değişse de Anadolu insanın inançları hemen her yörede benzerlik göstermektedir.

Son olarak Alevi inanç sisteminde yer alan ve Alevilerin temel ibadet biçimi olan Cem törenleri de ritüel yiyeceklerin sunulduğu önemli törenlerdendir. Bir efsaneye göre Cem törenleri, eski İran hükümdarı Cem ya da Cemşid'in yılda iki defa gece ve gündüzün eşit olduğu günlere denk gelecek şekilde yapılmasını istediği içkili ve müzikli eğlence törenlerinden oluşan ve aynı zamanda bugün sadece dini amaçla düzenlenen sazlı sözlü, kadın ve erkeklerin bir arada gerçekleştirdiği dini törenlerin adıdır (Öztürk, 2009: 239).

Birçok ritüelin gerçekleştiği Cem törenlerinin önemli bir kısmını yiyecek-içecekler oluşturmaktadır. Alevi inanç sisteminde yemek kültürüne oldukça önem verilmekte ve cem törenlerinde yenen yiyecek-içecekler kutsiyet kazanarak "lokma" adını almaktadır. Çünkü gerçekleştirilen ritüellerle birlikte yemeğe farklı bir anlam ve kutsiyet yüklenmektedir. Cem töreniyle birlikte kutsiyet atfedilen yiyecek-içecekler özellikle Cem törenini yöneten Dedeler tarafından dualandıktan sonra hastalara şifa olacağına inanılmaktadır. Bu sebepten törene katılanlar bu yiyeceklerden yiyerek şifa bulacaklarına inanmakta ve özellikle hastaları olan talipler dualanan yiyeceklerden evlerindeki hastalara da götürerek sağlıklarına kavuşacaklarına inanmaktadırlar (Ersal ve Görgülü, 2017: 143). Özellikle Cem

törenlerinin sembolik yiyeceklerinden olan üzüm ve elma bu bağlamda değerlendirebileceğimiz önemli yiyeceklerdendir. Üzüm, inanışa göre Kırklar Ceminde sunulan bir yiyecektir. Dolayısıyla kutsal sayılmıştır. Ayrıca halk inançlarında, üzümün mitolojik bir temele bağlı olarak yetiştiğine dair inancın olması, üzümün birçok hastalığa şifa olduğu düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Bunun yanı sıra üzümün kış mevsiminde yetişmesi de halk arasında üzümün can verme ve hastalıklara şifa olma inancını doğurmuştur (Şenocak, 2007: 167-170). Cem törenlerinin bir diğer önemli yiyeceklerinden biri olan elma ise Türk kültüründe geniş bir yer edinmiş ve şifa kaynağı olarak görülmüştür. Ayrıca elma halk inançlarında verimliliğin, zürriyetin, ebediliğin, gençliğin, güzelliğin, kuvvetin ve sağlığın sembolü olan bir yiyecek olarak kabul edilmiştir (Şimşek, 2008: 193). Görüldüğü üzere Alevi kültüründe Cem törenine getirilen ve Cem törenini yöneten Dedeler tarafından dualanan bütün yiyecek-içecekler lokma adını almaktadır. Bu lokmaların arka planında birçok inancın olması ve töreni yöneten Dedenin de bu yiyecekleri dualaması, yiyeceklere kutsallık atfetmiş ve dolayısıyla bu yiyeceklerin hastalıklara şifa olduğu inancını da beraberinde getirmiştir.

SONUÇ

Ritüel yiyecek-içeceklerin geçmişi çok eskilere dayanmaktadır. Gerek İslamiyet öncesi Şamanizm döneminde gerek İslamiyet sonrası çeşitli din ve mezheplerde bu tür yiyecek ve içecekler bazı değişim ve dönüşümlerle birlikte kutsallığını koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Ritüel yemekler özel günlerin vazgeçilmez unsurlarından biri olup gerek fizyolojik gerek inançsal gerekse sağlık açısından oldukça önemlidir. Halk inançlarında bazı yiyeceklerin bereket-bolluk ve uğur getirdiğine inanılırken bazı yiyeceklerin de kısmet getirdiğine, sağlığa iyi geldiğine ve şifa kaynağı olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla halkın kültüründen ve inancından beslenmiş olan ritüel yemeklerin böylesine önemli olmasının sebebi belirli özel günlerde çeşitli ritüellerle yapılıp yiyeceklere kutsallık atfedilmesi ve bu yemeklerin arka planında birtakım inançların olmasıdır.

KAYNAKÇA

Barlas, U. (1990). Safranbolu ve Karabük Yöresinde Hıdrellez Geleneği. *Türk Halk Kültüründe Derlemeler, Hıdırellez Özel Sayısı* (ss. 25-41). Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.

Baş, E. (2004). Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler. *AÜİFD, 1,* ss. 167-190.

Baysal, A. (2002). *Beslenme Kültürümüz.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Boratav, P. N. (2016). *100 Soruda Türk Folkloru.* Ankara: BilgeSu Yayınları.

Büyükokutan, A. (2011). *Muğla Yöresi Kadın Merkezli Geleneksel Uygulamalarla Bu Uygulamalara Bağlı Sözlü Ürünlerin İşlevleri Üzerine Bir Araştırma.* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Balıkesir.

Cingöz, M. E. (1990). Tokat'ta Hıdırellez. *Türk Halk Kültüründe Derlemeler, Hıdırellez Özel Sayısı* (ss. 43-51). Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.

Çay, M. A. (1985). *Türk Ergenekon Bayramı (Nevrûz).* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Çifçi, T. (2019). *Adıyaman ve Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği.* Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Diyarbakır.

Demirci, H. (2008). *Türk Kültüründe Bayram Anlayışı ve Türk Dünyasında Bayramlar.* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.

Çobanoğlu, Özkul. (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnanışları.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Durlu Özkaya, F. ve Cömert, M. (2017). *Türk Mutfağında Yolculuk.* Ankara: Detay Yayıncılık.

Ersal, M. ve Görgülü, E. D. (2017). Yemekten Ritüel Yaratmak: Alevi İnanç Sisteminde Yemek Kültü. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi,* 16, ss. 139-199.

Eyüboğlu, İ. Z. (1987). *Anadolu İnançları Anadolu Üçlemesi-1.* İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Kafkasyalı A (2005) Türk Dünyasında Nevruz Geleneğine Toplu Bakış. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 6 (2), ss. 149-172.

Kalafat, Y. (2011). *Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a.* Ankara: Berikan Yayınları.

Kalafat, Y. (2012). *Türk Halk İnançlarında Beslenme.* Ankara: Berikan Yayınları.

Karaman, R. (1999). Türkiye'de Nevruz Kutlamaları. *Millî Folklor Dergisi*, 42, ss. 39-52.

Koç, H. (2019). *Balıkesir'de Sağaltıcı Ocaklar ve Halk Hekimliği Uygulamaları.* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir.

Közleme, O. (2012). *Türk Mutfak Kültürü ve Din.* İstanbul: Rağbet Yayınları.

Örnek, S. V. (1979). *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk.* Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Örnek, S. V. (2000). *Türk Halkbilimi.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özdemir, N. (2005). *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Özkan, M. ve diğ. (2019). Türk Mutfak Kültürüne Ait Kaynar (Lohusa) Şerbeti Üzerine Bir Değerlendirme. J*ournal of Tourism and Gastronomy Studies*, 7 (3), ss. 2310-2320.

Özlü, Z. (2011). Osmanlı Devletinde Tekkelere Bir Bakış: Aşure Geleneği. *Türk Kültürü ve Hacıbektaş Veli Araştırma Dergisi,* 57, ss. 191-212.

Öztürk, Ö. (2009). *Mitoloji ve Folklor Sözlüğü.* Ankara: Phoenix yayınevi.

Rüzgar, B. (2019). Eski Bozkır Kavimlerinde Tıp ve Sağlık Alanında Üretilen Bilimsel Bilgi (Başlangıçtan Uygur Dönemi Sonuna Kadar). *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6 (4), ss. 420-433.

Saçıkaralı, M. (2015). *Türk Mutfak Kültürümüzde Aşurenin Tarihsel Süreci.* Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Sarıoğlan, M. ve Cevizkaya, G. (2016). Türk Mutfak Kültürü: Şerbetler. *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi,* 6 (14), ss. 237-250.

Sezgin, C. A. ve Onur, M. (2017). Kültür Mirası Düğün Yemekleri'nin Gastronomi Turizmi Açısından İncelenmesi: Erzincan İli Örneği. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* ss. 203-214.

Şenocak, E. (2007). Türk Halk Kültüründe ve Mitolojik Bağlamda Üzümün Yeri. *Millî Folklor,* 76, ss. 164-172.

Şimşek, E. (2008). Ölümsüzlük İlâcı Elma. *Turkish Studies,* 3 (5), ss. 193-204.

Yalçın Çelik, D. (2010). Mengen'de Özel Gün Yemekleri. *Millî Folklor,* 86, ss. 127-139.

TÜRK HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARINDA BİR SAĞALTMA UNSURU OLARAK KEMİK

Arş. Gör. Dr. Nezih TATLICAN
Süleyman Demirel Üniversitesi

Özet

İnsan, bilinmez ve tekrarlanmaz bir fenomen olan ölüm karşısında derin bir korku ve ürperti hissetmiştir. Bu korku ve ürperti, yaşamı daha uzun kılmaya yönelik ve insanlık tarihi kadar eski olan halk hekimliği uygulamalarını beraberinde getirmiştir. Sağlamlığı, sistematik bir yapısı olan iskeleti oluşturması, temizlik, kutsallık ve yeniden doğuşu sembolize eden ak renkli oluşu gibi nedenlerden ötürü kemik, bir nevi" yaşamsal öz" olarak algılanmış ve bu algı doğrultusunda kemik, halk hekimliği uygulamalarında yaygın olarak yer alan bir sağaltma unsuru olmuştur.

Bu çalışmada ilk olarak kemiğin, çeşitli inanış ve uygulamalardan (şamanların ritüel parçalanması ve bereket ritüelleri vb.) hareketle doğuşu sembolize eden bir "yaşamsal öz" olduğu vurgulanmıştır. Ardından ise çeşitli araştırmalar esas alınarak hayvan kemiklerinin kemiğin halk hekimliği uygulamalarındaki kullanımlarına yer verilmiştir. Halk hekimliği uygulamalarında tespit edilen kemikler; kültürel, mitolojik ve dinî açıdan değerlendirilmiştir.

Söz konusu çalışma ile Türk insanının sağlıklı ve uzun yaşamak adına oluşturduğu geleneksel sağaltma yöntemlerinde kemiğin önemli bir rol üstlendiği tespit edilmiştir. Kemiğin, barındırdığı "yaşamsal öz"ü insana taşıyarak insanı kendi gibi uzun ömürlü kılan bir aracı olduğu da ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Halk Hekimliği, sağaltma, hayvan kemikleri, yeniden doğuş

BONE AS A TREATMENT FACTOR IN TURKİSH FOLK MEDİCİNE

Abstract

Man has felt a deep fear and chill in the face of an unknown and not to be repeated phenomeon which named death. This fear and chill have caused folk medicine applications aimed at making life longer and as old as human history. For reasons such as its strength, forming the skeleton has a systematic structure, its white colour which symbolizes cleanliness, holiness and rebirth, the bone was perceived as a kind of "vital essence" and according to this perception bone has been a common treatment in folk medicine applications.

In this study firstly based on various beliefs and applications (ritual disruption of the shamans and abundance rituals etc.) it is emphasized that bone is "vital essence" which symbolizes birth. Then based on various researches the use of the animals bones in folk medicine applications has been taken into account. The bones which established in folk medicine applications are evaluated culturally, mythologically and religiously.

With this study it is determined that the bone plays an important role in the traditional tratment applications created by Turkish people in order to live helthy and long. It is also demonstrated that the bone carry its "vital essence" to the people and make them long lasting just like itself.

Keywords: Folk medicine, treatment, animal bones, rebirth

GİRİŞ

Kaçınılmaz bir son olan ve insanoğlunun kabullenmekte zorlandığı olguların belki de başında ölüm gelmektedir. Ölen kimsenin yaşadığı ya da yaşayacağı tecrübelerin, toplumun geride kalan kesimine aktarılamayacak olması ister istemez ölüm olgusuna karşı mesafeli bir yaklaşım doğurmaktadır. Ayrıca ölüm olayının gerçekleşmesinden sonra ölen kimseyi nasıl bir hayatın beklediğinin bilinememesi ve ölen kimse ile bir daha görüşemememe ihtimali ölüm olgusu ile barışmayı engelleyen faktörler olarak değerlendirilebilir.

Ölüm olgusu ile barışık bir görüntü çizilememesi kültürel bellekte ölüme yol açan hastalıkların sağaltılmasına ilişkin birtakım inanış ve uygulamaların yaratılmasına zemin hazırlamıştır. Bu inanış ve uygulamaların sadece ölüm etrafında değil ölüm riski barındırmayan çeşitli yaralanmalar ve hastalıklar etrafında da teşekkül ettiğini söylemek mümkündür.

Yaşam süresini mümkün olduğunca uzatmak ve sağlığını korumak isteyen insanın, özellikle sembolik açıdan yeniden yaratıma ve doğuşa zemin hazırlayan unsurlardan yararlanması beklenebilir. Bu unsurlardan bir tanesi de sağlamlığı ve dayanıklılığı ile öne çıkan, iskelete sistemli bir görünüm kazandırması nedeniyle düzeni (kozmos) temsil eden, dünya mitolojilerinde saflık, mükemmellik ve ışık sembolü olarak kabul gören beyaz renge sahip olan "kemik" tir. Etrafında bu tür olumlu anlamlar dizgesinin oluşması kanaatimizce kemiğin; ruhun yaşam alanı olarak tasarlanmasına ve "yaşamsal öz" olarak algılanmasına kapı aralamıştır. Kemiğin "yaşamsal öz" olduğuna dair algı; kemiğin kırılmamasına yönelik tabulardan şamanların ritüel parçalanmasına, bereket temini uygulamalarından halk hekimliği uygulamalarına dek geniş bir halk bilgisi malzemesinin oluşumunu beraberinde getirmiştir. Bahsi geçen bu gibi inanış ve uygulamalarda kemik; simgesel anlam dünyasına uygun olarak yeri geldiğinde ölüm ve ölüme denk düşen kaotik olay kategorileri karşısında insana yeniden doğuş noktasında teminat verebilmekte ve dolayısıyla onu psikolojik olarak rahatlatabilmektedir.

Sembolik açıdan yeniden doğuşa zemin hazırlaması ve Türk toplumunda kimi özellikleriyle olumlu yönde ayrışan hayvanlara ait olması nedeniyle kemiklerin halk hekimliği uygulamalarında kullanıldığı söylenebilir.

Kemiğin sadece halk hekimliği uygulamalarında değil, kimi inanış ve uygulamalarda da sembolik açıdan yaratılışa, canlanmaya ve yenilenmeye işaret ettiği öne sürülebilir. Kemiğin yaşamsal öz olduğuna dair algı ve tasarımlar, halk hekimliği uygulamalarının dışında şu şekilde karşımıza çıkabilmektedir:

1. Halk Hekimliği Uygulamaları Dışında Kemiğin, Doğuşu ve Canlanmayı Sembolize Etmesi

a) Yaşamı Sürekli Kılan Bir Unsur Olarak Kemik

Kemiğin; yaşamı yenilenebilir, bereketli ve sürekli kılma noktasında üstlendiği fonksiyon, kemik etrafında tabu nitelikli birtakım inanış ve uygulamaların oluşumuna zemin hazırlamıştır. Yaşamsal güce sahip olmayı, bireysel ve ailevi mutluluğunu hatta öte dünya saadetini temin etmeyi arzulayan insanın, kemikleri koruma altına almaya çalışması beklendik bir durumdur. Örneğin İslam öncesi devirlerde Türkler ve Moğollar kurbanların kemiklerini kırıp parçalamaktan kaçınmışlar ve o hayvanın gökte dirilerek Tanrı'ya ulaşmasını amaçlamışlardır (Ocak, 2010: 173). Ayrıca hayvanın kemiklerini kırmaktan kaçınan Türk ve Moğolların öte dünyada bu hayvanların hizmetinden yararlanmayı umdukları da öne sürülebilir.

Kültürel bellekte kemiklerin yapısal bütünlüğünün korunmaya çalışılması sadece kurban edilen hayvanlar ile sınırlanmamıştır. Bu yapısal bütünlük sağlanarak ataların, öldükten sonra dahi yaşamlarını sürdürmeleri amaçlanmış gibidir. Örneğin Eskişehir'de vefat etmiş olan velilerin kemiklerinin tren yolu ve baraj yapımı nedeniyle özenle toplanıp taşınması ata ruhlarına yönelik saygının bir izdüşümü olarak nitelendirilebilir (Koç, 2019: 40). Kemiklerin özenle taşınıp toplanması ile ölmüş olan ataların yaşamlarının sürekliliği ve bu doğrultuda yöre insanının hayatını olumlu yönde etkilemeleri teminat altına alınmış olur.

b) Erginlenme Aracı Olarak Kemik

Kendisine has bir icraata ve bu icraatı gerçekleştirmek adına özel teknikler kullanan, belli törenleri icra eden ve genellikle kötü ruhlar diye nitelendirilen varlıklara hükmedebilen şamanların (Bayat, 2009: 25) sıradan insanlık durumunu aşmaları ve kutsalın dünyasına mutlak surette katılmaları, vücutlarının ritüel parçalanmaya uğraması ile gerçekleşebilmektedir. Vücudunun ritüel parçalanmaya tabi tutulması ile adeta yeni bir yaşama kapı aralayan ve kutsalın gizil bilgisine vâkıf olma hakkı elde eden şaman adayı, öncelikle vücudunun hastalık veren ruhlar yenilmesine şahit olmaktadır. Yakut Türklerinde, vücutları sadece kemik

kalacak şekilde yenilen şamanın kemikleri, şamanın Yırtıcı Kuş-Ana'sı tarafından bir araya getirilmekte (Eliade, 2006: 59) ve böylece şamanın fiziksel, psikolojik ve meslekî açıdan yeniden doğuşu sağlanmaktadır.

Mesleğe kabul noktasında ritüel parçalanma ve yenilme süreçlerinden geçen adayın, şamanlığa hak kazanması diğer insanlara nazaran fazla kemik sahibi olmasını gerektirebilir. V. Yakovleviç Butanayev'in "Geleneksel Hongoray Şamanlığı" adlı çalışmasında adayın rüyasında kara bir masaya yatırılmasına ve bedeninin mafsallarına ayrılmasına yer verilmiştir. Parçalara bölünen iskelet kazanda kaynatılmış ve korkunç kara insanlar "fazla kemiğin" varlığını kontrol etmiştir. Sahte kaburganın yakınında yer alan yuvarlak kemik, "fazla kemik" olarak nitelendirilmiştir. Bu kemik, ortasındaki delik aracılığıyla kutsal dünyayı görmeye fırsat vermekte ve adayın, şamanlık mesleği noktasında bir kabiliyeti olduğunu ortaya koymaktadır (Butanayev, 2019: 40).

Şaman folklorunda kemikler sadece mesleğe giriş noktasında fonksiyonel değildir. Kemiklerin, yaşamsal öz olduğuna dair tasavvur şaman elbiselerinde de karşımıza çıkabilmektedir. Araştırmacılardan Kevser Gürcan, şaman elbiselerinde yer alan kemik sembolizminin şamanın yaşamının garantörü olmasını şu şekilde açıklar: "İskelet sembolizmi, Şaman elbiselerinin ön, kol ve kısmen de arka kısımlarında, bazen hayvan kılı ile nakış olarak işlenmesiyle bazen de metal çubuk ve plakaların omurgayı ifade eder şekilde dizilmeleriyle oluşturulur. Bu kemiklerin, giysinin sahibi olan Şaman'ın ruh atasını (daha önce Şaman olan) simgeledikleri düşünülür. Aynı zamanda Şaman'ı özellikle yerin altına gerçekleştirdiği seyahatlerinde, kötü ruhlar ve öteki dünya yaratıklarının saldırılarına karşı fiziksel olarak da koruyan bu zırhlar, Şaman'ın koruyucu ruhlarını da ifade etmektedir" (Gürcan, 2018: 337).

c) Bereket Temini İçin Kullanılan Kemik

İnsanoğlu içerisinde yaşadığı doğadan elde ettiği kazanımları sürekli kılmak, sahip olduğu mal ve mülkünün çoğalmasını sağlamak adına bereketi arttırmaya yönelik birçok inanış ve uygulamalar yaratmıştır. Bereketi arttırmaya yönelik inanış ve uygulamalarda kullanılan önemli unsurlardan bir tanesi de yaşamsal gücü simgeleyen kemik olmuştur. Türk insanı da bolluk ve bereket temini için yaşamsal güç içerdiğine inandığı kemikten yararlanmış ve böylece av hayvanlarının çoğalmasını, topraktan alınan mahsulün bir sonraki sene daha da artmasını, küçükbaş ve büyükbaş hayvanlarının daha doğurgan hale gelmesini amaçlamıştır.

Atlı-göçebe yaşam tarzını benimseyen toplumlarda avlanma önemli bir uğraş olarak karşımıza çıkmaktadır. Avlanarak yaşamlarını sürdüren toplumların,

doğanın cömertliğine karşı duydukları saygıyı çeşitli uygulamalar ile göstermekte ve böylece avın bereketini sürekli kılmaya çalışmaktadır. Altay-Sayan Türklerinin avlanma törenlerinde vurulan hayvanlar, kemikleri kırılmadan tüketilmekte ve kemikler içerisine hayvanın ruhunun sinmesi ve böylece yeniden canlanması sağlanmaktadır (Lvova vd., 2013: 76). Kanaatimizce av hayvanlarının kemiklerinin kırılmaması gerektiğine dair tabunun ardında orman iyesini mutlu kılmak ve hayvanın yeniden canlanacağı noktasında ona teminat vermek yatmaktadır.

Kemiğin bereket getirdiğine dair inanç, Tuva Türklerinin topladıkları koyun kemiklerini koyunların barındığı kışlık ağıllara gömmesi (Lvova vd., 2013: 76) üzerinden de okunabilir. Yaşamsal gücü temsil eden kemiğin dişilik ve doğurganlık sembolü olan toprak ile buluşturulması, ağıl içindeki hayvanların doğurgan olmasına yönelik bir çabanın yansımasıdır. Ayrıca kemik burada ağıldaki hayvanların üremesini ve tehlikelerden korunmasını sağlayan ağıl iyesine sunulan bir hediye olarak da düşünülebilir.

Kemik, Türk kültüründe tarımsal ürünlerin daha bol ve bereketli olmasını sağlayan bir aracı olarak da görülmüştür. Örneğin Çıldır yöresinde kurban olarak kesilen hayvanın kemikleri ekin ekilecek zamana kadar temiz bir yerde saklanmış ve o yıl, toprağın daha verimli ve bereketli olması sağlanmaya çalışılmıştır (Beydili, 2005: 350).

d) Fiziksel Olgunluğa Zemin Hazırlayan Kemik

İnsan bedenindeki organların tüm yaşamsal faaliyetlerini sistematik bir biçimde sürdürebilmesi, beynin fonksiyonlarını yerine getirebilmesi ile doğru orantılı olmuştur. Yaşamını sağlıklı bir biçimde sürdürmek isteyen insan, doğal olarak beyni koruyan ve çevreleyen kafatasına büyük bir önem vermiştir. Bu doğrultuda kafatası, yaşamı koruyan ve hatta yaşamın bizzat kendisi olan en önemli kemik konumuna yükselmiştir. Ayrıca kafatası kemiği yaşamın bizzat kendisi olarak konumlandırıldığı için ruhun yaşam alanı olarak da tasarlanmıştır. Kafatasının ruhun yaşam alanı olarak tasarlanması, öldürülen düşmanın kafatasına sahip olmayı beraberinde getirmiştir. Öldürülen düşmanın kafatasına sahip olunması kanaatimizce bu kişinin ruhuna egemen olmayı da beraberinde getirecektir. Böylece öldükten sonra ondan gelebilecek her türlü tehlike bertaraf edilmiş olacaktır. Ayrıca düşmanın kafatasına sahip olan kimse, o düşmandaki özellikle fiziksel gücün kendisine aktarılmasını arzulamaktadır. Kısacası düşmanın kafatasına hâkim olma, ölümden sonra kızgın hâle gelen ve intikam alma hissiyle dolan ruha karşı mutlak üstünlüğü ifade etmekte ve düşmanın fiziksel gücünün galip gelen savaşçıya aktarımına zemin hazırlamaktadır. Bu doğrultuda düşman kafatasını

elde etme, galip gelen savaşçının fiziksel açıdan kendisini korumasını ve daha üstün hale getirmesini beraberinde getirmektedir.

Kafatasının elde edilmesinin fiziksel açıdan bir yenilenme ve güçlenmeye zemin hazırlaması tarihsel kayıtlarda karşımıza çıkabilmektedir. M.Ö 100 yılında yazılmış olan "Şi-ki" adlı Çin kitabında Hun beyinin, Yüen-Çi kralını yenip öldürerek kafatasından bardak yapmıştır (Bozkurt, 2003: 229). Kanaatimizce Hun beyi Yüen-Çi kralının bedeninin tamamını sembolize eden kafatası kemiğini bardak olarak kullanarak her temasta onun fiziksel gücünü kendisine taşımış ve her seferinde fiziksel açıdan kendisini yenileme fırsatı bulmuştur.

e) Kadının Yaratılışında Kemik

Mitolojik algıda insan; evrenin mükemmel, düzgün ve küçük bir modeli olarak tasarlanmıştır (Bayat, 2007: 108). Evrenin yaratılışının, farklı yaratım biçimlerine ilham kaynağı olduğu ve örnek teşkil ettiği dikkate alındığında insanın yaratılışının da mükemmellik arz etmesi beklenir. İnsanın yaratılışını mükemmel kılma arzusu, bir yönüyle ölümsüz bir yaşamı sembolize eden kemiklerden yararlanmayı gerektirebilir. Türk mitolojisinde Ülgen, "Targın Nama" olarak adlandırdığı erkeğin kaburga kemiklerinden kadınlar yaratmış ve dünyada kalan dört erkekle bu kadınları evlendirmiştir (Bayat, 2007: 111).

2. Halk Hekimliğine İlişkin İnanış ve Uygulamalarda Kemiğin, Doğuşu ve Canlanmayı Sembolize Etmesi

İnsanlar, çok eski dönemlerden beri çevrelerini ve doğayı gözlemlemiş ve bu gözlem neticesinde kimi hayvanlara güçleri, görünümleri ve doğaya adapte olabilme potansiyelleri nedeniyle özel bir önem ve anlam atfetmişlerdir. Şamil Gacar'a göre Paleolitik Çağ'dan itibaren insanlar hayvanlara karşı saygı duymuş, onların sembolik karşılıkları olduğunu düşünmüştür. Bu süreç boyunca hayvanlar, insanın kültürüne, inanç dünyasına, geleneklerine, sanatsal ve felsefi yaklaşımlarına yön vermiştir. Bu doğrultuda hayvanların sadece besin kaynağı olmadığını, çağlar boyunca farklı insan topluluklarının kültürel yapılarında kritik rol oynadıkları söylenebilir (Gacar, 2020: 7).

Farklı insan topluluklarının kültürel yapılarında oynadığı rol dikkate alındığında kimi hayvanlara kutsallık atfedildiği söylenebilir. Kutsal olarak algılanan hayvanların bir nevi yaşamsal öz hatta yaşamın bizzat kendisi olarak değerlendirilen kemiklerine özel bir önem atfedildiği, bu hayvanlara ait kemiklerin gizemli bir güce ev sahipliği yaptığı düşünülmüştür. Türk halk hekimliği uygulamalarında

at, ayı, balık, deve, domuz, kaplumbağa, kedi, koyun, köpek, kurt, öküz ve tavuk kemiklerinin sağaltma unsuru olarak kullanılmasını irdelerken bu hayvanların kemiklerine niçin sağaltma özelliği atfedilmiş olabileceğini tartışmak kanaatimizce yerinde olacaktır.

a. At kemiği

Tarih boyunca ulaşım ve taşıma noktasındaki ihtiyaçlarını karşılamak adına insanlar çeşitli hayvanlardan yararlanmıştır. At; dayanıklılığı ve uzun mesafeleri kısa sürede alabilmesiyle insanların ulaşım ve taşıma noktasındaki ihtiyaçlarına yanıt verebilmiştir. Koşum ve binek hayvanı olarak kullanılması ile savaşların vazgeçilmez unsuru olan at, toplumların öteki toplumlar üzerinde egemenlik kurmasına da zemin hazırlamıştır.

İnsanların ulaşım, taşıma, savaşma ve tarım ekonomisini canlandırma gibi alanlarda yararlandığı ata, olumlu yönde birçok özellik atfetmesi ve mitolojik algıda kutsal bir hayvan olarak kabullenmesi beklendik bir durumdur. Altay Türklerinde Ülgen için kurban olarak sunulması, Ürün Ay Toyon adlı bir Tanrı tarafından gökyüzünden yeryüzüne indirilmesi, ölünün ruhunu öte dünyaya taşıması, şamanı gökyüzüne ve yeraltına götürmesi, sahibinin ölümü sonrası onunla beraber toprağa gömülmesi (Küçükbasmacı, 2015: 209-216) gibi hususlar dikkate alındığında atın kutsal bir hayvan olarak kabul edildiği rahatlıkla görülebilir.

Ata atfedilen bu kutsallık olgusunun halk hekimliği uygulamalarına da yansıdığını ve bakışlarında zararlı güç bulunan kimselerin bu nitelikleriyle bir kişiye, bir hayvana ya da bir nesneye bakmakla, canlı üzerinde hastalık, sakatlık, ölüm; nesne üzerinde sakatlanma, kırılma gibi olumsuz bir etki meydana getirmesi anlamını taşıyan nazarın (Boratav, 2013: 119) engellenmesinde önemli bir görev üstlendiği söylenebilir.

Yaşar Kalafat, "Anadolu ve Yakın Çevresi Türk Halk İnançlarında Ölüm veya Halk İnançlarına Göre Yatır Ziyareti" adlı bildirisinde atın, nalı ile birlikte kafatasının da nazara karşı koruyucu bir unsur olduğunu ifade etmiştir (Kalafat, 1998: 243).

b. Ayı kemiği

Pek çok hayvandan farklı olarak kış uykusuna yatması ve iri bir cüsseye sahip olması ayıya yönelik bazı mitolojik tasarımların oluşumuna kapı aralamıştır. Ayı; iri cüssesinin beraberinde getirdiği fiziksel üstünlüğü ile ormanların en güçlü hayvanlarından biri olmuş ve bu noktada orman iyesinin ayı şeklinde göründüğüne dair bir algı oluşmuştur. Ayrıca bazı Başkurt boylarında ata olarak kabul

edilmesi, şamanların gökyüzüne yaptıkları seyahatlerde yardımcı ruhlarından biri olması, etini yiyen kimselerin olağanüstü bir güce sahip olmaları (Çoruhlu, 2014: 117) dikkate alındığında ayının Türk mitolojisinde ne denli önemli ve kutsal bir hayvan olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Tuva Türkleri arasında yer alan bir geleneğe göre kadınların, doğum yaparken zorlanmamaları adına bellerine ak bir bez içerisinde yer alan ayının kalça kemiği konulmaktadır (Kenin-Lopsan, 2019: 86).

Kanaatimizce ayının kalça kemiğinin bele bağlanması ile ayının olağanüstü gücünün kadına aktarımı ve böylece doğum esnasında kadının dayanıklı hale gelmesi amaçlanmaktadır.

c. Balık Kemiği

Tatlı ve tuzlu sularda yaşayabilen, farklı büyüklük ve şekilde sayısız çeşidi olan balıklar, insanoğlunun en çok dikkatini çeken hayvanlardan biri olmuştur. Her ne kadar çeşitli teknolojik gelişmelerle suyun altında saatlerce kalabilse de insanlar için su, yabancı bir bölge olarak görülmektedir. Bu bölgenin asıl sahipleri olan balıklar insanın düşsel dünyasında farklı bir yer tutmuştur (Gezgin, 2007: 42).

Türk kozmolojisinde gök gürültüsü unsurunun hayvan biçimli timsali olan balık özellikle göl ve nehir kıyılarında yaşayan Türk topluluklarında bereket, refah ve bolluk timsali olarak görülmüştür. Ayrıca balık evlilikte üreme ve mutluluğu da sembolize etmiştir (Çoruhlu, 2010: 165).

Balığın bu tür olumlu sembolik anlamları nedeniyle halk hekimliği uygulamalarında kendisinden yararlanıldığı öne sürülebilir. Bu tür olumlu sembolik yapılar, balığın bizzat kendisi olarak da kabul edebileceğimiz kemiği (kılçığı) aracılığıyla hastaya iletilir ve hastalığın sağaltılması amaçlanır.

Araştırmacılardan Mustafa Açа, "Denizin Çocukları -Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçılarının Meslek Folkloru" adlı çalışmasında balık kemiğinin halk hekimliği uygulamalarında kullanımına da yer vermiştir. Açа, gerçekleştirdiği derleme faaliyetinde eşkina balığının kafası içerisindeki kürecikte iki adet elmasa benzer taş (kemik) bulunduğunu ve bu kemiklerin ezilip limon ile karıştırılması neticesinde böbrek taşının düşürülebileceğini tespit etmiştir (Açа, 2020: 430).

Adana merkezde ise bel ağrısının tedavisi için ortadan ikiye ayrılan alabalığın kemikleri çıkarılmakta ve bele sarılması ile rahatsızlığın tedavisi amaçlanmaktadır (Özgen, 2007: 62).

ç. Deve Kemiği

Deve, göçerevli kültür ve hayvancılığa bağlı ekonomik sistem içinde temel ihtiyaçlara bağlı vazgeçilmez bir unsur olmuştur. İnsan, zor yolculukların üstesinden gelmek ve yükünü taşıtmak amacıyla devenin gücünden ve dayanıklılığından, temel besin kaynağı olarak etinden ve sütünden, bedensel rahatlıklar için yününden faydalanmış ve deveyle özne-nesne ilişkisine dayalı somut bir bağ kurmuştur. İnsan ve deve arasında kurulan bu bağ neticesinde deveye farklı algı ve anlamlar yüklenmiş, bu algı ve anlamların ilk izleri ise mitik tasarımlar aracılığıyla ortaya konmuştur (Arslan, 2012: 114, 115).

Özellikle buğra denilen erkek develer kahramanlar tarafından töz olarak kabul edilmiş, Altaylı kamlar tarafından savaş tanrısı olan Kızagan Tengere'nin bineği olarak tasavvur edilmiştir (Çoruhlu, 2010: 167).

Deveye yönelik mitik tasavvurların genelde olumlu yönde seyretmesi deveye ilişkin halk hekimliği uygulamalarında önemli bir sağaltma unsuru olarak kullanımını beraberinde getirmiştir. Soner Sağlam, "Türkmen Şiirinde Kahramanlık ve Mertlik Sembolü Deve" adlı makalesinde devenin halk hekimliği uygulamalarında yerini şu ifadelerle saptar: "Geline nazar değmesin diye arabasına, deve tüyünden yapılmış siyah, beyaz renkte bir ip bağlanmaktadır. Hamile bir kadın; çirkin adam, deve ve tavşan görse çocuk çirkin; devenin altından geçerse çocuk kuvvetli olur. Deve tüyünden ala ip veya yılan şeklinde ip yapılarak evin kapısına asılırsa bunun, evi ve orada yaşayanları koruyacağına inanılmaktadır. Göz değmesinden korunmak için dua, muska, deve tüyü, alaca tüyden elde edilen ip bağ, yılan başı, domuz dişi, gümüş veya altın kaplı muska şeklinde "dağdan" takmaktadırlar" (Sağlam, 2014: 350).

Devenin kemikleri de halk hekimliği noktasında kullanılan bir başka unsur olmuştur. Karlygash Ashırkhanova tarafından hazırlanan "Kazakistan'da Halk Hekimliği" adlı doktora tezinde devenin kemikleri hastalığın göçürülmesinde kullanılan büyüsel bir unsur olarak yer almaktadır (Ashırkhanova, 2019: 85).

Doğumdan sonraki kırk günlük süreç içerisinde çeşitli nedenlerden ötürü gelişimini diğer bebekler gibi sürdüremeyen, zayıf ve çelimsiz, sürekli hasta olan ve ağlayan bebekler "aydaş" olarak tanımlanmaktadır (Büyükokutan, 2012: 296). Bu bebeklerin diğer bebekler gibi sağlıklı olabilmesi adına gerçekleştirilen uygulamalardan biri de Karaman yöresinde bebeği deve kemiği içinden geçirmek olmuştur. Bu uygulama ile bebeğin tıpkı deve gibi gürbüz hale gelmesi amaçlanmıştır (Arslan, 2020: 81).

d. Domuz Kemiği

Türk mitolojisinde kötü ruhlu ve yırtıcı bir hayvan olarak görülen domuz, dış tesirlerden uzak kimi Altay dualarında, "Gök Kaban (yaban domuzu), sen cinlerin en yamanı ve en kötüsüsün" diyerek anılmıştır. Fakat domuzun "gök" ile birlikte anılması, onun Tanrı ile ilişkisi olan kötü bir ruh olarak düşünülmesini gerekli kılar (Ögel, 2006: 541).

Domuza ilişkin olumsuz tasarımların İslamiyet'in kabulü sonrasında da Türkler arasında sürdüğü bilinse de halk hekimliği uygulamalarında domuz kemiği tedavi edici bir rol üstlenerek karşımıza çıkar. Ali Bulut, "Kilis Halk Hekimliği" adlı yüksek lisans tezinde göğüs, karın ve başta şişkinlik, apse şeklinde tanımlanan domuzbaşı hastalığının tedavisinde domuz kemiğinin önemli bir sağaltma unsuru olarak kullanıldığına işaret eder. Bulut, derleme faaliyetleri esnasında domuzbaşı hastalığının domuz kemiğinin yakılıp külünün yaraya sürülerek hastalığın tedavi edilmeye çalışıldığını tespit eder (Bulut, 2018: 31).

e. Kaplumbağa Kemiği

Kaplumbağalar koruyucu kemiksi kabukları, açlık ve susuzluğa uzun süre dayanabilmeleri, iklim şartlarına uyum sağlamaları ile tanınmış ve böylece uzun bir ömür sürebilmiş canlılardır. Bu gibi tarz fizyolojik özellikleri nedeniyle kaplumbağalara birçok sembolik özellik yüklenmiştir. Evlerini sırtında taşıyan ve uzun ömürlü olan kaplumbağalar Türk inancında uğurlu ve kutlu sayılmış, devletin gücünü, koruyuculuğu, ölümsüzlüğü ve sonsuzluğu sembolize etmiştir (Şimşek, 2016: 52).

Kaplumbağanın uzun bir yaşamı, ölümsüzlüğü ve sonsuzluğu sembolize ettiği dikkate alındığında bu sembolik anlamların halk hekimliği uygulamalarına da yansımış olması beklenebilir. Halk hekimliği uygulamalarında kaplumbağa kemiği kullanılarak kaplumbağanın simgesel anlamları hasta olan kimseye aktarılmaktadır. Ayrıca kaplumbağanın taşıdığı bu simgesel anlamlar kanaatimizce halk hekimliği uygulamalarında yine kaplumbağanın kemiği kullanılarak daha güçlü ve kalıcı hale getirilmektedir.

Çorum ilinde yanık tedavisi için kullanılan bir sağaltma yönteminde yanık otu kaplumbağa kemiği ile birlikte yakılmakta ve elde edilen kül yanık olan bölgenin üzerine serpilmektedir (Tozlu, 2017: 77).

f. Kedi Kemiği

Ali Faik Demir ve Nebahat Akgün Çomak tarafından hazırlanan "Şaman ve Türk Dünyası" adlı çalışmada kedi, tanrısal emri yerine getiremeyen ve irade

noktasında zayıf bir hayvan olarak yer almaktadır. Kadın ve erkeği çamurdan yaratan ve onları ince bir deri ile kaplayan Tanrı, kadın ve erkeğin korunması görevini köpek ile birlikte kediye verir. Fakat İblis, kediyi süt, köpeği ise et vermek suretiyle kandırır ve insan bedenlerini kirletir. Bu duruma öfkelenen Tanrı, kediye ceza olarak diliyle kirli derilerini temizlemesini emreder (Demir-Çomak, 2009: 98).

İslami dönem ile birlikte kara renkli olmaları dışında kediye ilişkin tasavvurların genellikle olumlu seyrettiği söylenebilir. Özellikle Hz. Muhammed'e namaz kılarken yaklaşan yılanın üzerine atılması ve cesaretinden ötürü Hz. Muhammed tarafından sırtının sıvazlanması dikkate alındığında kedinin kutsal bir hayvan olarak algılanması kolaylaşmıştır.

Başkurt Türkleri arasında kedinin uyandırılmaktan kaçınılması, başka eve taşınırken kedinin de taşınması, yemek yerken önce kedinin doyurulması (Olgunsoy, 2007: 153) dikkate alındığında kedinin adeta ev iyesinin donuna girdiği hayvan olarak tasarlandığı düşünülebilir.

Kedi, sahip olduğu bu anlamlar dizgesiyle halk hekimliği uygulamalarında kafatasından yararlanılan bir hayvan olmuştur. Yaşar Kalafat, "Türk Kültürlü Halkların Halk İnançlarında Geçmişten Günümüze Kişioğlu" adlı çalışmasında Ahlat-Bitlis dolaylarında kedi kafatası kullanılarak nazarın engellendiğini ifade etmiştir (Kalafat, 2015: 74).

g. Koyun Kemiği

Eski Türk inanç sisteminde insan hayatını olumlu yönde etkileyen ruhları memnun etmek ve onlardan kut temin etmek, kötü ruhların ise öfkesini dindirmek amacıyla kurban olarak seçilen koyun, İslamî dönemde de kurban edilen hayvanların başlıcalarından olmuştur (Tatlıcan, 2020: 340). İslamî dönemde koyun sükunet, huzur ve barışın yanı sıra bolluk ve bereketin de sembolü olarak kabul edilmiştir (Çoruhlu, 2010: 173). Koyunun özellikle bolluk ve bereket sembolü olarak kabul edilmesi, halk hekimliği uygulamalarında da bu hayvandan yararlanılması beraberinde getirmiştir.

Hatay yöresinde çocuk yaştaki üç kişi ellerine aldıkları koyunun kürek kemiğini yolun ortasına gömerler. Kemiği gömen çocuklar "Öksürüğü gömdük geldik, gülmekten kör olduk geldik." cümlelerini söyleyerek alkışlarla eve doğru giderler (Atahan, 2019: 82).

Kanaatimizce bolluk ve bereket timsali olan koyunun bu simgesel anlamlarının yine koyunun kürek kemiğine de aktarılması mümkündür. Kürek kemiği

yine doğurganlık ve üretkenliğin sembolü olan toprak ile buluşturularak adeta hartanın olduğu alan bir bereket, bir kut merkezine dönüştürülmekte ve hastanın kut aktarımı ile iyileşmesi amaçlanmaktadır.

h. Köpek Kemiği

Türklerin çağlar boyunca köpeğe yönelik tutumlarının olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu tartışma konusu olmuştur. Zamana, bölgeye, inanca ve kişilere bağlı olarak köpeğe yönelik tutumlar değişebilmektedir. Bazı dönemlerde köpek dinî kült objesi olarak kullanılmış, başka dönemlerde hatta aynı dönemlerde husumete ve aşağılayıcılığa işaret etmiştir (Tryjarski, 2016: 102).

Türkler tarafından kutlu sayılan ve "Barak" olarak da adlandırılan köpekler, şamanların göğe çıkışı esnasında yardımcı hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk mitolojisinde ana olarak da tasavvur edilen köpekler (Talianova Eren, 2020: 358, 360), Uygur Türklerinin inanış ve uygulamalarında yardımsever ve koruyucu roller üstlenmektedir. Süt dişi dökülen çocuğun dişinin ekmeğe sarılıp köpeğe verilmesi ve ondan diş istenmesi, köpek pisliği bulunan muskanın kötülükten koruyacağına inanılması bu inanışa verilebilecek örneklerdendir (Göher Vural, 2020: 90).

Türk halk hekimliği uygulamalarında köpeğin yardımseverliği ve koruyuculuğu, hamile kalma amacıyla gerçekleştirilen, köpeğin kemiğinin kullanıldığı bir uygulama aracılığıyla ortaya konabilir. "Köpek kemikleri toplanıp kaynatılır. Kemiklerin kaynadığı kabın üzerine oturularak, baştan itibaren bir battaniye örtülür. Bu işlem, buhar yoluyla damarların açılması için uygulanıyor" (Temizsoylu, 2012: 78).

ı. Kurt Kemiği

Akılcı ve hızlı hareketleri, yırtıcılığı, ehlileştirilmez yapısı ile kurt, Türk toplumunun dikkatini çekmiştir. Türk toplum hayatında, sanatında ve edebiyatında saygın bir yere sahip olan kurda ilişkin tasarımların ağırlıklı olarak olumlu noktada toplandığı söylenebilir. Menşe miti, sembol ve kılavuz olarak Türk kültür hayatında karşımıza çıkan (Arvas, 2015: 186-194) kurda ilişkin olumlu algı ve tasarımlar günümüzde de sürdüğü ve halk hekimliği uygulamalarına yansıdığı söylenebilir. Albastı'dan korunmak adına doğum yapacak kadının yastığının altına kurt derisi konulması, kurt başlı madeni kemer aracılığıyla doğurganlığın sağlanmaya çalışılması, nazardan korunmak amacıyla dişinden ve tırnağından yararlanılması (Kalafat, 2012: 19, 20, 24) kurda ilişkin olumlu algı ve tasarımların birer yansıması olarak değerlendirilebilir.

Halk hekimliği uygulamalarında bir sağaltma unsuru olarak kurdun dişinden, tırnağından ve derisinden yanı sıra kemiğinden de yararlanılır. Hatay'ın Dörtyol ilçesinde zona ve kurdeşen hastalıklarında kurdun aşık kemiği gümüş bir zincire geçirilir ve hastanın boynuna takılır (Ünal, 2019: 32, 42).

Kurt kemiği anne ve bebeğin yaşamını tehdit eden kötü ruhlara karşı koruyucu bir özellik taşımaktadır. Hazara Türkleri arasında bebeğin beşiğine kurt dişi ile birlikte kurt kemiği asılarak (Shukur, 2021: 27) kötü ruhların olumsuz etkisi yok edilmeye çalışılır.

i. Öküz Kemiği

Eski Türklerde destanlarda önemli bir yer edinmiş olan öküz alplık sembolü olmuştur. Kuvvet ve kudret sembolü olarak hükümdarlığı temsil eden öküz, Hint mitolojisinin de etkisi ile Türklerde dünyayı taşıyan hayvan olarak tasarlanmıştır (Çatalbaş, 2011: 52).

Öküzün sahip olduğu kuvvet ve kudret merkezli simgesel değerler yine öküze ait olan kemiğe aktarılmış olabilir. Öküz kemiği bu noktada özellikle lohusa ve yeni doğmuş bebeklerin hayatına son vermeyi amaçlayan albastıya karşı bir kalkan görevi üstlenmiş olabilir.

"Erdemli'de Halk Hekimliği Uygulamaları ve İnanışları" adlı yüksek lisans tezinde anne ve bebeğini Albastı'dan korumak adına eve öküz kemiği asılmasına yer verilmiştir (Çetinel, 2019: 167).

j. Tavuk Kemiği

Proto-Türk ya da Hun devrine ait Pazırık kurganlarından çıkarılan eserler arasında deriden kesilen ya da lahitler üzerine oyulan ya da elbiselerde yer alan horoz ve tavuk figürleri büyük ihtimalle kötü ruhları kovan, koruyucu bir simge olarak tasarlanmıştır (Çoruhlu, 2010: 169). Tavuğun bu noktadaki simgesel anlamı günümüze kadar taşınmış ve halk hekimliği uygulamalarına yansımıştır.

Şükrü Uslu, "Darende ve Çevresinde Halk İnançları" adlı makalesinde tavuğun çatal kemiğinin kırk gün boyunca çocuğun kundağının içinde kaldığını ve böylece çocuğun albastıdan korunduğunu ifade eder (Uslu, 2004: 93).

Sonuç

Sonuç olarak kemiğin, yaşamsal öz olduğuna dair algı ve tasarımlar kültürel bellekte önemli bir yere sahip olmuştur. İskelet sistemindeki muntazam düzeni oluşturarak insanı hayrete düşüren, dayanıklılığı ve kutsallık atfedilen beyaz rengi ile ilgi çeken kemik yaşamsal öz olarak kabul edilmiştir. Kemiğin yaşamsal öz olarak kabulü; kemiğin kırılmaması noktasındaki tabulardan kadının yaratılışına dair mite kadar kendisini hissettirmiştir.

Türk insanı, sağlıklı ve uzun bir yaşam sürmek adına "yaşamsal öz" rolü biçtiği kemiklerden yararlanma yoluna gitmiştir. Halk hekimliği uygulamalarında mitik bellekte olumlu ya da olumsuz olarak kodladığı hayvanların kemiklerinden yararlanmayı seçmiş ve bu kemiklerde var olduğunu düşündüğü büyüsel ve aşkın gücü kendi bedenine taşımak istemiştir. Halk hekimliği uygulamalarında kullanılan kemikler sayesinde Türk insanının sembolik açıdan kendisini yenilemeye çalıştığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

Açа, M. (2020). *Denizin Çocukları Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçılarının Meslek Folkloru*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.

Arslan, M. (2012). Türk Halk Edebiyatında Göç ve Göçerliğin Sembolü Olarak Deve. *Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu* (ss. 113-119). İstanbul: Motif Vakfı Yayınları.

Arslan, M. (2020). *Halk Hekimliği Bağlamında Ocaklar.* Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Arvas, A. (2015). Türk Mitolojisinde Kurt. Editör: Turan, F. A. ve Ozan, M. , *Türk Mitolojisine Giriş* (ss. 183-196). Ankara: Gazi Kitabevi.

Ashırkhanova, K. (2019). *Kazakistan'da Halk Hekimliği*. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi. Basılmamış Doktora Tezi, Niğde.

Atahan, O. (2019). *Hatay Yöresi Halk Hekimliği*. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hatay.

Bayat, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat

Beydili, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. (Çev. Eren Ercan). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Boratav, P. N. (2013). *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Bozkurt, F. (2003). *Türklerin Dini*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Bulut, A. (2018). *Kilis Halk Hekimliği*. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Butanayev V. Y. (2019). *Geleneksel Hongoray Şamanlığı*. (Çev. Abdulselam Arvas). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Büyükokutan, A. (2012). *Muğla Yöresi Kadın Merkezli Geleneksel Uygulamalar ve İşlevleri*. Konya: Kömen Yayınları.

Çatalbaş, R. (2011). *Türklerde Hayvan Sembolizmi ve Din İlişkisi. Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*. 3 (12). ss. 49-60.

ÇETİNEL, E. (2019). *Erdemli'de Halk Hekimliği Uygulamaları ve İnanışları*. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Çoruhlu, Y. (2010). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Çoruhlu, Y. (2014). *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dinî ve Edebî Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. Konya: Kömen Yayınları.

Demir, A. F. ve Akgün Çomak, N. (2009). *Şaman ve Türk Dünyası*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Eliade, M. (2006). *Şamanizm*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.

Gacar, Ş. (2020). *Hayvan Folkloru Bağlamında Türk Dünyası Ekolojik Destanları*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Gezgin, D. (2007). *Hayvan Mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Göher Vural, F. (2020). *Orta Asya ve Sibirya Türk Müziğinde Hayvan Üslubu*. Konya: Kömen Yayınları.

Gürcan, K. (2018). *Kutsal Şaman Elbiseleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kalafat, Y. (1998). Anadolu ve Yakın Çevresi Türk Halk İnançlarında Ölüm veya Halk İnançlarına Göre Yatır Ziyareti. *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu* (ss.239-270). İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayınları.

Kalafat, Y. (2012). *Türk Mitolojisinde Kurt*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. (2015). *Türk Kültürlü Halkların Halk İnançlarında –Geçmişten Günümüze-Kişioğlu*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kenin-Lopsan, M. (2019). *Tuvaların Gelenekleri*. (Akt. İlker Tosun). Ankara: Bengü Yayınları.

Koç, A. (2019). *Kemik ve Dal: Eskişehir'de Kutsal Ziyaret Mekânları*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Küçükbasmacı, G. (2015). Türk Mitolojisinde At. Editör: Turan, F. A. ve Ozan, M. , *Türk Mitolojisine Giriş* (ss. 207-228). Ankara: Gazi Kitabevi.

Lvova, E. L. ve diğ. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri İnsan ve Toplum*. (Çev. M. Ergun). Konya: Kömen Yayınları.

Ocak, A. Y. (2010). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Olgunsoy, B. (2007). *Balıkesir Yöresinden Derlenmiş Bitki ve Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Araştırma*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir.

ÖGEL, B. (2006). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) II. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Özgen, Z. N. (2007). *Adana (Merkez) Halk Hekimliği Araştırması*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana.

SAĞLAM, Soner. (2014). Türkmen Şiirinde Kahramanlık ve Mertlik Sembolü Deve. Editör: Naskali, E. G. ve Demir, E., *Deve Kitabı*. (ss. 347-362). İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Shukur, M. I. (2021). *Kerkük Türkmenleri Arasında Yaşayan Gelneksel Halk Hekimliği Uygulamaları*. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Şimşek, E. (2016). Türk Kültüründe Kaplumbağalar İle İlgili Efsaneler Üzerine Bir Değerlendirme. *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi* (10). ss. 51-63.

Talianova Eren, M. (2020). *Folklor Kaynaklarına Göre Eski Türk ve Slav İnanç Sistemi*. (Ed. F. A. Turan ve H. Yazıcı Ersoy). Ankara: Gazi Kitabevi.

Tatlıcan, N. (2020). *Türk Halk Anlatılarında Tabu ve Kaçınmalar*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Doktora Tezi, Isparta.

Temizsoylu, A. (2012). *Ankara'da Halk Hekimliği*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Tozlu, S. (2017). *Çorum İli Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Artvin.

Tryjarski, E. (2016). *Türkler ve Doğa*. (Ed. D. Ayan), İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Uslu, Ş. (2004). Darende ve Çevresinde Halk İnançları, *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*. 16 (61). ss. 102-110.

Ünal, Ö. (2019). *Hatay'ın Dörtyol İlçesinde Halk Hekimliği*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

TÜRK HALK HEKİMLĞİ UYGULAMALARINDA ANTEP FISTIĞININ KULLANIMI

Gökhan KARABUDAK
Gaziantep Üniversitesi

Özet

Halk hekimliği uygulamaları insanların bilgi ve tecrübeleri ile ortaya çıkan ve yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa aktarılarak varlığını koruyan bir kültür birikimi olarak günümüze ulaşmıştır. Modern tıbbın müdahalesinin yetersiz olduğu durumlarda veya yoksulluk karşısında başvurulan halk hekimliği uygulamalarında bitkilerden üretilen halk ilaçları önemli bir işleve sahiptir. Bu bitkilerden biri olan ve Pistacia vera L. adıyla da bilinen Antep fıstığı, hem halk hekimliği uygulamalarında hem de modern tıp alanında kullanılan bir meyvedir. Sakız ağacıgiller familyasından olan Antep fıstığının büyük bir bölümü Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yetişmekle birlikte Manisa, Çanakkale, Aydın, İzmir, Mersin illerinde de yetiştiği bilinmektedir. Ülkemizin yanı sıra Suriye, İran, Türkmenistan, ABD gibi birçok ülkede yetiştirilmektedir. Bu çalışmada Antep fıstığının halk hekimliğinde hastalıklara karşı sağaltım malzemesi olarak kullanılması üzerinde durulmuştur. Besin değerleri açısından zengin olan Antep fıstığının sadece kendisi değil aynı zamanda ağacından çıkan sakız ve aşılanmadan önceki hali olan menengiç bitkisi de hastalıkların tedavisi için kullanılmıştır. Bu bağlamda Antep fıstığının eski zamanlarda olduğu gibi günümüzde de nefes darlığı, mide ağrısı, yaralanma, kısırlık, çıkık gibi birçok hastalıkta sağaltma malzemesi olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Halk Hekimliği, Sağaltma, Antep Fıstığı, Sağlık.

USE OF PISTACHIO IN TURKISH FOLK MEDICINE PRACTICES

Abstract

Folk medicine practices have reached today as a cultural accumulation that emerged with the knowledge and experience of people and preserved its existence by being transferred from generation to generation for centuries. In cases where the intervention of modern medicine is insufficient or in the face of poverty, folk remedies produced from plants have an important function in folk medicine practices. One of these plants Pistachio, also known as Pistacia vera L., is a fruit used both in folk medicine practices and in modern medicine. Although most of the pistachios, which are from the gum tree family, are grown in the Southeastern Anatolia Region, it is known that they are also grown in the provinces of Manisa, Çanakkale, Aydın, İzmir and Mersin. In addition to our country, it is grown in many countries such as Syria, Iran, Turkmenistan and the USA. In this study, the use of pistachio as a treatment material against diseases in folk medicine was emphasized. Not only the fruit of the pistachio, which is rich in nutritional values, but also the gum that comes from the tree and the terebinth plant, which is the state before grafting, has also been used for the treatment of diseases. In this context, it has been determined that pistachios are used as a healing material in many diseases such as shortness of breath, stomach pain, injury, infertility, dislocation, as in ancient times.

Keywords: Folk Medicine, Healing, Pistachio, Health.

1. Giriş

Halk hekimliği uygulamaları insanların bilgi ve tecrübeleri ile ortaya çıkan ve yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa aktarılarak varlığını koruyan bir kültür birikimi olarak günümüze ulaşmıştır. Uluslararası literatürde "folk medicine" olarak adlandırılan halk hekimliği Türkiye'de genel olarak "geleneksel tıp", "geleneksel hekimlik", "folklorik tıp", "tıbbî folklor", "alternatif tıp" gibi terimlerle adlandırılmıştır. Halk hekimliği, halkın olanakları olmadığı veya başka sebepler ile doktora gidemeyince hastalıklarını sağaltma amacı ile maddi ve manevi unsurlar yardımıyla halkın sağlığını korumak ve hasta olan kimseleri sağlıklarına kavuşturmak için başvurduğu yöntem ve işlemlerdir (Boratav, 1994: 122; Acıpayamlı, 1989: 5). Halk hekimliğinde akli işlemler ile büyü niteliğinde işlemler birbirini tamamlayan bir bütün olarak görülmektedir. Yatırlar, ocaklar, ırvasa yoluyla yapılan sağaltmalar büyü niteliğindeki işlemleri oluştururken nesilden nesile aktarılan deneyimlerden oluşan geleneksel yöntemler ile şifalı otlardan, bitkilerden, hayvanlardan, madenlerden elde edilen ilaçlar akli işlemleri oluşturmaktadır (Tokuz, 2014: 290).

Halk hekimliği uygulamalarında bitkilerden üretilen halk ilaçları önemli bir yere sahiptir. Bu bitkilerden biri de Pistacia vera L. olarak bilinen Antep fıstığıdır. Bilinen en eski sert kabuklu meyvelerden biri olan Antep fıstığının ilk yayılım alanı bugünkü Suriye'den Afganistan'a kadar olan bölgedir. Besin değerinin yüksek ve lezzetli olması tarih boyunca dünyanın çeşitli yerlerine yayılmasına neden olmuştur (Uhri, 2014: 19). Antep fıstığının iki çeşit gen merkezi olduğu bilinmektedir. Bunlardan ilki Türkiye'de yetişen Antep fıstığının da içinde bulunduğu Yakın Doğu Gen Merkezi'dir. Bu gen merkezinde İran, Kafkasya ve Türkmenistan'da yetişen fıstıklar yer almaktadır. İkincisi ise Hindistan'ın kuzeyi, Tacikistan, Pakistan ve Afganistan'ın bulunduğu Orta Asya Gen Merkezi'dir (Çağlar vd., 436-437).

Antep fıstığı Türkiye, Suriye, İran, Türkmenistan, ABD, İtalya, Hindistan, Pakistan gibi ülkeler başta olmak üzere toplam yirmi bir ülkede yetiştirilmektedir (Akçabay, 1971: 35). 2019/20 üretim sezonu verilerine göre (TEPGE, 2021a: 1) ABD ve İran'dan sonra üçüncü olan ülkemizde Antep fıstığının büyük bir bölümü Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yetişmektedir. Bunun yanı sıra Antalya, Aydın, Balıkesir, Çanakkale, Hatay, Manisa, Mersin, Muğla illerinde de yetiştiği

coğrafi işaret ile tescil edilmiştir (URL-1). Türkiye'de birçok Antep fıstığı çeşidi bulunmasına rağmen ekonomik açıdan değeri olan ve tarımı yapılan yedi adet standart çeşidi bulunmaktadır. Antep fıstığının "Uzun", "Kırmızı", "Halebi", "Siirt" ve "Ohadi" çeşitleri 2000 yılında Coğrafi İşaret Tescil Belgesinde yer alırken 2011 yılında Meyve Tescil Komitesi "Tekin" ve "Barak Yıldızı" çeşitlerinin de Antep fıstığının çeşitleri olduğunu onaylamıştır (Erdoğan, 2014: 106-112; Aktuğ-Tahtacı, 2012: 6; URL-1).

Antep fıstığı, sakız veya butum (bıttım) ağaçlarının aşılanmasından elde edilen Sakız ağacıgiller (Anacardiacea) familyasından bir türdür (Biçer, 1990: 3; Güzelbey, 1959: 82). Uzun zaman Halepli tüccarlar ve Şam yolu vasıtasıyla dış memleketlere ihraç edilen Antep fıstığının adı, birçok yerde Şam fıstığı olarak anılmıştır (GTO, 1958: 12). Bunun nedeni ise Osmanlı zamanında deniz yolu ihracatı yapılması için Gaziantep, Şanlıurfa, Mardin, Siirt gibi illerden alınan fıstıkların Şam vilayetinden ihraç edilmesidir (Uhri, 2009: 60-61). Bu meyvenin adı 1940'lı yıllara kadar Şam fıstığı olarak anılmasının ardından Gaziantep bölgesinde yoğun bir şekilde üretiminin yapılması ve kültürünün burada eski olması nedeniyle ilk defa Antep fıstığı adını almıştır. Kitaplarda da bu şekilde yer almaya başladıktan sonra Şam fıstığı adı unutulup Antep fıstığı adı yaygınlaşmıştır (Arpacı, 2013: 3). Bir diğer etken ise Türkiye'deki ilk fıstık işletmelerinin Gaziantep ilinde kurulması, geçmiş yıllarda üretimin çoğunlukla burada yapılıp Türkiye'ye buradan dağıtılmasıdır (URL-2). Günümüzde bu durum değişmiştir. Türkiye'de Antep fıstığı üretimi yapılan alanların %38'ine sahip olan Şanlıurfa, 1,5 milyon dekar ile en fazla üretim alanına sahip il konumundadır. Şanlıurfa'yı 1,4 milyon dekar ile Gaziantep ve 320 bin dekar ile Siirt takip etmektedir. Şanlıurfa 125 bin ton üretimle Türkiye üretiminin %42'sini gerçekleştirirken Gaziantep 101 bin tonluk üretim ile 2. sırada, 26 bin tonluk üretim ile Siirt 3. sırada yer almaktadır (TEPGE, 2021b: 2). Antep fıstığının ismini aldığı Gaziantep'teki toplam tarım alanlarının üçte birinde Antep fıstığı yetiştiriciliği yapıldığı için doyma noktasına gelinmiştir (Aslan, 2020: 4).

Yurt içinde Antep fıstığının adlandırması ile ilgili çekişmeler süregelmekte iken yurt dışında sadece Farsça kökenli "pistachio" ismi ile anılmaktadır. Ayrıca fıstığın merkezi olarak da İran bilinmektedir (Bayram ve Öner, 2014: 150). Şanlıurfa ve Gaziantep başta olmak üzere Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yoğun bir şekilde üretilen Antep fıstığı, ekonomik faaliyetlerin yanı sıra üretildiği coğrafyadaki pratiklerde de kendisini göstermektedir. Bu çalışmada halk hekimliği bağlamında Antep fıstığının ve Antep fıstığının aşılanmamış hali olan menengiç ağacının geçmişte ve günümüzde yapılan geleneksel sağaltma yöntemleri içerisindeki yeri üzerinde durulmuştur.

2. Halk Hekimliği Uygulamalarında Antep Fıstığı

Binlerce yıldır çevre ile iç içe bir yaşam süren insan ihtiyaçları karşılamak için de çevreden yararlanmış ve bu maksatla çevreyi değiştirmiş ya da dönüştürmüştür. Böylece insan için çevresindeki her şey bir değer hâline gelmiştir. Kültürel ekoloji olarak adlandırılan bu olgu; çevrenin insan faaliyetlerine olan etkisi ve insanların kültür yoluyla ekosistem üzerindeki etkisi olarak tanımlanabilir. Bu açıdan insan ile çevre etkileşimi tek yönlü bir etkileşim olmamış, çevre de insanlar üzerinde etkin bir rol oynamıştır (Tümertekin ve Özgüç, 1998: 33; Çopuroğlu, 2003: 16).

Geleceklerini garantiye almak için insanların sağlıklı bir yaşam sürmeleri gerekir. İnsanlar, yaşamları boyunca oluşan sağlık sorunlarını çözmek için bazı yollara başvurmuşlardır. Kötü ruhların insan bedenine veya ruhuna hâkim olmasından insanı mekanik bir sistem olarak gören modern tıbba gelinceye kadar insanlar çevresinde olan bitki, hayvan veya madenden yararlanarak hastalıkları sağaltmaya çalışmışlardır (Çopuroğlu, 2003: 21).

İnsanoğlu çevresinde gördüğü her türlü bitkiyi, şifa kaynağı olarak düşünmüş ve bir şekilde ondan ilaç üretme yoluna gitmiştir. Yenilen bitkilerin kök, gövde, dal ve yapraklarının doğrudan yenilmesiyle, bitkileri kaynattıktan sonra çıkan suyun içilmesiyle veya o bitkilerden hazırlanan merhemlerin ağrıyan bölgeye sürülmesi/sarılmasıyla sağaltma yapılmaktadır (Bekki, 2017: 207). Bu bitkilerden biri olan Antep fıstığının ilaç olarak kullanılması eski dönemlere kadar gitmektedir. Antik Yunan ve Asurluların kayıtlarında yer alan bilgilerde bu meyvenin zehirli hayvan ısırmalarına karşı iyi geldiği belirtilmiştir (Kırıcı, 2014: 195). Osmanlı döneminde yazılan eserlere bakıldığında ise sakız ağacının (Pistacia) birçok hastalığın tedavisinde kullanıldığı görülmektedir. İbn-i Sina kaleme aldığı "El-Kanun fi't-Tıb" adlı eserinde fıstığın kalp, karaciğer ve mide rahatsızlığına iyi geldiğini; şarap ile kaynatılan fıstığın ise yılan sokmalarına karşı faydalı olduğunu vurgulamıştır (İbn-i Sina, 2018: 573). Tabib İbn-i Şerif'in "Yâdigâr" kitabına göre şarap içerken midesi bulanan kişi için Antep fıstığının dış kabuğu faydalıdır. Antep fıstığının dış kabuğunun ağızda tutulup emilmesi mide bulantısı ve kusmayı engellemektedir. Bunun yanı sıra Tabib İbn-i Şerif, Antep fıstığı ve acı badem yağı ile bitki köklerinin suyu içirilirse soğuk ciğer hastalığına; Antep fıstığı yağı ve badem yağı nohut çorbası ile verildiğinde "istiska-yı zıkkî"[1] has-

[1] Karında su birikmesi ve şişlikle ilgili bir hastalık türü.

talığına iyi geldiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra cinsel gücü arttırdığını da eklemiştir (Tabib İbn-i Şerif, 2017: 57; 250; 277).

Günümüzde her ne kadar modern tıp gelişmiş olsa da genellikle kırsal kesimlerde yaşayan insanlar hâlâ geleneğin aktardığı uygulamaları devam ettirmektedirler. Modern tıpla aynı paralelde seyreden halk hekimliği uygulamaları, bir taraftan modern tıp karşısında geçerliliğini kaybedip yerini laboratuvar uygulamalarına bırakırken bir taraftan da halk hayatında alternatif tıp ya da tamamlayıcı tıp uygulamaları şeklinde varlığını sürdürmektedir (Avcı, 2018: 172-173). Günümüzde piyasada bulunan ilaçların büyük bir bölümü halk arasında derlenen çalışmalardan elde edilmiştir. Modern tıpta da kullanılan Antep fıstığı, eskiden olduğu gibi günümüzde de birçok hastalığı tedavi etmek için halk hekimliği uygulamalarında kullanılmaktadır.

Türkiye'de Antep fıstığı da eklenerek elde edilen macunlar genel olarak veremin, mide rahatsızlığının, hemoroitin, kısırlığın, saçkıranın, solunum sistemi rahatsızlığının ve çıbanın tedavisi için tavsiye edilmektedir (Tokuz, 2014: 292). Günümüzde çerez olarak kullanılan Antep fıstığının afrodizyak etkisi de bulunmaktadır. Bu yüzden uzun yıllar çeşitli macunların içerisine konulmuştur. Bu macunlardan biri şu şekildedir: "*Bir ölçü Antep fıstığı ve bir ölçü çam fıstığı temizlenerek toz haline getirilir. Toz haline getirilen bu maddeler bir ölçü kurutulmuş çekirdeksiz üzümle karıştırılarak macun haline getirilerek birer kaşık yenir.*" (Durmuşkahya, 2009: 57). Kısırlığın giderilmesi için yapılan macunlardan biri ise şöyle tarif edilmiş ve faydası belirtilmiştir: "*1 kg. bal, 100 gram fındık, 100 gram ceviz, 100 gram Antep fıstığı, 100 gram susam, 100 gram çörek otu ve 100 gram çam fıstığı ayrı ayrı havanda dövüldükten sonra karıştırılıp macun haline getirilir. Erkek ve kadın, günde bir kaşık yer. Kadınlarda kısır yumurtalığın çatlamasına, erkeklerde ise döl sayısının artmasına yardımcı olacaktır*" (Köprüdüz, 2019: 59). Antep fıstığının sade ya da keçiboynuzu ile yendiğinde kısırlığa iyi geldiği aktarılmıştır (Bulut, 2018: 104).

Solunum sisteminde meydana gelen rahatsızlık tedavisi için hem Antep fıstığından hem de Antep fıstığının aşılanmamış, yabani hali olan menengiçten yararlanılmaktadır. Antep fıstığı ve çam fıstığı ağacının sakızı, zeytinyağı ile ısıtıldıktan sonra yutulduğu takdirde kısa bir süre içinde öksürüğü kesmektedir (Köprüdüz, 2019: 51; Şeker, 2018: 40). Menengiç ve kahvesinin de nefes açıcı ve öksürük giderici olduğu bilinmektedir (Değer, 1989: 121; Biçer, 1990: 6; Bulut, 2018: 89). Menengiç, macun kıvamına getirilip yenildiği gibi süt ile karıştırılıp kahvesi de hazırlanmaktadır. Menengiç kahvesi boğazı yumuşatarak boğaz

ağrısının geçmesini sağlamaktadır (Bozyiğit, 2011: 30). Ayrıca menengiç kökünün sigara şeklinde içilmesi astım hastalığına iyi gelmektedir (Biçer, 1990: 6).

Antep fıstığından yapılan çeşitli macunlardan biri de saçkıran olarak bilinen hastalığın tedavisi için kullanılmaktadır. Kayısı çekirdeği ve Antep fıstığı, zeytinyağı ile ezildikten sonra ayakkabı boyası ile karıştırılıp macun yapılmakta ve saça sürülmektedir (Dağ, 2019: 72). Saç ile ilgili bir diğer tedavi ise menengiç ağacından elde edilen bıttım sabununun kullanılmasıdır. Kökeni Siirt'e ait olan bu sabunun ismi Arapça'dan gelmektedir. Arapça'da fıstık anlamına gelen bıttım; saç dökülmelerine karşı kullanılan bir sabundur. Siirt'in sembol ürünlerinden biri olan bıttım sabunu deri hastalıklarına, sivilcelere, egzama, mantar gibi hastalıklara iyi gelmektedir (Bozyiğit, 2011: 109; Şahin, 2019: 388; URL-3).

Antep fıstığının sakızından elde edilen bir macun ile çıban tedavisi de yapılmaktadır. Antep fıstığı sakızı, Enlik[2] otunun kökü, Çekem[3] otu ve bal mumu kaynatıldıktan sonra bir tülbent vasıtasıyla süzülüp, içine tereyağı konulup macun kıvamına gelene kadar tekrar kaynatılmaktadır. Çıbanın üstüne sürülerek tedavi edilir (Çetin, 2016: 73; Gökçe-Şentürk, 2019: 77). Antep fıstığının sakızı tek başına tedavi maddesi olarak da kullanılmaktadır. Fıstık sakızı topuktaki çatlağa sürülüp, çakmakla yakılıp sakızın erimesi sağlanır. Eriyen sakız ile topuk çatlaklıkları doldurulmaktadır (Bozyiğit, 2011: 32). Çıkık eklem yeri tespit edildikten sonra çekilerek yerine oturtulur ve fıstık sakızı ile sarılır (Bulut, 2018: 104). Mide ağrısı için Antep fıstığı ağacının sakızı nohut büyüklüğünde her gün aç karnına yutulur (Avcı, 2018: 177; Akan, 2008: 71; Bulut, 2018: 74; Dağ, 2019: 92).

Ağız kokusu ve ağız yarasına karşı fıstık yağı masajı yapılmaktadır (Bozyiğit, 2011: 28). Buna ek olarak ağız yaralarında tuzlu su ile gargara yapılır veya fıstık kabuğunun yumuşak olan kısmı sakız şekline getirilerek yara olan bölgeye uygulanır (Dağ, 2019: 64). Antep fıstığının sakızı çiğnendiğinde diş ağrıları için de faydalı olmaktadır (Akan vd., 2008: 71). Yine Antep fıstığının sakızı ile fıstık ağacı sakızının karıştırılmasıyla yapılan merhemin ağrıyan dişe konulması tavsiye edilmektedir (Dağ, 2019: 90). Antep fıstığının diş ağrısı için kullanılması halk edebiyatına da yansımıştır. Gaziantep yöresine ait "Fes Başıma Püskülü Ben Olayım" türküsünde geçen "Dişim ağrıyor dişim ağrıyor/ Dişine kurban olayım/

[2] Havacıva olarak da bilinen, Mayıs-Temmuz ayları arasında mavi çiçekler açan, kumlu topraklarda yetişen otsu bir bitkidir.

[3] Ökse otuna halk arasında verilen isimlerinden biri.

Sabah pazara varayım/ Dişine fıstık alayım"(URL-4) bendinde Antep fıstığının diş ağrısı için alındığı vurgulanmıştır.

Antep fıstığı ve menengiç, kuvvetlendirici ve idrar sökücü olarak kullanılmaktadır. "*Menengiç, idrar söktürücü olarak ve dövülerek balla karıştırılıp yenmesi kuvvet için tavsiye edilmektedir. İdrar söktürücü etkisi için günde 3–4 kez 0,5 veya 0,2 gr almak tavsiye edilmektedir. Ayrıca kökünün sigara şeklinde içilmesi astım hastalığına iyi gelmektedir. Özellikle çocuklar ve gençler için kuvvet vermesi için bir miktar Antep fıstığının içi, bir miktar çam fıstık, bir miktar çekirdeksiz üzüm karıştırılarak veya dövülerek günde 20-30 gr yenmesini tavsiye etmektedir*" (Biçer, 1990: 6). Antep fıstığı ile incir birlikte yenildiğinde insanı kuvvetlendirdiği ve zayıflığa iyi geldiği aktarılmıştır (Bozyiğit, 2011: 113).

Bir avuç fıstık kabuğu dövülerek yumurta akıyla karıştırıp sürülmesi yanığa; fıstık kabuğu ve çam kabuğunun dövülüp zeytinyağı katılarak sarılması romatizmaya; fıstık kabuğunun kaynatılıp içilmesi kusma ve bulantıya; fıstık kabuğu ve papatya çiçeğinin ezilerek toz haline getirilip suda kaynatılıp bir bardak içilmesi ise kabızlığa faydalıdır (Dağ, 2019: 75; 81; 90; 95). Ayrıca Antep fıstığının sarılık için halk ilacı olarak kullanıldığı bilinmektedir (Çağlar, 2017: 441). Bunlar dışında Antep fıstığı nazar ile ilgili uygulamalarda da yer almaktadır. Fıstık bir ipe dizilerek evin bir yerine asılır veya çocuğa takılır. Bu fıstığa "ben fıstık" veya "gevel" de denilmektedir. Bu fıstığın tılsımlı olduğuna inanıldığı için nazarın etkisini ortadan kaldıracağı düşünülmüştür (Şahin, 2011: 57).

Türkler Orta Asya'dan getirdikleri bilgi birikimini Anadolu coğrafyasıyla harmanlamış ve buradan da gittikleri yerlere götürmüşlerdir. Almanya'daki Türkler arasında yapılan bir araştırmada menengicin diyabet hastalığına iyi geldiği, bu ağacın sakızının ise yarayı iyileştirmek için kullanıldığı ve ağız antiseptiği olarak uygulanıldığı ifade edilmiştir (Pieroni vd., 2005: 77). Antep fıstığı; Suriye, İran ve Azerbaycan'da da halk hekimliği uygulamalarında kullanılmaktadır. Azerbaycan ve Güney Azerbaycan'da "püstə" olarak anılan Antep fıstığı, genel olarak Türkiye'deki halk hekimliği uygulamaları ile aynıdır. Safra kesesi yolu rahatsızlığının, zayıflığın, karaciğer ağrısının, öksürüğün, sarılığın ve dalak hastalığın tedavisi için kullanıldığı aktarılmıştır (Həkimova, 2011: 300-301; Ahmedov, 2014: 222; Ergun, 2004: 644). Geleneksel İran hekimliği uygulamalarındaki kullanımı, Türkiye ve Azerbaycan'daki kullanım ile benzerlik göstermektedir (Soltani, 2013). Kültür açısından Türkiye'nin bir uzantısı olan Suriye'de ise Türkmenler Antep fıstığı için "Halep fıstığı" adını kullanmaktadırlar. Antep fıstığının sakızı çıban için kullanılırken menengicin ise yeni doğum yapmış kadının sütünün gelmemesi durumunda kullanıldığı aktarılmıştır (Erol, 2012: 326; Arslan-Erol, 2019: 608).

Sonuç

İnsanlar geleceğini garantiye almak ve uzun yıllar yaşamak için çağlar boyunca birçok tedavi yöntem ve işlemine başvurmuştur. Bilgi ve tecrübeye dayalı bir kültür birikimi olarak günümüze ulaşan halk hekimliği, modern tıbbın çaresiz kaldığı durumlarda ya da insanların hastaneye gidemediği zamanlarda başvurduğu uygulamalardır. Halk hekimliğinde dinsel-büyüsel yol ile sağaltma yapıldığı gibi şifalı ot, bitki, hayvansal veya madensel ürünler ile de sağaltma yapılmaktadır. Bu ürünlerden biri de Pistacia vera L. olarak da bilinen Antep fıstığıdır. Tarihi eskilere uzanan Antep fıstığının halk hekimliğinde kullanması da Antik Yunan ve Asurlulara kadar dayanmaktadır. Osmanlı zamanında da halk hekimliği alanında kullanılan Antep fıstığı, günümüzde modern tıbba paralel olarak varlığını sürdürmektedir.

Ülkemizde büyük bir bölümü Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yetişen Antep fıstığı ve Antep fıstığının aşılanmamış hali olan menengiç ağacı, günümüzde veremin, mide rahatsızlığının, hemoroitin, kısırlığın, saçkıranın, solunum sistemi rahatsızlığının, çıbanın, ağız ile ilgili problemlerin, yanığın, romatizmanın tedavisinde kullanılmaktadır. Antep fıstığı, yetiştiği hemen her bölgede oranın toplumu tarafından halk hekimliği uygulamaları içerisine dahil edilmiştir. İnsanlar ihtiyaçlarını karşılamak için çevresinde olan şeylerden yararlandığını Antep fıstığı özelinde söylemek mümkündür. Gelişen kitle iletişim araçları ve hızlı kentleşme birçok halk bilimi kadrosunu etkilediği gibi halk hekimliği bilgilerini de etkilemiş ve değiştirmiştir. Antep fıstığının halk hekimliği uygulamalarında kullanımı kent merkezine oranla kırsal bölgelerde daha canlı bir şekilde yaşamaktadır.

KAYNAKLAR

Acıpayamlı, O. (1989), Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi, *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (Ankara 23-25 Kasım 1988)*, 5, 1-8, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Ahmedov, A. C. (2014). Yeyilən Bitkilərin Müalicəvi Xassələri. Bakü: İktisat Üniversitesi.

Akan, H. vd. (2008). Arat Dağı ve Çevresinde (Birecik, Şanlıurfa) Etnobotanik Bir Araştırma, *Fırat Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi*, 20 (1), 67-81.

Akçabay, İ. (1971). Antep Fıstığı Hakkında Genel Bilgi, Gaziantep Kültür Dergisi, 13(2), 35-37.

Aktuğ-Tahtacı, S. (2012). Antepfıstığında Geliştirilen Yeni Çeşitler Tekin ve Barak Yıldızı, *Antepfıstığı Araştırma Dergisi*, 1, 6-7.

Arpacı, S. (2013). Anadolu'da Antepfıstığı Yetiştiriciliği, *Antepfıstığı Araştırma Dergisi*, 2, 2-7.

Aslan, N. (2020). Antepfıstığı İstatistikleri, *Antepfıstığı Araştırma Dergisi*, 8, 2-5.

Arslan-Erol, H. (2019). *Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti*. (Proje No: 1001 117K048) TÜBİTAK, Erişim Adresi: https://app.trdizin.gov.tr/proje/TWpFMU1qazU/suriye-turkmen-turkcesi-agizlarinin-tespiti

Avcı, C. (2018). "Gaziantep Barak Türkmenleri Halk Hekimliği Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme", Asia Minor Studies , 6 (11), 169-182.

Bayram, M. ve Öner, M. D. (2014). Antep Fıstığı Entegre İşlenmesi, Editör: Gonca Tokuz, *Antep Fıstığı* (ss. 285-299), Gaziantep: GNG Ofset.

Bekki, S. (2017). "Halk Hekimliği", Ortak Miras Ansiklopedisi, Editör: Nebi Özdemir, 197-209, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Biçer, H. Z. (1990). Fıstık Fıstık Dedikleri. *Yöre Dergisi*, 3, 3-6.

Boratav, P. N. (1994). 100 Soruda Türk Folkloru. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Bozyiğit, N. (2011). *Gaziantep'te Halk Hekimliği (Merkez)*. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Bulut, A. (2018). *Kilis Halk Hekimliği*, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Çağlar, A. vd. (2017). Antepfıstığı (Pistacia vera L.) ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri, *Akademik Gıda Dergisi*, 15(4), 436-447.

Çopuroğlu, C.(2003). İnsan-Çevre-Kültür İlişkisi Çerçevesinde Fırat Havzasında Halk Hekimliği, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 27, 15-39.

Dağ, M. (2019). *Şanlıurfa (Merkez) İli Halk Hekimliği Araştırması*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana.

Değer, M. (1989). Diyarbakır Yöresi Yemeklerinde Tıbbı Bitkiler. *İkinci Milletlerarası Yemek Kongresi (3-10 Eylül 1988)*, Ankara: Konya Kültür ve Turizm Vakfı, 117-125.

Durmuşkahya, C. (2009). Sakızağacıgiller, *Metro-Gastro Dergisi*, 52, 54-59.

Erdoğan, V. (2014). Antepfıstığı Çeşitleri, Editör: Gonca Tokuz, *Antep Fıstığı* (ss. 105-117), Gaziantep: GNG Ofset.

Ergun, P. (2004). Türk Kültüründe Ağaç Kültü. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Erol, M. (2012). Halep Türkmenleri-Halk Kültürü Araştırması. Ankara: Grafiker Yayınları.

Gaziantep Ticaret Odası. (1958). 1957 Yılında Gaziantep Ekonomik Durumu, *Gaziantep Kültür Fikir ve Sanat Dergisi*, 1(8), 12-13.

Gökçe-Şentürk, M. (2019). İslahiye'de (Gaziantep) Halk Hekimliği, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Güzelbey, C. C. (1959). Gaziantep Folklorundan Notlar. Gaziantep: Gaziantep Kültür Derneği Kitap ve Broşür Yayınları.

Həkimova, N. (2011). Azərbaycan Xalqının Ənənəvi Bilikləri. Bakü: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü.

İbn-i Sina. (2018). El-Kanun fi't-Tıb Tercümesi. akt. Tokadî Mustafa Efendi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kırıcı, S. (2014). Geçmişten Günümüze Antepfıstığının .bitkisel İlaç Olarak Kullanımı, Editör: Gonca Tokuz, *Antep Fıstığı* (ss. 193-207), Gaziantep: GNG Ofset.

Köprüdüz, İ. H. (2019). *Siverek Halk Hekimliği Uygulamaları*, Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin.

Pieroni, A. vd. (2005). Traditional Phytotherapy and Trans-Cultural Pharmacy Among Turkish Migrants Living İn Cologne, Germany, *Journal of Ethnopharmacology*, 102, 69–88.

Soltani, S. Ş. (2013). Püste der Tıb Sonneti İran (Geleneksel İran Tıbbında Fıstık), Erişim Adresi: http://www.irantebesonati.ir/teaching/109/ن.اری-ی-تنس-بط-رد-هتسپ

Şahin, Ç. (2011). *Nazar-Nazarlıkla İlgili İnanışlar, Uygulamalar ve Bunların Dini-Mitolojik Kökenleri (Gaziantep Yöresi)*, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Şahin, G. (2019). Türk Kültür Coğrafyasından Özel Bir Örnek: Türk Sabunları, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(2), 371-404.

Şeker, M. (2018). *Şanlıurfa'da Halk Hekimliği*, Doğu Akdeniz Üniversitesi Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Araştırma Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kuzey Kıbrıs.

Tabib İbn-i Şerif. (2017). Yâdigâr. akt. Orhan Sakin vd. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği.

Tarımsal Ekonomi ve Politika Geliştirme Enstitüsü (TEPGE). (2021a). Tarım Ürünleri Piyasaları Antep Fıstığı, Ocak-2021, Erişim Adresi: https://www.kisa.link/PxCE

Tarımsal Ekonomi ve Politika Geliştirme Enstitüsü (TEPGE). (2021b). Tarım Ürünleri Piyasaları Antep Fıstığı, Haziran-2021, Erişim Adresi: https://l24.im/ALK7Uy

Tokuz, G. (2014). Halk Kültürümüzde Fıstık Baklava Fıstıklı/Gelinin Arkası Yastıklı, Editör: Gonca Tokuz, *Antep Fıstığı* (ss. 285-299), Gaziantep: GNG Ofset.

Tümertekin, E. ve Özgüç, N. (1998). Beşeri Coğrafya: İnsan-Kültür-Mekan. İstanbul: Çantay Kitabevi.

Uhri, A. (2009). Gilead'daki Merhem Sumakgiller, *Metro-Gastro Dergisi*, 52, 60-64.

Uhri, A. (2014). Fıstıkgiller ve Antep Fıstığı, Editör: Gonca Tokuz, *Antep Fıstığı* (ss. 19-27), Gaziantep: GNG Ofset.

Web Kaynakları

URL-1: https://www.turkpatent.gov.tr/TURKPATENT/resources/temp/B34D41B3-CB4E-405F-A835-C1EB994EDB58.pdf;jsessionid=7A2B67435CADB6B937C6F5773C9DC66E, Erişim Tarihi: 25.10.2021.

URL-2: https://gunesoglugida.com.tr/hikayemiz, Erişim Tarihi: 26.10.2021.

URL-3: https://www.bittimsabunsiparis.com/bittim-sabunu/, Erişim Tarihi: 29.10.2021.

URL-4: https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/gaziantep/kulturatlasi/fes-basina-puskulu-ben-olaydim, Erişim Tarihi: 31.10.2021.

COVİD-19 SÜRECİNDE TOKAT AKTARLARI ÖRNEKLEMİNDE ŞİFALI BİTKİLERE YÖNELİMLERİN TESPİTİ

Talha TOPAÇ
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Özet

Türk halk hekimliği binlerce yıllık geçmişi olan bir gelenektir. İslamiyet'ten önce ortaya çıkmış, İslamiyet'ten sonra da varlığını devam ettirmiştir. Bu nedenle günümüzde halk hekimliğine mahsus birtakım uygulamaların temelinde eski inanç ve uygulamaların izlerini görmek kaçınılmazdır. Geleneksel Türk halk hekimliğindeki uygulamaların ilk örnekleri, Türklerin eski dinleri kaynaklı olmakla beraber eski din adamları şamanlar veya kamlar tarafından verilmiştir. Günümüzde kocakarılar, ocaklar/ocaklılar, yeni din temelli türbelerde yapılan uygulamalar bu geleneğin devamına dair birtakım örneklerdir. Yine bu gelenek içerisinde aktarlıkta modern tıbbın varlığıyla beraber halen devam etmekte olan bir tedavi kurumudur. Eskiden halk hekimi dediğimiz geleneğin hekimleri hastaların tedavisinde ilaç olarak doğadan faydalanırlardı. Bu durum günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Sağlık gibi önemli bir konuda genellikle insanlar daha güvenilir buldukları şifalı bitkilere yönelmektedirler. Bu yüzden 21. yüzyılda bile halen aktarlar aktif bir şekilde insanlara hizmet vermektedirler. Bu çalışmada Covid-19 salgını ile ortaya çıkan insan sağlığına uzun vadede ciddi hasarlar veren hastalığın/virüsün, modern tıbbın sunduğu ilaç veya aşıyı kullanmakta tereddüt eden insanların, aktarlara yöneliminin ortaya konması amaçlanmıştır. Bu bağlamda insanların Covid-19 hastalığına/virüsüne yönelik ne tür şifalı bitkilere yöneldikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitler Tokat/Merkez'de bulunan aktarlar ile yapılan yapılandırılmış görüşmeler sonucunda ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Halk Hekimliği, Aktarlık, Şifalı Bitkiler, Covid-19.

IDENTIFYING THE TENDENCY TO USE MEDICINAL PLANTS IN THE SAMPLE OF HERBALISTS IN TOKAT DURING COVID-19

Abstract

Turkish folk medicine is a tradition with thousands of years of history. It emerged before Islam and continued its existence after Islam. For this reason, it is inevitable to see the traces of old beliefs and practices on the basis of some practices specific to folk medicine today. Although the first examples of practices in traditional Turkish folk medicine originated from the ancient religions of the Turks, they were given by the old clergy, shamans or kams. Today, the practices made in crones, Ocaks/Ocaklar, new religion-based tombs are some examples of the continuation of this tradition. Again in this tradition, it is an ongoing treatment institution with the presence of modern medicine in the herbalist. Physicians of the tradition, which we used to call folk medicine, used nature as medicine in the treatment of patients. This situation still exists today. In an important issue such as health, people generally turn to medicinal plants that they find more reliable. Therefore, even in the 21st century, herbalists still actively serve people. In this study, it is aimed to reveal the tendency of people who are hesitant to use the medicine or vaccine offered by modern medicine, the tendency of the disease/virus that causes serious damage to human health in the long term, which emerged with the Covid-19 epidemic, to herbalists. In this context, it has been tried to determine what kind of medicinal plants people turn to for the Covid-19 disease/virus. These determinations were made as a result of structured interviews with herbalists in Tokat/Center.

Keywords: Folk Medicine, Herbalist, Medicinal Plants, Covid-19.

GİRİŞ

İnsanoğlu var olduğu günden beri uzun ve sağlıklı yaşamın sırlarını aramıştır. Bu nedenle günümüzde halk hekimliğine mahsus birtakım uygulamaların temelinde eski inanç ve uygulamaların izlerini görmekteyiz. Eski çağlarda insanlar hastalıklarının sebebini bilmediklerinden bunu Tanrı'nın bir cezalandırması veya birtakım kötü ruhların etkisi olarak algılamışlardır. Hastalıklardan kurtulmak için öncelikle Tanrı'ya armağanlar ve kurbanlar sunmuşlardır. Bu sunuları elbette bir aracı ile Tanrı'ya ulaştırmışlardır. Bu aracı "Kam, Şaman, Efsuncu vb." gibi kişiler olmuştur. Bu aracılar aynı zamanda birer halk hekimidir. Aracının bulunmadığı durumlarda ise sunularını ateşe atıp duman doluyla ulaştırmayı seçmişlerdir. Amaç ise Tanrı'nın cezalandırmasından kurtulmak veya hastalıklara sebep olduğunu düşündükleri kötü ruhlardan arınmaktır (Yalçınkaya, 2019: 71).

İslam öncesi Orta Asya Türklerinde hekimlere "otaçı", "emçi" ve "ata sagun" gibi isimler verildiğini Dîvânü Lugat-it-Türk'te görmekteyiz (Bozkurt, 2012: 66-166-286). Türk Dil Kurumu Sözlüğüne göre otaçı "çeşitli bitkilerle tedavi uygulayan kişiler için halk arasında hekim veya eczacı anlamında kullanılan bir unvan."(URL 1) şeklinde tanımlanmaktadır. Günümüzde ise bitkilerden ilaç yapımı ve hastalıkların tedavisinden bu ilaçların kullanımı ile ilgili bilgileri yaşatan ve geleceğe aktaran kişilere "aktar" denilmektedir. Arapça "Attâr" olan sözcük Türkçe'ye "Aktar" olarak geçmiştir ve "baharat veya güzel kokular satan kimse veya dükkan" anlamına gelmektedir (URL 1).

Halk hekimliği içerisinde yer alan ve geleneksel tıbbi uygulamaları gerçekleştiren bu kişiler, toplumun iyileştiricisi/iyi edicisi olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda zamanla "geleneksel iyileştirici(lik)" kavramı ortaya çıkmıştır ki Kızılçelik, bu geleneksel iyileştiricilik teriminin iki anlamda kullanıldığını ifade ederek, birinci anlamda geleneksel iyileştiriciliğin, doğada bulunan maddeler ve özellikle otlardan yapılan ilaçları ve bu ilaçlarla yapılan iyileştiriciliği tanımladığını, ikinci anlamda ise geleneksel iyileştiriciliğin önemli ölçüde büyüsel, belli oranda dinsel unsurlar etkisinde kalmış, bir tür metafizik uygulamaları anlatmakta kullanıldığını belirtmiştir (Kızılçelik, 1995: 73).

Halk hekimliği günümüzde ise geleneksel tıp olarak ifade edilmektedir. Orhan Türkdoğan, "geleneksel tıp" diye bahsettiği halk hekimliğinin ortaya çıkışını

ilk insanın doğa olayları karşısında takındığı tavırlardan ve bunlarla olan etkileşim şekillerinden kaynakladığını belirterek burada sihir ve büyünün rolünün büyük olduğunu vurgulamıştır (Türkdoğan, 1991: 45, akt. Tekel, 2020: 822). Doğal yöntemlerle geliştirilen halk hekimliği, tecrübe edilerek elde edilen bilgiler ve çeşitli bitkilerin karışımından elde edilen ilaçlarla yapılan bir tür hekimliktir. Halk hekimliğinin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde modern tıbbın henüz gelişmemiş olması ve doğanın zenginliği de önemli bir faktör olmuştur. Nitekim eskiden beri insanlar doğanın sunduğu imkanlardan yararlanma yoluna gitmişlerdir (Toprak, 2018: 399). Halk hekimliğinin kısa bir tanımını verecek olursak Pertev Naili Boratav, halk hekimliğini şu şekilde tanımlamaktadır: "Halkın, olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüne halk hekimliği diyoruz" (Boratav, 2016: 139).

Günümüzde halk hekimliği, gelişen modern tıpla birlikte sürdürülmektedir. Modern tıbbın çare bulamadığı hastalıklara bazen halk hekimliğinin çare bulduğu söylenebilir. Modern tıbbın ve laboratuvar ortamlarının gelişmesi halk hekimliğinin önemini daha da arttırmıştır. Yapılan pek çok ilacın doğada yetişen bitkilerden ve otlardan yapılması halk hekimliğine bakış açılarının değişmesine ve halk hekimliğine daha çok önem verilmesine vesile olmuştur (Toprak, 2018: 399-400). Nitekim modern tıbbın gelişmesine varıncaya kadar çeşitli rahatsızlıkların tedavisi için bitki ve otlardan yararlanıldığı bilinen bir gerçektir. Toprak, bu durumu şu şekilde ifade ederek bitki ve otların önem kazanmasıyla aktariyenin ortaya çıktığına işaret etmiştir:

> *"Bitkilerin halk hekimliğinde önemli bir yer kazanması, aktariyenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Aktariye, halk hekimliği için önemli olan faktörlerden biridir. Halk hekimliğinin geçmişten beri beslendiği önemli kaynakların başında gelmektedir. Göçebe bir hayat yaşayan eski Türkler, doğanın her türlü imkânından faydalanmaya çalışmışlardır. Hastalık ve yaralanmalara karşı, doğada çare aramaya ve bulmaya çaba göstermişlerdir. Bu çaba, halk hekimliğinin doğadan beslenmesini ortaya çıkarmıştır. Doğada bulunan birçok bitki/ottan ilaç yapma yoluna gidilmiştir"* (Toprak, 2018: 403).

Buraya kadar vermiş olduğumuz halk hekimliği, aktar ve aktariyeler hakkında bilgilerden sonra, çalışma konumuz olan ve dünyayı kısa bir sürede etkisi

altına alan Covid-19 virüsünün ortaya çıkışı, Türkiye'de ilk defa görülmesi hakkında bilgilere de kısaca değinmek yerinde olacaktır.

31 Aralık 2019 tarihinde, Çin'in Hubei eyaletinin Vuhan şehrinde, sebebinin henüz bilinmediği bir zatürre vakası, Dünya Sağlık Örgütü'ne bildirilmiş, 5 Ocak 2020 tarihinde ise ilk kez Dünya Sağlık Örgütü bu yeni hastalığı bir salgın olarak adlandırmıştır. Bu süreçten kısa bir zaman sonra da hastalık tüm dünyayı etkisi altına almıştır. Öyle ki hastalığın salgın olarak adlandırılmasından sekiz gün sonra, 13 Ocak 2020 tarihinde Tayland'da yeni vakalar tespit edilmiştir. Hastalığın bu kadar hızlı bir şekilde yayılmasının neticesi olarak 11 Mart'ta Türkiye'de de ilk vaka tespit edilmiş, aynı tarihte Dünya Sağlık Örgütü, bu yeni gelişen virüsün bir pandemi olduğunu açıklamıştır (Budak ve Korkmaz, 2020: 66-67). Ülkemiz bu hastalığın ilk ortaya çıktığı günden itibaren önlemlerini almaya başlamış, bu hastalığın ülkemizde ilk kez tespit edildiği günden sonra da, daha fazla yayılmasının önüne geçmek için birtakım kısıtlamalar ile birlikte önlemler almaya devam etmiştir. Ülkemizde aşılama süreci ise 13 Ocak 2021 tarihinde Sağlık Bakanı Fahrettin Koca'nın vatandaşları teşvik etmek için canlı yayında aşı olmasıyla başlamıştır (URL 2).

Dünya genelinde gerek yapılan laboratuvar araştırmaları gerekse tecrübe ile elde edilen verilere bakıldığında sentetik ilaçların yan etkileri olduğu ve bu yan etkilerin belli durumlarda zaman zaman ciddi hastalıklara sebebiyet verdiği ortaya çıkarılmıştır. Bu gibi durumlardan dolayı insanlar doğal olanlara yönelmeyi uygun görmeye başlamışlardır (Toprak, 2018: 407). Nitekim Covid-19 sürecinde de salgını/virüsü önlemek için sunulan aşı ve ilaçlar hakkında birçok insan temkinli yaklaşmayı uygun görmüştür. Bunun yanında Covid-19 hastalığının henüz herhangi bir tedavisi bulunmadığı günlerde koruyucu/önleyici olması açısından doğal olana yani şifalı bitkilere yönelimler olmuştur. Bizim buradaki amacımız insanların eskiden beri tanıdıkları aktarlara ve şifalı bitkilere yönelimlerinin ne olduğunun, bu salgın/virüs sürecinde aktar tavsiyesi olarak ne tür bitkileri tercih ettiklerinin ortaya çıkarılmasıdır.

1. TOKAT MERKEZDE AKTARLAR İLE YAPILAN GÖRÜŞMELER

Yukarıda birtakım araştırmalardan alıntı yapılarak kısaca halk hekimliğine ve aktariyelerin önemine değinmiştik. Buradan hareketle Tokat merkezde yıllardır hizmet veren dört aktarla bire bir görüşmeler gerçekleştirilerek önceden hazırlanan sorular ile yapılandırılmış görüşme yöntemi kapsamında, ana konumuzun verileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Görüşülen aktarlar dışında başka birtakım dükkanlarda da şifalı bitkilerin satıldığı tespit edilmiştir ancak kendileri aktar olmadıklarını, ürünler hakkında yüzeysel bilgilere sahip olduklarını ve talepler

doğrultusunda bu ürünleri edindiklerini söyledikleri için bu gibi market veya dükkanlar araştırmamızın dışında tutulmuştur.

Görüşülen aktarlar ve firma adları şu şekildedir:

- Can Bitkisel Ürünler'de Ahmet Can Özyurt,
- Yıldızdağı Bal, Süt ve Süt Ürünleri'nde Zeliha Öztürk ve Hakkı Öztürk,
- Cemre'de Nurettin Korkmaz,
- By Organik'te Yavuz Selim Uyanık.

Öncelikle aktarlara Covid-19 sürecinde müşterilerinde bir artış olup olmadığı sorusu yöneltildi. Alınan cevap genelde müşterilerinde artış olduğu yönündedir. Can Bitkisel Ürünler'de kendisi ile görüştüğümüz A. Özyurt bu durumun sebebini, insanların kapanma döneminde televizyonda, çeşitli reklamlarda gördükleri bitkilerden ve bilhassa Covid-19 salgınının/virüsünün insan vücudunda bırakacağı kötü etkilerden korunmak düşüncesiyle, ciğerleri temizleyen ve mikroplara karşı insan vücudunun direncini arttıran bitki veya kürlerden edinmek istemelerinden kaynaklandığını dile getirmiştir.

Covid-19 salgınına/virüsüne karşı insanların direncini arttıran, virüse maruz kalan kişilerin kullandığı takdirde hastalığı hafif bir şekilde geçirmelerine yardımcı olacak ürünlerin ne olduğuna ve en çok hangi ürünlerin tercih edildiğine yönelik sorumuza By Organik Aktar'da görüşülen Y. Uyanık: "*Zerdeçal, zencefil, propolis, kış çayı, pekmez grubu, multivitaminler, udu hindi ve çam kozalağı en çok tercih edilenlerdi.*" ; Cemre Aktar'da görüşülen N. Korkmaz, "*Yağ olarak kekik yağı en çok satılan, nane yağı, okaliptüs yağı, lavanta yağı ve udu hindi yağı. Bitki olarakta ada çayı, ebe gümeci, zencefil, zerdeçal ve çörek otu. Genelde bunlar daha çok tercih edildi.*"; Yıldızdağı Bal, Süt ve Süt Ürünleri'nde görüşülen Z. Öztürk, "*Kekik yağı ile alıç sirkesi çok satıldı. Korona için yine çoğunlukla zahter, keçiboynuzu özü, macun çeşitleri mesela zencefil macunu çok tercih edildi. Çaylardan da yeşil çay, kekik çayı, sarı kantaron çayı ve kuşburnu çayı çok tercih edildi. Pekmezlerden ise üzüm pekmezi çok satıldı. Bunlardan başka da sandaloz sakızı, rezene, günlük, tarçın, hem çubuk hem toz şekliyle, zerdeçal ve zencefilde özellikle tercih edilenlerden oldu.*"; son olarak Can Bitkisel Ürünler'de görüşülen A. Özyurt ise "*Genelde akciğer detoksu ürünleri yani kozalak macunu, zencefil, ballı polenli ürünler, propolis gibi bağışıklık sistemini güçlendiren, akciğerleri temizleyen ürünler aldılar. Kekik yağı, zencefil macunu ürünlerini çoğunlukla tercih ettiler.*" şeklinde cevap vermiştir.

En çok tercih edilen bu ürünler aynı zamanda aktarlarında tavsiye ettiği ürünlerdir. Görüşülen aktarların verdikleri cevaplardan hareketle insanların Covid-19 virüsünün vücuda verdiği zararları bildiği ve bunu önlemeye yönelik ürünleri tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Hangi ürünün faydalı olacağını bilemeyen

vatandaşlara ise Can Bitkisel Ürünler'den A. Özyurt "*Bazı müşteriler rahatsızlığını biliyor ama ne kullanacağını bilmiyor. Burada da biz yardımcı oluyoruz. Müşterinin rahatsızlığına göre tavsiye ettiğimiz ürünlerde de değişiklikler oluyor.*" şeklinde yardımcı olduklarını dile getirmiştir.

Tercih edilen veya aktarlar tarafından tavsiye edilen bitki ve ürünlerin özelliklerinin ne olduğuna dair bilgiler, söyledikleri bitki ve ürünlerden hareketle tek tek soruldu. Birçok ürün ortak özelliklere sahip olmakla beraber bunların özellikle bağışıklık sistemini güçlendirici bunun yanında ağrıları dindirici ve vücudu temizleyici özelliklere sahip bitki ve ürünler olduğu anlaşılmıştır. Bir sonraki başlıkta Covid-19 belirtilerinden hareketle tavsiye edilen ürünlere, bu ürünlerin özelliklerine ve kullanım şekillerine değinilecektir.

Kullanılan bu ürünlerden sonra olumlu veya olumsuz dönüşlerin ne ölçüde ve hangi açılardan olduğu da aktarlara yöneltilen sorular arasındaydı. Bu anlamda olumlu dönüşlerin genel olarak, verilen kürleri kullanan müşterilerin çevrelerindeki tanıdıklarına tavsiye etmesi, onların da aktarlara gelerek bu ürünlerden istemeleri şeklinde olduğu anlaşılmıştır. Olumsuz dönüşlerin ise çok nadir olduğu, bu olumsuz dönüşlerin en büyük sebebinin tavsiye edilen kullanım şekline uyulmamasından ve aceleci davranılmasından kaynaklandığı, aktarların verdiği cevapların ortak noktasını oluşturmaktadır.

Son olarak okuyucular için daha anlaşılır olması adına Covid-19 sürecinde, vatandaşlar tarafından en çok tercih edilen ve aktarlar tarafından da en çok tavsiye edilen söz konusu bitki ve ürünleri burada kısaca belirtmek faydalı olacaktır:

- Bitki çaylarından kış çayı, ada çayı, yeşil çay, kekik çayı, sarı kantaron çayı ve kuşburnu çayı.
- Bitkisel yağlardan udu hindi yağı, çam kozalağı yağı, kekik yağı, nane yağı, okaliptüs yağı ve lavanta yağı.
- Bitkilerden zerdeçal, zencefil (çayı), çörek otu, ebe gümeci, zahter, sandaloz sakızı, keçi boynuzu (özü), rezene ve tarçın (hem toz hem çubuk şekliyle).
- Bunlardan başka macun çeşitleri, multivitaminler, pekmezler, sirkeler, ballı polenli ürünler, propolisler ve akciğer detoksu ürünleri.

2. COVİD-19 BELİRTİLERİ BAĞLAMINDA TAVSİYE EDİLEN BİTKİ VE ÜRÜNLER

Covid-19 hastalığının insan vücudunda gösterdiği etkiler yapılan son çalışmalarla artık daha iyi bilinmektedir. Farklı kişilerde farklı etkilere sebep olduğu, virüse maruz kalan kişilerin genellikle hafif ve orta semptomlar göstererek hastaneye kaldırılmadan iyileştikleri görülmektedir. Fakat herhangi bir kronik

rahatsızlığı olanların, özellikle akciğer hastalıkları, hipertansiyon, diyabet, kronik solunum hastalıkları, karaciğer-kalp veya böbrek yetmezliği gibi rahatsızlığı bulunanların virüse maruz kaldıklarında yüksek risk grubunu oluşturdukları anlaşılmıştır. Bu hastalıkların büyük ölçüde Covid-19'un ağır geçirilmesine ve ölümcül olmasına sebep olmaktadır.

Covid-19'un bilinen belirtileri arasında en yaygınları olarak aynen grip rahatsızlıklarında da karşılaşılan ateş, kuru öksürük ve yorgunluk hissi, kas ve baş ağrıları, ishal gibi semptomlar görülebilmektedir. Daha nadir olarak karşılaşılan belirtiler ise solunumda güçlük çekme ve nefes darlığı, göğüs ağrısı veya göğüste baskı hissi, mavimsi dudaklar ve yüz, bilinç bulanıklığı gibi semptomlar da görülebilmektedir (Çöl ve Güneş 2020: 2). Görüşülen aktarlara Covid-19'un bilinen belirtilerinden hareketle insanlara hangi bitki ve ürünleri tavsiye ettiklerine ilişkin de sorular sorulmuştur. Buradan hareketle yukarıda toplu olarak verdiğimiz bitki ve ürünlerin, Covid-19 belirtileri bağlamında faydalı özellikleri ve kullanım şekilleri, aktarların verdiği bilgiler ışığında izah edilecektir.

Virüse maruz kalan insanlar için ateş şikayeti söz konusu olduğunda aktarlar, bebekler ve çocuklar için herhangi bir bitki veya ürün tavsiyesinde bulunmadıklarını, bebek ve çocuklarda bu şikayetin olması durumunda doktora başvurulması gerektiğini dile getirmişlerdir (KK:1), (KK.2), (KK.3), (KK.4), (KK.5). Yetişkinlerde ise ateş şikâyetini gidermek için özellikle yeşil çay, zencefil ve zerdeçal tavsiye edilmektedir (KK.3), (KK.4), (KK.5). Bu ürünlerin birçok faydalı özellikleri yanında, ateş düşürücü etkilerinin de olduğu belirtilmiştir (KK.3), (KK.4), (KK.5). Yeşil çay; kaynamış suya bir tatlı kaşığı atılarak 5-10 dakika dinlendirilip sabah-akşam bir kupa olacak şekilde tok karnına tüketilmelidir. Zencefil ve zerdeçalın karıştırılarak kullanılması ve isteğe bağlı olarak yoğurt veya balla tok karnına tüketilmesi tavsiye edilmektedir (KK.1), (KK.2), (KK.4), (KK.5).

Öksürük şikâyetine karşı aktarlarda birçok tedavi yöntemi mevcuttur. Bunlar sırasıyla: Ihlamur çayı, yeşil çay, bal, zencefil, kozalak macunu, udu hindi yağı ve ebe gümeci (KK.1), (KK.2), (KK.4), (KK.5). Bu ürünler, kuru öksürüğe, boğaz ağrılarına ve boğaz iltihabına iyi geldiği için kış mevsiminin en çok tercih edilen ve evlerde bulundurulan bitkileri olduğu belirtilmiştir (KK.2), (KK.4), (KK.5). Aktarlar bitkisel çayların kullanım şeklinin aynı olduğunu ifade etmektedirler. Bal ve zencefil genellikle birlikte karıştırılıp tüketilen ürünlerdir. Ebe gümeci özellikle kış hastalıklarında tavsiye edilen bir bitki olmuştur (KK.3), (KK.4). İster çay olarak ister yemeklerde yapraklarını kavurduktan sonra tüketilebilmektedir (KK.3). COVİD sürecinde de en çok başvurulan ürünlerden biridir.

Yorgunluk veya halsizlik şikâyeti için yeşil çay ve çörek otu ön plana çıkmaktadır (KK.2), (KK.4) Bunun yanında çeşitli pekmezlerin de yorgunluğu

gidermek ve enerji sağlamak için tüketilmesinin tavsiye edildiği belirtilmiştir (KK.2). Her biri çok önemli enerji kaynağı olmasına rağmen pekmezlerden en öne çıkanının dut pekmezi olduğunu H. Öztürk şu sözlerle açıklamıştır: "*Enerji kaynağı olmalarından dolayı pekmez grubu ürünlerimizi özellikle de dut pekmezini başta sporcu ve sporla uğraşan gençlerimiz olmak üzere herkese tavsiye ediyoruz.*" Çörek otu ise aynı şekilde dinçlik veren ve Covid-19 sürecinde mikrop kırıcı özelliğinden dolayı aktarların tavsiyeleri arasında yer alan bir bitki olmuştur (KK.2), (KK.4).

Görüşülen aktarlar genel olarak, kas ve baş ağrıları başta olmak üzere genel vücut ağrısı şikayetleri için lavanta yağı, nane yağı, ada çayı, zencefil çayı ve sarı kantaron çayı önermektedirler (KK:1), (KK.2), (KK.3), (KK.4), (KK.5). Bu bitkilerin aynı zamanda sakinleştirici ve anti-depresan özelliklerinin olduğunu da dile getirmişlerdir (KK.2), (KK.4). Lavanta yağının kullanımı iki şekilde olmaktadır. Birincisi bir bardak suya 1-2 damla damlatıldıktan sonra içilir, ikincisi ise kaynamış bir suya 5-6 damla damlatılıp buharını solumak kaydıyla yapılır (KK.4). Nane yağı ise genelde nefes darlığı şikayetlerinde kullanılmakla birlikte baş ağrısında da kullanılan bir üründür. Kullanım şekli lavanta yağında olduğu gibidir (KK.4). Ada çayı ve sarı kantaron çayının kullanımı diğer bitkisel çayların hazırlanış şekliyle aynıdır. Sadece zencefil çayı hazırlanırken zencefilin kabuğunun soyulması gerektiği ve soyulduktan sonra bir bardak su ile 10 dakika kaynatılarak hazırlandığı belirtilmiştir (KK.4).

Yaygın belirtilerden son olarak ishal şikâyeti için, yeşil çay, demli siyah çay, zencefil çayı ve papatya çayı önerilmektedir (KK.1), (KK.2), (KK.4), (KK.5). Bu çaylardan özellikle papatya çayı ön plana çıkmaktadır. Papatya çayının bağırsakta meydana gelen mikroplara iyi geldiği ve bu şekilde ishali önlediği tüm aktarlarca ifade edilmiştir (KK.1), (KK.2), (KK.4), (KK.5).

Covid-19 belirtileri arasında karşılaşılan nefes darlığı şikâyetine yönelik aktarlar, nane ve nane yağı, papatya çayı, kuşburnu çayı önermektedirler (KK.2), (KK.4). Taze yeşil nanenin günde 3-4 kez belli aralıklarla çiğnenmesinin nefes darlığına iyi geldiği; kuşburnu çayının da günde en az 2 kere içilmesinin nefes darlığına ve göğüs ağrılarını hafifleteceği konusunda aktarlar arasında görüş birliği vardır (KK.2), (KK.4).

Son olarak Covid-19 virüsünün kronik rahatsızlığı olan insanlara etkileri göz önüne alınarak, yüksek risk grubunu oluşturan bu kişilere ve söz konusu kronik rahatsızlıklarına yönelik hangi bitki ve ürünlerin önerildiği de aktarlara iletilmiştir. Bu süreçte en riskli kronik hastalıklardan biri olan karaciğer yetmezliği ve karaciğer rahatsızlıkları için görüşülen aktarlar macun çeşitlerinden zencefil

ve enginar macununu, yağlardan ise kekik yağını tavsiye etmişlerdir (KK.2), (KK.4), (KK.5). Bu macun çeşitlerinden zencefil macunu, bol miktarda mineral ve antioksidan içerdiği için kişiyi hastalıklardan koruyacağı ve vücudu mikroplardan arındıracağı aktarların verdiği bilgiler arasındadır (KK.2), (KK.4). Burada yer alan ürünlerden en önemlisi ise enginar macunudur. Çünkü karaciğerdeki hücrelerin yenilenmesinden ve karaciğeri toksinlerden arındırmasından dolayı karaciğer hastalarına bu süreç içerisinde özellikle enginar macunu önerilmiştir (KK.4). Söz konusu bu macunlar sabah, öğle, akşam bir çay kaşığı aç karnına olacak şekilde tüketilmelidir (KK.4). A. Özyurt kekik yağının antiseptik özelliğinden dolayı kanı temizleme ve karaciğeri mikroplardan arındırma özelliğine sahip olduğunu bu nedenle kronik hastalara COVİD sürecinde kekik yağını önleyici olarak önerdiklerini belirtmiştir. Kekik yağı sabah-akşam bir su bardağı ölçüsünde suya birkaç damla damlatılmak şartıyla tüketilmektedir (KK.1), (KK.4).

Kronik solunum hastalıklarından olan koah ve astım bronşite karşı zencefil suyu, zencefil macunu, okaliptüs yağı ve dut pekmezi tavsiye edilmiştir (KK.1), (KK.2), (KK.3). Bu ürünler koah ve astım bronşit rahatsızlıklarında aktarlar tarafından tavsiye edilen ilk ürünlerdir. Zencefil suyu genellikle nar suyu ile eşit şekilde karıştırılarak günde 2-3 kez içilmelidir. İsteğe göre bal da ilave edilerek kullanılmalıdır (KK.3).

Bir başka kronik rahatsızlık olan diyabet için zencefil, zerdeçal, çörek otu ve tarçın önerilmektedir (KK.1), (KK.3), (KK.4), (KK.5). Bunlardan tarçın, şeker hastalarınca yoğun bir şekilde tüketilmektedir. Çünkü tarçının kan şekerini düzenleyen ve dengeleyen bir özelliği vardır. Kullanım şekli isteğe göre çeşitlilik göstermektedir. Toz şeklinde olan tarçın bir çay kaşığı ölçüsünde yoğurt üzerine dökülerek, çubuk tarçın ise rendelenip yoğurt veya bal ile karıştırılarak tüketilebilmektedir (KK3). Diğer zencefil, zerdeçal ve çörek otu bitkilerinin kullanımı ve özellikleri hakkında bilgiler yukarıda verilmiştir.

Bir önceki başlığın sonunda toplu olarak verdiğimiz bitki ve ürünlerden burada ele almadıklarımız genel olarak bağışıklık sistemini güçlendiren ürünlerdir. Bunlara örnek olarak multivitaminler, propolisler ve sirke çeşitleri, vücudun eksik vitaminlerini karşılayan takviye edici ürünler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Çalışmamız sonunda tespitlerimizi şu şekilde sıralayabiliriz:

- COVİD süreci ile birlikte önleyici ve iyileştirici olarak aktarlara olan rağbet artmıştır.
- COVİD sürecinde sosyal medya ve basın bitkisel tedavilere yönelimde önemli bir artışa vesile olmuştur. Tercih edilen bitkilerin, kürlerin veya

yağların genel özelliklerine bakıldığında ise akciğerleri temizleme, solunum yollarını mikroplardan koruma ve özellikle insan vücuduna bakterilere karşı direnç kazandırma özellikleri dikkat çekicidir.

- İnsanların genellikle Covid-19 virüsünün etkilerini bildikleri ve buna yönelik olarak aktarlardan vücut direncini artırıcı ve sağlığı koruyucu ürünlere yöneldikleri görülmüştür.
- COVID 19'un herhangi bir tedavisi olmamakla birlikte zatürreye dönük tecrübelerden hareketle önleyici ve hafifletici tedavi uygulamaları geliştirilmeye çalışılmıştır. Tavsiye edilen bitki ve ürünlerin aktarların yönlendirmelerine uygun kullanımı halinde olumlu dönüş ve etkili sonuçların alındığı tespit edilmiştir. Aktarlar tarafından tavsiye edilen bitki ve ürünlerin Covid-19 virüsüne yakalanmadan önce kullanılması halinde hastalığın hafif geçirilmesine; virüse yakalandıktan sonra kullanılması durumunda ise daha hızlı toparlanmaya yardımcı olduğu tecrübe edilmiştir.

Sonuç olarak sağlıklı bir yaşam için insanların şifacılara, aktarlara, halk hekimlerine geçmişte olduğu gibi günümüzde de yoğun olarak yönelmeye devam ettikleri ve sağlık söz konusu olduğunda modern tıpla birlikte doğal olanı da uyguladıkları aşikardır. Hastalık sağaltmada binlerce yıllık kültür birikiminin günümüzdeki temsilcileri olan aktarlar doğal yollarla gerçekleştirdikleri tedavilerle insanlara umut olmaya devam etmektedir. Geçmişten bugüne kadar varlığını devam ettiren bu geleneğin geleceğe de bir miras olarak kalacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

Boratav, P., N. (2016). *100 Soruda Türk Folkloru (İnançlar, Töreler ve Törenler, Oyunlar)*. Ankara: Bilgesu Yayınları.

Budak, F. ve Korkmaz, Ş. (2020). COVID-19 Pandemi Sürecine Yönelik Genel Bir Değerlendirme: Türkiye Örneği. *Sosyal Araştırmalar ve Yönetim Dergisi*, 1, ss. 62-79.

Çöl, M. ve Güneş, G. (2020). Covid-19 Salgınına Genel Bir Bakış. Editör: Memikoğlu, O. ve Genç, V., *Covid-19* (ss. 1-8). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Kızılçelik, S. (1995). *Kırsal Kesim ve Kentsel Kesimdeki Sağlık Sisteminin Sosyolojik Açıdan Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

KK. 1: Ahmet Can ÖZYURT, 30, Yükseköğretim, Aktar.

KK. 2: Zeliha ÖZTÜRK, 36, İlkokul, Aktar.

KK. 3: Hakkı ÖZTÜRK, 41, Lise, Aktar.

KK. 4: Nurettin KORKMAZ, 45, Lise, Aktar.

KK. 5: Yavuz Selim UYANIK, 32, Lise, Aktar.

Tekel, F. (2020). Halk Hekimliğinde Sağaltıcılar. *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 27, ss. 819-840.

Toprak, A. (2018). Folklorik Bir Değer Olan Halk Hakimliğinin Kaynaklarına Göre Türkiye'deki Bazı İcra Şekilleri. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, ss. 398-408.

URL 1: Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "otacı" ve "aktar" maddeleri https://sozluk.gov.tr/ adresinden 1 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

URL 2: https://www.saglik.gov.tr/ adresinden 8 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

Yalçınkaya, F. (2019). Halk Hekimliğinde Sağaltma Yöntem ve Teknikleri . *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Manifesto Sayısı 2 (2), 70-80.

KİRPİ ÜZERİNDEN GELİŞEN HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI VE BU UYGULAMALARIN KİRPİ POPÜLASYONU ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Yeliz BOZOĞULLARINDAN
Gaziantep Üniversitesi

Özet

İnsanlar, hastalıklarını tedavi etmek maksadıyla tarih boyunca bitkisel, hayvansal yahut madensel ürünlerden faydalanmıştır. Hayvanların eti, sütü, çeşitli uzuvları hastalıkların tedavisinde sıklıkla başvurulan ürünlerden olmuştur. Bu hayvanlardan biri kirpidir. Dikenli memeliler kategorisindeki kirpi, yaklaşık 30 cm boyunda, ağırlığı cinsiyete, yaşına ve yaşadığı koşullara göre değişen bir hayvandır. Türkiye'nin hemen her yerinde rastlanılan kirpiler Anadolu'da halk hekimliği uygulamalarında çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanılmaktadır. "Özellikle hemeroid (mayasıl), diyabet, kanser ve egzama gibi hastalıkların tedavisinde kirpi eti ve kanından faydalanıldığı bilinmektedir. Uzmanlarca yanlış bir uygulama olarak değerlendirilen bu inanışın hayvanın popülasyonunu tehdit edici boyuta ulaştığı görülmektedir. Şifa niyetine avlanan kirpilerin internet üzerinden satışa çıkarıldığı da tespit edilmiştir. Bu anlayışın önüne geçmek amacıyla resmi kurumlar tarafından çeşitli yaptırımlar uygulansa da medyada "kirpi katliamı" başlığıyla çıkan haberler kirpi avının devam ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda bildiride kirpi ile ilgili halk hekimliği uygulamalarının hayvanın popülasyonu üzerindeki etkisi ekolojik açıdan değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kirpi, Ekoloji, Halk Hekimliği, Popülasyon

FOLK MEDİCİNE PRACTİCES DEVELOPED ON PORCUPİNE AND THE EFFECTS OF THESE PRACTİCES ON PORCUPİNE POPULATİON

Abstract

Throughout history, people have benefited from herbal, animal or mineral products in order to treat their diseases. Meat, milk and various limbs of animals have been among the products frequently used in the treatment of diseases. One of these animals is the porcupine. Porcupine, in the category of spiny mammals, is an animal that is about 30 cm tall, and its weight varies according to gender, age and living conditions. Porcupines, which are found almost everywhere in Turkey, are used in the treatment of various diseases in folk medicine practices in Anatolia. It is known that porcupine meat and blood are used in the treatment of diseases such as hemorrhoids, diabetes, cancer and eczema. It is seen that this belief, which is considered as a wrong practice by experts, has reached a level that threatens the population of the animal. It has also been determined that porcupines, which are hunted for healing purposes, are put up for sale on the internet. Although various sanctions have been imposed by official institutions in order to prevent this understanding, the news published in the media with the headline "porcupine massacre" shows that the porcupine hunt continues. In this context, the effect of folk medicine practices related to porcupines on the population of the animal will be evaluated from an ecological point of view.

Key Words: Porcupine, Ecology, Folk Medicine, Population

GİRİŞ

İnsanlar, hastalıklarını tedavi etmek maksadıyla tarih boyunca bitkisel, hayvansal, madensel ürünlerden ve dinsel-büyüsel yollardan faydalanmıştır. Bunlar arasında hayvansal ilaçlar tedavide sıklıkla başvurulan yollardan biri olmuştur. Bu anlayışın temelinde Türklerin tarih boyunca doğa ile iç içe yaşam sürmüş olmasının etkisi büyüktür. Atlı-göçebe yaşamın bir sonucu olarak hayvanlar Türk kültüründe ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Dolayısıyla sağlık sorunlarının çözümünde de başvurulan unsurlardan olmuşlardır. Halk hekimliği uygulamalarında hayvansal ilaçlar ölmüş ya da diri hayvanlardan sağlanmaktadır. İlaç, hayvanın bir organ parçası, bir organı yahut gövdesi olabilmektedir. Tedavide ilaç olduğu gibi kullanılmaz bazı işlemlerden geçirilir. Hayvansal ilaçlar arasında şunlar sayılabilir: öd, eş, göbek bağı, köpek derisi, kurt kılı, içi boşaltılmış tavuk, kirpi eti, kedi kuyruğu, tavus tüyü, kaz vb. (Acıpayamlı, 1978: 11). Bu çerçevede kirpi de halk hekimliği uygulamalarında kullanılan hayvanlardan biridir.

Kirpigiller böcekçiller takımına ait bir familyadır. Türkiye'nin hemen her yerinde görülebilen kirpilerin (Erinaceus concolor) vücudunda her biri 2-3 cm uzunluğunda yaklaşık 5 ila 7 bin arasında diken bulunur. Gece aktif olan kirpiler orman kenarları, tarım alanları, park ve bahçelerde görülür. Tehlike sırasında çoğu tostoparlak olur ve dikenlerini dışta bırakarak kendini korur. Güneydoğu'da görülen türü ise uzun kulaklı kirpidir (Kütükçü, 2016: 29). Türkiye'de karşılaşılan bir diğer kirpi türü olan Hint oklu kirpisi (Hystrix indica) de halk hekimliği uygulamalarında kullanılmaktadır. Esasen kirpigillerle bir akrabalığı bulunmayan bu tür "Kemiriciler" sınıfına ait bir familyadır. Familyanın Türkiye'de bulunan tek temsilcisi Hint oklu kirpisidir. Dikenlerinden dolayı halk arasında kirpi olarak kabul edilmektedirler. 18-22 kg ağırlığında olan bu hayvanların boyları 55-60 cm uzunluğunda olup kuyruk uzunluğu 10-12 cm'dir. Başları açık, diğer tarafları oldukça koyu boz ve kahverengidir. Sırt, omuz ve enseleri kalındır ve sivri ok gibi dikenlerle kaplıdır. Genellikle yalnız yaşarlar. Ülkemizde daha çok İskenderun çevresinde, Kahramanmaraş, Adana, Adıyaman, Mersin, Antalya, Muğla, Aydın, İzmir'de görülür. Bu iller dışında Bursa, Balıkesir, Kütahya ve Kocaeli'nde bulunduğuna ilişkin kayıtlar vardır. Bu hayvanların neslinin tükenme tehlikesi bulunduğu için Türkiye'de avlanmaları yasaktır (İnaç vd., 2011: 27).

Avlanmaları yasak olmasına rağmen geleneksel tıpta çeşitli hastalıkların sağaltılmasında etkili olduğuna inanılan kirpiler bu amaçla avlanmakta ve bu durum türlerini tehdit edici boyuta ulaşmaktadır. Söz konusu anlayış Türk kültürünün bütününde görülen ekolojik bakışı yansıtmaktan uzaktır. Kendilerini doğanın efendisi olarak değil bir sadece bir parçası olarak kabul eden eski Türkler hayvanlar dahil doğanın bütün unsurlarına karşı koruyucu bir bakış açısı geliştirmişleridir. Bu bakış açısının şekillenmesinde eski Türk inanç sistemi etkili olmuştur. Doğadaki her varlığın bir ruh taşıdığı anlayışı üzerine temellendirilen bakış açısı günümüzde çevre problemlerine çözüm önerisi getiren yaklaşımların ilkeleriyle paralellik göstermektedir. Bu yaklaşımlar arasında en çok ses getiren yaklaşım olan Derin Ekoloji yaklaşımına göre doğadaki her varlık insana sağladığı faydadan bağımsız olarak içsel bir değere sahip kabul edilmekte ve insan kendi çıkarları uğruna doğal zenginliği azaltamamaktadır. Bu bağlamda Derin Ekoloji yaklaşımı eski Türklerin çevre algısı ile en çok paralellik gösteren yaklaşım olma özelliğini taşımaktadır (Bozoğullarından 2019). İstisnai olmakla birlikte bu anlayışın aksini yansıtan örnekler de mevcuttur. Halk hekimliği uygulamalarında tedavi maksatlı olarak kullanılan kirpilere yaklaşım bu örneklerden biridir. Hastalıkların tedavisinde faydalı olup olmadıklarına ilişkin net veriler sunan bir bilimsel çalışma olmadığı halde (URL-1) kirpiler şifa niyetine avlanmakta ve çeşitli işlemlerden geçirildikten sonra tüketilmektedir. Hatta halk kültüründeki bu anlayışın çeşitli kesimler tarafından suistimal edilerek ekonomik bir pazar oluşturulduğu da görülmektedir. Sayılarının azalması sebebiyle devlet tarafından korumaya alınan kirpilerin avlanarak tedavi maksadıyla internet ortamında satışa çıkarıldığına ilişkin medyaya yansıyan haberler bu durumun bir örneğidir (URL-2). Bu bağlamda bildiride ilk olarak kirpilerin halk hekimliği uygulamalarında kullanıma örnekler verilecek daha sonra bu durumun türün popülasyonu üzerindeki etkisi ele alınacaktır. Halk hekimliği uygulamalarında kirpilerin kullanılması ile ilgili veriler konu ile ilgili yapılmış yüksek lisans ve doktora tezlerinden elde edilmiştir.

Halk Hekimliği Uygulamalarında Kirpinin Kullanımı

Halk hekimliği uygulamalarında kirpilerin çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu hastalıkların çoğunda tedavi kirpi etinin tüketilmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Ancak bazı tedavilerde şifa, kirpinin iç yağında, derisinde, safra kesesinde bulunan sıvıda veya kanında aranmaktadır. Bazı durumlarda ise hastalıkları tedavi edebilme yeteneğinin kirpilerin boğulması ile elde edildiği görülmektedir.

Kirpinin tedavisinde kullanıldığı hastalıklardan biri şekerdir (diyabet). Şanlıurfa'da şekere karşı kirpi etinin tüketilmesi önerilmektedir (Dağ, 2019: 125). Benzer şekilde Siirt'in Kurtalan ilçesinde de şekere karşı kirpinin kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu yörede tedavi kirpi etinin tüketilmesi şeklinde gerçekleşmemekte safra kesesinde bulunan sıvının içilmesi ile olmaktadır (Altındağ, 2021: 213).

Kirpilerin tedavide en çok başvurulduğu hastalık mayasıldır. Mayasıl tedavisinde kirpi eti tüketmenin hastalığı geçireceğine inanılmaktadır (Soydemir, 2019: 52; Abalı, 2011: 153; Tuğra, 2019: 42; Çevik, 2008: 45; Kurum, 2008: 109; Ülger, 2013: 47).

Tedavisinde kirpilerden faydalanılan bir başka hastalık egzamadır. Kirpi etinin haşlanarak yenmesinin egzamayı iyi edeceği düşünülmektedir (Altındağ, 2021: 131).

Sedef hastalığının tedavisinde de kirpi etine başvurulmaktadır. Erdemli'de çiğil olarak bilinen oklu kirpinin etinin sedef hastalığına çok iyi geldiği düşünülür (Çetinel, 2019: 90). Şanlıurfa'da kirpi etini ateşte pişirip veya haşlayıp yemenin sedef hastalığının etkilerini zamanla azaltacağına ve hastalığı yok edeceğine inanılmaktadır (Dağ, 2019: 76). Yozgat yöresinde de suyun içinde kesilen kirpinin haşlanarak yenilmesi ile sedef hastalığı tedavi edilmektedir (Zorluer, 2018: 99). Benzer bir uygulama Siirt ilinde de görülmektedir (Altındağ, 2021: 137).

Kirpiler romatizma tedavisinde de kullanılmaktadır. Kirpinin iç yağından elde edilen merhemin sık sık sürüldüğü takdirde ağrıları dindirdiği düşünülmektedir (Altındağ, 2021: 206). Başka örneklerde romatizmanın tedavisi kirpi etinin tüketilmesi ile gerçekleşmektedir (Dağ, 2019: 81; Diş, 2019: 116; Irmak, 2018: 208; Bulut, 2018: 77).

Çıban ve siğillerin tedavisi için kirpi kullanılır. Konya'da "köslü" adı verilen çıbanı iyileştirmek için kirpi eti yenilmektedir (Çevik, 2008: 225). Başka bir örnekte kirpinin derisinin yakılması ile elde edilen külün siğili iyi edeceğine inanılır (Altındağ, 2021: 137-138).

Konya'da karın ağrısını gidermek için kirpinin ödü alınmakta ve saklanmaktadır. Daha sonra pamuk, öde batırılmakta ve ve iki-üç damlası bir fincanda sulandırılarak karnı ağrıyan kişiye içirilmektedir (Çevik, 2008: 82).

Kirpiler altını ıslatan çocuğun bu durumunun giderilmesinde de kullanılmaktadır. Çorum, Mersin (Erdemli), Yozgat yörelerinde altını ıslatan çocuğa kirpi eti yedirilmektedir (Çetinel, 2019: 137; Tozlu, 2017: 59; Zorluer, 2018: 176).

Modern tıbbın çaresini bulamadığı hastalıklardan biri olan kanser hastalığı için kirpilerin faydalı olduğu düşünülmektedir. Elazığ ilinde kanser için uygulanan halk hekimliği tedavileri arasında hastaya kirpi kanının karadutla karıştırılarak içirilmesi ve kirpi etinin yedirilmesi yer almaktadır (Sarıaydın, 2021: 68). Erdemli'de kanser tedavisi için keçi mantarı ve kirpi eti yenir (Çetinel, 2019: 157).

Yukarıda bahsedilen hastalıklar dışında mide rahatsızlıklarının, epilepsinin, sürekli çocuk düşüren kadınların, vücudun çeşitli yerlerindeki yara ve morlukların tedavisinde de kirpi etinden faydalanılmaktadır (Dağ, 2019: 55; Tanrıverdi vd. 2013: 30; Altındağ, 2021: 156, 206, 217).

Bazı durumlarda kirpi eti yahut kirpinin çeşitli bölümleri doğrudan tedavide kullanılmaz. Bu duruma çeşitli hastalıkları sağaltmak için kirpi boğmanın gerekmesi örnek olarak verilebilir. Guatr, bademcik, kabakulak, meme kanseri gibi hastalıkları tedavi edebilmek için kirpi boğmuş olmak gerektiğine inanılır. Mayasıl hastalığının tedavisinde ise bizzat hastanın kirpi boğması gerektiği düşünülmektedir (Dağ, 2019: 84-85, 124, 126).

Görüldüğü gibi kirpiler başta mayasıl olmak üzere kanser, romatizma, sedef, egzama, karın ağrısı, epilepsi ve daha pek çok hastalığın tedavisinde kullanılmaktadır. Söz konusu hastalıkların tedavisinde faydalı olduklarına ilişkin bilimsel veriler olmayan kirpilerin şifa niyetine öldürülmesi türün popülasyonunu tehdit edici bir durum ortaya çıkarmaktadır. Özellikle Türkiye'de tek bir türü (Hint oklu kirpisi) bulunan oklu kirpilerin ülkemizdeki varlığının tükenmekte olduğu bilinmektedir (URL-3). Bu bağlamda resmî kurumlar tarafından oklu kirpi avı yasak edilmiş ve avlayanlara idari yaptırımlar uygulanacağı belirtilmiştir. Koruma altına alınan av ve yaban hayvanları listesinde yer alan oklu kirpiyi öldürmenin cezası 2021-2022 yılları arası için 2.800 Türk lirası olarak belirlenmiştir (URL-4). Ancak bu yaptırımlara rağmen medyaya sık sık "Şifa Niyetine Kirpi Katliamı" (URL-2) başlıklı haberler düşmektedir. Bu haberlerden birinde Adana'da egzama, hemoroid, diyabet gibi hastalıklara iyi geldiği iddiasıyla koruma altındaki oklu kirpileri köpeklerine buldurup sopalarla öldürdükten sonra etini kilosu 30 liradan internet üzerinden sattıkları ortaya çıkan beş kişiye kirpi başına bin iki yüz elli lira para cezası uygulandığı aktarılmıştır. Konu ile ilgili başka bir haberde Manisa'nın Kula ilçesinde eti şifalı ve lezzetli olduğu için oklu kirpi avlayan iki kişiden bahsedilmektedir (URL-5). Medyaya yansıyan haberler arasında oklu kirpilerin kansere çare olduğunun düşünülmesi sebebiyle avlandıkları da yer almaktadır (URL-7). Söz konusu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Yetkililer oklu kirpinin kansere yahut diğer hastalıklara iyi geldiğine ilişkin bilimsel veriler olmadığını belirtmesine rağmen bu türden haberlerin sayısının giderek arttığı

görülmektedir. Adıyaman'da oklu kirpiler üzerine yapılan bir araştırmada kaynak kişiler oklu kirpilerle eskisine nazaran daha az karşılaştıklarını belirtmekte ve bu durumun sebebini etinin lezzetli ve şifalı olması sebebiyle sık avlanmasına bağlamaktadırlar (İnaç vd. 2011: 30-31). Kirpilerin avlanmasında şafi mezhebince yenmesinin helal kabul edildiği hayvanlar arasında yer alması (Hacıoğlu, 2019: 204) da etkili olmuştur. Ayrıca "afrodizyak etkisi" nedeniyle avlanarak yenmesi de türün yok olma yoluna girmesinin sebeplerinden biri olarak görünmektedir. Bilimsel dayanağı olmayan ve soylarını tükenme noktasına getiren bu avlanmanın engellenmesi gerekmektedir (Gözcelioğlu, 2009: 79).

Kirpilerin öldürülme sebepleri arasında tarım arazilerine verdikleri zararlar da yer almakla birlikte etinin şifalı olduğunun düşünülmesinin de etkili olduğu görülmektedir. Kaynağını geleneksel kültürden alan bu anlayış ekonomik gerekçelerle de suistimal edilmektedir. Daha önce belirtildiği gibi eski Türklerin çevre ve ona ait unsurlara duyduğu saygıyı yansıtmayan bu anlayış ekolojik düzenin tahrip edilmesine yol açmaktadır. Kendisini doğa unsurlarına karşı rakip olarak değil özdeş olarak gören eski Türkler insan merkezli bakış açısı yerine doğa merkezli bir bakış açısı takınmışlardır. Bu özelliğiyle Türklerin çevre algısı ekolojik yaklaşımlar arasında en çok ses getiren yaklaşım olan derin ekolojiyle paralellik göstermektedir. Derin ekolojinin temel ilkelerinden biri yeryüzündeki bütün unsurların insana fayda sağlayıp sağlamadığına bakılmaksızın içsel bir değere sahip olduğunun kabulüdür. Ekosistemi oluşturan unsurların zenginliği bu değere katkı sağlamaktadır. İnsan temel yaşam gereksinimlerini temin etmek dışında bu zenginliği azaltamaz (Naess, 1994: 94). Türklerin doğa algısı ile örtüşen bu ilkelerin istisnai durumlarından birinin kirpi üzerinden gelişen halk hekimliği uygulamaları olduğu görülmektedir. Gelenekte bozuk işlev (Aça ve Yolcu, 2017) olarak değerlendirilebilecek bu problemlerin çözümünde halk bilimcilere düşen görevler de bulunmaktadır. Geleneğin her türlüsünün olumlu olarak kabul edildiği bir bakış açısının halk biliminin güncel yaklaşımlarıyla örtüşmeyeceği açıktır. Halk bilimcilerin görevi sadece var olanı tespit etmek değildir. Aynı zamanda, tespit ettikleri halk bilgisi yaratmalarının "temsil edilmesi", "sunulması", gerekli görülenlerin "devamlılığının sağlanması" ve "yerelden küresele ulaşacak bir kültür değeri haline getirilmesi" sorunlarını çözmekle de görevlidir (Ekici, 2004: 15). Bu bağlamda halk bilimcilerin geleneğin olumlu özelliklerinin yanında olumsuz noktalarına da dikkat çektiği çalışmaların farklı bir bakış açısı kazandıracağı düşünülmektedir.

SONUÇ

Kirpiler Türkiye'nin hemen her yerinde görülen hayvanlar olmakla birlikte ülkemizde bulunan tek oklu kirpi türü "Hint Oklu Kirpi"sidir. Son yıllarda ülkemizdeki popülasyonu bitme noktasına gelen bu türün avlanmasını hızlandıran nedenlerin başında etinin şifalı olduğunun düşünülmesi de yatmaktadır. Şifa niyetine avlanan kirpilerin internet üzerinden satışa çıkarılması bu noktada ekonomik bir pazarın oluşmasına da neden olmuştur. Mayasıl, egzama, diyabet, epilepsi, kanser ve daha pek çok hastalıkta çeşitli kirpi türlerinin tedavi maksatlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bazı hastalıklarda özellikle oklu kirpinin faydalı olacağına inanıldığı tespit edilmiştir. Resmi kurumlar tarafından avlanmasına yasak getirilen bu hayvanların şifa maksatlı olarak avlanmaya devam edildiği bilinmektedir. Ekolojik dengeyi tahrip eden bu anlayış Türklerin geçmişten günümüze gelen doğa ve onun unsurlarına saygı duyan bakış açısıyla ters düşmektedir. Kontrolsüz yapılaşma nedeniyle zaten doğal yaşam alanlarına müdahale edilen kirpilerin bir de şifa maksatlı olarak avlanmaları Türkiye'deki varlıklarının iyice tehdit altına girmesine neden olmaktadır.

KAYNAKÇA

Abalı, İ. (2018). *Koçarlı Halk Kültürü*, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Aydın.

Acıpayamlı, O. (1978). *Acıpayam'da Halk Hekimliği*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi, (11), ss. 11-16.

Açа, M. ve Yolcu M. A. (2017). *Folklorda Örtük ve Bozuk İşlev*, Folklor/Edebiyat, 23 (90), ss. 49-60.

Altındağ, N. (2021). *Siirt'in Kurtalan İlçesinde Halk Hekimliği Uygulamaları*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Van.

Bozoğullarından B. (2019). *Eski Türk İnanç Sistemi Kaynaklı Uygulamaların Ekoloji ile İlişkisi*, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Bulut A. (2018). *Kilis Halk Hekimliği*. Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Çetinel, E. (2019). *Erdemli'de Halk Hekimliği Uygulamaları ve İnanışları*, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

Çevik, B. (2008). *Konya'da Halk Hekimliği Uygulamalarının Dünü ve Bugünü*, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas.

Dağ, M. (2019). *Şanlıurfa (Merkez) İli Halk Hekimliği Araştırması,* Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana.

Diş, Y. (2019). *Erzurum İli Horasan İlçesinde Halk Hekimliği*, Erzurum Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.

Ekici, M. (2004). *Halk Bilim Araştırmalarında Üçüncü Boyut*, Tübar-XVI, (16):13-20.

Gözcelioğlu, B. (2009). *Yok Olma Yolundaki Oklukirpiyle Karşılaşma*, Bilim ve Teknik, (494): 78-79.

Hacıoğlu, N. (2019). *Yenilmesi Mübah Görülen Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi,* Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 19 (1): 191-219.

Irmak, Y. (2018). *Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları*, Dil ve Edebiyat Araştırmaları, 17 (17), 191-222

İnaç, S., Akay, E. A., Demirbağ, H. (2011). *Adıyaman-Kâhta İlçesi Civarı Ormanlarında Yaşayan Oklu Kirpi (Hystrix indica Kerr, 1792)'nin ve Porsuk (Meles meles Linnaeus, 1758)'un Ekolojisi ve Yayılışının Coğrafî Bilgi Sistemleri Yardımıyla Belirlenmesi,* I. Ulusal Akdeniz Orman ve Çevre Sempozyumu, 26-28 Ekim, Kahramanmaraş.

Kurum, U. (2008). *Düziçi'nde Halk Hekimliği,* Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Niğde.

Kütükçü, A. E. (2016). *Türkiye'deki Memeli Hayvanların İz Rehberi*, İstanbul: WWF-Türkiye (Doğal Hayatı Koruma Vakfı.

Naess, A. (1994). Derin Ekolojinin Temelleri, Derin Ekoloji İçinde. (derleyen: Günseli Tankoç) Derin Ekoloji, Ege Yayıncılık, İzmir.

Sarıaydın N. (2021). *Elazığ İli Baskil İlçesi Halk Hekimliği*, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir.

Soydemir, H. B. (2019). *Dinar ve Çevresinde Halk Hekimliği,* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta.

Tanrıverdi G. vd. (2013). *Epilepside Geleneksel Tıp Uygulamaları*: Çanakkale Örneği, Epilepsi. 19(1): 29-33.

Tozlu, S. (2017). *Çorum İli Halk İnançları ve Halk Hekim*liği, Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Artvin.

Tuğra, A. (2019). *Mudurnu (Bolu) Yöresi Halk Hekimliği*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Ülger, Z. (2013). *Aydın (Merkez) ve Çevresinde Halk* Hekimliği, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Aydın.

Zorluer S. (2018). *Çayıralan (Yozgat) Yöresinde Halk Hekimliği ve Halk İnançları*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.

WEB KAYNAKLARI

URL-1: https://www.sozcu.com.tr/2017/gundem/oklu-kirpi-kansere-iyi-gelmiyor-1658529/ (e.t. 17.11.2021).

URL-2: https://www.haberturk.com/yasam/haber/724881-sifa-niyetine-kirpi-katliami (e.t. 18.11.2021).

URL-3: http://ukalahayvan.com/turkiyede-nesli-tukenme-uzere-olan-harika-bir-canli-hint-oklu-kirpisi/ (e.t. 18.11.2021).

URL-4: https://www.tarimorman.gov.tr/DKMP/Belgeler/KORUNAN%20ALANLAR%20%C3%9CCRET%20TAR%C4%B0FES%C4%B0/2021%20AV%20VE%20YABAN%20HAYVANLARI%20TAZM%C4%B0NAT%20BEDELLER%C4%B0%20TEKL%C4%B0F%20CETVEL%C4%B0.pdf (e.t. 17.11.2021).

URL-5: https://www.kulahaber.net/eti-sifali-diye-oklu-kirpi-avlayan-2-kisiye-36-bin-lira-ceza/8944/ (e.t. 19.11.2021).

URL-6: https://www.posta.com.tr/kansere-iyi-geliyor-diye-oklu-kirpiyi-satacaklardi-1264197 (e.t. 19.11.2021).

ŞİFA KAYNAĞI OLARAK SU VE SU KÜLTÜRÜ

ŞİFALI SULARDAN GELEN SAĞLIK: GÖNEN ÖRNEĞİ

Betül UZGİDİM
M.E.B

Özet

Günümüzde sağlık, çoğunlukla hastane ve hekim çerçevesinde ele alınan bir konudur. Ancak konunun diğer boyutunu, hasta ve onun içinde yaşadığı toplum oluşturmaktadır. Hastanın içinde yaşadığı toplumun, sağlık ve hastalık kavramına yaklaşımı, Hastalık ve sağlığın anlamlandırılmasını önemli ölçüde etkilemektedir.

Hastalık ve sağlık kavramları farklı bakış açıları ve farklı disiplinler tarafından değişik şekillerde tanımlansa da her bireyin zihninde belirli çağrışımlar vardır. Her bireyin yaşadığı kültür farklı olsa da insanın fiziksel ve psikolojik konforunu bozan her şey kötü, bu konfora katkı sağlayan her şey de iyi olarak algılanır.

Dünya Sağlık Örgütü sağlığı (1974); "yalnızca hastalık ve sakatlığın olmayışı değil, fiziksel, mental ve sosyal yönden tam bir iyilik halidir" diye tanımlamıştır.

Günümüz modern toplumlarında sağlık hizmetleri son derece gelişmiştir. Teknolojinin de gelişimi ile hastanın randevu almasından sonuçların takibi aşamasına kadar neredeyse tüm süreci internet ortamından takip etmesi mümkündür. Tüm bu sistemsel gelişim, hizmet inovasyonu ürünüdür.

Hastanelerin topluma sunduğu sağlık uygulamaları dışında geçmişten günümüze gelmiş bir takım tedavi yöntemleri de uygulanmaya devam etmektedir. Sağlık turizmi sektörü içerisinde önemli bir payı olan kaplıca suları ile tedavi yöntemleri bunlardan bir tanesidir.

İnsanların inanç ve kültür dünyasında su, hayat, sonsuzluk, bereket ve kutsallığı ifade eder. Sahip olduğu bu anlam zenginliği dolayısıyla o, birçok mitoloji ve dinî düşünce içerisinde her zaman var olagelmiştir. Ayrıca su, belli bir şekle sahip olmadığından tüm şekilli varlıklardan daha güçlü kabul edilir. Çünkü su, hem her şeyi değiştirir ve yeniler hem de su içindeki hiçbir şey önceki halini devam ettiremez.

Başlangıçta sadece temizlenme aracı olarak kullanılan su kaynakları, tedavi edici ve iyileştirici özelliklerinin de keşfedilmesiyle, antik dönemlerden günümüze kadar gelmiştir. Ülkemizin de çeşitli bölgelerinde doğal olarak yeraltından çıkan termal suların bir

takım hastalıkların tedavi sürecinde iyileştirici özelliği olduğu düşünülmektedir. Günümüzde insanların özellikle sanayileşme, kentleşme ve çevre sorunlarının yol açtığı olumsuz yaşam koşullarından uzaklaşarak doğal iklim ortamında sağlıkları için çaba harcamaları, termal su kaynaklarından yararlanma isteklerini her geçen gün artırmaktadır.

İnsanlar sadece tedavi amaçlı olarak değil, dinlenmek amacıyla da buraları seçmektedir. Yoğun bir çalışma temposu içinde olan insanlar, uzun zaman doğanın nimetlerinden faydalanamamaktadır. Yorulan zihinlerin ve vücutların dinlenmesinde, güç kazanmasında şifalı sular, kaplıcalar, doğal güzellikler içerisinde dinlenmek, spor yapmak, sağlık yönünden çok yararlı olmaktadır.

Balıkesir iline bağlı Gönen ilçesi ve bu ilçede bulunan termal kaynaklar, suyun içerdiği zengin mineral çeşitliliği ve tedavi edici özelliği ile özellikle son dönemlerde dikkatleri üzerine çekmeyi başarmış önemli bir "Termal Turizm Merkezi"dir. Bu çalışma, Gönen'de yeraltından çıkan termal suların, hangi hastalıkları ne şekilde iyileştirdiğini saptamak amacı ile yürütülmüştür. Bununa birlikte araştırma sonuçlarının ileride yapılacak olan benzer çalışmalara yön vereceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler; Sağlık, Termal, Kaplıca

HEALTH FROM HEALING WATERS, THE EXAMPLE OF GÖNEN

Abstract

Today, health is a subject that is mostly dealt with within the framework of hospitals and physicians. However, the other dimension of the issue is the patient and the society he/she lives in. The approach of the society in which the patient lives to the concept of health and illness significantly affects the meaning of illness and health.

Although the concepts of illness and health are defined in different ways by different perspectives and different disciplines, there are certain connotations in the minds of each individual. Although the culture in which each individual lives is different, everything that disturbs the physical and psychological comfort of the person is perceived as bad, and everything that contributes to this comfort is perceived as good.

World Health Organization health (1974); He defined it as "a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity". In today's modern societies, health services are highly developed. With the development of technology, it is possible for the patient to follow almost the entire process from the appointment to the follow-up of the results on the internet. All this systemic development is the product of service innovation.

Apart from the health practices offered by the hospitals to the society, a number of treatment methods from the past to the present continue to be applied. Treatment methods with thermal spring waters, which have an important share in the health tourism sector, are one of them.

In the world of people's belief and culture, water represents life, eternity, fertility and holiness. Due to this richness of meaning it has, it has always existed in many mythologies and religious thoughts. Also, since water does not have a definite shape, it is considered stronger than all shaped beings. Because water both changes and renews everything and nothing in the water can maintain its previous state.

Water sources, which were used only as a means of cleaning in the beginning, have survived from ancient times to the present day with the discovery of their therapeutic and healing properties. It is thought that the thermal waters that naturally emerge from the underground in various regions of our country have a healing feature in the treatment process of some diseases. Today, people's efforts for their health in the natural climate environment, especially by moving away from the negative living conditions caused by industrialization, urbanization and environmental problems, increase their desire to benefit from thermal water resources day by day.

People choose these places not only for treatment but also for rest. People who are in an intense work tempo cannot benefit from the blessings of nature for a long time.

Healing waters, hot springs, resting in natural beauties, doing sports are very beneficial in terms of health in resting and gaining strength for tired minds and bodies.

Gönen district of Balıkesir province and the thermal springs in this district are an important “Thermal Tourism Center” that has managed to attract attention especially in recent times with the rich mineral diversity and therapeutic properties of the water. This study was carried out with the aim of determining which and how the thermal waters coming out of the underground in Gönen cure what diseases. However, it is thought that the results of the research will guide similar studies in the future.

Keywords: Health, Thermal, Spa

1. GİRİŞ

Dünya Sağlık Örgütü sağlığı (1974), "Sağlık; yalnızca hastalık ve sakatlığın olmayışı değil, fiziksel, mental ve sosyal yönden tam bir iyilik halidir"şeklinde tanımlamaktadır (Oskay 1993)

Dünya sağlık örgütüne göre sağlığın 3 temel ölçütü vardır:

1- Bedensel iyilik: Vücüdu oluşturan doku ve organlarda eksiklik, işlev bozukluğu, mikrop taşıma gibi durumların olmaması hali.

2- Ruhsal iyilik: Yaşına uygun olarak düşünebilen, düşündüklerini anlaşılır şekilde ifade edebilen, başkalarını anlayabilen, yerinde ağlamasını ve gülmesini bilen, güçlüklerle mücadele edebilen, koşullara uygun hareket edebilen, başarılarda mutlu olup başarısızlıkları kabullenebilen, kendisiyle barışık olma hali.

3- Sosyal iyilik: Nerede, nasıl davranacağını ve sorumluluklarını bilen, insanlarla iyi ilişkiler içinde olup büyüğünü, küçüğünü severek hoşgörülü davranan, çevresiyle barışık olma halidir. (TC sağlık bakanlığı, 2019)

Kültür, insanın yaşadığı çevreye uyumunu sağlayan düşünceler, töreler ve yaşam şekliyle karmaşık düzeni belirtmek amacıyla kullanılır. Kişinin nasıl düşüneceği, neler duyacağı ve ne yapacağı; hangi dili konuşacağı; nasıl giyineceği ve evleneceği; hastalıkları nasıl tedavi edeceği kültürüne bağlıdır. (Dirican, Bilgcl 1993). Sağlık ve hastalık anlayışı, zaman akımı içinde bireyden bireye, toplumdan topluma değişiklikler göstermiştir. Genel olarak, bireyin sağlığa ve hastalığa ilişkin anlayış, bilgi ve davranışında törelerin sosyal ve kültürel nitelikte olan toplumsal çevrenin, ekonomik gücünün ve eğitim düzeyinin etkisini belirgin bir biçimde görmek olasıdır (Tıncel. Şanlı ve Perk 1992).

Geçmişten günümüzde insanların sağlık amaçlı seyahat ettikleri, insanların gittikleri yerlerde rahatsızlıklarına çare aradıkları bilinmektedir (Kozak ve diğ., 2015:31). Termal kaynakların kullanımı ve ondan çeşitli şekillerden yararlanmanın tarihi oldukça eskidir (Giritoğlu, 2015:39) ve M.Ö. 460- 370 yılları arasında Hipokrat romatizmal hastalıkların ve sarılığın tedavisi amacı ile kaplıca ve içmeceleri önermesi bunun belirtilerindendir (Topay ve Küçük, 201084). İlkçağlarda

sağlık ve dini amaçlarla kullanıldığı düşünülen bu kaynaklardan sistemli bir şekilde faydalanılması ve gelişimi Roma dönemine rastlamaktadır (Doğaner, 2001:75; Tuna, 2017:27; Zengin ve Eken, 2016:166). Romalıların, ağrılı, sızılı hastaların ve savaşta yaralanan, yorgun düşen askerlerin kaplıca suyuna girmekle yaralarının çabuk kapandığı ve az zamanda zindelik kazandıklarını görerek, her gittikleri yerde şifalı sular üzerine önemli tesisler kurdukları bilinmektedir (Taşlıgil, 1995:300).

Tedavi yöntemlerinin bazıları bilimsel temellere dayalı, bir kısmı ise inanç, kültürel alışkanlıklarla nesilden nesile denenerek aktarılmış , bazı hastalıkları gidermede olumlu sonuç alınmış alternatif yöntemlerdir. Tedavi yöntemlerini aşağıdaki gibi tanımlamak mümkündür:

Modern tıp; Kanıta dayalı, karşılaştırmalı ve modern bilimsel metotlarla hastalar için faydalı olduğu görülen ve bu yararı ölçümlenebilen tıp yöntemlerini kapsar. İnsanlığın bilgisi arttıkça ve yeni teşhis araçları (mikroskop, radyografi, manyetik rezonans, tomografi, elektron mikroskobisi, biopsi, kan dışkı idrar tahlilleri vb) bulundukça hastalıklar ve bu hastalıkların tedavisinde kullanılan yöntemler daha kapsamlı olarak geliştirilmiştir. Etken maddelerin insan dokularında nasıl iyileşme yarattığı öğrenilerek, kimyasal yapısı farklı, daha az yan etkisi olan ilaçlar sentezlenmiştir.

Alternatif tıp; Tedavi yaptığı ileri sürülen; ancak bu etkileri bilimsel metotlarla kanıtlanamayan geleneksel veya güncel tıbbi uygulamalara verilen isimdir.

Tamamlayıcı tıp; Çağdaş tıp bilimince hastalık sebeplerini önlemede somut verileri olmadığı veya kanıtlanmış bir tedavi yöntemi olmadığı halde hasta isteğiyle çağdaş tıp tedavilerinin yanında onlara destekleyici olarak hastanın rahatlaması, bağışıklık sisteminin güçlenmesi, psikolojisinin düzelmesi gibi amaçlarla uygulanabilen alternatif tıp yöntemleridir.

Geleneksel tıp; Eski hekimlerin kendi zamanlarındaki tıp anlayışı ve birikimleri ile işe yarayabileceğini umduğu veya öğrendiği bitkiler, macunlar, sular, sargı, yakma ve diğer yöntemlerle hastasını tedavi etme uygulamalarına verilen isimdir.

Bu çalışmada geleneksel tıp alanına giren şifalı suların iyileştirici özellikleri araştırılmıştır. Türkiyenin bir çok yerinde şifalı olduğu ve bir takım hastalıkların iyileştirilme sürecinde yararlanıldığı tespit edilen termal su kaynakları ve termal tesisler bulunmaktadır. Araştırmada Balıkesir'in Gönen ilçesinde çıkan yeraltı kaynakları incelenmiş olup bölgeye tedavi amaçlı gelen turislerin bu sulardan

yararlanma yöntemleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Gönen'de hizmet veren Termal tesisler ile iletişim kurulmuş olup, bölgede çıkan yeraltı sularının özellikleri ile bu suların hangi hastalıklarda ne tür metodlarla kullanıldığı konusunda bilgi toplanmıştır. İşletme sahipleri ve personel ile randevu oluşturmak sureti ile yüzyüze görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler neticesinde elde edilen veriler araştırmacı tarafından derlenerek rapor haline getirilmiştir. Araştırma sonucunun bölgenin destinasyon seçimi olarak tercih edilme oranını artıracağı düşünülmektedir. Bununla birlikte alanda yapılacak olan benzer çalışmalara ışık tutacak niteliktedir.

2. LİTERATÜR TARAMASI

(Tuna, 2019)' nın Bolu İlinin Termal Turizm Açısından Potansiyelinin Değerlendirilmesi başlıklı çalışmasının sonuçlarına göre; Bolu ili jeotermal kaynak bakımından önemli bir potansiyele sahiptir. Özellikle Seben ve Mudurnu ilçelerinde önemli termal kaynaklar bulunmaktadır. Bu termal kaynaklardan ön plana çıkanlar ise; Karacasu kaplıcaları, Babas Kaplıcası, Sarot kaplıcası, Pavlu(Kesenözü) Kaplıcası ve Çatak Kaplıcasıdır. Bolu'da bu kadar çok kaynak bulunmasına karşılık, bu kaynakların büyük bir bölümünde, hizmet veren tesis bulunmamaktadır. Bolu'da faaliyet gösteren termal tesislerden en önemlileri ise; Büyük Termal Otel ve Küçük Kaplıca Termal Otel'dir.

(Kotan, 2020)' ın Alternatif Turizm Ürünü Olarak Termal Turizm: Erzurum İli Örneği isimli çalışma sonuçları incelenmiş olup; yapılan çalışmalar neticesinde bölge halkının termal tesisleri tercih etmelerinde aile yapılarının etkili olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca termal tesisleri kullanım amacının cinsiyetlere göre farklılaşmadığı belirlenmiştir. Eğitim seviyesi yüksek olan ziyaretçilerin memnuniyet konusunda daha seçici olduğu belirlenmiştir.

(Çiçek, Adveren, 2013)' in yürütmüş olduğu araştırma sonuçlarına göre termal tesislerin çoğu doktor, hemşire, fizik tedavi uzmanı ve masör ya da masöz çalıştırmamaktadır. Yabancı dil bilen uzman bir rehber olmadığından özellikle yabancı müşterileri tesislere çekmede yetersizlik oluşturacağı gibi tesise gelen yabancı müşterilerle iletişim sorunlarının yaşanmasına yol açabilecektir. Tesislerin sağlık turizmi açısından yabancı müşterilere hizmet noktasında yeteri kadar yabancı dil bilen personel istihdamı yapmadığı ve bu duruma gereken önemi vermediği görülmektedir.

(İlban, Köroğlu, Bozok, 2008)' ın yapmış oldukları Termal Turizm Amaçlı Seyahat Eden Turistlerde Destinasyon İmajı: Gönen Örneği isimli çalışma sonuçlarına göre; Sağlık kazanma amacıyla yöreye gelen turistlerin, yöreyi ve yörenin özellikleri hakkında daha fazla bilgi edinmiş olması olumlu sonuçlar doğurmuştur. Bu nedenle, işletmeci ve destinasyon pazarlayıcılarının yöre hakkında ziyaretçileri ne kadar çok bilgilendirebilirlerse imajın daha olumlu yönde ilerleyeceği düşünülmektedir.

3. YÖNTEM

Bu çalışmada geleneksel tıp alanına giren şifalı suların iyileştirici özellikleri araştırılmıştır. Türkiyenin bir çok yerinde şifalı olduğu ve bir takım hastalıkların iyileştirilme sürecinde yararlanıldığı tespit edilen termal su kaynakları ve termal tesisler bulunmaktadır. Araştırmada Balıkesir'in Gönen ilçesinde çıkan yeraltı kaynakları incelenmiş olup bölgeye tedavi amaçlı gelen turislerin bu sulardan yararlanma yöntemleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Gönen'de hizmet veren Termal tesisler ile iletişim kurulmuş olup, bölgede çıkan yeraltı sularının özellikleri ile bu suların hangi hastalıklarda ne tür metodlarla kullanıldığı konusunda bilgi toplanmıştır. İşletme sahipleri ve personel ile randevu oluşturmak sureti ile yüzyüze görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler neticesinde elde edilen veriler araştırmacı tarafından derlenerek rapor haline getirilmiştir. Araştırma sonucunun bölgenin destinasyon seçimi olarak tercih edilme oranını artıracağı düşünülmektedir. Bununla birlikte alanda yapılacak olan benzer çalışmalara ışık tutacak niteliktedir.

4. DÜNYADA TERMAL SULAR

Dünya nüfusunun yaşlanması, termal turizmin tüm yılda yapılabilmesi, termal tedavi süresinin uzunluğu, günümüz insanların modern tıbbın kimyasal tedavi yöntemlerinden uzaklaşması gibi nedenler termal sağlık ziyaretlerinin gelişmesinde temel etkendir. Termal ziyaretçi olarak 2004 yılında; İspanya'ya 400 bin, Fransa'ya 700 bin, İsviçre'ye 800 bin, Rusya'ya 8 milyon, Macaristan ve Almanya'ya 10 milyon kişi gitmiştir. Japonya'nın Beppu şehri yılda 12-13 milyon termal ziyaretçi çeker. Avrupa'da Almanya, Fransa, İtalya, İsviçre, Yunanistan, Rusya, ÇekCumhuriyeti ve Macaristan termal hareketlilikte önde gelen ülkelerdir.

5. TÜRKİYEDE TERMAL SULAR

Avrasya, Afrika ve Arap levhalarının karşılaşma alanında bulunan Anadolu Levhası kırıklarla (fay) kaplıdır. Türkiye'de üç ana fay kuşağı yer alır: Kuzey Anadolu fayı,Doğu Anadolu fayı, Batı Anadolu Fayı. Bu nedenle Anadolu kaplıca, ılıca ve maden suları açısından zengindir. Türkiye'de 500'ünün şifalı olduğu bilinen, 1300'den fazla sıcak yeraltı suyu kaynağı bulunur.

Anadolu'da eski çağlardan itibaren sıcak sulardan yararlanılır. Bazı yerleşmeler termal kaynakların kenarına kurulmuştur: Hierapolis antik kenti Pamukkale'nin yakılarında termal kaynaklara bağlı kurulmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında kaplıcalar üzerinde bilimsel bakış açısıyla çalışılmıştır. Bursa ve Armutlu (Yalova) kaplıcaları modernize edilerek düzenlenmiştir.

Türkiye'nin termal suları, kaynak zenginliği açısından dünyada ilk 7 ülke arasında yer almaktadır. Hem debi ve sıcaklıkları hem de çeşitli fiziksel ve kimyasal özellikleri ile üstün nitelikler taşımaktadır. (TAKTAK F., DEMİR H. 2010) Türkiye'de 46 ilde 190 kaplıca bulunur. Yerli termal turistlerin çoğunluğu Marmara (%43,8) ve Ege (%26,6) bölgelerindendir. Termal turizm özellikle kırsaldaki küçük ilçelerin gelişimine önemli katkı yapar. Günümüzde Akyazı Kuzuluk ve Armutlu, yakın gelecekte Taraklı termal turizmden faydalanacak yerleşim yerleri arasındadır. Yapılan bir araştırmada termal turizme katılanların; %32,6'sı sağlık, %28,5'i dinlenme amacındadır. İki veya daha fazla termal turizme katılanların 2/3'ü kadındır[1]. Türkiye'deki termal alanlar ülke geneline dağıldığı için termal turizm deniz, yat, av, dağ, kongre, kış turizm etkinlikleriyle entegre edildiğinde daha değerli hale gelecektir. 2008 yılında Türkiye'ye 162.480 sağlık ziyaretçisi gelmiştir. Türkiye'de termal ziyaretçi yatak potansiyeli 1.365.000 olarak hesaplanmıştır. Önemli termal potansiyele sahip iller ve potansiyel yatak sayıları şu şekilde sıralanır: 1.Afyon (189.356), 2.Aydın (139.276), 3.Denizli (129.287), 4.İzmir (101.067), 5.Kütahya (94.910), 6.Sivas (90.504)

6. GÖNEN'DE TERMAL KAYNAKLAR

Gönen Kaplıcaları

Konumu: Gönen'in şehir merkezinde bulunmaktadır.

Sıcaklık: 71-82 ºC

Kaplıcada Tedavi Olunan Hastalıklar:

Kaplıca suları fluorür içeren sodyumlu sülfatlı klorürlü bikarbonatlı bir bileşime sahiptir. Bu suların, kireçlenme, omurlar arası daralmalara bağlı sinir ve damar sıkışmaları, eklem romatizmalarının kronik dönemleri, ankilozan

spondilit, adele romatizması, bel ve boyun fıtığı, bel kayması, kronik tendon, tendon kılıfı, eklem kapsülü gibi yumuşak doku romatizmaları, sellülit, adele spazmları, bazı ortopedik hastalıklar, kırık sekeller, kontraktürler, bazı sinir felçlerinde ilk 3 haftadaki ilaç tedavisinin devamı olarak (örneğin; yüz felcinde) tünel sendromları denen bazı tür sinir sıkışmaları, bronşiyal astım, migren, alerjik sinüzit, küçük ölçülü böbrek taşı hastalığı, nikotin ve alkol tedavisi, gastrit ülser ve benzeri hastalıkların tedavisinde yararlı olduğu ileri sürülmektedir.. Gönen Kaplıcaları bünyesinde Bakanlık İşletme Belgeli (4 yıldızlı) otel ve Belediye Belgeli 3 ayrı konaklama tesisi bulunmaktadır.

Gönen Ekşidere Dağ Ilıcası

Konumu: Kaplıca Gönen ilçe merkezine 13km mesafededir.

Sıcaklık: 38-46c

Kaplıcada Tedavi Olunan Hastalıklar:

Gençlik suyu sülfat klorürlü sodyum kalsiyum ve oligometaliktir. Suyun radyoaktif olması, gençlik suyu denmesine sebep olmuştur. Romatizma, kireçlenme, sinirsel ve ruhsal hastalıklar, kas ve damar rahatsızlıkları, kırık vakaları, ameliyat sancıları, ayak,sırt, bel ağrıları, lumbago, panomi, eklem sertlikleri, zayıflama ve uyku bozukluklarına iyi geldiği ileri sürülmektedir. Ilıcada banyo yapılmakla beraber içme suyu olarak da kullanılmaktadır. Suyu içildiğinde böbrek ve idrar yolları rahatsızlıklarına iyi geldiği de bilinmektedir. Kür amaçlı kapalı havuz ve Türk hamamı mevcuttur.

Tesislerin hemen yanında çıkan, 900-1000 m derinlikten geldiği tahmin edilen su, radyoaktif niteliğinden dolayı "gençlik suyu" olarak anılır. Gençlik suyu soğuk, hafif ekşi ve madensel bir kokuya sahiptir. Bu suyun böbrek ve idrar yolları rahatsızlıklarını, kadın hastalıklarını, mide bağırsak hastalıklarını ve uzun süre çocuk sahibi olamayanların bu özlemlerini gidermede etkili olduğu bilinmektedir. Gönen' de termal suların yararlanıldığı iyileştirici özelliği olduğu belirtilen hastalıklar ve tedavi yöntemleri şu şekildedir:

A-ROMATİZMAL HASTALIKLAR

Uygulama Alanları:

Erkeklerde damar sertliğinde, kadınlarda şişmanlama eğilimlerinde, mafsal tutukluğu, ağrılar ve takatsizliklerde, kansızlık görülen anemik hastalıklarda,hareket sistemiyle ilgili ameliyat sonralarında ortaya çıkan ağrılı hastalıklarda,gut, şişmanlık ve şeker hastalığı gibi hastalıkların seyri sırasında ortaya çıkan romatizmalarda,

iş kazalarında ortaya çıkan romatizmalarda, boyun ve bel ağrıları ile ilgili hastalıklarda,disk fıtığı ameliyatı olduktan sonraki ağrılarda, hareket güçlüğü bel ağrısı, ağrılı bel tutulmaları ve siyatik sinir ağrılarında uygulanmaktadır.

Kullanma şekilleri:

Banyo; özel ve genel havuzlarda yapılmaktadır. Radyoaktif ve oligametalik sıcak sular ağrılı hastalıklarda, tuzlu sıcak sular şişkinliklerin giderilmesinde, kükürtlü ve çamurlu sular intihabi romatizmal hastalıklarda, sabahleyin aç karnına günde birkaç kere tekrarlanmalıdır.

Duş;

Özellikle sodyum klorürlü ve sülfürlü sularla yapılmaktadır. Ilık duşlar sinir sistemi üzerinde, sıcak duşlar ise hem sinir sistemi hem de damarlar üzerinde etkili olmaktadır.

Çamur kürleri;

Maden suları ile yıllarca ıslanarak çamur haline gelmiş kaplıca toprağı o suyun içerdiği mineral maddelere doymuştur. Bu çamur, tedavi amacıyla tüm vücuda görülebilir. Dolayısıyla çamurda birikmiş olan kimyasal maddeler ciltte bulunan gözenekler yoluyla vücuda girerek dokulara ulaşırlar.

B-MİDE VE BAĞIRSAK HASTALIKLARI

Uygulama Alanları:

Yemeklerden sonraki ve sinirsel ishallerde, hazımsızlık ve diğer bağırsak şikâyetlerinde, şiddetli karın ağrılarında kullanılır.

Kullanma şekilleri:

Şifalı sular kaynaktan uzaklaştıkça özelliklerini kaybettiklerinden asıl kaynaktan çıktığı gibi bekletilmeden içilmelidir. İçme işlemine az miktarda su ile başlanıp, daha sonra arttırılmakta ve kürün sonuna doğru tekrar azaltılarak kür tamamlanmaktadır. İçme yemeklerden önce aç karnına olmaktadır.

7. SONUÇ VE ÖNERİLER

Termal sıcak sular manto kaynaklıdır. Yeryüzünden sızan sular bu alanlarda ısınır. Yeryüzüne tektonik fay alanlarından veya volkanik alanlardan çıkarlar. Bu tip sulara **vadoz su** adı verilir. Bazı termal suların dünyanın oluşumundan itibaren

ilk defa yeryüzüne çıktığı, daha önce su çevrimine katılmadıkları düşünülür, bu sulara **juvenil sular** denir. Juvenil sular çoğunlukla volkanik alanlarda bulunurlar. Derinlerden gelen juvenil sular hem daha sıcaktır, hem de daha fazla erimiş mineral madde içerirler. Tüm bunlar insan sağlığı açısından önelmi etkenler olup yüzyıllardır bazı hastalıkların tedavisinde kullanılmaktadır.

Gelişmiş ülkelerdeki yoğun çalışma temposu ve kalabalık şehirlerin oluşturduğu stres çalışma veriminin ve üretimin düşmesine sebep olmaktadır. Bu durumda insan sağlığını korumak, iş verimini ve üretimi artırmak, amacıyla güneş, deniz, temiz hava, şifalı sular, çevre ve iklim imkanlarından yararlanılmaya çalışılmaktadır. İnsanlar eski çağlardan bugüne tedavi edici özelliklerinden yararlanmak amacıyla kaplıcaları kullanmaktadır.

Önemli bir jeotermal kuşak üzerinde yer alan Türkiye'de, yenilenebilir olan jeotermal kaynakların daha etkin ve verimli kullanılmasına yönelik olarak geleneksel kaplıca kullanımından farklı bir anlayış ve yaklaşım geliştirmek gereklidir. Çalışma sonuçlarına göre Gönen'de çoğu jeotermal kaynak, sadece kaplıca amaçlı olarak oteller ya da eski tip banyolar olarak halk tarafından kullanılmaktadır. Bu bölgelerin bir kısmında mevcut jeotermal kaynakların sıcaklığına uygun uygulamalar yapılmamakta, bu nedenle kaynakların sürdürülebilirliği yönünde olumsuz sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Gönen'in termal tedavi ziyaretleri açısından önemli kaynak değerlere sahip olduğu görülmektedir. Fakat bu değerler etkin ve verimli değerlendirilmesi açısından geliştirilmesi gerekmektedir. Gönen ilçesi doğal güzellikleri bakımından avantajlı bir coğrafyadadır. Bu doğal güzelliklerinin yanında iklim olanakları, kültürel birikimi ve termal kaynakların bir araya getirilmesi, hem yerli hem de yabancı ziyaretçiler açısından bir çekim merkezi haline gelmesini sağlayacaktır. Gönen ilçesindeki mevcut termal kaynakların tanıtım faaliyetlerine ağırlık verilmesiyle, termal kaynaklardan yararlanan ziyaretçi sayısı artmış olacaktır.

KAYNAKÇA

Çiçek R. Adveren S. (2013). Sağlık Turizmi Açısından İç Anadolu Bölgesi'ndeki Kaplıca ve Termal Tesislerin Mevcut Yapısının ve Potansiyelinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma . KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 15 (25): 25-35.

Doğaner, S. (2001). Türkiye Turizm Coğrafyası, İstanbul: Çantay Kitabevi.

Giritoğlu, İ. (2015), Turizmin Tarihsel ve Yapısal Gelişimi, (Ed.: Z. Aslan), Genel Turizm, s. 39-70, Ankara: Grafiker Yayınları.

Göçmen, G. Z. (2008) "Turizm Çeşitlendirmesi Kapsamında İzmir'de Termal Turizmin Tedavi Amaçlı Kullanımı ve Ekonomik Değeri", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Turizm İşletmeciliği Anabilim Dalı Turizm İşletmeciliği Programı – Yüksek Lisans Tezi, İzmir

İlban M. Bozok D. Köroğlu A. (2019). Termal Turizm Amaçlı Seyahat Eden Turistlerde Destinasyon İmajı: Gönen Örneği

İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Yıl:7 Sayı:13 Bahar 2008 s.105 -129

Kıyak A. (2013). Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü Ve Elazığ'daki İzleri. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. c. 2, sayı: 4.

Kotan Nurullah (2020). Alternatif Turizm Ürünü Olarak Termal Turizm: Erzurum İli Örneği.

Avrasya Turizm Araştırmaları Dergisi. Cilt 1: Sayı 1. (21-31)

Kozak, N., Akoğlan Kozak, M. ve Kozak, M. (2006). Genel Turizm; İlkeler – Kavramlar, 6. Baskı, Ankara: Detay Yayıncılık

Oskay Ü (1993). Medikal sosyolojide bazı kavramsal açıklamalar. Ege Üniversitesi Edabiyat Fakültesi Yayınları 4: 90-132.

Sezgin, M. O. (1995) Sağlık Turizmi, Tutibay, Ankara

Taktak F. Demir H, (2010) Termal Otel Geliştirme: Afyonkarahisar Örneği. Harita Teknolojileri Elektronik Dergisi Cilt: 2, No: 1, 2010 (20-35)

Taşlıgil, N. (1995). Manisa'nın Termal Turizm Potansiyeli, Türk Coğrafya Dergisi, 30, s.299-317

Topay, M. ve Küçük, V. (2010). Termal ve Maden Suları Tesislerinde Peyzaj Tasarımının Önemi, Bartın Orman Fakültesi Dergisi, 12(17), s.83-91.

Tuna H, (2019). Bolu İlinin Termal Turizm Açısından Potansiyelinin Değerlendirilmesi. Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 15, Yıl 15, Sayı 1.

Tuncel N. Şanlı T. Perk M, (1992). Halk Sağlığı Hemşireliği. T.C. Ana.Üni. Yay. No: 568. Eskişehir

https://tr.wikipedia.org/wiki/Termal_turizm

https://tr.wikipedia.org/wiki/Alternatif_t%C4%B1p

ŞİFA TASLARI BAĞLAMINDA İSTANBUL SU MÜZESİ KOLEKSİYONUNDA BULUNAN MEMLÛK DÖNEMİ ŞİFA TASLARI ÖRNEKLERİNİN İNCELENMESİ

Dr. Ercan TOPÇU
İstanbul Su Müzesi

Özet

Tarih boyunca her toplum günlük yaşamın getirdiği farklı etkilerden (çeşitli hastalıklar, nazar değmesi vb.) korunmanın yollarını aramışlardır. Böylece geleneksel inançlara bağlı olarak oluşturulmuş bu korunma şekilleri arasında en yaygın olanı da şifa taslarıdır.

İslamiyet'te büyücülük yasaklanmıştır. Bununla beraber Allah'tan şifa dilemek maksadıyla okuyup üflemeye izin verilmiştir. İnsanlar böylece dertlerine derman bulmuş, güçsüzlüğüne güç vermiş ve kendilerini güvende hissetmişlerdir. Şifa taslarında gerçek yardım ve şifanın Allah'tan geleceği ile ilgili ayet ve dualaların yer alması şifanın istenilen sonuca ulaşmanın ancak Allah yardımı ile olabileceğinin unutulmamasının istenmesindendir.

Bu çalışmada İstanbul Su Müzesi koleksiyonunda bulunan Memluk dönemi madeni bronz şifa tasları incelenmiştir. Memluk dönemi madeni eserler hem sanat olarak güçlüdür, hem de çok nadirdir. Memluk dönemi şifa taslarında yılan, akrep sokması, köpek ısırması, nazar, sihirden korunma, doğumun kolay olması için tılsım, Kuran-ı Kerim'den ayet-i kerimeler, Mührü Süleyman sembolü, bitkisel ve geometrik bezemeler, Vefkler görülmüştür. İncelenen Memluk şifa taslarında 8 köşeli yıldız, bağdaş kurmuş oturan insan figürleri, stilize hayvan figürleri Selçuklu dönem etkilemesinin birer yansımasıdır.

Anahtar Kelimeler: Şifa Tası, Memluk Dönemi Şifa Tası, İstanbul Su Müzesi, Tılsımlı Tas, Stilize Hayvan Figürlü Şifa Tası, Su ve Şifa

Abstract

Throughout history, every society has sought ways to protect themselves from the different effects of daily life (various diseases, evil eye, etc.). Thus, the most common form of protection, which was created depending on traditional beliefs, is the healing bowls.

Witchcraft is prohibited in Islam. However, reading and blowing is allowed in order to seek healing from Allah. Thus, people found a cure for their troubles, gave strength to their weakness and felt safe. The fact that the verses and prayers about the real help and healing will come from Allah in the healing bowls is because it is desired to remember that the healing can only be achieved with the help of Allah.

In this study, metal bronze healing bowls from the Mamluk period in the Istanbul Water Museum collection were examined. Metal works from the Mamluk period are both powerful as art and very rare. Snake, scorpion sting, dog bite, evil eye, protection from magic, talisman for easy birth, verses from the Quran, the symbol of Seal of Süleyman, herbal and geometric decorations, Vefks were seen in the healing bowls of the Mamluk period. The 8-pointed star, cross-legged human figures, and stylized animal figures in the Mamluk healing bowls are reflections of Seljuk period influence.

Key Words: Healing Bowl, Mamluk Period Healing Bowl, Istanbul Water Museum, Talismanic Bowl, Healing Bowl with Stylized Animal Figures, Water and Healing

ŞİFA TASLARININ TANIMI VE TARİHÇESİ



İstanbul Su Müzesi Koleksiyonu



İstanbul Su Müzesi Koleksiyonu



İstanbul Su Müzesi Koleksiyonu

Şifa tasları dua okunmuş, su içilen taslardır. Şifa tasları genellikle bakır ve bakır alaşımlarından yapılır. Anadolu'da bakırın kutsal olduğuna inanılır. Bakır alaşımları olarak sarı (pirinç), bronz, tunçtan yapılır. Seyrek olarak porselenden, ağaçtan, istiridye kabuğundan, gümüşten yapılanları da olmuştur. Genellikle 15 cm – 20 cm çapında 5 cm yükseklikte olup bazılarının ortasında çıkıntı bir tümsek olur. Şifa taslarında kutsal dağı simgeleyen bu şişkinlik (antik gelenekte omphalos Latince umblicus) muhtemelen suyun sıçramaması içindir.

Anadolu'da şifa tasları için tihtap tası, çiçek tası, botça tası, korku tası da denmiştir. Erzurum yöresinde çiçek tası denmiş; Sivas, Konya, Gaziantep ve Malatya yörelerinde tihtap tası, Ankara civarında ise botça tası olarak isimlendirilmiştir. Çorum ve ilçelerinde gece korkusu gibi korkuyla ilgili hastalıklar için kullanıldığından korku tası da denmiştir.

Şifa taslarına konan suya okunup bu sudan içilmesi veya yıkanılması geleneği İslamiyet'in ilk yıllarına kadar uzanmaktadır. Hacılar hac dönüşü Mekke-Medine'den hem şifa taslarını hem zemzem sularını getirmişlerdir. Anadolu işi olan şifa taslarındaki yazı karakterleri ve işlenen semboller bize özgüdür. İnsan, hayvan ve burç figürleri kullanılmamıştır. İran bölgelerine ait şifa taslarında insan ve hayvan figürleri kullanılmış ve yazı karakteri Farsidir.

Asım Köksal'ın *Hz. Peygamber ve İslamiyet* isimli eserinde İbn-i Sad tarihinden rivayet edilerek, *"Peygamber Efendimizin, kızı Hazreti Fatıma'nın düğün gecesinde, bir tas içerisinde gelen suyun içine bir miktar misk döktüğü ve Hz.*

Ali'nin (r.a) üzerine serptiği, "Ya Allah, bunlara bereket ver." diye dua ettiği, sonra da Hz. Fatıma'yı çağırarak onun da üzerine sudan serptiği ve "Ya Allah, onu şeytanın şerrinden koru." diye dua ettiği" rivayet edilmektedir.

Şifa taslarına Kuran-ı Kerimden ayetler, dualar yazıldığına göre bu tasların İslamiyet'le beraber ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Şifa taslarında Kuran-ı Kerim'den ayetler, dualar yer aldığından bu tastan su içen insan okunmuş ve kutsal bir su içtiğine inanır ve bunu bir dini inanış olarak gördüğü anlaşılıyor. Bunun derdine derman olabileceğine bütün varlığı ile inanır. Bu bir telkin yöntemidir. Ruhsal iyileşme, motivasyon ve moral için kendine kuvvetli bir telkin veren insan, böyle bir tastan su içtiği taktirde iyi olacağına inanır. Eğer hasta şifa tasından su içemeyecek durumda ise şifa tasından alınan su hastanın ağzına dökülür veya sürülür.

Ruhu'l Beyan' da Kuşeyri Risalesi'nde şöyle anlatılır; Ebu'ı Kasım el- Kuşeyri nin oğlu çok şiddetli bir hastalığa yakalandı. Öyle ki, ondan ümidini kesti. Gece kendisi Allah'a niyaz etti. Kendisine şifa ayetlerini toplamasını çocuğun üzerine okuması söylendi. Ayrıca şifa ayetlerini bir kabın içine yazıp, sonra da içine içilecek bir şey koyup onu içirmesi istendi. O da öyle yaptı. Kısa zamanda çocuğuna şifa ihsan buyuruldu. (Bursevi, cilt 5: 194)

Şifa ayetleri Tevbe Suresi 14. Ayet, Yunus suresi 57. Ayet, Nahl suresi 69. Ayet, İsra Suresi 82. Ayet, Şuara Suresi 80. Ayet, Fussilet Suresi 44. Ayet olarak kabul edilmektedir.

İslam âlimleri mistik özellikleri olan harf, kelime ve dualardan faydalanarak şifa niyetinde bunları kullanmışlardır. Bu hususta Mısırlı yazar El Buni'nin (18 yy.) Şemsü'l Maarifi'l-Kübra adlı eserinde harflerin çeşitleri ve sırları, gezegenler, burçların tali ve menzilleri, besmele, ismi azam, sure ve çeşitli dualaların hikmetlerine ilişkin bilgiler yer almıştır. Seyyid Süleyman El Hüseyni tarafından yazılan Kenzü'l Havas adlı eserinde yine bu bilgiler ve Esmaül Hüsna'nın hikmetleri anlatılmaktadır.

Allah'ın rahmetinden ümit kesilmeyeceği, yardımın Allah'tan geleceği, Kuran-ı Kerim'in şifa ve rahmet verici olduğu taslara yazılmıştır. Daha çok halk hekimliği alanına giren şifa tasları kutsal olarak kabul edilen eşyalarla, yerlerle tensel temas, kutsal (dua okunmuş) su içmek, şifa tası kullanarak şifayı bu tasa konulan suya ve bu suyu içene aktarmak Anadolu'da ki yaygın adetlerdendir. Özellikle Orta Anadolu ve Doğu Anadolu da çok yaygındır. Kutsallığı bedene aktarmanın bir yolu da bu şifa taslarıdır.

ŞİFA TASLARINDAKİ YAZILI DUALAR, SEMBOLLER VE FİGÜRLER

Şifa taslarının iç ve dış yüzeylerine kalem işçiliği ile kazıma tekniğiyle dualar yazılır. Şifa tasları üzerinde yer alan metinlerde genellikle bela ve kötülükleri uzaklaştırıcı, iyilik ve hayra teşvik edici olduğu kabul edilen Esmaül Hüsna (Allah (c.c) isimleri), sıkıntıları geçirdiğine inanılan Fetih Suresi'nden bölümler, koruyucu sureler olarak kabul edilen Felak ve Nas sureleri, Fatiha Suresi, Ayet-el Kürsi, diğer Kuran-ı kerimden çeşitli surelerinden ayetler, Ashab-ı Kehf (Yedi Uyurlar) ve dört büyük meleğin adı (Azrail, Cebrail, Mikail, İsrafil) yazılır. Bazen de tasa yaklaşık 40 kadar pirinç veya kurşun üzerine Bismillah yazılı çubuklar da takılır. Allah'ın rahmetinden ümit kesilmeyeceğini, yardımın Allah'tan geleceği, Kuran-ı Kerim'in şifa ve rahmet verici olduğu yazılır. Esma-ül Hüsna'dan özellikle Ya Şafii, Ya Mafi, Ya Kafi, Ya Settar, Ya Rezzak, Ya Rahman, Ya Rahim, Ya Hannan, Ya Mennan, Ya Debban, Ya Burhan yazılıdır.

Şifa taslarının üzerinde dualar dışında çeşitli semboller ve tasvirler de yer alabilir. Sembol olarak en çok 'Mührü Süleyman' denen iç içe geçmiş iki üçgenden oluşan altı köşeli yıldız kullanılmıştır. Bu sembol, Mezopotamya ve Anadolu'da yüzyıllardır gücün, bereketin, kuvvetin sembolü olmuştur. Şifa taslarındaki tasvirlerde bazen on iki burç tasviri olur. Bu şifa tasları Anadolu kökenli olmayıp İran ve Mezopotamya kökenlidir. Şifa taslarında bazen yılan, akrep, zehirli örümcek, aslan ve köpek gibi hayvan figürleri de görmek mümkündür. Bu tasvirler, ilgili hayvanlardan korunmaya yönelik olarak yapılmıştır.

Şifa taslarına kimlerin dua okuyacağı, kullanımda nelere dikkat edilmesi gerektiği önemlidir. Anadolu'da halk hekimliğinde nedeni belli olmayan gece korkuları, vesvese, halüsinasyon gibi ruhsal rahatsızlıklarda kullanıldığı gibi doğum, göbek kesme, loğusalık, ilk saç kesimi, kırk çıkarma, diş çıkarma, sünnet, askere gitme, sözlenme, nişan, evlenme, gerdek, ölüm gibi önemli toplumsal gün ve gecelerde şifa taslarından sular içilmiş, ikram edilmiş, ve insanların üzerine sular serpilmiştir. (Topçu, 2010)





ŞİFA TASLARINDA DUA

Şifa taslarının temelinde dua bulunur. Anadolu halk hekimliğinde yüzyıllardır kullanılan şifa taslarında duanın etkisi büyüktür. Son zamanlarda Batı ülkelerinde de dua ve iyileşme üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Sakinleştirici bir etkisi olan dua ve bunun gibi dinsel aktiviteler stresi azaltır ve nörolojik, endokrin, immun ve kardiyovasküler sistemleri olumlu yönde etkiler.

Ezberlenmiş, sürekli tekrar edilen dualar kan basıncının düşmesine, kalp ritmi değişimlerine, plazma kurtizol düzeyinin azalmasına neden olur. Dua ya Allah'tan kişisel sağlık gibi spesifik isteği gibi kişisel, ya da başka biri için ismen Allah'tan yardım istemektir. Eğer kişi kendisi için Allah'tan dua edildiğini bilirse, bu, kişi için çok faydalı olmaktadır.

Dua, kişinin fiziksel hastalık gibi stres kaynakları ile başa çıkması için sıkça kullanılan bir yöntemdir. Dua, hastaya hastalığı üzerinde bir kontrol sağlar. Böylece hasta, durumunun değişeceğini düşünür ve kendini çaresiz ve kontrol dışı hissetmez. Kronik engel sahipleri ve diğer sağlık problemleri olan insanlar dua ve ruhani yaklaşımlardan yaşama amacının ve yaşama umudunun artması şeklinde faydalanabilirler. Genel anxiete bozuklukları, alt seviye depresyon, uyum sorunlarına bağlı olan hastalıklar, peptik ülser, hipertansiyon, romatoid artrid'e bağlı ağrılar gibi strese bağlı hastalıklarda dua ile ruhsal iyileşme sağlanabilir.

ŞİFA TASLARININ ÖNGÖRÜLEN ETKİ MEKANİZMASI



İstanbul Su Müzesi Koleksiyonu



İstanbul Su Müzesi Koleksiyonu

Dr. Masaru Emoto su kristalleriyle ilgili yaptığı çalışmalar neticesinde ilginç iddialarda bulunmakta ve suyun iyileştirici özelliğinden bahsetmektedir.

Emoto, araştırmasıyla suyun sadece hafızasının ve bilgi taşıyıcı özelliğinin olmadığını, aynı zamanda kâinatın dilini ve gerçek sevgi titreşimini de yansıttığını ispatlamaktadır. Başlangıçta söylenen bir söz var ve bu söz ince maddî bir titreşime, şekil oluşturan bir sese dönüşüyor. Ve sonra tekrar belli bir bilgi haline geliyor. Su, böyle frekansları en açık bir şekilde ispatlanabilir olarak çeken bir maddedir. Su kristallerinin şekli, dünyanın nasıl bir durumda olduğunu gösteriyor. Meselâ; Berlin, Londra veya Paris'teki klorlu çeşme sularının yozlaşmış olmuş kristal yapılarına karşılık; temiz kaynak suları estetik ve çok ince dizayn edilmiş altıgen yapılar göstermektedir. Bu geometrik şekil, tabiattaki bütün hayat olaylarının temel biçimini oluşturuyor. Dr. Emoto, suyu, titreşimleri taşıyan elçi olarak tanımlamakta ve suyu ilahi mesajı varlığa taşıyan bir aracı olarak görmektedir. Böylece seçilen bir kelime veya ifade, ilahi mesajın bir parçasıysa su kristalleri iyi oluyor. İnsan vücudunun da üçte ikisi su olduğuna göre insandaki güzel düşünce ve sözler insanların ruhsal iyileşmesine yardımcı oluyor.(Topçu, 2010)

Şifa tasında suya okunması suyun frekansının ve rezonansını değişmesine ve bu etkilerin oluşmasına yol açabilir.(Topçu, 2017)

Şifa taslarından etkilenmek için evvela inanmak gereklidir. Bu iş bir metafizik gerilim işidir. İyi telkin Plasebo etki beraberinde hakikaten su ve şifa tasında yazılı olan kutsal harfler, tılsımlar, çeşitli semboller bütünleşik olarak hastanın değişik bir deneyim yaşamasına sebep olarak hastada ruhsal iyilik meydana getirebilir.

MEMLUK DÖNEMİ ŞİFA TASLARININ İNCELENMESİ



İstanbul Su Müzesi Koleksiyonu

Memluk Hanedanı 13. Yüzyıl ortasında Mısır Kahire'de kurulmuş olan ve kurucularının Türk olması hasebiyle Türk Devleti olarak kabul edilen bir hanedanlıktır. 1250' de Türk asıllı Sultan Şecerüddür ve tahtını bıraktığı İzzeddin Aybek tarafından Memluk Devleti kurulmuştur. Mısır, Kuzey Afrika, Suriye, Irak gibi Mezopotamya bölgesini, Arabistan'ı etkisine almıştır. Abbasilerden sonra İslam'ın Halifeliğini Memluklular temsil etmiştir. 1517 yılında Yavuz Sultan Selim tarafından Ridaniye Savaşı neticesinde ortadan kalkmış ve Hilafet Osmanlılar'a geçmiştir.

Memluk döneminde maden sanatı çok gelişmiştir. Memluk dönemi eserler nadirdir. Bu gün dünyanın önemli müzelerinde bu seçkin eserler görülmektedir.

Memluk maden sanatında hem maden sanatında bir zirve olan Selçuklu döneminden hem de, etkisi altında bulunan İran, Şam ve Musul bölgelerinden Mısır'a gelen iyi ustaların işlerinden esin kaynağı olarak istifade etmiştir. Bakır alaşımı olan bronz veya pirinç üzerine gümüş gibi kakma sanatı Musul'lu ustalarla gelmiştir. Memluk maden sanatında en çok Selçuklu sanatının etkileri görülmektedir. Selçuklu devletinin zayıflamasıyla ustalar Mısır'a gelip sanatlarının

devam ettirmiştir. O dönemde istikrarlı olan Memluk devletinde sultanlar sanatın bütün dallarına destek vermiştir.(Hassanein, İ. 2015: 425) Memluk maden sanatında astral konular sıklıkla işlenmiştir. Bunda etkilendiği Selçuklu sanatında astral konuların yoğunluğu ile yönetici tabakayı yücelten gezegen tasvirleri ile aile efradının psikolojik yapılarının motivasyonudur. (Çaycı , A. 2002: 116)

Memluk devri maden sanatı ustaları eski yapım geleneklerini devam ettirmişlerdir. Teknik bakımdan İslam maden sanatına önemli bir yenlik getirmemiş, ancak işçilikte büyük bir gelişme kaydetmişlerdir.(Erginsoy, 1978: 510)

Bu çalışmada İstanbul Su Müzesi koleksiyonuna kayıtlı olan 3 adet şifa tası incelenmiştir.



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 1, Memlûk Dönemi pirinç üzeri gümüş kakma şifa tası örneği

Eserin koleksiyona giriş tarihi:2010

Eserin koleksiyona giriş şekli: Satın alma

Eserin İstanbul Su Müze'sine devir tarihi ve Envanter numarası: 2021, İsum 60

Dönemi: 14. Yüzyıl

Cinsi: Pirinç üzeri gümüş kakma

Ölçüler: Çap: 13. 5 cm, Derinlik: 3 cm



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 1, Memlûk Dönemi pirinç üzeri gümüş kakma şifa tası örneği

Şifa tası madeni olup bakır çinko alaşımı olan ve renginden dolayı halk arasında sarı olarak bilinen pirinçten yapılmıştır. Yarım bükeydir. Yatay kazıma yivlerle iç içe geçmeli dairesel bezemeler yapılmıştır. Tasta iç yüzde merkezde iç içe geçen iki dörtgenden oluşan 8 köşeli Selçuk Yıldızı, 3 sıradan oluşan ve gümüş kakma olan Vefk bulunmaktadır. Bu yapıyı çevreleyen dairesel bir yapının etrafında yine 8 daire içinde Arapça Kufi yazılı Vefk vardır. Tasın dış yüzünde de aynı şekilde merkezde dairesel Vefk'in etrafında 8 adet daha küçük daire içinde Arapça Kufi yazılı Vefk'ler bulunmaktadır.



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 1, Memlûk Dönemi pirinç üzeri gümüş kakma şifa tası örneği

İçinde **"İnşikak suresinin 1 ve devamı ayetler** İze's-semâünşakkat ve ezinet lirabbihâ ve hukkat ve izelerdu müddet ve elkat ma fiha ve tehallet, ve ezinet lirabbiha ve hukkat(**Gök yarıldığı ve Rabbine boyun eğdiği zaman -ki ona yaraşan budur-. Yer uzatılıp dümdüz edildiği ve içindekileri atıp boşaldığı zaman, Kur'an 84/ 1-5), İsra Suresi'nin 82. Ayeti** mâ hüve şifaün ve rahmetün lilmü'minîn (**Biz Kur'an'dan, müminlere gönüllere şifa ve rahmet olan şeyler indiriyoruz. Kur'an 17/ 82)**



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 1, Memlûk Dönemi pirinç üzeri gümüş kakma şifa tası örneği

Dışında Arapça "Hazihi'l-kâsetü'l-mübâreke li's-sumûmât küllihâ ve cümi'a fihâ menâfi' muharreme ve hiye li's-si'a el-hayye vel akreb veli'l-hummâ ve li'l-mutallaka ve'l-muğılle ve li'l-delbi'l-kelb li'l-ma'sar ve'l-kulunç ve'n-nazar ve inkârü's-sihr **(Bu mübarek tas bütün zehirlenmelere fayda verir, bu tasta bir çok gizli faydalar toplanmıştır. Yılan ve akrep sokmasına faydası olduğu gibi, humma, boşanmayı engellemesi, köpek ısırması, kulunç, nazar ve sihrin bozulmasına faydalıdır.**

Selçuklu maden sanatının bir yansıması olarak gezegen sistemi 8 gezegen olarak tasvir edilmiştir. İslam sanatında astrolojik sembollerle süslü eserlerden bazılarında yedi gezegen yerine sekiz gezegen işaretinin yer aldığı görülür. Ejder figürü ile temsil edilen gezegenin " cevzahar" dene yalancı gezegen olduğu tahmin edilmektedir. (Erginsoy, Ü, 1978: 131)

Bu tasta kullanılan geometrik bezemeler kozmik yapıyı refere ederek Cennet'i anlatmaktadır.

8 köşeli yıldız Selçuklu süslemelerinde sıklıkla kullanılmakta cennetin 8 kapısını ve o dönemin İslami anlayışını yansıtan İslamiyet'in 8 ilkesini simgelemektedir. Bu ilkeler merhamet ve şefkat, cömertlik, Rabbine şükür etmek, sır tutmak, sabretmek, doğruluk, sadakat ve fakirliğinin farkında yani acizliğini bilmektir. (Arısoy, 2018: 53)

Burada ilginç olan bir taraftan şifa tasında İslam astrolojisindeki yörünge sistemi, dönenceler tasvir edilirken, diğer taraftan aynı tas içerisinde Kur'an-ı Kerim'de kıyameti anlatan İnşikak Suresi 1-5 ayetlerin dolayısıyla yörünge sisteminin parçalanmasıyla kıyametin başlayacağını belirten ayetlerin yazılmasıdır. Bu tesadüfi değildir. Elmalılı Hamdi Yazır Türkçe tefsirinde "İnşikak Dünya semasının yıkımıdır. Hazreti Ali Efendi'mizin inşikaka Mecerre'den başlayacaktır ki Mecerre Semanın kapısıdır, histe temeyyüz etmeyen birçok yıldızlardır "demektedir. (Yazır, 2021) Diyanet Kuran Yolu Tefsiri beşinci cildinde Kıyametin kopma zamanı geldiğinde gökteki yıldızların Allah'ın emrine boyun eğerek yörüngelerinden çıkıp birbirlerine çarpmak suretiyle parçalanacakları, bunların sonucunda genel evren düzeninin bozularak yerin içindeki ölüleri, maden ve diğer şeylerden ne varsa hepsini dışarı fırlatacağını belirtmektedir.

Her şey Allah'ın elindedir. Yıldız sistemleri, ayın hallerine göre doğumdan itibaren insanları etkilemektedir. Yörünge sistemini, yıldızları yaratan ve mutlak olarak her şeye hükmeden Allah' tır. Şifa tasına yörünge sistemleri, Kuran-ı Kerimden yıldız sistemlerini anlatan ayeti kerimelerin yazılmasıyla insanlar yine Allah'tan yardım istemektedirler.



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 2, Memlûk Dönemi bronz şifa tası örneği 1

Eseri koleksiyona giriş tarihi: 2010

Eserin koleksiyona giriş şekli: Satın Alma

Eserin İstanbul Su Müze'sine devir tarihi Envanter numarası:2021, İsum 61

Dönemi: 14. yüzyıl

Ölçüler: Çap: 13.5 cm, Derinlik: 2.5 cm

Cinsi: Bronz



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 2, Memlûk Dönemi bronz şifa tası örneği 1



Stilize Yılan ve yanında Arapça 18 ve 17 sayıları bulunmaktadır.



Stilize Köpek yanında Arapça 17 sayısı bulunmaktadır.



Stilize Akrep yanında Arapça 17 ve 13 sayıları bulunmaktadır.



Stilize Kartal yanında Arapça 17 sayısı bulunmaktadır.

Yarım bükey formda olan tasın içyüzünde yatay kazıma yivlerle oluşturulmuş İslami astrolojik kozmik yapıyı tasvir eden iç içe geçmiş dairelerden oluşan bir sarmal geometrik bezeme bütünü vardır. Tas iç yüz merkezindeki ilk halka içinde bağdaş kurmuş oturan bir eli havada başa çok yaklaşmış vaziyette insan figürü, çiçek ana ve çocukla birlikte yan yana insan figürü, kanatlı kartal, stilize at ve yanında Arapça 1 ve 7 rakamı (17) vardır. Bu halkayı çevreleyen ikinci halka içinde stilize akrep Arapça 17 ve 13 rakamı, yılan Arapça 17-18 rakamı, köpek Arapça 1 ve 7, kartal Arapça 1 ve 7 rakamı ve Arapça yazılar, Vefkler bulunmaktadır. Bu halkayı çevreleyen en dıştaki halkada dairesel olarak bir hat üzerinde Arapça yazı, rakam ve Vefk vardır.



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 2, Memlûk Dönemi bronz şifa tası örneği 1

Tasın içyüzünde İçinde Arapça " Bismillahirrahmanirrahim, **İnşikak suresi'nin 1 ve devamı ayetler** İze's-semâünşakkat ve ezinet lirabbihâ ve hukkat, ve izelerdu muddetve elkat ma fiha tehallat ve ezinet lirabbiha ve hukkat**(Gök yarıldığı ve Rabbine boyun eğdiği zaman -ki ona yaraşan budur-. Yer uzatılıp dümdüz edildiği** ve **içindekileri atıp boşaldığı zaman Kur'an, 84/1-5), Enbiya Suresi 69 ve 70. ayetleri** kulna yâ nâru künî berden ve selâmâ ala İbrahim ve eradu bihi keyden fecaalnahümül ehserin (**Biz de, "Ey ateş" dedik, "İbrâhim için serin ve zararsız ol!" Ona bir tuzak kurmak istediler; fakat biz onları daha çok zarar eden taraf yaptık. Kur'an: 21/ 69-70**) ve başka Arapça ibareler



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 2, Memlûk Dönemi bronz şifa tası örneği 1

Dışında Arapça "Hâzihi'l-kâseti'l-mübâreke […] küllüha ve cümia fiha menafii muharreme azze li Mevlana[…..] El-Melik Mansur [..] Er-Reşad El- Aziz [..] hiye es-sumumat el-hayye ve'kelbil keb ve'l humma ve'l muğille ve'l mutallaka ve'l ma'sar ve'l kulunç [..] ve yeşfi fiha el meslu ev bi- Rasulihi feinnehu [..] bi-iznillâhi te'âlâ [H]. 713 yazılıdır. **" Bu mübarek tastan su içmenin Allah'ın izniyle yılan ve akrep sokması, köpek ısırması, burun kanamasını kesmek gibi şeyler için faydalı olduğu; kulunca iyi geldiği, bu tastan su içenlerin Allah'ın izniyle şifa bulacağı " yazılıdır.**

Tasın dış yüzünde [H.] 713 tarihi vardır.(Miladi 1318)

Stilize at sembolü: At sahibinin yakın arkadaşı, zafer ortağı ve en değerli varlığı sayılmıştır. Savaştaki faydaları yüzünden **güç, kuvvet, kudreti temsil etmektedir**.

Stilize kartal sembolü: Kartal figürü ejder figürüyle birlikte Memluk maden sanatında en çok görülen figürlerdir.Kartal figürleri egemenlik, güç, kudret, nazarlık, tılsım, koruyucu unsur olarak kullanılmıştır.(Hassanein, İ. 2015: 425)

Bağdaş kurarak oturan bir elinde çiçek tutan insan figürü: İslami astrolojik tasvirin önemli bir elementi olup Ay gezegenini temsil eder. Güneşten aldığı ışık sayesinde, yeryüzünde farklı geometrik formlarda algılanan Ay gezegeni İslam astrolojisinde Selçuklu eserlerinde sıklıkla kaşımıza çıkar. Çiçek barış ve bereketi simgeler. Bağdaş kurarak oturan figürlerin ellerinde çoğu kez nar veya haşhaş, çiçek, yaprak, narçiçeği dalı görülür. Nar barış ve bereketi simgeler. **Bu tasvir sonuçta tasviri barış, bereket, sonsuz yaşam ve cennetle ilgilidir.** (Arısoy, 2018: 53)

Stilize ana ve çocuk figürü: Doğurganlığı ve aileyi temsil eder.



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 2, Memlûk Dönemi bronz şifa tası örneği 2



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 2, Memlûk Dönemi bronz şifa tası örneği 2

Eserin koleksiyona giriş tarihi:2010

Eserin koleksiyona giriş şekli: Satın Alma

Eserin İstanbul Su Müzesi'ne devir tarihi ve Envanter numarası:2021, İsum 106

Dönemi: 15. Yüzyıl

Cinsi: Bronz üzeri kalay kaplıdır.

Ölçüler: Çap: 10.5 cm, Derinlik:2 cm

Şifa tası yarım bükeydir. Derinlik oldukça azdır. Tasın iç yüzeyinde Arapça yazılar, Arapça rakamlardan oluşan 3 sıralı Vefk, Mühr-ü Süleyman sembolü, Stilize köpek, akrep, yılan ve çift başlı ejder bulunmaktadır. Tasın dış yüzünde Arapça yazı, Vefk'ler vardır.



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 2, Memlûk Dönemi bronz şifa tası örneği 2

İçinde Arapça "Bismillahirrahmanirrahim, **İnşikak suresi'nin 1-5. ayetler** İze's-semâünşakkat ve ezinet lirabbihâ ve hukkat ve izelerdu müddet ve elkat ma fiha tehallat ve ezinet lirabbiha ve hukkat **(Gök yarıldığı ve Rabbine boyun eğdiği zaman -ki ona yaraşan budur-. Yer uzatılıp dümdüz edildiği ve içindekileri atıp boşaldığı zaman)**" Kur'an 84/1-5, **Talak Suresi 3. Ayet** "Ve men yetevekkel alallahi" **Allah'a güvenen kimseye O yeter. Allah buyruğunu yerine getirendir. Kur'an 65/3** " Vesselamu ala Seyyidina Muhammedin ve alihi tahirin" **Salat ve selamda Peygamberimiz ve onun temiz ailesinin üzerine olsun** ve "yazmaktadır. İç yüzde ayrıca İnşirah Suresi 5 ve 6. Ayet" Feinne mael usri yusra, İnemeal usri yusra" **Şüphesiz güçlükle beraber bir kolaylık vardır, Gerçekten güçlükle beraber bir kolaylık vardır**. Kur'an 94/5-6, Arapça Hâ, Mim, Ayn, Sin, Fe, Kef, He, Sad, Tı, Elif, Re, Ye, Be harfleri, tekrarlayan Sara, Ray, İrsa, Tutu, Tutu, Tutu



İstanbul Su Müzesinde Bulunan Memlûk Dönemi Şifa Tası – 2, Memlûk Dönemi bronz şifa tası örneği 2

Dışında Arapça " Neffese hâzihi'l-kâseti'l mübareke li'l hayye ve'l-hayye ve'l-akreb ve'l kelbi'l kelb,-li-şürbi […..] ev rasûl ve'l ma'sar ve'l kulunç […..] ve'r ruaf [….] vechehû ve'l mutallaka **.Bu mübarek tas yılan ve akrep sokmasına, köpek ısırmasına, kulunca ve burun kanamasına giderir, hafifletir, keser**.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇLAR

Yüzyıllardır devam eden şifa tası kullanım geleneği Anadolu halkıyla bütünleşmiş, Türk tıp folklorunun en önemli uygulanış yöntemlerinden biri olmuştur. Günümüzde ise şifa tasları kullanımı unutulmuştur. Şifa tasları günümüzde ancak özel koleksiyonlarda ve müzelerde sergilenmektedir

Bu çalışmaya konu olan ve **ilk defa yayımlanan İstanbul Su Müzesi koleksiyonuna ait Memlûk Dönemi şifa tasları incelendiğinde bu taslarda Selçuklu dönemi maden sanatı, Musul'lu ustaların izlerini görmekteyiz**. Selçuklu maden sanatı izleri olarak İslami astrolojik tasvirlerinin önemli bir öğesi olan geometrik 8 köşeli yıldız, Kufi yazılı Vefk, Bağdaş kurmuş oturan bir elinde çiçek tutan insan figürleri, Mühr-ü Süleyman sembolü, stilize hayvan figürleri dikkat çekmektedir. Bir eser üzerindeki [H.] 713 (Miladi 1318) tarihinin yazılı olması nedeniyle oldukça nadirdir. Gümüş kakmalı pirinç şifa tasında Musul'lu usta etkisi görülmektedir. İslam bezemesinde görülen bitkisel ve geometrik motiflerin nazarlardan ve kötü niyetli ruhlardan koruduğuna inanılmaktadır. İstanbul Su Müzesine www.istanbulsumuzesi.org.tr adresinden ulaşılabilir.

Suyun bizzat kendisinin iyileştirici etkisi vardır. Son zamanlarda suya yüklenen bazı frekanslarla tedavi protokolleri uygulanmaktadır. Suya frekanslar yüklenebildiğine göre suyun bir hafızası da vardır. Bu görüşler doğrultusunda suyun daha akılcı bir kullanımı söz konusu olabilir.

Şifa taslarının içine konan suların şifa edici bir frekansla yüklenmeleri söz konusu olabilir mi? Tasların manyetik yapıları, metalik yapıları böyle bir etiğe sebep olabilir. Dualardan ziyade tasın içinde bulunan dua yazısını düşünerek kişi kendisini iyileştirebilir. Tası tutma, içme tarzı, içerken içine girdiğimiz ruh halinin oluşturacağı olumlu frekansların bizi iyileştirici yönde etkilemeleri söz konusu olabilir. Her tasın üzerindeki duaların farklı bir hastalığa göre olduğunun bilinmesi, o hastalığa iyi geleceği şeklinde bir düşünce, bizim immun sistemimizi, sinir sistemimizi etkileyebilir. Duaların kendi etkilerinin olduğunu düşünen kişiler içtikleri suyu tası tutarken yükleyebilirler. Bu durumda su ve dua beraberce bir etki oluşturabilirler.

Hastalar öncelikle yakalandıkları hastalıklarla ilgili uzman doktorlara müracaat etmelidir. Hastaların manevi bir destek ve moral kazanmaları için tesirlerini Allah'tan bekleyerek şifa tası kullanmaları, okunmuş su içmeleri ruhsal moral ve rahatlama kaynağı olabilir.

KAYNAKLAR

Aksoy, O. (1976), "Şifa Tasları", *Türk Etnografya Dergisi,* Sayı: XV, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Arısoy, Y. (2018), *Selçuklu Dönemi Seramiklerinde Simgeler ve Semboller,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, s. 53.

Bursevi, İ. H., *Ruhu'l-Beyan*, C. 5, Fazilet Neşriyat, İstanbul.

Çaycı, A. (2011), *Anadolu Selçuklu Sanatında Gezegen ve Burç Tasvirleri,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Ergisoy, Ü. (1978), *İslam Maden Sanatının Gelişmesi,* Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Hassanein, İ. (2015), *Memlûk Sanatında Selçuklu Etkilerinin Yansıması*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul

Mataracı, Y. (2004), "İnanç Dünyamızın Gizemli Objeleri-Tılsımlı Mühürler-Şifa Tasları", Collection Dergisi.

Alantar, H. (2007), *Motiflerin Dili.*

Koening H. G. (2004), *Spiritual Healing and Prayer.*

Yazır, H., (2020), *Hak Dini Kuran Dili Türkçe Tefsir*, Fazilet Neşriyat, İstanbul.

Topçu, E. (2010), "Şifa Taslarının Türk Tıp Folklöründeki Yeri", *SD Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, Y. 2010, S. 16.

MÜSÂDERE EDİLEN BİR ŞİFÂ TASININ HİKÂYESİ 1775

Prof. Dr. Cahit TELCİ
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Özet

Geleneksel sağlık uygulamaları tarihinin önemli araçlarından birisi olarak Türkiye ve yurt dışındaki müzelerde ve özel koleksiyonlarda şifâ taslarının birçok örneklerine rastlanmaktadır. Bu objeler tısım kaynaklı halk tıbbının tarihçesine dair önemli ipuçları barındırmakla beraber, tarihin gölgede kalmış başka alanlarına da şahitlik ederler. Sivas'a kalebend olarak sürülen sabık Rakka Valisi Osman Paşa-zade Mehmed Paşa'nın 1755'te müsadere edilen malları arasında da böyle bir şifa tasının varlığı kayıtlara geçmiş bulunmaktadır. Bu bildiride söz konusu şifa tasının izleri sürülecektir.

Anahtar Sözcükler: rukye, vefk, şifa tası, Osman Paşazade Mehmed Paşa

Abstract

THE STORY OF DİSTRAİNED HEALİNG BOWL 1775

Many examples of healing bowls are encountered at museums in Turkey, abroad and in private collections as important examples of traditional health practices. These objects not only contains important clues on phylactery originated folk medicine, but also witness different fields of history that remains in shadow. Among the properties, which were distrained in 1775, of Osman Paşa-zade who was banished to Sivas as confinement in a fortress, the existence of such a healing bowl is on the books. Track of this healing bowl will be traced in this notice.

Key Words: rukye, vefk, healing bowl, Osman Paşazade Mehmed Paşa

itmedi hiç ana te'sir füsûn u tiryâk
cigerüm mâr-ı gam-ı zülf ile mesmûm gibi

Modern tıp uygulamalarının gelişmesi sürecinde, bir kısım doğa güçleri ve bu güçlerin içerisinde olduğunu varsayılan bazı nebat ve madenlerin şifâ maksatlı olarak son derecede zengin tatbikat çeşitliliğinde kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle su ve toprak, başlı başına birer tedavi unsuru olarak hemen her dönem, her toplum ve her dinde farklı biçimlerde kullanılmış ve kullanılmaktadır.

Türk mitolojisinde dağların ve taşların kendilerine mahsus bir ruhlarının var olduğu yolunda bilgiler vardır. Hatta bunlarla ilgili olarak müstakil tanrıların varlığına da inanmışlardır. Bu cümleden olarak, suların derinliklerinde yaşayan ve onları koruyan su iyelerinin olduğu ve bu iyelerin insan hayatına da pozitif yönde etki edebileceği kabul edilir (Çetin 2007: 1-32; Burnakov 2013: 9-22).

İslam kültür dâiresi "tıbb-ı nebevi" başlığı altında geniş bir uygulama alanına sahip olmakla beraber, bu başlık altında değerlendirilmesi mümkün olmayan çok sayıda geleneksel tedavi şekilleri de yer yer bu kapsamda mütâlâa edilmiştir. Özellikle İmam Buhari'nin Câmiü's-sahih adlı eseri içerisinde Hazreti peygamberin şifâ konulu hadislerini "kitâbü't-tıbb" başlığı altında toplamasından sonra bu kapsamın genişlediği varsayılabilir. Daha sonra başka muhaddisler de bahse konu bu hadisleri "Tıbbü'n-Nebevi" adıyla müstakil olarak toplamışlardır (Tekineş 1998: 60).

Rivayete göre Hazreti peygamber hastalanmış ve günden güne zayıflamaktadır. Cebrail kendisine Gayrimüslimlerin sihir yaptığını ifade ederek, bir tas içerisine yazı yazarak su içilmeyen bir kuyuya atmasını, sonra tası oradan tekrar çıkartarak ve suyun üzerine bazı ayetleri okuyarak o sudan içmesini ve böylece şifâ bulacağını söyler.

Şeyh Ebu'l-Kasım'dan nakledilen bir rivayette de çocuğu hastalandığında rüyasında Hazreti peygamberi görmesi ve kendisine şifâ ayetlerinin salık verilmesi üzerine bu ayetleri toplayarak bir kağıda yazması ve onları bir su içerisine koyarak bu sudan çocuğuna içirmesi ile şifâ bulması örneğinde olduğu gibi İslam kültüründe "rukye" olarak da adlandırılan bir uygulama gelişmiştir. Buna göre hastalıklara karşı şifânın Allah'tan olduğuna inanılarak okumak ve üflemek

şeklinde icra edilen bu tedavi biçimini meşru görenler olduğu kadar meşru görmeyenler de olmuştur. Bu ihtilaflı duruma karşın, hadis kitapları içerisinde Hazreti peygamberin yılan sokması ve akrep ısırmalarına karşı rukye yapılmasına izin verdiği de anlaşılmaktadır (Çelebi 2008: 219-222).

Oruç Beğ Tarihinde şu anlatı dikkat çeker: "*Mağrib vilayetinde bir kâmil-vücûd şahıs varmış. Tevâtürle İdris Nebi şâkirdlerinden olanları görmüştü. Bokrat, Sokrat ve Eflatun bildüği ilimden ol dahi bilürdi. Ve tarikını görmüşdü. İlm-i nücûm, ilm-i hendese, ilm-i hey'et, ilm-i kimyâ, ilm-i simyâ ilminde nâziri yoğıdı. Dürlü dürlü tılsımlar bağlardı, hiç insanun aklı ermezdi. Adına anun Rukıya derlerdi. Mağrib vilayetinde olan tılsımâtları ol ederdi, âlemde meşhurdu. San'atında pehlevan idi, nâziri yoğıdı. Eğer sana sual etseler kim bu tılsımun aslı ve sebebi nedendür? Asıl bu tılsımı kim te'lif etdi? El-cevab: biz derüz kim bu tılsımun asl-ı te'lif bunun cinnileridür. Ademden öndin kim Hak teâlâ Can kavmini ve Can ibn-i Can kavmini yaratmışdur yetmiş bin yıl bu dünyayı dutmuşlardur. Bu tılsımlar ve bu sihirler anlardan kalmışdur*" (Öztürk 2014: 84).

Öyle anlaşılıyor ki zaman zaman kutsal olduğu varsayılan bir kap içerisinden içilecek su/mâi veya bu kaptaki su ile yıkanmak bazı hastalıklar için şifâ olarak kabul edilmektedir. Ya da bu kabın bir vesile ile bizzat kendisi Süleyman Çelebi'nin ifadelerinde anlamını bulduğu gibi kutsal bir kaynaktan/(göklerden) yine kutsal kişilerce/(melekler) getirilmiş olacağına yönelik algıların Osmanlı coğrafyasında da hayli eski olduğu bilinmektedir. Haddizâtında bu gibi kutsal kap/kâselerin İslam öncesi kültürlerde de var olduğu açıktır.

Bu tür uygulamalarda maden ve su ilişkisi dikkat çeker. Kurşun dökmek ritüelindeki kurşun ve su ilişkisinin benzeri su ve bakır kazan ilişkisinde de görülebilir. Burada konu etmekte olduğumuz şifâ tası da bu cümleden ve üzerine vefk ve tılsımlar işlenmiş araçlardan birisi olarak değerlendirilebilir[1].

Hiç şüphesiz Osmanlılarda ve oradan Cumhuriyet Türkiye'sine intikal eden, bazıları el-an câri olan ciddi bir tılsım ve vefk (Çelebi 2012: 605-607)uygulaması dikkat çeker. Bu uygulamaların tedavi edici olduğu kadar nazar gibi olumsuz düşünce ve yaklaşımları bertaraf edeceğine de inanılır[2].

---

[1] Bu meyanda Hıristiyanlığın kutsal kâse kültü ile bahse konu ettiğimiz şifa tası inancının birbiri ile geçişken unsurları bulunabilir. Yine bu cümleden olarak nisan yağmurlarının içerisinde toplanarak içildiği nisan tasları da bu kapsamda mütalaa edilebilir. Bu satırların yazarı 1970'li yıllarda nisan yağmurlarının çinko bir kap (ama hep aynı kap) içerisinde toplanarak çocuklara içirilmesine çokça şahit olmuş ve maruz kalmıştır.

[2] Yine bu satırların yazarı 1970'li yıllarda evde bir aziz kişi önderliğinde tatbik edilen bir şifa uygulamasının ardından kamış kalemle ve mürekkep ile bir çanak içerisine yazılan ve çizilen şekil ve yazıların su ile çalkalanarak bir kavanoza alınması ve o kavanozdan belli periyotlarla

Vefk gibi bazı uygulamaların Osmanlı toplumunda Sünnî gelenek tarafından çok da kabul edilmiyor olmasına rağmen[3] Osmanlı sultanlarının vefk ve tılsımlı gömleklerinin olduğu günümüze ulaşmış örneklerinden de anlaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki kitabî İslâm düşüncesinde meşrû kabul edilmemiş olsa da toplumsal pratik olarak bu kabil inanmalar geçmişten günümüze belli çevrelerde yaygın bir uygulama alanı olarak var olmuştur. Bu bağlamda bazı tarikat ve tekke çevrelerine işaret etmek gerekir. Aslında İslâmiyet'in sihir ve büyüyü açık bir şekilde reddetmesi ve aynı zamanda önemli bir tıp külliyâtı geliştirmesine rağmen (Bayat 2016: 203 vd), yine Müslüman coğrafyalardaki kadim kültürel pratikler, Kur'an'dan bazı ayetler ile yan yana getirilmek suretiyle İslâmî bir kimliğe de kavuşmuş olarak kabul ediliyordu[4].

Geleneksel sağlık uygulamaları tarihinin önemli araçlarından birisi olarak Türkiye ve yurt dışındaki müzelerde ve özel koleksiyonlarda şifâ taslarının birçok örneklerine rastlanmaktadır. Şifâ tasları, Anadolu coğrafyasının farklı bölgelerinde, kullanım yerlerine/hastalıklarına göre farklı isimlerle anılmaktadır. Tihtap tası, korku tası, çiçek tası bu cümleden isimler olarak ifade edilebilir (Aksoy 1976: 35-36). Burada ele aldığımız tasın daha çok zehirlenmelere karşın etkin olduğu anlatılmaktadır.

Rebiülâhir 1189 (Haziran 1775) tarihinde zapt edilen malları için bir muhallefât defteri tanzim edilen Mirü'l-Hac Osman Paşa-zâde Mehmed Paşa'nın babası, devlete ödemeyi taahhüt ettiği parayı ödeyemeden vefat etmiş, kendisi de bu parayı ödemek konusunda gayretli olmaması dolayısıyla vezirliği kaldırılarak Sivas Kalesine hapsedilmiş idi. Haddizatında vaktiyle Rakka valisi olan paşaya o esnada Sivas Eyâleti de verilmiş idi (BOA. *D. BŞM. MHF*. d. 12819. grnt.8)

Mehmed Paşa'nın mallarının müsâderesi esnasında riyakârlığına yorulabilecek ölçüde itaatkâr davrandığı görünmektedir. Onun bu itaatkâr tavrı dönemin müsâdere süreçlerinde pek de görülmez. Defterde bahse konu şifâ tası hakkında yer alan açıklamalarının dışında Paşa'nın, bu yaşananlar ve kendisinin padişaha

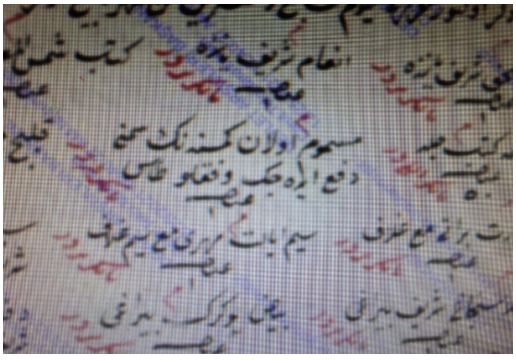
ve miktarlarla içilmesine şahit olmuş ve bizzat kendisine de içirilmiş idi. Bu vesile ile o yıllarda "çanak yazmak" şeklinde bir uygulamanın varlığına işaret etmek isterim. Muhtemelen Osmanlı döneminden beri Anadolu insanının evinde Kur'an-ı Kerim'den sonra en yaygın kitapçıklardan olan En'am-ı Şeriflerin birçok örneklerinde, hangi durumlarda/hastalıklarda, hangi dua-ayet ya da tılsımların yazılıp içileceği/içirileceği bilgilerinin yer bulduğunu biliyoruz.

[3] Sultan Bayezid türbesinin türbedârı da türbenin içine ve dışına vefk ve tılsım yazarak "envâ-ı münkirâtı irtikâb ile idlâl-i ibâd edüb" bu sebeple türbedârlık ciheti alınmış idi. (bkz. BOA. C. EV. nr. 428/21697)

[4] İslam ve sihir-büyü konularında analitik bir yaklaşım ve örnek bir mecmûâ için bkz. Parladır 2014: 109-143.

olan teslimiyetini ifade eden fevkalâde veciz takrirleri de hayli ilginçtir. Bu cümleden olarak "*benim malım ve canım cümleten şevketlü kudretlü mehâbetlü padişâh-ı âlem-penâh efendimindir…*", "*tahrir olunan eşyadan maada gerek tahte'l-arz ve gerek fevka'l-arz bilâd-ı sâirede mektûm ve mahfî kendü malımdan ve pederim malından iki keseden bin keseye varınca tefahhus ve kemâl-i teftiş olunub zuhûr eder ise hâbda ölmüş olayım ve hüsn-i rızâ ve ihtiyârımla cezâ-yı sezâm tertib ve dem-i katlim devlet-i aliyyeye helâl olsun kendü canında alakası olmayan âdem malı mevcûd iken veli'-i ni'met efendimizden ketm ve ihfâ eder mi*" (BOA. *D. BŞM. MHF*. d. 12819. grnt, 2) ifadeleri dikkat çekmektedir.

Paşa'nın müsâdere olunan malları arasında Kur'an-ı Kerim ve En'am-ı Şerîf dahil beş kitabı bulunmaktadır. Bu beş kalemden sonra muhallefât defterinde altıncı kalem olarak "*mesmûm olan kimesnenin semini def' edecek vefkli tas aded: 1*" başlığıyla bir kalem yer almaktadır. Defterdeki kayıt bu kadar olmakla beraber defterin arka tarafında "*paşa-yı müşârünileyhin takriri*" başlığı altında bir izahat yer almaktadır.



Müsâdere edilen mallar hakkında müsâdereye uğrayan kişiden her bir kalem mal hakkında izahat alınması gibi yaygın bir uygulama bulunmamaktadır. Paşa'nın bu izahatının kendisinden bilgi sorulması üzerine mi yoksa doğrudan kendisinin iradesiyle mi olduğu konusunda bir açıklık yoktur. Ancak muhallefât defterinin genelinden anlaşıldığı kadarıyla Paşa, mallarının müsâderesi ile yetinilmesi, başka bir cezaya uğramamasını temin etmek adına bir iyi niyet göstergesi olmak üzere bu takrir/izahat ile şifâ tasının sultana gönderildiğini ifade etmektedir.

Muhallefât Defterinde yer alan tarih 27 Rebiülahir 1189 (27 Haziran 1775)'dir. Ancak Paşa'nın mallarının müsâderesi emri daha önceden verilmiş olmalıdır[5]. Defterin tanzim edildiği tarihte Osmanlı tahtında yaklaşık bir buçuk yıldır I.

[5] Anlaşıldığı kadarıyla paşa'nın malları halefi ve kardeşi olan Şam Valisi Vezir Derviş Mehmed tarafından satın alınmıştır. Ancak bunların bedelinin hazineye intikali ve alacaklılarla ilgili sorunlar daha on sene kadar devam etmiştir. (bkz. BOA. *D. BŞM. MHF* 73/54)

Abdülhamid bulunuyor olmakla beraber, bahse konu şifâ tası belki de selefi III. Mustafa'ya gönderilmiş idi. Mirü'l-Hac Osman Paşa-zâde Mehmed Paşa'nın şifâ tasını bir iyi niyet göstergesi olarak III. Mustafa'ya göndermesi ihtimali zayıf değildir. Zira sultanın ilm-i nücûma, astrolojiye olan ilgisi malumdur (Beydilli 2020: 232; Resmi Achmed Efendi 1813: 15). Ancak her halükarda bu konuda kesin bir yargı serd etmek pek de mümkün değildir. Defterin tarihinden hareketle Paşa'nın muhatabı I. Abdülhamid'dir. Ancak bahse konu muhallefat defterinden hareketle de şifâ tasının gönderildiği sultanın III. Mustafa olması mümkündür. Çünkü şifâ tası tespit edilmiş ve defterde yer almış olmasına rağmen Paşa, bu tasın padişaha gönderilmiş olduğunu ifade etmektedir. Muhallefat defteri tanzim etme tekniği açısından bakıldığında burada bahse konu mallar, defterin ser levhasında ifadesini bulduğu üzere Paşanın Sivas Kalesine kal'abend olunduğu esnada yanında bulunan mallar olarak kaydedilmiştir. Ancak her bir kalem deftere kaydedilirken bazı kayıtların sol köşesine "yanında" şeklinde bir izahata yer verilmiştir. Fakat vefkli tas için bu ibare yoktur. Defterde yer alan mal ve eşyaların çoğu için bu ibare yoktur. Dolayısıyla ser levhada Paşa'nın yanında bulunan malların bahis konusu olduğu ifade edilmiş ise de bu listeden sadece bir kısmının o sırada paşanın yanında bulunduğu, diğerleri için ise gerekli işlemlerin yapılmış/yapılmakta olduğuna hükm olunabilir. Dolayısıyla defterin tanzim tarihinde bu tas muhtemelen paşanın ifade ettiği gibi İstanbul'a gönderilmiş olmalıdır.

Babası Osman Paşa'nın ölümünden sonra Mehmed Paşa'nın bu görevlere tayini 1183 Receb ayı ortalarında (Kasım 1769 ortaları) gerçekleşmiş[6], sonrasında da Osman Paşa'nın toplamış olduğu zahirelerin İstanbul'a gönderilmesi vs. konular etrafında daha 26. C.evvel 1187 (15 Temmuz 1773) tarihli emirden haberdarız[7]. Tam da bu sıralarda paşanın babasından kalan borçları ödemek konusunda özensiz davranışları ortaya çıkmış ve muhtemelen mallarının müsâderesi kararı da bu süreçte verilmiş olabilir. 30 Muharrem 1189 (2 Nisan 1775) tarihinde Mehmet Paşa'nın mallarının müsâderesi gündemdedir. Hatta bu tarihte Paşanın mallarından bir kısmını saklamakta olabileceğine dair bir evrak İstanbul'a ulaşmıştır [8]. I. Abdülhamid'e hitaben kaleme alınan belgede, Mehmed Paşa'nın mal saklamak konusundaki kabiliyeti ifade edilirken kullanılan *"müşarünileyhin bugünkü gün on bin kise akça eline girse yarın inkâr edüb eda-yı deyn hususunda bir türlü rıfk-ı suhulet kabul etmeyeceği ve bila mansıb kalmağla dahi mütenebbih olmayacağı*..." ifadeleri, yukarıda Paşa'nın takrirleri arasında serd ettiği ve riyakârca olarak tanımladığım ifadeleri de desteklemektedir.

---

6 BOA. *C. DH 18/859* ayrıca bkz. BOA. *C. DH* 166/8294.
7 BOA. *C. DH.* 321/16032.
8 BOA. *AE. SABH I*., 208/13811.

Tekrar şifâ tasına dönersek, zannımca Paşa'nın bu takriri/izahatı, bir şifâ tası etrafında oluşan inanç ve ritüelleri, bahse konu şifâ tasının menşeini de kayıt altına almak suretiyle, dönemin ve uygulayıcının ağzından anlatan en erken ve ünik metinlerden bir tanesidir.

Mehmet Paşa'nın verdiği bilgilerden bahse konu etmiş olduğumuz vefkli şifâ tasının üç durum için kullanılabildiği anlaşılmaktadır Bunlardan iki tanesi akrep ve yılan gibi zehirli hayvan ısırığı[9] üçüncüsü ise sebebi izah edilmeksizin sadece zehirlenme ya da zehir içme sonucu gelişen rahatsızlıklardır. Osmanlı dünyasının özellikle sıcak bölgelerinde yılan ve akrep sokması vakalarının çokluğu tahmin olunabilir. Hal böyle olunca sadece bu konularda gelişen inanma ve halk tedavi yolları bile kendi içerisinde önemli bir külliyat tutmaktadır.

Buradaki şifâ tasının vurgulanması gereken bir diğer özelliği de zehirlenme durumunda eğer tasa ulaşılamayacak bir mesafede bulunuyor ise (bir-iki-üç konak) başka bir kişiyi vekil tayin etmek suretiyle tasın ziyaret edilerek vekilin su içmesi ile de zehirlenen kişiyi anında iyileştireceğine inanılıyor olmasıdır.

Paşa, takrirlerinin sonunda bu tası teberrûen padişaha gönderdiğini de ifade etmekte ve bu hediyesinin de kabulünü rica etmektedir. Buradan hareketle bahse konu tasın Osmanlı sarayına ulaştığı var sayılabilir.

Bugün Topkapı Sarayı Müzesinin Hırka-i Saadet koleksiyonunda 21/86 envanter numarası ile kayıtlı bir şifâ tası bulunmakta olup, benzer bazı örneklerindeki gibi üzerinde akrep, ejderha ve yılan motifleri bulunduğu gözlemlenmektedir[10]. Bahse konu şifâ tasının üzerinde yer alan tarihlerden hareketle Selçuklu dönemine tarihlendirilmiş olduğu ifade edilmektedir[11].

Varsaydığımız gibi, paşa tarafından III. Mustafa'ya ya da I. Abdülhamid'e hediye edildiğinden bahisle kabulünü rica ettiği bu şifâ tası, eğer saraya ulaşabilmiş ise -ki bunda bir engel yoktur-, saray koleksiyonundan kutsal emanetler arasına intikal etmiş olan şifâ tasının burada değindiğimiz şifâ tası olması mümkündür. Haddi zatında yine paşanın ifadelerinden bu tas için elli bin kuruş ödemiş olması, tasın fiziken de dikkat çeken bir özellikte olmasına işaret ediyor olmalıdır. Bir taraftan dönemindeki maddi değeri ve sahibinin tılsımlı hassasiyetlerine dikkat çektiği ve sultana hediye ettiğini söylediği bir objeyi, o sıralarda başka bir kişinin sahiplenmeye çalışması, ya da el koyması gibi bir konunun düşük

---

9 Bazı şifa taslarının üzerinde bu özellik kayıtlıdır. (bkz. 2013: 2130)

10 Bahse konu Şifa tasının görselleri Topkapı sarayının izni ile Şifa Tası | Girland Kültür Sanat Galerisi (girlandkultursanat.com)'da gösterilmiştir. Topkapı Şifa tasının benzer desenleri haiz farklı bir tasarımının görseli yine aynı adresten aşağıya alınmıştır.

11 "Selçuklu Şifa Tasları" http://girlandkultursanat.com/wp-content/uploads/selçuklu-şifa-tası.pdf (erişim. 01.01.2022)

bir ihtimal olduğu var sayılmalıdır. Öte taraftan muhallefat defterine bir kalem olarak girmiş ve kayıt altına alınmış bir malın, Osmanlı merkezi tarafından takip ve kontrolündeki hassasiyet de bilinmektedir. Yine müsâdere tekniği açısından defteri çıkarılan müsâdere mallarından yükte hafif pahada ağır birçok unsurların kırmızı mürekkep ile mimlenmek suretiyle ("*üzerlerine sürh ile mim vaz' olunarak*") doğrudan İstanbul'a gönderildiği/İstanbul'dan talep edildiği de bilinmektedir. Mehmed Paşa'nın muhallefat defterinde de konumuz olan vefkli tas dâhil bazı kalemlerin üzerinde kırmızı ile "mim" konulmuş olduğu görülmektedir. Yani paşanın takrirleri ile olmasa bile, mimlenmiş olan bu malların büyük ihtimalle İstanbul'a gönderildiği varsayılabilir.

Kutsal Emanetler koleksiyonunda yer alan şifâ tası, sonraki dönem örneklerinde olduğu gibi göbekli şekle sahip değildir. İçerisi düz bir çanak şeklindedir. Üzerinde vefk ve yazılardan başka akrep, ejderha, yılan ve köpek tasvirleri bulunmaktadır. Mehmed Paşa'nın naklettiği özellikler de akrep ve yılan ile ilgilidir.

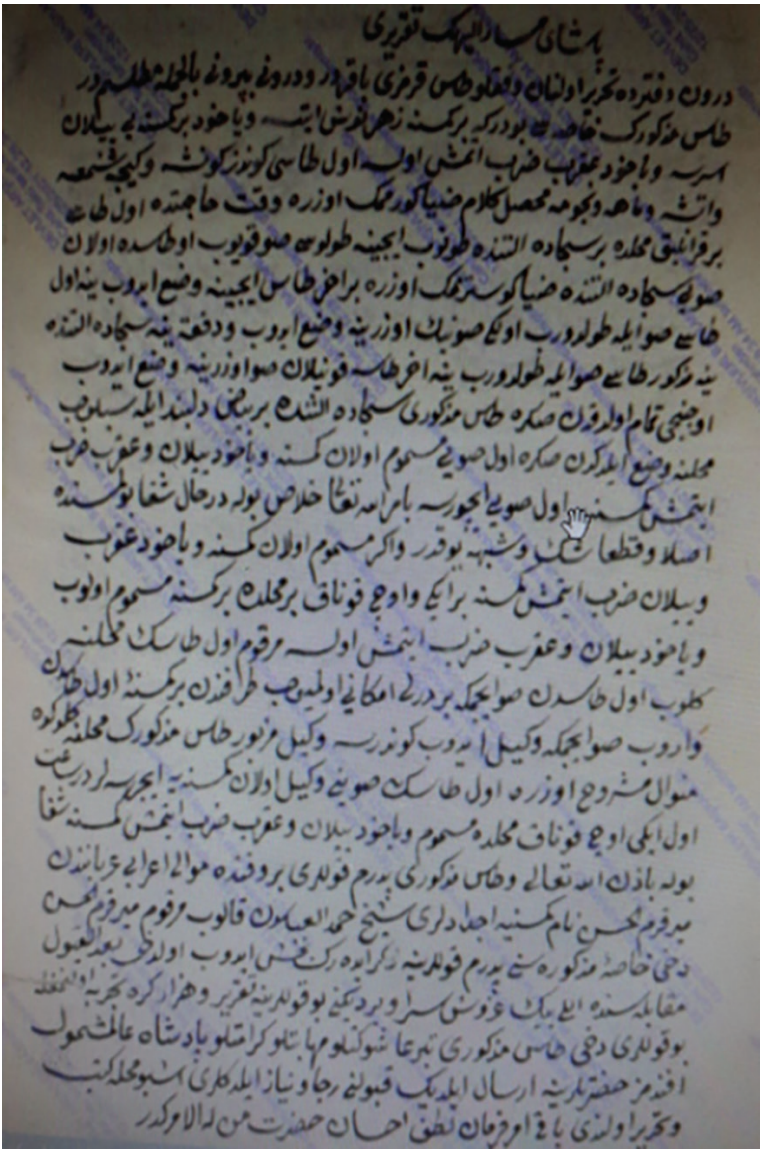
Sonuç olarak, aşağıda 21 numaralı notta yer alan ve sanat galerisi tarafından teferruatlı bir şekilde ele alınan literatürdeki Selçuklu şifa taslarından birisi, ancak büyük ihtimalle Topkapı Sarayı Kutsal Emanetler envanterinde yer alan şifâ tası, burada konu ettiğimiz 1775 tarihli muhallefat defterine girmiş olup, bu sırada tasın sahibi olan Mehmed Paşa tarafından Osmanlı sultanına gönderilen tas olmalıdır.



http://www.davidmus.dk/en/collections/islamic/cultural-history-themes/medical-science/art/36-1995

Paşa-yı Müşârünileyhin Takriri

Derûn-ı defterde tahrir olunan vefklü tas kırmızı bakırdır ve derûnu bîrûnu bi'l-cümle mutalsamdır. Tas-ı mezkûrun hassası budur ki bir kimesne zehir nûş etse veyahut bir kimesneyi yılan ısırsa veyahut akreb darb etmiş olsa ol tası gündüz güneşe ve gece şem'e ve ateşe veyahut nücûma muhassıl-ı kelam ziya görmemek üzere vakt-ı hâcette ol tası bir karanlık mahalde bir seccâde altında tutub içine dolusu su koyub o tasda olan suyu seccade altında ziya göstermemek üzere bir âher tas içine vaz'edüb ve yine ol tası su ile doldurub evelki suyun üzerine vaz' edüb ve def'aten yine seccade altında yine mezkûr tası su ile doldurub yine âher tasa konulan su üzerine vaz' edüb üçüncü tamam olduktan sonra tas-ı mezkûru seccade altında bir beyaz dülbend ile silüb mahalline vaz' eyledikten sonra ol suyu mesmûm olan kimesne veyahut yılan ve akreb darb etmiş kimesneye ol suyu içürse bi-emrillâhi teâlâ halas bula derhal şifâ bulmasında asla ve kat'a şek ve şüphe yokdur ve eğer mesmûm olan kimesne veyahut akreb ve yılan darb etmiş kimesne bir iki ve üç konak bir mahalde bir kimesne mesmûm olub veyahut yılan ve akreb darb etmiş olsa merkûm ol tasın mahalline gelüb ol tasdan su içmeğe bir türlü imkânı olmayub tarafından bir kimesneyi ol tasdan varub su içmeğe vekîl edüb gönderse vekîl-i mezbûr tas-ı mezkûrun mahalline geldikte minvâl-i meşrûh üzere ol tasın suyunu vekîl olan kimesneye içirseler der-saat ol iki üç konak mahalde mesmûm veyahut yılan ve akreb darb etmiş kimesne şifâ bula bi-iznillâhi teâlâ ve tas-ı mezkûru pederim kulları bir vakitte Mevâli-i A'rabî Urbânından Mirefremü'l-Hasan nâm kimesneye ecdâdları Şeyh Hamdü'l-abbas'dan kalub merkûm Mirefremü'l-Hasan dahi hassa-i mezkûresini pederim kullarına zikrederek bahş edüb ol dahi ba'de'l-kabûl mukabelesinde elli bin guruş sırren verdiğini bu kullarına takrir ve hezâr kerre tecrübe olunmağla bu kulları dahi tas-ı mezkûru teberrûan şevketlü mehâbetlü kerâmetlü pâdişâh-ı âlemşümûl efendimiz hazretlerine irsâl eyledik kabulünü ricâ ve niyâz eyledikleri işbu mahalle ketb ve tahrîr olundu. Bâkî emr-i fermân lütf-ı ihsân hazret-i men lehü'l-emrindir.



KAYNAKÇA

BOA. *AE. SABH I*., 208/13811.

BOA. *C. DH* 166/8294.

BOA. *C. DH 18/859*

BOA. *C. DH.* 321/16032.

BOA. C. EV. nr. 428/21697.

BOA. *D. BŞM. MHF* 73/54.

BOA. *D. BŞM. MHF*. d. 12819. (grnt, 2)

BOA. *D. BŞM. MHF*. d. 12819. (grnt.8)

Aksoy, O. (1976), "Şifa Tasları", *Türk Etnografya Dergisi XV* (1976) Ankara, s. 35-36.

Bayat, A. H. (2016), *Tıp Tarihi,* İstanbul, s. 203 vd.

Beydilli, K. (2020), "III. Mustafa (1757–1774). Kaynarca Öncesi bir Padişah Portresi", Kitab-ı Hedaya: Studien zum Osmanischen Reich und seinen Nachbargebieten, Sevgi Ağcagül / Henning Sievert (Hg) Bonn, s. 232.

Çelebi İ. (2008), "Rukye", *DİA,* XXXV, 219-222.

Çelebi İ. (2012), "Vefk", *DİA,* XLII, 605-607.

Çetin, Z. Ç. (2007), "Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar-İyeler ve Yaratıklar", *Bilig* 43, 1-32; Burnakov A. V. (2013), "Hakasların Geleneksel Dünya Tasavvurlarında Su İyesinin Dişil Başlangıcı", çev. Atilla Bağcı, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 36, s. 9-22.

Öztürk, N. (2014), *Oruç Beğ Tarihi (1288-1502),* İstanbul, s. 84.

Parladır, H. S. (2014), "19. Yüzyıla Ait Bir El Yazma Dua Kitabı Bağlamında Büyü-Din İlişkisi", *TÜBA-KED 12*, s. 109-143.

Resmi Achmed Efendi (1813), *Wesentliche Betrachtungen Oder Geschichte des Krieges Zwischen den Osmanen und Russen in den Jahren 1768 bis 1774 von Resmi Achmed Efendi aus dem Türkischen Übersetzt und Durch Anmerkungen Erläutert von Heinrich Friedrich von Diez*, Berlin, s. 15.

"Selçuklu Şifa Tasları" http://girlandkultursanat.com/wp-content/uploads/selçuklu-şifa-tası.pdf (erişim. 01.01.2022)

Tali, Ş. (2013), "Kayseri Etnografya Müzesi'nde Bulunan Şifa Tasları ve Sanatı Üzerine", *Turkish Studies,* 8/8 (Summer), (s. 2119-2138)

Tekineş, A. (1998), "Alternatif İslâmî Tıp, Tıbb-ı Nevevî", *Divan* 1, s. 60.

SAĞLIK TÜRKÇESİ

ÇUVAŞ ATASÖZLERİNDE "SAĞLIK"

Doç. Dr. Sinan GÜZEL
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Özet

Anonim halk edebiyatı ürünlerinden biri olan atasözleri, ait oldukları milletin yüzyıllar içindeki birikim ve deneyimlerinden süzülerek ortaya çıkan düşüncelerin özlü ve sözel biçimlerdir. Toplumsal belleğin en önemli taşıyıcılarından olan atasözleri; ortaya çıktıkları milletin değer yargıları, hassasiyetleri ve toplumsal tutumlarına dair izler taşır. Bu yönüyle atasözleri; bir milletin çeşitli olaylar karşısında takındığı ortak tavrı ve geliştirdiği bakış açısını, sorunlar karşısında ortaya koyduğu çözüm yollarını görme ve tanıma imkânı da sunmaktadır. Öyle ki, bu kısa ama yoğun anlamlı sözlü üretimlerden ilgili milletin sosyal, ekonomik, tarihsel, folklorik vb. pek çok özelliği hakkında bilgi sahibi olunabilmekte ya da çıkarımda bulunulabilmektedir.

Eldeki çalışma, insan yaşamının en önemli parçalarından olan 'sağlık' konusunun, toplumsal ve kültürel belleğin taşıyıcısı olan atasözlerinde ne şekilde yankı bulduğu ile ilgilenmektedir. Sağlık konusunun Çuvaş atasözleri odağında ele alınacağı bildiri için Çuvaş Devlet İnsanî Bilimler Enstitüsü bünyesinde O. N. Terent'yeva tarafından hazırlanıp 2007 yılında basılan ve hâlihazırda Çuvaş atasözlerine yönelik en kapsamlı çalışma olan *Vattisen Sĭmahĭsem* [Atasözleri] adlı eser temel alınmıştır.

Çuvaş atasözlerinden "sağlık" ile ilgili olanları üzerinde yapılan incelemede; sağlığın önemi, sağlıklı olmanın yolları, hastalıkların tanımı ve özellikleri, hastalıkların tedavisi, hastalıkların nedeni/kaynağı, hastalıkların insan psikolojisine etkileri gibi pek çok konunun deneyim ve gözlemleri doğrultusunda Çuvaşlarca dile getirildiği belirlenmiştir. Söz konusu atasözleri ele alındığında, aralarından bazılarının toplumsal ve siyasal dönüşümlere bağlı olarak yeniden şekillendirildiği de anlaşılmaktadır. Sovyet öncesi dönemde Çuvaşlar arasında "otacı, şifacı, büyücü" olarak vazife gören ve Çuvaş toplumunda oldukça saygın bir yere sahip olan *yumĭş*'ı olumsuzlayan, buna karşın doktorları olumlayan atasözleri, bunların Sovyet sonrasında ortaya çıkan yapay birer folklor ürünü olabileceğini düşündürmektedir: ör. *Tuhtĭr çirlĭ şınna asĭrhat', ukşallĭ şınna — yumĭş* / "Doktor hasta insana bakar, paralı insana yumış." vb.

Anahtar Kelimeler: Çuvaş Atasözleri, Halk Edebiyatı, Sağlık, Yapay Folklor

"HEALTH" IN CHUVASH PROVERBS

Abstract

Proverbs, one of the anonymous folk literature products, are concise and verbal forms of thoughts that have emerged by filtering from the accumulation and experiences of the nation they belong to over the centuries. Proverbs, which are the most important vehicles of social memory, bear traces of the value judgments, sensitivities and social attitudes of the nation in which they emerged. In this respect, proverbs also provide the opportunity to observe and recognize the common attitude of a nation and the perspective it has developed in the face of various events, as well as the solutions it has put forward in the face of problems. Such that, from these verbal products, that are short but of intense meaning, one can gain or infer knowledge about the related nation's several characteristics such as social, economic, historical, folkloric, etc.

This study is interested in how the issue of "health," which is one of the most important aspects of human life, echoes in proverbs, the carriers of social and cultural memory. This presentation, which will discuss the issue of health by focusing on Chuvash proverbs, is based on the work *Vattisen Sĭmahĭsem* [Proverbs], which is currently the most comprehensive study of Chuvash proverbs, prepared by O. N. Terent'yeva within Chuvash State Institute of Humanities and published in 2007.

In the study made on the "health" related Chuvash proverbs, it is determined that several subjects such as the importance of health, the ways of being healthy, definitions and characteristics of diseases, treatments of diseases, reasons/sources of diseases and the influences of diseases on human psychology are expressed by Chuvash people in line with their experiences and observations. When these proverbs are examined, it is understood that some of them are reshaped according to social and political transformations. The proverbs, negating *yumĭş,* who functions as "herbalist, healer, sorcerer" and has a very respectable place among Chuvash people, and on the other hand affirming doctors in the Pre-Soviet period, arise the thought that these may be fake folkloric products emerged after the Soviets: e.g. *Tuhtĭr çirlĭ şınna asĭrhat', ukşallĭ şınna — yumĭş* / "The doctor examines the sick person, *yumış* examines the rich person" etc.

Keywords: Chuvash Proverbs, Folk Literature, Health, Fakelore

1. Giriş

Anonim halk edebiyatı ürünlerinden biri olan atasözleri, ait oldukları milletin yüzyıllar içindeki birikim ve deneyimlerinden süzülerek ortaya çıkan düşüncelerin özlü ve sözel biçimlerdir. Toplumsal belleğin en önemli taşıyıcılarından olan atasözleri; ortaya çıktıkları milletin değer yargıları, hassasiyetleri ve toplumsal tutumlarına dair izler taşır. Bu yönüyle atasözleri; bir milletin çeşitli olaylar karşısında takındığı ortak tavrı ve geliştirdiği bakış açısını, sorunlar karşısında ortaya koyduğu çözüm yollarını görme ve tanıma imkânı da sunmaktadır. Öyle ki, bu kısa ama yoğun anlamlı sözlü üretimlerden ilgili milletin sosyal, ekonomik, tarihsel, folklorik vb. pek çok özelliği hakkında bilgi sahibi olunabilmekte ya da çıkarımda bulunulabilmektedir.

Toplumsal belleğin önemli bir parçası olan atasözleri, yoğun düşüncenin özlü ifadesini barındıran yapısı ile sosyal bilimlerin pek çok alanı için de malzeme sunmaktadır. Atasözleri üzerinde gerçekleştirilen/gerçekleştirilecek tematik çalışmalar ise söz konusu folklor ürünlerini konu edinen farklı disiplinlerdeki bilimsel üretimlere kolaylık sağlamakta; ilgili malzemenin farklı açılardan işlenmesi noktasında yararlı olmaktadır.

Eldeki bildiri, insan yaşamının en önemli parçalarından olan 'sağlık' konusunu Çuvaş atasözleri temelinde incelemeyi amaçlamaktadır. Böylelikle, Orta-İdil bölgesinde yaşayan Türk halklarından Çuvaşların deneyim ve gözlemleri doğrultusunda şekillenen sağlık konulu atasözlerine nüfuz eden toplumsal ve kültürel belleğin izleri belirlenip tartışılacaktır.

2. Çalışmanın Malzemesi

Bugüne kadar yapılan çalışmalar göz önüne alındığında, Çuvaş atasözü araştırmalarının önemli bir noktada olduğu ifade edilebilir. Spiridon Mihaylov'un 1853 yılında Çuvaş Cumhuriyeti'nin Murgaş ili dolayında derlediği Çuvaş özlü sözleri, Çuvaş alan araştırmaları içinde özel bir yere sahiptir. Kazan'da basılan *Çuvaşskiye Razgovorı i Skazkiye* [Çuvaşça Konuşma ve Masallar] adlı eserin "poslovıtsı i primetı" başlıklı bölümünde yer alan atasözleri (bk. Mihaylov 1853:

37-40), Çuvaş atasözü yazıcılığı için bir başlangıcı ifade etmektedir[1]. Bu ilk adımın ardından günümüze değin çok sayıda eser yayımlanmış[2], büyük bir kısmı bilimsel araştırma gezilerinden elde edilen malzemeye dayanan bu eserlerdeki atasözleri son olarak O. N. Terent'yeva tarafından tek bir çalışmada bir araya getirilmiştir.

Sağlık konusunun Çuvaş atasözleri odağında ele alınacağı bu bildiri için Çuvaş Devlet İnsanî Bilimler Enstitüsü bünyesinde O. N. Terent'yeva tarafından hazırlanıp 2007 yılında basılan ve Çuvaş atasözleri ile ilgili en güncel ve geniş yayın olan *Vattisen Sĭmahĭsem* [Ttü. Atasözleri] adlı eser temel alınmıştır (Terent'yeva 2007). Bilinen bütün Çuvaş atasözleri ile arşivlerde tespit edilen yeni malzemeye dayanılarak hazırlanan ve konularına göre tasnif edilerek numaralandırılmış 14102 atasözünden oluşan eserin *Şın, Halĭh* "İnsan, Halk" başlıklı üçüncü bölümündeki *Sıvlĭh – Çir-çĭr* "Sağlık - Hastalık" başlığı altında yer alan atasözleri çalışmanın ana malzemesini oluşturmaktadır. 205 atasözünden oluşan söz konusu malzemeye ayrıca, aynı çalışmada farklı tematik başlıklar altına alınmış olan sağlık konulu atasözleri de dâhil edilmiştir. Yazıda; eserdeki numara sıraları korunarak çalışmaya alınan ilgili atasözlerinin tamamına değil, ele alınan konuyu açıklamaya ve örneklendirmeye yetecek kadarına yer verilmiştir.

Çalışmaya konu olan atasözlerinin Türkiye Türkçesine aktarımında mümkün olduğunca Çuvaş Türkçesinin dil özelliklerinin korunmasına dikkat edilmiştir. Ancak dil zevkiyle örtüşmeyecek harfi harfine aktarımlardan da kaçınılmıştır. Aktarımlar sırasında, anlamayı güç kılan kısımların açık kılınmasına gayret edilmiştir. Aktarımlarda anlaşılırlığı kolaylaştıracak söz konusu müdahaleler [ ] ve / işaretleri ile verilmişlerdir. İlgili işaretlerden [ ], aktarımlara orijinal metinde bulunmayan bir kelime ilave edildiği zaman kullanılmıştır. / işaretinden ise Çuvaşça söz ve ibarelerin Türkiye Türkçesine aktarımında seçenek sunulduğunda yararlanılmıştır: ör. *kuşsĭr pul-* hh. gözsüz ol-/kör ol- vb.

3. Sağlık Konulu Çuvaş Atasözleri ve İçerik Analizi

Bilindiği üzere atasözleri; sosyal olaylar ile doğa olaylarının nasıl olageldiklerini bildirme ve bunlardan çeşitli dersler çıkarılmasını hatırlatma; denemelere

[1] S. Mihaylov tarafından derlenen söz konusu atasözü malzemesi, Oğuzhan Durmuş tarafından müstakil bir makale çalışmasında değerlendirilmiştir (2020: 257-277).

[2] Emine Ceylan tarafından hazırlanan *Çuvaş Atasözleri ve Deyimleri* adlı yayında, eserin basıldığı 1996 yılına kadar yayımlanmış olan çalışmalar listelenmiştir (1996: xiii-xiv).

ve mantığa dayanarak öğüt verip yol gösterme; çeşitli gelenek, adet ve inanışlara ilişkin bilgi verme (Aksoy 1962: 133-134) gibi içerikleri barındırırlar. Bu yönüyle atasözleri, var olanın iletimini yapmasının yanında, aktarıldığı kuşaklara dönük "yararcı" bir amaca da sahiptirler.

Çuvaş atasözlerinden sağlık konulu olanları üzerinde yapılan incelemede; insan sağlığı ve bedenine ilişkin pek çok konunun deneyim ve gözlemleri doğrultusunda Çuvaşlarca dile getirildiği görülmektedir.

3.1. Sağlığın Önemi ve Değerine Yönelik Atasözleri

Sağlığın önemi ve değerine ilişkin atasözlerinde; sağlığın mal, servet, para ve değerli taşlardan çok daha kıymetli olduğunu ifade eden mukayeselere başvurulduğu görülür. Bir atasözünde "sağlıklı insan" ve "tanrı" eşitlemesi ile sağlığın önemi vurgulanırken bir diğerinde ise sağlıklı insanın geçirdiği günler bayrama benzetilir.

Yıvĭş tımarĭpe şirĭp, etem sıvlĭhĭpe şirĭp. [8382] "Ağaç köküyle sağlam, insan sağlığıyla sağlam.".

Mul numay, sıvlĭh pĭrre kĭna. [8417] "Mal çok, sağlık [ise] yalnızca bir tane.".

Sıvĭ şınşĭn kaşni kun uyav. [8458] "Sağlıklı kişi için her gün bayram.".

Sıvlĭh ahah pekeh, ças şuhalma pultarat'. [8463] "Sağlık inci gibidir, birden yok olabilir."

Sıvlĭh pĭrre, mul numay. [8464] "Sağlık bir tane, mal çok.".

Sıvlĭh pĭtsen ukşa parsa ileymĭn. [8465] "Sağlık biterse/giderse para verip alamayacaksın.".

Sıvlĭh pulmasan mulpa mĭn tĭvas? [8466] "Sağlık olmazsa mal ile ne yapayım?".

Sıvlĭh pulmasan purlĭh ta kirlĭ mar teşşĭ . [8467] "Sağlık olmazsa zenginlik de gerekli değil derler." .

Sıvlĭh pulsan purinçen puyan. [8470] "Sağlık olursa/Sağlıklıysan herkesten zenginsin.".

Sıvlĭh pulsan purte pulat'. [8471] "Sağlık olursa/Sağlıklıysan hepsi olur.".

Sıvlĭh pulsan Turĭpa tan. [8472] "Sağlık olursa/Sağlıklıysan Tanrıya denksin.".

Sıvlĭh – puyanlĭh. [8474] "Sağlık zenginliktir.".

Sıvlĭhran hakli şuk. [8479] "Sağlıktan kıymetlisi yok.".

Çirten ukşapa ta şĭlĭnsa yulaymĭn. [8574] "Hastalıktan para ile de kurtulamayacaksın.".

*

Sağlığın önemi; bir uzvun ya da duyunun eksikliğinin yarattığı boşluğun ifade edilmesiyle de bildirilir. Bu tür atasözleri içinde daha ziyade *görme kaybı, körlük* gibi kavramların öne çıktığı görülür. Bu durum, geçmişte Çuvaş toplumu içinde baş gösteren trahom salgını ilgili olmalıdır. Geçmiş yüzyıllarda Çuvaşların çeşitli kezler yüz yüze kaldığı, bilhassa Birinci Dünya Savaşı yıllarında Orta-İdil Bölgesinde yaşayan neredeyse tüm halkların etkilendiği bu salgın; elverişsiz yaşam ve sağlık koşulları nedeniyle Çuvaşlar arasında önü alınamayan boyutlara ulaşmış; trahoma bağlı sayısız körlük vakası ortaya çıkmıştır:

Kuş kurmasan al-ura şuk pekeh. [8410] "Göz görmezse el [ve] ayak yok gibidir.".

Kuşsĭr puliççen çunsĭr pul. [8413] "Gözsüz olacağına/Kör olacağına cansız ol/öl.".

Sukkĭra şutĭ ta tĭttĭm [8437] "Köre aydınlık da karanlık.".

Sukkĭrşĭn uyĭh ta hĭvel te pĭr. [8441] "Kör için ay da güneş de bir.".

3.2. Sağlıklı Kalmanın Yolları Hakkında Bilgi Veren Atasözleri

Sağlıklı kalmak için nelerin yapılması gerektiği konusunda bilgi veren atasözlerinde beslenmenin, su içmenin, güneşin, gülmenin ve soğuk havanın önemi vurgulanırken günümüzde de sıkça duyduğumuz hasta olmamak için hastalıktan korunmak gerektiği bilgisi de paylaşılmıştır.

Hĭvellĭ çuh şüş kĭtra, hĭvel şuk çuh puş kukşa. [274] "Güneşli iken saç kıvırcık, güneş yok iken baş kel.".

Hĭvelsĭr çĭrne te üsmest. [277] "Güneşsiz tırnak bile uzamaz.".

Şıvsĭr purnĭş şuk. [572] "Susuz hayat olmaz.".

Kulma pĭleken vatĭlma pĭlmen. [4821] "Gülmeyi bilen yaşlanmayı bilmemiş.".

Sıvlĭh apatran kilet. [8462] "Sağlık yemekten gelir.".

Sıvĭ pulas tesessĭn sahal şi te sahal ĭş. [8449] "Sağlıklı olayım diyorsan az ye, az iç.".

Sıvlĭhna kura sivve tuh teşşĭ. [8478] "Sağlığın için soğuğa çık derler.".

Çir-çĭrten sıhlan teşşĭ [8542] "Hastalıktan korun derler.".

Çirten upranassi çirten hĭtĭlassinçen şĭmĭltarah. [8575] "Hastalıktan korunmak, hastalıktan kurtulmaktan daha kolaydır.".

3.3. Hastalığın Tanımına ve Tabiatına İlişkin Atasözleri

Bu başlık altına alınan atasözleri, hastalıkların Çuvaş insanı üzerinde bıraktığı etki ile şekillenen algıyı yansıtmaktadır. [8499], [8500] ve [8503] numaralı atasözlerinde doğrudan ilgili sağlık sorununa yönelik açıklama yapılırken geri kalan atasözlerinde ise hastalığın özellikleri ve tabiatına ilişkin bilgiler verilmiştir. Hastalık söz konusu atasözlerinde insan seçmeyen [8511, 8514, 8524, 8530, 8480, 8482, 8492, 8559], sinsi [8512, 8516, 8537], inatçı [8508, 8519, 8526], bulaşıcı [8507, 8513] ve yıpratıcı [8534] özellikleri ile tanıtılır.

Şĭpan ulputa ta taşlattarat'. [8480] "Çıban derebeyini bile dans ettirir.".

Şuralman şın kĭna çirlemest. [8482] "Sadece doğmamış insan hasta olmaz.".

Usal çir Ulĭpa ta uraran ükernĭ tet. [8492] "Kötü hastalık Ulıp'ı bile elden ayaktan düşürürmüş.".

Çeççe ula takka pek: sĭn-pite takkat'. [8499] "Çiçek [hastalığı], ala leke gibi, yüze göze vuruyor.".

Çeççe çeçek mar, ilemletse hĭvarmast'. [8500] "Çiçek [hastalığı], çiçek değil, güzelleştirmez.".

Çiken çiket - çasah irtet. [8503] "Sancı sancır, birden geçer.".

Çir alli şitmĭl şiçĭ çĭrnellĭ. [8507] Hastalığın eli yetmiş yedi tırnaklı.".

Çir allinçen hĭtalma hĭn teşşĭ. [8508] "Hastalığın elinden kurtulmak zahmetlidir derler.".

Çir vĭl vattine-vĭttine uyamast'." [8511] "Hastalık yaşlı ve çocuk dinlemez.".

Çir vĭl yıhĭrmasĭrah kilet. [8512] "Hastalık haber vermeden gelir.".

Çir vĭl hĭy allipe tıtkalat'. [8513] "Hastalık kendi eliyle yakalar.".

Çir vĭl çiper sĭna pĭhsa şüremest. [8514] "Hastalık güzel yüze bakıp da gitmez.".

Çir ĭnse hışĭnçeh teśśĭ. [8516] "Hastalık ensenin arkasındadır derler.".

Çir ilĭrtmesĭreh ilenet. [8517]. "Hastalık [kendine] çekmeden bağlanır/bulaşır.".

Çir kilnĭ çuh hapha vitĭr kĭret, tuhnĭ çuhne yĭp şĭrti vitĭr tuhat'. [8519] "Hastalık kapıdan girer, çıkarken iğne deliğinden çıkar.".

Çir nikama ta tirkemest. [8524] "Hastalık kimseyi geri çevirmez.".

Çir pĭr şıpĭśsan hĭpma pĭlmest. [8526] "Hastalık bir bulaşırsa bırakmayı bilmez.".

Çir şamrĭkkine te, vattine te uyasa tĭmast'. [8530] "Hastalık gencine de, yaşlısına da acımaz.".

Çir uraran ükeret. [8534] "Hastalık [elden] ayaktan düşürür.".

Çir-çĭr kuśa kurĭnsa kilmest teśśĭ. [8537] "Hastalık göze görünüp gelmez derler.".

Çirlessi vĭl takamĭn ta pulat'. [8559] "Herkes hastalanabilir.".

3.4. Hastalıkların Nedenleri Hakkında Bilgi Veren Atasözleri

Sağlık konulu atasözlerinde hastalıkların dert, sıkıntı, kaygı [4627, 4628, 4700, 4702, 4737]; zayıfık, güçsüzlük [8380, 8389, 8510]; tembellik [8384, 8385, 8386]; ketumluk [4652, 8418]; yeme içme alışkanlıkları [8509, 8544, 13455], hava koşulları [8377]; hayvanlarla temas [2035]; nazar [757, 758]; ağlama [4827, 4828] gibi nedenlerle ortaya çıktığı belirtilir. [2035] numaralı atasözündeki "kedi ile yatanın kel kalacağı" bilgisi "saçkıran" hastalığına bir gönderme olarak yorumlanabilir. Hastalıklara fiziksel ve psikolojik etkenlerin yanında *kötü göz* yani nazarın da neden olabileceğinin düşünülmesi ise pek çok halkta olduğu gibi Çuvaşlarda da oldukça yaygın bir inanıştır. Öyle ki Çuvaşlar üvez ağacının kişiyi nazardan koruduğuna inanır; ağaç kabuğu, at kafası nal, çeşitli bitkiler, geyik boynuzu ve eski paraları nazardan sakınmak için kullanırlar (Arık 2005: 83).

Usal kuş ula laşana ta uraran ükernĭ tet. [757] "Kötü göz alaca atı ayaktan düşürürmüş.".

Usal kuş yuman yıvĭşne te hĭrtma pultarat'. "Kötü göz meşe ağacını bile kurutabilir." [758]

Kuşakpa şıvĭrakan kukşa pulat'. [2035] "Kedi ile yatan kel olur.".

Yıvĭr huyhĭ ĭş şĭklet. [4627] "Ağır dert iç şişirir."

Yıvĭr huyhĭ hĭrlĭ sĭna şuratat'. [4628] "Ağır dert kırmızı yüzü beyazlatır."

Nuşine pıtarakan pĭtnĭ, çirne pıtarakan vilnĭ. [4652] "Derdini saklayan bitmiş, hastalığını saklayan ölmüş.".

Tĭmĭr tutĭhsa pĭtet, çĭre huyhĭrsa pĭtet. [4700] "Demir paslanmaktan biter, kalp kaygılanmaktan biter.".

Tunsĭh vitlet, huyĭh pĭteret. [4702] "Özlem can sıkar, dert mahveder.".

Huyhĭ çĭrene şiyet. [4737] "Dert kalbi yer [bitirir].".

Kuşşul kuşa pĭteret teşşĭ. [4827] "Gözyaşı gözü bitirir derler.".

Kuşşul tĭknine kuş şuti şeh tĭksĭmlenet [4828] "Gözyaşı dökünce gözün ışığı söner.".

Çir puşlamĭşĭ sivĭre tet. [8327] "Hastalığın başlangıcı soğukta imiş.".

Ĭş mar, eteme huyhĭ çire yarat. [8377] "İş değil, insanı dert hasta eder.".

İşmere – inkek şine sinkek. [8380] "Zayıf insana, sıkıntı üstüne sıkıntı.".

Kahal şĭn çir tupma ĭsta. [8384] "Tembel kişi hastalık bulmada mahir.".

Kahal şĭn çir şırat'. [8385] "Tembel kişi hastalık arar.".

Kahal şın çirne hĭy kĭtse vırtat' teşşĭ. [8386] "Tembel kişi hastalığını bekleyip yatar derler.".

Kĭletkine kura sıvlĭhĭ teşşĭ. [8389] "Sağlığı vücuduna göre derler.".

Nuşine pıtarakan pĭtnĭ, çirne pıtarakan vilnĭ. [8418] "Derdini gizleyen mahvolmuş, hastalığını gizleyen ölmüş.".

Çir apat-şimĭşpe kĭret, apat-şimĭşpe tuhat. [8509] "Hastalık yiyecekle girer, yiyecekle çıkar.".

Çir: "Vĭylĭ şınran hĭratĭp, ayvanpa tuslaşatĭp" - tese şüret tet. [8510] "Hastalık, "Güçlü insandan korkarım, zayıfla dost olurum" der dururmuş.".

Çir etem sĭnne şuratat, ereh hĭretet. [8544] "Hastalık insanının yüzünü beyazlatır, içki [ise] kızartır.".

Kam erehe yuratat', vĭl hĭyne hĭy pĭteret [13455] "Kim içkiyi sever, o kendi kendini bitirir.".

3.5. Hastalıkların Tedavisine Yönelik Atasözleri

Hastalıkların tedavisi hakkında bilgi veren atasözlerinde hangi uygulama ve davranışların hastalıklara çare olacağı, hangilerinin ise yarar sağlamayacağına ilişkin bilgiler verilmiştir. Karın ağrısı, göz ağrısı, uyuz hastalığı, çıban ve vücut yaralarının tedavisine yönelik önerilerin paylaşıldığı bu atasözlerinde; hastalıklardan kurtulmak için sabırlı olunması gerektiği belirtilip uykunun ve şifalı otların iyileştirici etkisinden söz edilmiştir.

Kurĭkpa sıvalmalline ançĭk ta pĭlet. [1496] "[Şifalı] Ot ile iyileşileceğini köpek yavrusu bile bilir.".

Kuşşul ĭş-çike tasasat'. [4825] "Gözyaşı içi yeniler.".

Var ıratsan şime an vaska, kuş ıratsan şĭlma an vaska. [8375] "Karın ağrıyorsa yemek için acele etme, gözün ağrıyorsa silmek için acele etme.".

Kĭşĭllĭ şınna munçara şapĭnnĭ çohne ırrĭn tuyĭnat. [8390] "Uyuz kişi hamamda yıkandığı zaman iyi hisseder.".

Suran kĭşĭtsen üt ilet teşşĭ. [8444] "Yara kaşınırsa kabuk bağlar/iyileşir derler.".

Surana lĭpkĭ kirlĭ, hĭre kaççĭ kirlĭ. [8445] "Yaraya dinlenme gerek, kıza koca gerek.".

Şĭpre ĭşsen şĭpan tuhmast'. [8481] "Maya içersen çıban çıkmaz.".

Çĭtma pĭleken sıvalnĭ, kĭtme pĭleken puynĭ. [8498] "Sabretmeyi bilen iyileşmiş, beklemeyi bilen zenginleşmiş.".

Çi layĭh emel – ıyhĭ. [8501] "En iyi ilaç, uykudur.".

Söz konusu atasözlerinden bazılarında ise daha önce ifade edildiği üzere hastalıkların tedavisinde fayda sağlamayacağı düşünülen uygulama ve davranışlara da yer verilmiştir. Bilindiği üzere, ıslak çamaşırları "patakla dövme" kıyafetleri temizlemenin geleneksel yöntemlerinden biridir. [8376] numaralı atasözünde söz konusu uygulamanın yararlı olmayacağı şeklindeki yaklaşım; çeşitli defalar salgın hastalıklarla yüzyüze kalan ve bu nedenle de ciddi nüfus kayıpları yaşayan Çuvaş halkının çaresizliği ile açıklanabilir. [8388] numaralı atasözündeki "ocak üstünde yatmak" bilgisi ise eski dönemlerde hasta insanları iyileştirmek için Çuvaşlarca yapılan yanlış bir uygulama ile ilgilidir. Eski Çuvaş evlerinin bir köşesinde, üzerine bir kişinin yatabileceği bir döşeğin yerleştirildiği *kĭmaka* adı verilen geleneksel bir fırın bulunurdu. Soğuk kış gecelerinde ısınmaları için

çocukların ve yaşlıların yattığı bu küçük alan, ateşli hastalık nedeniyle üşüyen kişileri iyileştirmek düşüncesiyle de kullanılırdı.

Yereken çir tumtirsençen patakpa hullasah kaymast'. [8376] "Bulaşıcı hastalık giysilerden, patakla vurmakla gitmez.".

Kĭmaka şinçe vırtnipeh sıvalaymĭn. [8388] "Fırın/Ocak üstünde yatmakla iyileşemeyeceksin.".

Yĭrse larnipeh çir-çĭre şĭntereymĭn. [8381] "Ağlamakla hastalığı yenemeyeceksin".

3.6. Hastalık / Eksiklik Psikolojisine İlişkin Atasözleri

Sağlık konulu Çuvaş atasözleri arasında, hasta ya da engelli insanın psikolojisini yansıtan çok sayıda özlü söz yer almaktadır. Söz konusu atasözleri içeriklerine göre kendi içinde ayrıca gruplandırılabilir:

a) Hastanın hâlini ancak hastalar anlar:

Kukşana kukşa ayakran kurat'. [8407] "Keli kel uzaktan görür.".

Kukşapa kukşa yalanah pĭr çĭlhe tupaşşĭ. [8408] "Kel ile kel her zaman bir dil bulurlar.".

Puş ıratsan kuta şĭmĭl. [8420] "Baş ağrıyınca kıça kolay.".

Sukkĭr şın uksahran kulmast', uksah – sukkĭrtan. [8429] "Kör kişi topala gülmez, topal [da] köre.".

Susĭr şınna susĭrri kĭna ĭnlanat'. [8447] "Sakat insanı ancak sakat olan anlar.".

Susĭra susĭr şĭklet teşşĭ. [8448] "Sakatı sakat taşır derler.".

Sıvĭ şın uksah şın nuşine ĭnlanmast' [8452] "Sağlıklı kişi topal kişinin sıkıntısını anlamaz.".

Şın çirne şın pĭlmest. [8484] "Kişinin hastalığını [başka] kişi bilmez.".

Hĭne kaysa kurman şın sıvlĭh hakne pilmest. [8496] "[Uzun süreli] Hastalık yaşamayan kişi sağlığın değerini pilmez.".

b) Hasta kişinin kuruntusu artar:

Pürne vĭşĭnçi çir te çĭrene şıvĭh. [8422] "Parmak ucundaki hastalık da kalbe yakın.".

Çirlĭ şın kunne-şĭrne hĭy çirĭ şinçen şuhĭşlasa irtteret. [8563] “Hasta insan gece gündüz kendi hastalığını düşünür.”.

Çirpe an muhtan, sıvlĭhpa muhtan. [8570] “Hastalıkla övünme, sağlıkla övün.”.

c) Hastalık insanı karamsarlaştırır:

Saramakpa çirlenĭ şınna pĭtĭm yapala sarrĭn kurĭnat’. [8423] “Sarılık olmuş kişiye bütün dünya sarı görünür.”.

Çirlese üksen ıltĭn krovat’ ta usĭ pamast’. [8556] “Hastalanınca altın yatak bile fayda etmez.”.

Çirlesen pıl ta yüşĭ. [8558] “Hastalanınca bal bile ekşi.”.

Çirlĭ şınna mamĭk tüşek te hıtĭ teşşĭ. [8564] “Hasta kişiye pamuk yatak bile sert imiş.”.

Çirlĭ şınna şut tĭnçe te şutĭ mar. [8566] “Hasta kişiye aydınlık dünya bile aydınlık değil.”.

Çirpe şın pusĭrĭnat’ teşşĭ. [8571] “Hastalıkla insan bezginleşir derler.”.

ç) Hastalıklar insanı Tanrıya yaklaştırır:

Çir puşşaptarat’. [8528] “Hastalık secde ettirir.”.

Çir-çĭre Turĭ yarat’, şın Turra asĭnma yarat’. [8540] “Hastalığı Tanrı gönderir, insan Tanrı’yı zikretmeye başlar.”.

d) Hasta olmayan kişi sahip olduklarının değerini bilmez:

Çir-çĭr mĭnne pĭlmen şın çunĭpe hıtĭ pulat’. [8538] “Hastalığın ne olduğunu bilmeyen kişinin tabiatı sert olur.”.

Çirli - sıvlĭhşĭn yĭret, çĭrri - purlĭhşĭn yĭret. [8569] “Hasta olan sağlık için ağlar, sağlıklı olan zenginlik için ağlar.”.

Çir kurman şın savĭnma pĭlmest. [8520] “Hastalanmayan kişi mutlu olmayı bilmez.

Çir kurmasĭr ırrine kuraymĭn teşşĭ. [8521] “Hastalık görmeden iyiyi göremezsin derler.”.

Çirlemen şın nĭykĭşmast’. [8551] “Hastalanmayan kişi sızlanmaz.”.

Çirlemesen sıvlĭh hakne pĭlmestĭn. [8552] “Hastalanmazsan sağlığın değerini bilmezsin.”.

Çirlese kurman etem şınna hĭrhenme pĭlmest. [8554] Hastalanmayan kişi, insana acımayı bilmez/insan hâlinden anlamaz.”.

Çirlese kurmasĭr sıvlĭh hakne pĭlme şuk. [8555] “Hastalanmadan sağlığın değeri bilinmez.”.

Hĭne kaysa kurman şın sıvlĭh hakne pĭlmest. [8496] “Dert çekmeyen kişi sağlığın kıymetini bilmez.”.

3.7. Hastalıkları Diğer Halklarla İlintileyen Atasözleri

Sağlık konulu Çuvaş atasözleri içinde hastalıkla ilişkilendirilen tek halkın çingeneler olduğu görülür. Bu durum çingenelerin temiz olmadığı ve hastalık taşıyıcısı oldukları yönündeki antiziganist anlayışla ilgilidir:

Çikan patne kaynipeh çirten hĭtĭlaymĭn. [8502] “Çingenenin yanına gidersen hastalıktan kurtulamazsın.”.

Çiken çikni – çikan çirĭ. [8504] “Karın ağrısı Çingene hastalığıdır.”.

3.8. Hasta ve Engellilere Duygudaşlığı Öğütleyen Atasözleri

Bu başlık altına alınan atasözlerinde hastalık ve eksikliklerle alay edilmemesi ile hasta ya da engeli olan kişilere empati yapılması öğütlenmektedir:

Kukşa şın umĭnçe tura şinçen an kalaş tenĭ. [8399] “Kel adamın önünde tarak hakkında konuşma demişler.”.

Selĭp kalaşakanran an kul - kalaşaymi pulsa larĭn. [8424] *“*Kekeleyerek konuşana gülme, konuşamaz olursun.”.

Tıtakanlĭ şıntan an hĭra. [8488] “Saralı kişiden korkma.”.

Uksak-sukkĭrtan an kul, ĭmĭr tem kurmalla pulĭ. [8489] “Topal ve köre gülme, hayat nelere gebe.”.

Uksak-sukkĭrtan an kul teşşĭ. [8490] “Topal ve köre gülme derler.”.

3.9. Hastalık ile Eksikliklerin Süreçleri ve Doğal Sonuçları Hakkındaki Atasözleri

Bu başlık altına alınan atasözleri kendi içinde iki ayrı gruba ayrılabilir:

a) *Hastalıklık süreçleri hakkındaki atasözleri:*

Hastalık süresince insan davranışlarında birtakım değişiklikler yaşanabilir. Örneğin hasta kişinin iştahı azalabilir ya da uyku düzeni bozulabilir. Ayrıca hastalanan kişiler iyileşebilir ya da ölebilir.

Çirlĭ şın apat tirket. [8562] "Hasta kişi, yemek[i] geri çevirir/beğenmez.".

Çirlĭ şınnĭn ıyhi kĭske. [8567] "Hasta insanın uykusu kısadır.".

Çirleken purte vilmes. [8550] "Hastalanan herkes ölmez".

b) *Eksikliklerin doğal sonuçları hakkındaki atasözleri:*

Herhangi bir engeli bulunan kişilerin diğer melekeleri başka insanlara göre daha fazla gelişebilir. Örneğin görme engelli bir birey; çok daha iyi duyabilir, nesnelerin yerlerini daha net hatırlayabilir ya da güçlenen sezileri sayesinde iyi ve kötüyü daha iyi ayırt edebilir:

Sukkĭr şınnĭn hĭlhi vitĭr. [8430] "Kör adamın kulağı açıktır.".

Sukkĭrpa uksaha ultalama hĭn tenĭ. [8438] "Kör ile topalı aldatmak zor derler.".

Sukkĭr yĭp tupat' teşşĭ. [8426] "Kör iğneyi bulur derler.".

3. Sağlık Konulu Yapay Atasözleri

Sovyetler Birliğinin Leninist-Marksist tabanlı eğitim sistemi; Sovyet düşünce ve değerlerine mükemmel şekilde adapte olmuş *Homo-sovieticus* [Sovyet İnsanı] adı verilen yeni bir insan modelinin inşa edilmesini amaçlamıştır. Bunun gerçekleştirilebilmesi için Sovyetler Birliğinin birçok bölgesinde Rusça eğitim dili hâline gelmiş; yazın faaliyetlerinde ise yeni içerikler oluşturulmaya başlanmıştır. Lenin'in "Komünist partisine bağlılık, halkına bağlılık, sınıfına bağlılık, parti ülkülerine bağlılık, kendi sınıfına karşı insan severlik" (Tagızade 2006: 10), şeklinde belirlediği yeni prensipleri doğrultusunda edebiyat faaliyetleri Komünist Parti yöneticilerince sıkı bir denetim altına almış, edebiyat toplumun politik zihniyetini istenilen doğrultuda biçimlendirebilmek için araç olarak kullanılmıştır. Folklor ürünlerinin de sosyal bir fonksiyon üstlenebileceğinin fark edilmesinin ardındansa folkloristler ve folklor ürünlerinin icracıları tarafından yapay folklor [fakelore] ürünleri üretilmeye başlanmış, söz konusu yeni üretimlerin kitlelerce benimsenmesinin sağlanması için gazete ve dergilerde çok sayıda kısa şarkı ile atasözü de yayımlanmıştır (bk. Panchenko 2007: 140). Bilhassa 2. Dünya Savaşı yıllarında propaganda amacıyla çok sayıda yeni atasözü oluşturulmuş, böylelikle

halkın savaşla bozulan moralinin yükseltilmesi ve ülkelerine olan bağlılıklarının güçlendirilmesi hedeflenmiştir.

Atasözleri, bunun dışında Sovyetler Birliği'nde yaşayan insanların birer *Homo-sovieticus* olmasına engel teşkil eden eski inanç ve geleneklerin ortadan kaldırılabilmesi için de kullanılmıştır. Örneğin Sovyet öncesi Çuvaş yaşamında büyücülük, halk hekimliği, falcılık gibi görevleri olan, olağanüstü özelliklere sahip oldukları düşünülen ve toplumda oldukça saygın bir yeri bulunan *yumĭşl*ar (bk. Bayram 2010: 36); propaganda amacıyla oluşturulan atasözlerinde sahtekâr, fırsatçı ve hastalık saçan kişiler olarak betimlenirler:

Ŝın çirĭpe yumĭş puyat'. [8483] "İnsanın hastalığı ile yumış zengin olur.".

Tuhtĭr çirlĭ̆ şınna asĭrhat', ukŝallĭ şınna - yumĭş. [8487] "Doktor hasta insana bakar, paralı insana ise yumış.".

Çirlese üksen yumĭş numay. [8557] "Hastalanınca yumış çok.".

Yumĭş ta hĭyne hĭy imleymest. [9825] "Yumış kendi kendini iyileştiremez.".

Yumĭş ultavne sukkĭr şın şeh kurmast. [9827] "Yumış'ın sahtekarlığını ancak kör kişi görmez.".

Yumĭş urlĭ çir hunat'. [9830] "Yumıştan hastalık bulaşır.".

Ayrıca söz konusu atasözlerinde, dinî mekanlar da Sovyet ideolojisinin hiçbir metafiziksel kavramı kabul etmeyen diyalektik materyalizmi Marksizim ve Leninizm ile özdeşleştiren resmî felsefesine koşut biçimde hastalık saçan yerler olarak tanıtılır:

Çirkü kartinçe çir numay. [9810] "Kilise avlusunda hastalık çoktur".

4. Sonuç ve Değerlendirme

Kültürel ve toplumsal belleğin en önemli aktarıcılarından biri olan atasözleri, ait oldukları milletin geçmişine tanıklık eden ve belleğin sosyal olarak üretilmesine hizmet eden hafıza mekânlarındırlar[3]. Eldeki çalışmaya konu olan sağlık konulu Çuvaş atasözleri de Çuvaş insanının geçmişten günümüze taşınan toplumsal ve kültürel hafızasının bir tanığı durumundadır. Sağlık konulu Çuvaş

[3] "Bir hafıza mekânının varlık sebebi zamanı durdurmak, unutma işini engellemek, nesnelerin durumunu tespit etmek, ölümü ölümsüzleştirmek, somut olmayanı göstergelerin en azı içinde anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde somutlaştırmaktan ibarettir." (Nora 2006: 32).

atasözleri üzerinde yapılan incelemede söz konusu tanıklığı ortaya koyan aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

4.1. İlgili atasözlerinde sağlığın önemi, sağlıklı olmanın yolları, hastalıkların tanımı ve özellikleri, hastalıkların tedavisi, hastalıkların nedeni/kaynağı, hastalıkların insan psikolojisine etkileri, hastalıkların diğer halklarla bağı, hastalık ile eksikliklerin süreçleri ve doğal sonuçları gibi pek çok konunun deneyim ve gözlemleri doğrultusunda Çuvaşlarca dile getirildiği belirlenmiştir.

4.2. Söz konusu atasözleri içinde bazılarının toplumsal ve siyasal dönüşümlere bağlı olarak yeniden şekillendirildiği de anlaşılmaktadır. Sovyet öncesi dönemde Çuvaşlar arasında "otacı, şifacı, büyücü" olarak vazife gören ve Çuvaş toplumunda oldukça saygın bir yere sahip olan *yumĭş*'ı olumsuzlayıp doktorları olumlayan atasözleri, bunların Sovyet sonrasında ortaya çıkan yapay birer folklor ürünü olabileceğini düşündürmektedir.

4.3. İncelenen atasözlerinde *gözyaşı* ve *soğuk*, sağlık için hem faydalı [4825, 8478] hem de zararlı [4827, 4828, 8327] olarak kaydedilmiştir. Bu durum ilgili atasözlerinin ortaya çıkma koşulları ve Çuvaş insanının olayları algılama biçimi ile ilgilidir. Ağlama fiziksel tahribat yaratabilir ya da kişiyi rahatlatabilir. Aynı şekilde soğuk, tedbirsiz davranılırsa insanı hasta edebilir ya da virüslerin ortaya çıkmasını engellediği için hastalıkları engelleyebilir. Her iki durum da gözlemlemenin ve deneyimlemenin ürünüdür.

Kısaltma ve İşaretler

[ ] Atasözlerin sıra numarası göstermek için kullanılır.

Aktarımlara orijinal metinde bulunmayan bir kelime ilave edildiği zaman kullanılır.

/ Aktarmalarda seçenek sunulduğunda kullanılır.

bk. bakınız

hh. harfi harfine çeviri/aktarım

ör. örneğin

vb. ve benzerleri

KAYNAKLAR

Aksoy, Ö. A. (1962). "Atasözleri, Deyimler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten,* Cilt 10, ss. 131-166.

Arık, D. (2005). *Hristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*. Ankara: Aziz Andaş Yayınları.

Bayram, B. (2010). *Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar).* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Ceylan, E. (1996) *Çuvaş Atasözleri ve Deyimleri.* İstanbul: Simurg.

Durmuş, O. (2020). "Çuvaş Dil Derlemelerinin Kurucusu S. M. Mihaylov ve Çuvaşçanın İlk Atasözü Derlemesi". *Tehlikedeki Diller Dergisi,* Sayı: 17, ss. 257-277.

Mihaylov, S. (1853). *Çuvaşskie Razgovorı i Skazki*. Kazan: v Universitetskoy Tipografii.

Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Panchenko, A. A. (2007). "Lenin Kültü ve "Sovyet Folkloru". *Folklorun Sahtesi: Fakelore* (Yayına Hazırlayan: Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları. ss.137-167.

Tagızade, L. (2006). "Sosyalist Realizm: Kökeni, Oluşum Süreci ve Kavramı". *MTAD Cilt 3, Sayı: 4,* ss. 7-24.

Terent'yeva, O. (2007). *Vattisen Sĭmahĭsem*. Şupaşkar: Çĭvaş K|neke İzdatel'stvi.

TATAR TÜRKÇESİNDE ANATOMİ İLE İLGİLİ SÖZ VARLIĞI

Arş. Gör. Eren ÜNLÜ
Gaziantep Üniversitesi

Özet

Söz varlığı, bir dilde var olan bütün kelimelerin tamamıdır. Söz varlığı ne kadar zenginse, dil de o kadar zengin ve gelişmiş sayılmaktadır. Söz varlığı, aynı zamanda o dili konuşan toplumun kavramlar dünyası, maddi ve manevi kültürünün yansıtıcısı, dünya görüşünün bir kesiti şeklinde düşünülmelidir. Söz varlığına bakılarak bir kişinin kendini, çevresini, içinde yaşadığı toplumu ve hayatı anlamlandırma biçimleri anlaşılabilir.

Çalışmamızda Kıpçak grubu Türk lehçelerinden biri olan Tatar Türkçesinin söz varlığı içerisinde yer alan anatomi terimleri tespit edilmiş, tespit edilen terimler anlam, köken vb. açılardan tasnif edilerek incelenmiştir. Terimlerin tespitinde *Tatar Tĕlĕnĕñ Añlatmalı Süzlĕgĕ* adlı eser temel alınmıştır. Bu sözlükten, yetmiş sekiz kelime fişlenmiştir. Fişlenen bu terimler çeşitli açılardan tasnif edilmiştir. Ağırlıklı olarak Yunanca ve Latinceden alıntılandığı tespit edilen terimlerinin yanı sıra Rusça kökenli *oçlık* "insan ve hayvanlarda hareket organı", *koronka* "dişin dış kısmı" gibi terimlere de rastlanmıştır. Ayrıca *mide, pankreas* gibi terimler yerine *aş kazanı*, *aş kazanı astı bizĕ* gibi Türkçe terimlerin tercih edilmesi Türkçeleştirmenin en güzel ve dikkat çekici örneklerindendir. Çalışmada bahsi geçen bu terimler çeşitli açılardan incelenecek ve Tatar Türkçesi anatomi terimleri ile ilgili bazı tespitler ve dikkatler sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Söz varlığı, Anatomi, Tatar Türkçesi, Çağdaş Türk Lehçeleri.

VOCABULARY OF RELATED TO ANATOMY IN TATAR TURKISH

Abstract

Vocabulary is the totality of all words that exist in a language. The richer the vocabulary, the richer and more advanced the language is. Vocabulary should also be considered as a cross-section of the world view, reflecting the world of concepts, material and spiritual culture of the society that speaks that language. By looking at the vocabulary, the ways in which a person makes sense of herself, her environment, the society she lives in and life can be understood.

In our study, anatomical terms in the vocabulary of Tatar Turkish, which is one of the Turkic dialects of the Kipchak group, have been determined, and the determined terms are meaning, origin, etc. analyzed from different angles. The work named Tatar Tĕlĕnĕñ Añlatmalı Süzlĕgĕ' was taken as the basis for the determination of the terms. Seventy-eight words were recorded from this dictionary. The detected terms have been classified from various angles. These labeled terms have been examined according to whether they are cited or not, as well as being classified from various perspectives. In addition to the terms, which were found to be mostly borrowed from Greek and Latin, Russian-originated terms such as *oçlık* "movement organ in humans and animals", *koronka* "outer part of the tooth" were also encountered. In addition, the preference of Turkish terms such as *aşkazanı, aşkazanı astı bizĕ* instead of terms such as *stomach, pancreas* is one of the best examples of Turkishization and it is remarkable. These terms mentioned in the study will be examined from various perspectives and some conclusions will be reached about anatomy terms in Tatar Turkish.

Key Words: Vocabulary, Anatomy, Tatar Turkish, Contemporary Turkish Dialects.

1. GİRİŞ

Tatar Türkçesi, Kıpçak grubu içerisinde yer alan Türk lehçelerinden biridir. Türk lehçelerinin yönlere göre yapılan tasnifinde ise, Kuzey Türkçesi içerisinde yer alır (Temir, 1992: 216). Kuzeybatı Türkçesi olarak adlarından bu gruptaki lehçeler, Kıpçak Kökenli lehçelerdir (Buran ve Alkaya, 2014: 28). Kıpçak grubu içerisinde İdil-Ural Bölgesinde konuşulan lehçeler arasında yer almaktadır (Öner, 1998: XXIII). Günümüzde Tatar Türkçesi, Tataristan'da resmi dil olarak kullanılmaktadır.

Söz varlığı, bir dilde var olan bütün kelimelerin tamamıdır. Söz varlığına bakılarak bir kişinin kendini, çevresini, içinde yaşadığı toplumu ve hayatı anlamlandırma biçimleri anlaşılabilir. Çalışmada Tatar Türkçesi söz varlığı içerisinde yer alan anatomi terimleri tespit edilmiştir. Terimler *Tatar Tĕlĕnĕñ Añlatmalı Süzlĕgĕ* adlı üç ciltlik eserden tespit edilmiştir. Tespit edilen terimlerin incelenmesine geçilmeden önce Tatar Türkçesi içerisindeki anatomi söz varlığını tespit ettiğimiz eser ve anatomi terimi hakkında kısa bilgilendirme yapılması doğru olacaktır.

Tatar Tĕlĕnĕñ Añlatmalı Süzlĕgĕ, Mahmutova, L.T.; Möhemmediyev, M.G.; Sabirov, K.S.; Hanbikova, Ş.S redaktörlüğünde Abdullin, İ.A.; Vahitova, S.B.; Gazizova, F.M.; Gaynanova, L.R; Ganiyev, F.E.; Ehmetyanov, R.G.; Ahuncanov, G.H.; Mingulova, R.R. tarafından 1977-1981 yılları arasında hazırlanan Kazan'da 3. Cilt halinde yayımlanmıştır (Öner, 2019: 174-175).

Tatarcanın en geniş söz varlığını içine alan bu kolektif çalışmada (SSSR. Fenner Akademiyesĕ Kazan Filialı Galimcan İbrahimov isĕmĕndegĕ Tĕl, Edebiyat hem Tarih İnstitutı) 32.880 söz madde başı olurken, maddelerde 14.000 kadar da kelime grubu veya deyim yer almaktadır (Öner, 2019: 175).

Anatomi terimi, Türkçe Sözlük'te "İnsan, hayvan ve bitkilerin yapısını ve organlarının birbiriyle olan ilgilerini inceleyen bilim, teşrih" (Türkçe Sözlük, 2011: 122) şeklinde tanımlanmaktadır. Anatomi terimi, Tietze tarafından "anatomi (vücut yapısı bilgisi) < Fr. *anatomie* < Lat. *anatomia* a.m. < EYun. Ανατομία (anatomfa) 'teşrih, vücudu açarak içini inceleme' [ana 'açarak' ve *temnein* 'kesmek' fiilinden isim]" (Tietze, 2016:387) şeklinde açıklanmaktadır.

İncelediğimiz terimlerin bazıları örnek cümle ile tanıklanmıştır. Tanıklanan cümleler Türkiye Türkçesine aktarılarak verilmiştir. Sözlüğe bağlı kalındığı için bazı terimlerin altında örnek cümle verilmemiştir. Bu nedenle aşağıda yer alan terimlerin bazılarında örnek cümle verilirken, bazılarında örnek cümle verilmemiştir. Örnek cümleleri, terimin tanımından ayırmak için tırnak " " içerisinde italik olarak yazılmıştır.

Tatar Tĕlĕnĕñ Añlatmalı Süzlĕgĕ adlı eserde tespit edilen anatomi terimleri şunlardır:

2. TATAR TÜRKÇESİNDE ANATOMİ TERİMLERİ

2.1. Yunanca Kökenli Anatomi Terimleri

1. **Aorta (**Aopta, *R. Аópta, Yun. Ἀορτή*): Kalbin sol tarafından başlayıp, akciğerler dışındaki tüm organlara kan dolaşımını sağlayan organ. Fr. *aorte* < Yun. Ἀορτή "aorte" (URL-1)

2. **Artĕriye** (Артéрия, *R. Артéрия, Yun. αρτηρία (artēría*)): Kalpten çıkan kanın vücudun tüm organlarına ulaşmasını sağlayan damar. Latince arteria < Yun. artēría αρτηρία (Fasmer, 1986: 89)

3. **Bronḫ (**Бро́нх , *R. Бронх, Yun. βρόνχος (brónhos)*): Akciğerlerdeki solunum yollarının en büyük dallarından biri. Fr. ***bronche*** < Lat. ***bronchus*** < EYun. βρόνχος (brónhos) "nefes borusu" (Tietze, 2016: 790; URL-1)

4. **Bronḫial** (Бронхиаль, *R. Бронхиальный, Yun. βρόνχος (brónhos)*) Bronşlarla ilgili. Bronşiyal astım, bronşiyal bez. Fr. ***bronche*** < Lat. ***bronchus*** < EYun. βρόνχος (brónhos) "nefes borusu" (Tietze, 2016: 790; URL-1)

5. **Glikogĕn** (Гликоген, *R. Гликоге́н, Yun. λυκὺς (glykys)):* Karaciğerde ve kaslarda bulunan, şeker oluşan karbonhidrat. Grek. λυκὺς "doux" et de *-gène**. (Chudinov, 1894: 250**;** URL-1)

6. **Diafragma** (Диафрагма, *R. Диафра́гма, Yun. Διάφραγμα(diafragma)*): Göğüs ve karın boşluklarını ayıran ince kas tabakası. Fr. diaphragme a:m. < Yun. Διάφραγμα (diafragma) (Tietze, 2016: 440; URL-1; Yun. Diaphragma; diaphrasso Chudinov, 1894: 309)

7. **Gipofiz** (Гипофиз, *R. Гипо́физ Yun. Hipo+pyhsis*): İnsan vücudunun gelişimini etkileyen ve beynin alt kısmında bulunan iç salgı bezi, hipofiz bezi.

8. **Traḫĕye** (Трахе’я, *R. Трахéя, Fr. trachée*): İnsanlarda ve omurgalılarda, hava yolları birbirine bağlı kıkırdak halkalarından oluşan tübülerdir. “Yunanca” (URL-3).

9. **Falavunga** (Фалаунга, *R. Фалáнга, Yun. φάλαγγα (phalanx)):* Parmak kemiği. “Yunanca” Chudinov, 1894: 894; URL-4)

10. **Ḫiazm**, **Ḫiazma** (Хиазм, Хиазма*): Optik sinirlerin birleşme noktası.* Ayrıca kelime sözlükte “cümlenin ögelerinin yer değiştirmesi sonucu oluşan söz dizimsel eşzamanlık olarak da tanımlanmaktadır. “Yunanca” (URL-3).

11. **Éndokard** (Эндокард, *R. Эндокардий, Yunanca Ἔνδον + καρδία*): Yüreğin içini saran zar. “Yunanca Ἔνδον + καρδία” (URL-2)

12. **Épifiz** (Эпифиз**,** *Yun*. *Epiphysis*): Bu terim iki farklı anatomi terimi için kullanılmaktadır.

a. Beynin tabanında bulunan bir iç salgı bezi

b. Tübüler kemiklerin ucu.

2.2. Latince Kökenli Anatomi Terimleri

1. **Appĕşdiks** (Аппешдикс, *R. Аппéндикс, Fr. appendice*): Apandis. Fr. Appendice < Latince appendix “kör bağırsak” (Tietze, 2016: 411; URL-1)

2. **Adrĕnalin (**Адреналин**,** *Fr. Adrénaline*): Böbrek üstü bezlerde salgınan, kalpteki kasılmaları yumuşatıp ve güçlendiren hormon. Fr. *Adrénaline* < *Latince* ***ad****- ön takısı +****renalis*** < ***renes*** *Böbrekler* (Tietze, 2016: 256; *“adrenalin* (préf. *ad-* adj. *renal* “du rein” et suff. *-in* URL-1)

3. **Glanda** (Гланда, *R, Гланды, Lat. Glandula*): Bademcik. Latince *glandula* (Fasmer, 1986: 89; Chudinov, 1894: 250).

4. **Kanal** (Канал, *R. Канáл, Fr. canal*): İnsan veya hayvanın vücudundaki belirli maddelerin iletken yolu.” anlamındadır. Ayrıca sözcüğün sözlükte “su yolu; namlu boşluğu” anlamları da bulunmaktadır. İt. (Venedik diyal.) *canal/* < Lat. *Canalis* (Tietze, 2016: 94). Tietze, eldeki en eski kaydın 1730 yılına ait olduğu söyler ve İtalyancadan alıntı olmasının daha kuvvetli olduğunu dile getirir. Fr . Kanal , gelen Lat . Canalia – (Chudinov, 1894:363); Fr. *canal* < Lat. *Canalis (*URL-1*;* URL-2).

5. **Nĕrv** (Нерв, *R. Нерв, Lat. nervus*): Sinir; insan ve hayvan vücudunda, tahrişi çevreden başın çevresine ve sırtına veya tersine, başın çevresinden

çevreye geri ileten özel lifler. "*[Sağlık görevlisi] bazı sinirlerin [parmak] hasar görebileceğini söyledi. Ş. Kamal"*. "Latince" nervus (Chudinov, 1894: 566; Fasmer, 1987: 63).

6. **Rětina** (Ретина, *R. Ретина Lat. Rete*): Gözün ışığa duyarlı iç kabuğu, örgü tabakası. "Latince" (Chudinov, 1894: 756).

7. **Folligkul** (Фоллигкул, *R. Фоллигкулин, Lat. Folliculus*): Lenf nodu bölümü, safra kesesi. Latince Folliculus, Kese (URL-5)

8. **Věnoz** (Веноз, *R. Венóзный, Lat. venosus):* "Toplardamarla ilgili." R. Вена < Lat. Vena Chudinov, 1894: 181**;** Lat. *venosus*, (URL-2)

9. **Konyunktşva** (Конъюнктшва, *R. Конъюнктива***,** *Lat. Conjunctivus*) Göz kapaklarının iç yüzeyini ve göz küresinin ön kısmını kaplayan muköza zarı. Fr. conjonctif < Lat. Conjunctivus *(*URL-1*)*.

2.3. Farsça Kökenli Anatomi Terimleri

1. **Perde** (Пәрдә*, F. parde*): Canlı bir organizmayı örten veya bir üyeyi diğerinden ayıran ince, esnek doku.

2. **Çükěç** (Чүкеч*, F. çakuş/çakkuş):* Orta kulak boşluğunda bulunan üç işitme kemiğinde biri.

3. **Çükěççěk (**Чүкеччек): Bknz. Çükěç.

2.4. Rusça Kökenli Anatomi Terimleri

1. **Oçlık** (Очлык, *R. Конечность*): İnsanda eller, ayaklar, hayvanlarda, hareket organları. Kelimenin sözlükteki ilk anlamı olarak "herhangi bir şeyin ucuna takılan şey, nesne"dir.

2. **Koronka** (Коро'нка, *R. Коронка)*: Dişin dış tabakası. Dişler bir taç, boyun ve kökten oluşur.

2.5. Moğolca Kökenli Anatomi Terimleri

1. **Kabırga** (Кабырга, *Moğ. kabu'rga*): Omurgadan sternuma doğru kemerli olarak uzanan dar bir kemik. "*Omuzları bir çubuk gibi yükseltilmiş, kaburgaları indirilmiştir. A. Yesenin." Kabırga* < *Moğolca* ḳabirġa, ḳabisun

(Gülensoy, 2007: 445). Хавирга “habirg-a(n); Хавис(ан) habisu(n) “kaburga” (Lessing, 2017: 1064-1065).

2. **Küpĕr** (Күпер, *Moğ. kögerge*): Beynin ilik ile orta beyin arasındaki kısmı. Moğolca “kögerge” Gülensoy, 2007: 555). Хөөрөг “hō̄rög” köprü (Lessing, 2017: 595). Hasan Eren *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* adlı eserinde kelimenin Türkçe *köpür-* kökünden geldiğini söyler ve bu görüşün Clauson’dan başlayarak ağırlık kazandığını ve Clauson’un (1972) *köpür-* köküyle *köprü* arasındaki anlam bağı açıklanmasının gerektiğini söyler. (Eren, 1999: 259).

2.6. Almanca Kökenli Anatomi Terimleri

1. **Klapan** (Клапан, *R. Клáпан, Alm. Klappe*): Kapakçık, Kalp kapakçıkları. Almanca *Klappe* (Chudinov, 1894:392; Fasmer, 1986: 244).

2.7. Fransızca Kökenli Anatomi Terimleri

1. **Analizaçor** (Анализачор, Fr. Analyseur): Vücuttaki tahrişlerin algılanmasını sağlayan organlar. Ayrıca terim sözlükte “Maddelerin analizlerine yardımcı olan cihazların adı” anlamında olarak da kaydedilmiştir.

2.8. Türkçe Kökenli Olan Anatomi Terimleri

1. **Analık** (Аналык): Dişilik organı.
2. **Aşkazanı (**Ашказаны): İnsan ve hayvanlardaki sindirim organı, mide. “*Görünüşe göre sen gerçekten midenden hastasısın ve hastanede yatıyorsun. M.Celil”*
3. **Biz (Биз)**: İnsan vücudunun veya hayvanın yaşamı için gerekli maddeleri üreten ve bunları kana veya organizmaya salgılayan organ, Yağ bezi, tükürük bezi gibi. “*Bir de politikacı üşütmüş, boğazı şişmiş. Her iki tarafta bademcik bezlerini şişmiş. K. Nazmi.”*
4. **Kıskaruv** (Кыскару): Kasların, dokuların kasılması.
5. **Kĕrĕş** (Кереш): Dil altı bağı, (Bazı çocuklarda doğumdan hemen sonra kesildiği görülür, çünkü ememez ve dil açıldığında konuşmayı engeller.)

6. **Kěnděk** (Кендек): Göbek. **"***[Zeytinin] dumanı, çocuğun göbeğini kesti. F. Hüsnü".*
7. **Kolakçık** (Колакчык): Kalbin toplardamarlardan kan alan üst kısmı. Kalbin sağ ve sol kulakları.
8. **Kuvık** (Куык): Bazı canlılarda içinde bulunan hava veya sıvı ile dolu küçük bir torba, kese. Safrakesesi, balık kesesi gibi.
9. **Tübetey** (Түбәтәй): Memeli hayvanlardaki midenin ikinci bölümü, işkembe. "*Memeli hayvanlardaki mikrofloralar mideye bağlı odalarda, karın, işkembe, kırk bayırda vb. alanlarda yaşar. A. Rasih."*
10. **Umırtka** (Умыртка): Omurga.
11. **Umırtkalık** (Умырткалык): İnsan veya hayvanın iskeletinin boyundan bele kadar uzanan (kıkırdakla birbirine bağlanmış bir dizi kemikten oluşan) kısmı.
12. **Yanbaş** (Янбаш): Bedenin belden başlayıp bacakların birleştiği şişkin bölgesi. *"Bacaklarını sıktı ve yan tarafına bir kırbaçla vurdu."G. İbrahimov."*
13. **Ciñse** (Җиңсә): Bu terim iki farklı anatomi terimi için kullanılmaktadır.

a. Midenin küçük bir bölümü.

b. Dişilik organı.

2.9. Söz Grubu Şeklinde Olan Anatomi Terimleri

2.9.1. İki Kelimeden Oluşan Anatomi Terimleri

1. **Baraban Perdesi** (Барабан пәрдәсе): Kulak zarı.
2. **Baş Kapkaçı** (Баш капкачы): Kafatası kemiği. *"Kafatası kemiğini içten deliyorlar. S. Rafikov."*
3. **Gizüvçe nĕrv** (Гизүче нерв): Siyatik sinir: Beyindeki kalp, akciğerler, karaciğer, ventrikül ve diğer iç organlara dallanan en büyük sinir.
4. **İkĕ Cĕnĕslĕ** (Ике Җенесле): Hem erkek hem kadın cinsel organına sahip kişi.
5. **Yomdırgıç Yarı (**йомдыргыч яры): Göz kapaklarının açılıp kapanmasını sağlayan ince, esnek bir film.

6. **Yomşak Añkav** (Йомшак Аңкау): *Yumuşak damak.*
7. **Kazık Tĕş** (Казык теш): İnsan ve memeli hayvanlarda, kesici diş ile küçük orta diş arasında kalan diş.
8. **Kalak Söyegĕ** (Калак сөяге): Üst sırtta üçgen şeklinde olan düz bir kemik, kürek kemiği.
9. **Kalkansıman Biz** (калкансыман биз): Tiroid bezi. İnsan ve hayvan vücudundaki metabolizmada rol oynayan iç salgı bezi.
10. **Kara Kan** (Кара Кан): Varislerdeki kan.
11. **Kĕçĕ Tĕl** (Кече тел) : Küçük dil.
12. **Kiskĕç Tĕş** (Кискеч Теш): Kesici diş, öndeki büyük dişler.
13. **Koyrık Söyegĕ** (Койрык сөяге): İnsan omurgasının 4-5 omurdan oluşan alt kısmı, kuyruk kemiği.
14. **Kolak Perdesĕ** (Колак пәрдәсе): Dış kulak kanalını orta kulaktan ayıran kulak zarı.
15. **Kükrek Söyegĕ** (Күкрәк сөяге): Gögüs kemiği, Göğüste dar ve düz bir kemik, kaburgalarla ön tarafa bağlanmıştır.
16. **Kükrek Çitlĕgĕ (Kuvışlığı) (**Күкрәк Читлеге (Куышлыгы)): İnsandaki kemik sisteminin kaburgalardan ve göğüs kemiklerinden oluşan kısım, göğüs kafesi. *"Gece yarısına doğru kalbi sanki göğüs kafesinden çıkacakmış gibi atmaya başladı. G. Bashirov."*
17. **May Bizlerĕ** (Май бизләре): İnsanlarda ve memelilerde yağ salgılayan bezler.
18. **Pıyalasıman Cisĕm** (пыяласыман җисем): Göz küresi içerisindeki lensin arkasındaki şeffaf jel.
19. **Tubık Söyegĕ** (Тубык сөяге): Ayak tabanının topuğundaki kemik, aşık kemiği.
20. **Tukmak Söyegĕ** (Тукмак сөяге): İnsanların ellerinde, hayvanların ön pençelerinde bulunan kemik.
21. **Turı Éçek** (Туры Эчәк): Bağırsakları metabolik kalıntılardan kurtarmak için bağırsağın kısa parçası.
22. **Tuvım Suvı (Sıyıkçası)** (Туым суы (сыекчасы)): Cenini, herhangi bir sıkışmadan, darbeden, koruyan sıvı.

23. Ük Söyegĕ (Ук сөяк): Kuşların ayak parmaklarına ulaşan içi boş kemik.

24. Utraksa Nĕrvısı (утракса нервысы): Bel, oturma, ayak bileği ve diz kaslarının çalışmasını yöneten en büyük sinir bağıdır.

25. Çĕlter Katlav (Челтәр катлау): Gözün ışığa duyarlı iç tabakası, retina.

26. Éndokrin Bizler (Эндокрин Бизләр): İç salgı bezleri.

27. Yañak Kalkımı (Çıgıntısı) (Яңак Калкымы (Чыгынтысы)): Çene kemiğinin alt yükselen ve çıkıntılı kısmı.

28. Yañak söyegĕ (Яңак сөяге): Alt ve üst dişlerin bulunduğu çene kemiği. "*Bu birkaç saat içinde gözlerini gözle görülür bir şekilde kapattı: gözleri boğuldu, gözlerine bir gölge düştü, çene kemikleri kalınlaştı, iki kaş arasındaki çizgi derinleşti. İ. Gazi."*

29. Évĕrné Söyegĕ (Әвернә сөяге): Omurgada birlikte büyüyen ve femur kemiğe bağlanan beş omurun en alt kısmı; sekizgen kemik.

30. Ekem- Tökem (Әкәм-Төкәм): İç kulağın işitsel kısmı, iç kulaktaki dairesel şekilli boşluk.

2.9.2. Üç Kelimeden Oluşan Anatomi Terimleri

1. Aşkazanı Astı Bizĕ (Ашказаны Асты Бизе): Pankreas.

2. İkĕ Başlı Muskul (Ике башлы мускул): Omuz ile dirsek arasında kalan kas, pazı.

3. İkĕ Kapkaçlı Klapan (Ике Капкачлы Клапан): Kalbin sol tarafında olan ve kanın geri akmasını engelleyen kapak.

4. Kızıl Kan Tençĕklerĕ (Кызыл Кан Тәнчекләре): Kırmızı kan hücreleri.

5. Unikĕ İllĕ Éçek (Уникe Илле Эчәк) On iki parmak bağırsağı.

3. Anatomi Terimi Olduğu Halde Sözlükte Sadece İsim Kategorisinde Verilen Terimler

1. Ayak (Аяк): Ayak.

2. Bavır (Бавыр): Karaciger

3. Barmak (Бармак): Parmak

4. Baş (Баш): Baş, Kafa.

5. Bil (Бил): Bel.

6. Borın (Борын): Burun, Koku Alma Organı.

7. Bugaz (Бугаз): Boğaz.

8. Yörek (Йөрәк): Kalp, Yürek.

9. Karın (Карын): Karın.

10. Kolak (Колак): Kulak, İşitme Organı.

11. Kul (Кул): El, Kol.

12. Küz (Күз): Göz, Görme Organı.

13. Sırt (Сырт): Sırt.

14. Söyek (Сөяк): Kemik.

15. Tamır (Тамыр): Damar.

16. Tĕl (Тел): Dil, Konuşma Organı.

17. Tĕrĕ (Тере): Deri.

18. Tĕş (Теш): Diş.

19. Éçĕk (Эчәк): Bağırsak.

20. Üpke (Үпкә): Karaciğer.

4. SONUÇ

Tatar Tĕlĕnĕñ Añlatmalı Süzlĕgĕ'nde Anatomi (Анатомия, Анат.) terimi olarak 80 kelime tespit edilmiştir.

Terimlerin altına ilgili sözlükte yer alan çeşitli yazarların eserlerinden alınan cümlelere de yer verilmiş olup kullanım şekilleri için tanık gösterilmiştir.

Tespit edilen kelimelerin bir çoğu *Адреналин -Adrenalin, Аорта – Aorta, Бронх -Bronḫ* gibi madde başı iken; bazıları ise kendi başına anatomi terimi olmayıp ancak söz grubu içerisinde anatomi terimi olarak kullanılan *Барабан Пәрдәсе - Baraban Perdesĕ, Баш Капкачы -Baş Kapkaçı, Гизүче Нерв- Gizüvçe Nĕrv* kullanım şekilleri içerisinde verilmektedir. Yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi çalışmada tek başına anatomi terimi olarak kullanılmayan, ancak söz dizimi içerisinden iki veya daha fazla kelimenin bir araya gelerek kullanılması sonucunda anatomi terimi anlamı kazanan toplam 35 sözcük tespit edilmiştir.

Bunlarla birlikte *ayak, baş, burın, bugaz, bağır, barmak, bël, karın, kol, kulak, küz, sırt, süyek, tël, tërë, tëş, tamır, üpke, yörek* gibi anatomi terimleri içerisinde ele alınması gereken terimler sadece isim olarak verilmesi dikkat çekicidir. Örneğin *baş* (*Баш* и.*)* sözcüğü tek başına "*baş* isim … duyu organlarının bulunduğu kısım" şeklinde isim olarak verilirken "*Баш Капкачы (*Анат.) *-Baş Kapkaçı ... Kafatası kemiği"* anatomi terimi olarak kullanılmıştır.

"Ekem- Tökem (Әкәм-Төкәм) gibi sözlükte tek başına anlamı olmayan kelimelerin ikileme oluşturması sonucu anatomi terimi olarak kullanılması da dikkat çekicidir.

Kullanılan terimlerden *aorta, artëriye, bronḫ, bronḫial, glikogën, diafragma, gipofiz, traḫëye, falavunga, ḫiazm, ḫiazma, éndokard, épifiz* **Yunanca**; *appëşdiks, adrënalin, glanda, kanal, nërv, rëtina, folligkul, vënoz, konyunktşva* **Latince**; *oçlık, koronka* **Rusça***; perde, çükëç, çükëççëk* **Farsça**; *kaburga (kabu'rga), küpër* **Moğolca**; *klapan* **Almanca** *ve analizaçor* **Fransızca** *kökenlidir.*

Analık, *aşkazanı, aşkazanı astı bizi, kindik, ayak, baş, burın, bugaz, bağır, karın, kërëş, kuvık, kol, kulak, küz, sırt, süyek, üpke, tël, tërë, tëş, tamır, tübetey, umırtka, umırtkalık, yanbaş, yörek* vb. terimler ise ***Türkçedir***. Kelimelerin, kökenlerinin tespitine dair bilgiler, sözlükler temel alınarak tespit edilmiştir.

"Mide, pankreas" gibi yabancı kökenli terimler yerine *aşkazanı, aşkazanı astı bizi gibi terimler Türkçeleştirmenin en güzel örnekleridir.*

KISALTMALAR

Alm.: Almanca
Bknz.: Bakınız
Diyal.: Diyalekt
F.: Farsça
Fr.: Fransızca
İt.: İtalyanca
Lat.: Latince
Moğ.: Moğolca
R.: Rusça
vb.: Ve benzerleri
Yun.:Yunanca

KAYNAKLAR

BURAN, Ahmet ve ALKAYA Ercan. (2014). *Çağdaş Türk Yazı Dilleri III*. Ankara: Akçağ Yayınları.

CHUDİNOV, A.N. (1894). *Slovar İnostrannykh Slov Voshedshikh V Sosta Russkago Yazıka*. S. Peterburg: Gubinskago.

CLAUSON, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth- Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.

EHMETYANOV, R. G. (2015). *Tatar Teleněn Etimologik Süzlěgě, İke Tomda I Tom A-L*. Kazan: "Megarif-vakıt" Neşriyatı.

EHMETYANOV, R. G. (2015). *Tatar Teleněn Etimologik Süzlěgě, İke Tomda II Tom M-Ya*. Kazan:"Megarif-vakıt" Neşriyatı.

EREN, Hasan (1999). *Türk Dilinin Etimoljik Sözlüğü.* Ankara: Bizim Büro Basım Evi.

FASMER, M. (1986). *Etimologiçeskiy Slovar Russkogo Yazıka Tom I (A - Д)*. Moskva: Progress

_____ (1986). *Etimologiçeskiy Slovar Russkogo Yazıka Tom II (E - Муж)*. Moskva: Progress

_____ (1987). *Etimologiçeskiy Slovar Russkogo Yazıka Tom III (Муза - Сят)*. Moskva: Progress.

_____ (1987). *Etimologiçeskiy Slovar Russkogo Yazıka Tom IV (T- Яшур)*. Moskva: Progress.

GÜLENSOY, Tuncer. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü, Cilt 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

LESSİNG, F. D. (2017). *Moğolca-Türkçe Sözlük*. (Çev. G. Karaağaç). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

MUSTAFAYEV, E.M..E ve ŞÇERBİNİN, V.G. (1996). *Büyük Rusça- Türkçe Sözlük.* İstanbul: Multilingual Yayınları.

ÖNER, Mustafa (1998). *Bugünkü Kıpçak Türkçesi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

_____ (2015). *Kazan- Tatar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

_____ (2019). Tatar Sözlük Yazarlığı ve Tatarca Söz Varlığı, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi Turkish World Journal of Language and Literature* Sayı/Issue: 48 (Güz-Autumn 2019) - Ankara, Türkiye.

Tatar Tělěněñ Añlatmalı Süzlěgě öç tomda, I Tom A- ŭ (1977). Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.

Tatar Tělěněñ Añlatmalı Süzlěgě öç tomda, II Tom K-C (1979). Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.

Tatar Tělěněñ Añlatmalı Süzlěgě öç tomda, III Tom T- h (1981). Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.

TEMİR, Ahmet (1992). Kuzey Türkçesi, *Türk Dünyası El Kitabı C.II*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

TİETZE, Andreas (2016). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Cilt 1-4*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Yayınları.

Türkçe Sözlük. (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: https://www.cnrtl.fr/etymologie adresinden 13 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-2: https://www.littre.org/definition adresinden 13 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-3: http://rus-yaz.niv.ru/doc/foreign-words-chudinov/fc/slovar-210-4.htm#zag-27059 adresinden 14 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

URL4: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/305150) adresinden 14 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-5: https://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=82701 adresinden 14 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

SURİYE TÜRKMEN TÜRKÇESİ AĞIZLARINDA "DUMAĞI ve DEMREĞİ" KELİMELERİ ÜZERİNE

Atanur ÖZDEMİR
Gaziantep Üniversitesi

Özet

Standart (yazı dili) Türkçeden farklı olarak ağızlar; Türkçenin tarihi geçmişini, eskiye dayalı ses, şekil ve söz varlığını çoğu durumda standart Türkçeden daha iyi koruyan dil verilerini içermektedir. Bu bağlamda ağız araştırmaları Türkçenin arkaik özellikleri hakkında bilgi sahibi olmamız açısından önemli yere sahiptir. Anadolu ağızlarının bir uzantısı olan Suriye Türkmen Türkçesi Ağızları (STTA)[1], coğrafi olarak Türklerin Anadolu'ya geçiş bölgelerinde (*Türkiye-Suriye sınırı boyunca doğuda Irak'a kadar batıda Akdeniz'e kadar; iç kesimlerde Şam, Hama, Humus bölgeleri*) konuşulmaktadır. Bölge, Oğuz boylarının çeşitliği ile ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çeşitlilik, Suriye Türkmenlerinin dil ve kültürlerine de yansımıştır. Dil-kültür bağlamında milletin kültürel kodlarını taşıyan dil ögelerinin önemi büyüktür. Yani dili oluşturan kelimelerde ya da kelime gruplarında o dili konuşan milletin kültürel kodları ve dünya görüşü yatmaktadır. Bu bağlamda Anadolu ağızları ve STTA'da birer hastalık adı olarak kullanılan "*dumağı* ve *demreği*" kelimelerinin arka planda taşıdığı kültür (*tedavi yöntemleri, halk inanışları*) ve bu kültürün günümüze ulaşmasında, söz konusu kelimelerin dil-kültür ilişkisi çerçevesinde rolü büyüktür. Bu yazı; "*dumağı* ve *demreği*" kelimelerinin tarihi lehçelerdeki durumu, yaşadığı çağdaş lehçeler, Anadolu ağızları ile STTA'daki durumu ve bu kelimeler çerçevesinde oluşan kültürel değerler üzerinde durmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Suriye Türkmen Türkçesi Ağızları, Dil-Kültür İlişkisi, Hastalık Adları.

[1] Bu yazının ilgili bölümü, TÜBİTAK tarafından desteklenen 117K048 kodlu ve Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti başlıklı proje verilerine dayanmaktadır. Detaylı Bilgi için bk. TÜBİTAK Destekli Projeler Veri Tabanı / Proje No: 117K048 / Yürütücü: Prof. Dr. Hülya Arslan-Erol.

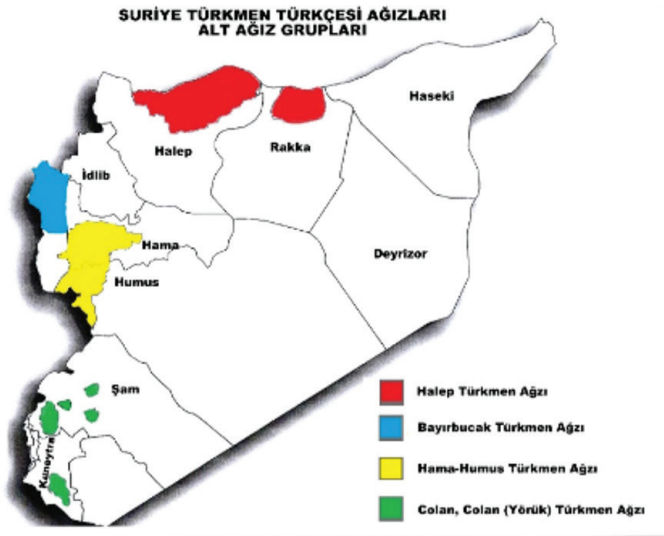
Abstract

Dialects, unlike standard (written language) Turkish, contain linguistic data that preserves the historical background of Turkish, old phonology, morphology and vocabulary better than standard Turkish in most cases. In this context, dialect studies have an important place in terms of our knowledge about the archaic features of Turkish. Dialects of Syrian Turkmen Turkish (STTA), which are an extension of Anatolian dialects, are spoken geographically in the transition areas of Turks to Anatolia (*along the Turkey-Syria border from Iraq in the east; to the Mediterranean in the west; Şam, Hama, Homs regions in the interior*). The region stands out with the diversity of Oghuz tribes. Therefore, this diversity is also reflected in the language and culture of the Syrian Turkmen. In the context of language-culture, language elements that carry the cultural codes of the nation are of great importance. In other words, the cultural codes and worldview of the nation speaking that language lie in the words or phrases that make up the language. In this context, the culture (treatment methods, folk beliefs) carried in the background by the words "*demreği* and *dumağı*", which are used as disease names in Anatolian dialects and STTA, and this culture has reached the present day through these words. This article aims to dwell on the status of the words "*demreği* and *dumağı*" in historical dialects, the contemporary dialects in which they lived, their situation in Anatolian dialects and STTA, and the cultural values formed within the framework of these words, briefly the language and culture dimension of these words.

Keywords: Dialects of Syrian Turkmen Turkish, Language-Culture Relationship, Names of Diseases.

Giriş

Anadolu ağızlarının uzantısı olan STTA, bugün Suriye-Türkiye sınırı boyunca doğuda Irak'a kadar batıda Akdeniz'e kadar olan bölgede konuşulmaktadır. Ayrıca Suriye'nin iç kesimlerinde Hama, Humus ve Şam bölgelerinde de Türkmen gruplara rastlanmaktadır. Anadolu ağızları ile paralellik gösteren STTA'da Avşar, Kınık ve Salur boylarının dil özellikleri görülmektedir. Bunlar arasında Avşar boyu dil özelliklerini daha çok yansıtmaktadır (Arslan-Erol 2020a: 133-146). STTA'da, *Bayırbucak, Halep, Colan, Colan Yörük ve Hama-Humus* olmak üzere beş alt ağız grubu vardır. Bayırbucak Türkmen ağzı; Batı Grubu ağızlarının VII. alt ağız grubu ile, Halep Türkmen ağzı; Batı Grubu ağızlarının VII. alt ağız grubu özellikle de Gaziantep ile nazal n sesinde görülen ñ > n, ñ > y değişmeleri ve alınma kelimelerdeki uzun ünlülerin normal süreli ünlüye dönüşmesi yönünden de Doğu Grubu ağızları ile Colan Yörük Türkmen ağzı; Batı Grubu ağızları ile paralellik göstermektedir (Arslan-Erol 2020b: 331-346; Karahan 2014).



Şekil 1 "Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti" projesi Ağız Bölgeleri. Detaylı Bilgi için bk. TÜBİTAK Destekli Projeler Veri Tabanı / Proje No: 117K048 / Yürütücü: Prof. Dr. Hülya Arslan-Erol.

Hama-Humus ve Colan alt ağız grupları da Anadolu ağızlarıyla paralellik gösterirken buna ek olarak Irak ve İran Türk ağızları ile Azerbaycan Türkçesi ve Türkmen Türkçesinin özellikleri kendini hissettirmektedir. Colan ve Hama-Humus'ta daha fazla olmak üzere STTA'nın genelinde Kıpçakça unsurlardan da bahsetmek mümkündür (Korkmaz 2013: 191; Arslan-Erol 2020a: 133-146).

Türkçenin arkaik özelliklerini ve eskiye dair kelime hazinesini barındıran ağızlar, Türkoloji'de önemli bir yere sahiptir. Birçok Türk boyunun yurt tuttuğu Anadolu ve Suriye coğrafyası, bu boylara ait dil özellikleri açısından zengindir. Tarihi süreç içerisinde yaşanan göçler, iskân politikaları ve alınan siyasi kararlar neticesinde boylara ait dilsel özellikler karışmış durumda olsa da yapılan çalışmalar sayesinde boyları birbirinden ayıran dil ölçütleri kısmen tespit edilerek arkaik söz varlığına ulaşılmaktadır. Türkler tarih içerisinde çeşitli milletlerle etkileşime girmişler, bu da Türkçeyi ve Türk kültürünü her alanda etkilemiştir. Etkilenme zaman zaman üst sınırlara ulaşırken bazen de dönemin aydınlarının ve devlet adamlarının (*Yunus Emre, Aşık Paşa, Karamanoğlu Mehmet Bey* vs.) desteğiyle Türkçe ve Türk kültürü ön plana çıkmıştır. Dil ve kültür etkileşimleri insan müdahalesinin çok da mümkün olmadığı bir doğaya sahiptir. Yani dönemin prestij kültürü ve prestij dili ön plana çıkarak etki alanındaki dilleri ve kültürleri etkilemektedir. 11. yy. itibarıyla İslam dini ve kültürüyle tanışan Türkçe, her alanda Arapça ve Farsçadan etkilenmiştir. Söz varlığı açısından Eski Türkçede kullanılan kelimelerin bir kısmı yavaş yavaş unutulmaya başlamış, yerlerini Arapça ve Farsça kelimelere bırakmıştır. Bu bağlamda inceleyeceğimiz *dumağı* (nezle, grip) ve *demreği* (deri hastalığı, egzama) kelimeleri, Eski Türkçeden beri hastalık adı olarak kullanılmış, İslam'ın kabulünden sonra kullanım alanı daralmış ancak Anadolu ağızları ve STTA'da yaşamaya devam etmektedir. Tabii bu kelimelerin sınırı sadece Oğuz Türkçesiyle de sınırlı değildir, hemen her Çağdaş Türk lehçesinde yaşamaktadır.

Kelimelerin günümüze ulaşmasında, dil ile kültürün ve bunlar arasındaki ilişkinin önemli bir işlevi vardır. Çoğunlukla birbirine yakın tanımları olan kültür, en genel haliyle; bir milletin din, ahlak, hukuk, akıl, estetik, dil, ekonomi ve fen hayatlarının bütünüdür (Gökalp 2014: 28). Kültürün temelini oluşturan ve geçmişten günümüze değin birikmiş olan kültürü bazen en eski haliyle bazen de diğer milletlerin kültürlerinden etkilenmiş biçimde günümüze ulaştıran dil, kültürün bir taşıyıcısıdır. Milletin zihninde oluşan duygu ve düşünceler, bunların çerçevesinde oluşan uygulamalar, inanışlar, ananeler vs. dilin hazinesini oluşturur ve dil kendi kuralları çerçevesinde gerek sözlü gerek yazılı olarak bunları nesilden nesle aktarmaktadır (Kaplan 1983: 186; Göçer 2012: 50-57).

Bahsi geçen her iki kelime, başka dil ve kültürlerle güçlü etkileşimlere rağmen ağızlarda da olsa kendini koruyabilmiş ve çevresinde oluşan kültürel uygulamalar sayesinde günümüze kadar taşınmıştır. Bu kelimelerden biri olan *dumağı* etrafında efsaneler anlatılmış, tedavi için sağaltma yöntemleri geliştirilmiş kimi zaman da bu hastalığın tedavisinde uzmanlaşmış ocaklı kişiler ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde *demreği* kelimesinin etrafında da bir kültürel derinlik oluşturulmuştur. Anadolu'da bu kelimeyle anılan hastalığı tedavi etmek için pek çok dinsel-büyüsel sağaltma yöntemi geliştirilmiş, *demreği*/ *temre* ismiyle anılan ocaklar mevcut olmuştur (Genç vd. 2019: 3; Ateş 2015: 133). Dil ve kültür, birbirinin tamamlayıcısı olan bu iki unsur şüphesiz birbirinin taşıyıcısı durumundadır. Dilin, milletin kültür kodlarını taşıdığı gibi kültür de dil ögelerini taşımaktadır. Nurettin Demir'in Tuva Türkleriyle ilgili yaptığı bir araştırmada Tuva Türk kültürü içerisindeki bazı kültürel ögelerin belirli kelimeler ile kodlandığı ve bu kelimelerin o kültür ögesinin taşıyıcısı olduğu öne sürülmüştür. Ayrıca kültür ögesini üstlenen kelimeyi, taşıdığı inanış ve uygulamayı anlamak için Tuva Türk kültürüne hâkim olmak gerektiği belirtilmiştir. Araştırmaya göre Tuva Türklerinde yeni doğan çocuğa emzik yerine emmesi için verilen kudruk "kuyruk yağı" kelimesi, bu kültürel uygulamanın bir kodu olmuştur (Demir 2017: 33-47). Bu bağlamda, Türkçenin en eski kelimelerinden biri olan *dumağı* kelimesi, Isparta'da "dumağı deliği" adını taşıyan bir mekâna bağlanmış ve bu bölgede bir halk efsanesinin adı olmuştur. Soğuk algınlığı, grip, nezle vb. hastalıkların görülmesi durumunda, sağaltıcı özelliğe sahip delikli bir taş içinden geçilerek uygulanan bu halk hekimliği yöntemiyle *dumağı* kelimesi bu kültürel uygulamanın kodu olmuştur (Genç vd. 2019: 3). Anadolu ağızları ve STTA'da kısmen yaşayan ancak standart dilde (yazı dili) büyük ölçüde unutulmuş olan, yerini *nezle*/ *grip*in aldığı *dumağı* kelimesi, kültür vasıtasıyla bu bölgeye taşınmıştır. Dilsel işlevini yitirmiş olsa bile yani *nezle/ grip*in yerine aktif bir şekilde kullanılmıyor olsa da kültür vasıtasıyla bu bölgede yaşamaktadır. Aynı şekilde *demreği* kelimesi de çeşitli uygulamalar etrafında, Türkçe içerisinde kültürel bir kod olarak yaşamaya devam etmektedir. Gelecek nesle de kodlanmış oldukları kültürü ve kendilerini aktarmaları kuvvetli bir ihtimaldir. Özetle dil-kültür ilişkisi bu kelimelerin günümüze ulaşmasında işlevsel bir rol üstlenmiştir.

1. Dumağı (dumagı/ dumagu/ tumagı/ tumagu)

Dumağı kelimesi Eski Türkçeden beri kullanılagelen, günümüz Anadolu ve STTA'da soğuk algınlığı, nezle ve gribi ifade eden bir hastalık adıdır. Türkiye Türkçesinin yazı dilinde bulunmamakla birlikte çağdaş Türk lehçelerinin hemen

hepsi ile Anadolu ve STTA'da yaşamaktadır. Anadolu ağızları ve STTA'da genel olarak Arapçadan geçmiş olan *nezle*'yi ifade etmektedir. Kelimenin tarihi seyrini dikkate aldığımızda, Köktürk dönemine ait yazıtların muhtevasından olsa gerek tespit edilemeyen kelime, Eski Uygur Türkçesiyle birlikte karşımıza çıkmaktadır. İslam'ın kabulünden sonra özellikle tıp içerikli metinlerde karşılaştığımız kelimenin gerek Kıpçak sahası tıp metinlerinde gerek 14-17. yy Anadolu sahası tıp metinlerinde Arapçadan geçme *zükâm nezle, nâzile* ve *nevâzil* kelimeleriyle birlikte sık sık kullanıldığı tespit edilmiştir (Kültüral 2020: 2437-2446; Doğan 2017: 37-57).

Kelimenin kökenine bakıldığında, Eski Türkçede soğuk anlamına gelen *tum* kökü ve bu kökün üzerine gelen +a-gu yapım ekleriyle türediği görülmektedir (Clauson, 1972: 505). Bu kökten türemiş olan tumlı- (soğumak), tumlıg (soğuk olan, soğuk), tumlıt- (soğutmak), tumluglan- (soğuk kabul etmek, soğuk davranmak ve surat asmak) şeklinde isim ve fiil varyantları vardır (Ercilasun, Akkoyunlu 2015: 899-900). Ayrıca dumlupınar (tum+lıg + pıñar *soğuk su*) kelimesinin de bu kökten geldiği düşünülmektedir.

Eski Uygur Türkçesi sözlüklerinde (Caferoğlu 2011: 252; Wilkens 2021: 756), *tumaġu* şeklinde geçen kelime için *nezle* anlamı verilmiştir.

-***Tumaġu*** *bolup kidmeser soġun saḳalı sadun saḳalı birle soḳup saġ yaġḳa yoġurup işleser alḳu* ***tumaġuḳa*** *yaraşur* (Rachmati 1930: 12). (Dumağı eğer geçmezse soğan ve sarımsak özü ezilerek tereyağı ile yoğrulup işlevsel hale getirilirse bütün dumağıya iyi gelir.)

Karahanlı Türkçesi döneminde de *tumaġu* şeklinde geçen kelimenin *ingi* ve *nezle'*yi ifade ettiği belirtilmiştir (Ünlü 2012: 829).

Orta Türkçe döneminde sıkça karşımıza çıkan kelime; Kıpçak dönemi sözlük ve gramer kitapları olan Codex Cumanicus, El-İdrak Haşiyesi ve Et-Tuhfetü'z-Zekiyye Fi'l-Lügati't-Türkiyye adlı eserlerde *dumaġı* (İH)*, tumaġı* (TZ)*, tumav* (TZ)*, tumov* (CC) şeklinde *nezle*'yi ifade etmek için kullanılmıştır (Toparlı 2007).

Kelime, Harezm Türkçesi döneminde İbni Mühennâ Lügati'nde *tumaġı* şekliyle geçmiş ve *nezle* anlamı verilmiştir (Ünlü 2012: 606).

Eski Anadolu Türkçesi döneminde özellikle tıp içerikli metinlerde sıkça kullanılan kelimenin, söz başı t->d- değişikliğine bağlı olarak d'li şekilleri de ortaya çıkmıştır (*dumaġu, tumaġı, tumaġu*). Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde öksürük anlamıyla da kullanılan kelimenin Tarama sözlüğünde verilen örnekleri şöyledir:

*-Ve miydeyi yavuz hıltlardan arıtır ve süddeyi açar ve **dumağu**yu* دوماغوی *giderir.*

-Gün ağıllansa çok ola uğru dir

*Nezle, sürfe, **dumağu*** دوماغو *hem ağrı dir.*

*-Ve anı yimek ile **tumağı**yı* طوماغی *giderür, göze çekseler nâfi'dür.*

*-El-emsah (Ar.): Zükâm, Türkçe **dumağı*** دوماغی *derler.*

*-Öksürük, **dumağu*** دومغو *eger dogduguna yakın olursa, ilacı oldur kim...*

*-Ez-zükam (Ar.): Başa soğuk geçip **tumağu*** طوماغو *olmak.*

Kelime çağdaş Türk lehçelerinde, Türkiye Türkçesi yazı dili ve Türkçenin uzak lehçesi olan Çuvaş Türkçesi haricinde hemen hepsinde geçmekte olup Eski Türkçedeki anlamını (soğuk algınlığı, nezle) genel olarak korumuştur.

Oğuz Grubu

Gagavuz Türkçesi: *duma* Nezle, nezle olmak (Baskakov 1991: 83).

Türkmen Türkçesi: *dümev* Nezle, soğuk algınlığı, grip. "dümeve ġarşı derman – nezleye karşı ilaç." Kelimenin Türkmen Türkçesinde yapım eki alarak fiilleşmiş varyantı da mevcuttur: Dümevle-: Soğuk almak, nezle olmak, gribe tutulmak (Tekin vd., 1995: 181).

Azerbaycan Türkçesi: *tumov* Dumağı, zükam/ tumovlu: Nezleli. Ayrıca Arapçadan geçme zökem de dumağı anlamıyla kullanılmaktadır (Akdoğan 1999: 747-833).

Kelime Karluk ve Kıpçak grubunda Eski Türkçedeki gibi t'li şekilleriyle yaşamaktadır.

Karluk Grubu

Özbek Türkçesi: *tumov* Nezle, nezle olmak (Üşenmez vd., 2016: 462).

Yeni Uygur Türkçesi: *tumu* Grip. "tumu tegmek" grip olmak (Necip 2008: 426)

Kıpçak Grubu

Kazak Türkçesi: *tumav* Grip, soğuk algınlığı, nezle "tumav tiyü" nezle olmak. Kelimenin yapım eki alarak tumavrat- (soğuk almak, üşütmek, grip olmak) fiil şekli ve tumavratkış (sık sık grip olan, kolayca soğuk algınlığına yakalanan kimse) gibi isim varyantları da bulunmaktadır (Koç vd., 2003: 554).

Tatar Türkçesi: *tomav* Nezle, soğuk algınlığı (Öner 2015: 481).

Başkurt Türkçesi: *tımav* Nefes yollarının iltihaplanıp şişmesiyle oluşan hastalık. tımavla- (Nefes yolları şişerek hastalanmak) fiil şekli de vardır (Özşahin 2017: 608).

Altay, Hakas gibi Kuzeydoğu Türk lehçeleri sözlüklerinde geçen ve hastalık vb. anlamlara sahip olan *tımu, tımuu, tımo, tıbaa* ve *tumaa* kelimelerinin de Eski Türkçe *tumağı* kelimesi ile ilişkili olduğunu ve aynı kökten geldiğini düşünmekteyiz.

Altay Türkçesi: *tımu/ tımuu* Hastalık. tımula- "hasta olmak (Gürsoy-Naskali, Duranlı 1999: 176).

Hakas Türkçesi: *tımo/ tıbaa/ tumaa* 1. hastalık, rahatsızlık, keyifsizlik. 2. salgın, nezle. tımora- "hastalanmak" (Gürsoy-Naskali vd., 2007: 503).

Ayrıca *dumağı* kelimesi Türkçenin uzak lehçesi olan Yakut Türkçesinde de *tumuu* nezle şeklinde yaşamaktadır (Vasiliev 1995: 202).

Kelimenin Moğolca ile ilişkisine bakıldığında Moğolca – Türkçe sözlükte, tomugu(n) / томуу/ tomuu şeklinde geçmekte olup soğuk, üşütme, soğuk algınlığı, nezle, grip ve iltihap anlamlarına gelmektedir (Lessing 2017: 978).

Kelime Anadolu ve STTA'da çeşitli ses değişiklikleriyle karşımıza çıkmaktadır. Anadolu ağızları içerisinde Derleme sözlüğünden tanıklananlar şöyledir:

duma/ dıma/ dımağ/ dımağı/ dımağu/ dima/ dimağ/ dimağı/ domağa/ domağı/ dumag/ dumagı/ dumağ/ dumağa/ dumağı/ dumağu/ dumaḫ/ duman/ dumo/ dumu/ düma

Daha çok Batı grubu (Karahan 2014) ağızlarında tespit edilen kelime: "1. Nezle, grip, bronşit 2. Öksürük, boğmaca öksürüğü" anlamlarını taşımaktadır.

Kelime, STTA'da genellikle Hama-Humus ve Colan Türkmen alt ağız gruplarında geçmektedir. Soğuk algınlığı için grip, nezle ve *dumağı*nın dışında Eski Anadolu Türkçesi döneminde kullanılan *ri'şe* (reşe, reşşíḫ) de kullanılmaktadır. Hastalığı tedavi etmek için de genellikle Anadolu'da kullanılan nane, limon vb. ile yapılan sağaltma yöntemleri uygulanmaktadır.

-Peki nezle olmaya ne diyorsunuz? [2]

[2] Verilen örnekler 117K048 kodlu proje verilerine dayanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. "Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti" Yürütücü: Prof. Dr. Hülya Arslan-Erol. https://app.trdizin.gov.tr/proje/TWpFMU1qazU/suriye-turkmen-turkcesi-agizlarinin-tespiti

-çocuĶ ***dumaĠı*** oluĶ dėrler, doĠrı, buřnu aĶíy deller meselá. (s. 1362)

-Gribe ne diyorsunuz?

-reşe. raẖmatlıĶ anam söyler, ***dumaĠı*** derdi. (s. 1433)

-Siz gribe başka bir şey der misiniz? Mesela çocuk üşütmüş, burnu akıyor, ne dersiniz buna? Tedavi için neler yaparsınız?

-dumaĠı oldu, *reşşíẖleyiķ*. ĶōřuĶ lēmun, súy. Ķaynadıřřıķ, sowwuduřuĶ, içer. ĶōřuĶ şeķer bíř ĶaşşıĶ genne, içer genni. (s. 1327)

-*Gribe ne diyorsunuz? Grip olunca ne yaparsınız?*

-dumaĠı oluĠum. nane, melsa ġıyımızda wař suriyede, siz bòřda yoĶ. bòřda babatya var. melîsa lezzeti fazla babatyadan. naneli, kemmün, yensün wař gene ġıyımızda siz bilmezsiniz yensünü. çocuĶlar için. (s. 696)

-*Hastalık isimleri neler?*

-sayrı, şey meselen, ġırip, ***dumaĠı*** yani ġırip. ***dumaĠı*** ġırip kimi yani ordan su aĶıya heyle. sümsürüķ, çōĶların sümsürüķsünü sil diyelle. (s. 802)

2. Demreği (Demregi/ Demregü/ Temregi/ Temregü)

Demreği kelimesi Türkçe sözlükte *"temriye"* madde başıyla geçmekte olup "Deride yer yer küme durumundaki birtakım kabartılarla kendini gösteren hastalık ve kara yosunu" anlamları verilmiştir (Parlatır vd., 1998). Eski Türkçeden beri kullanımda olan kelime bugün Anadolu ve STTA'da Türkiye Türkçesi yazı dilinden daha aktif kullanılmaktadır. Kelime Türkçe sözlükte geçse bile kullanım alanı sınırlı kalmış; internet yazını, sosyal medya vb. ortamlarda unutulmaya yüz tutmuş ve yerini Batı dillerinden geçme *egzama* kelimesine bırakmaya meyillidir.

Kelimenin etimolojik sözlüklerdeki anlamlarına bakıldığında genelinde deride oluşan bir tür hastalık, bu hastalığa iyi gelen otun adı ve kara yosunu anlamlarıyla geçmektedir (Tietze 2019: C 8-147; Clauson 1972: 509; Gülensoy 2011: 879). Clauson (1972) ve Gülensoy (2011), kelimenin kökenini *temir (demir)* kelimesine bağlayarak bu ismin, üzerine gelen isimden fiil yapan *+e* ekiyle fiilleştiğini ve fiilden isim yapan *-gü* ekinin gelmesiyle de isimleştiğini (*temir +e -gü*) açıklamıştır. Clauson, deride oluşan bu hastalığın deride oluşturduğu pürüzlük ve sertleşme nedeniyle yani hastalıklı bölgenin bir nevi demir gibi olması sebebiyle kelimenin kökenini *temir (demir)* kelimesine bağlamış ve *temregü* isminin bu kökten geliştiğini belirtmiştir. Aşağıda, kelimenin çağdaş lehçelerde

geçen şekilleri, özellikle de Kıpçak grubu ve Kuzeydoğu grubundaki örnekler (*demirov, temiretki, temirü, temirö*) kelimenin kökeninin *temir*'den geldiği kanısını güçlendirmektedir.

Eldeki mevcut verilerde Köktürk ve Uygur dönemi eserlerinde tanığı bulunmayan kelime, Karahanlı Türkçesiyle birlikte karşımıza çıkmaktadır. Divanu Lugati't-Türk'te *temregü* şeklinde geçen kelimenin anlamı deri hastalığı olarak verilmiştir (Ercilasun- Akkoyunlu 2015: 215).

Kelime Kıpçak Türkçesi döneminde, Memluk Kıpçakçası eserlerinden olan Kitabu'l-İdrak Li-Lisani'l-Etrak adlı eserde *demregü* şeklinde geçmektedir. Kelimenin anlamı; temriye, uçuğa benzeyen bir tür cilt hastalığı olarak verilmiştir (Toparlı vd., 2007: 58).

Eski Anadolu Türkçesi döneminde 14 – 16. yüzyıllar arasında özellikle sözlük ve tıp içerikli eserlerde daha çok tespit edilen kelime, Tarama sözlüğünde şöyle geçmektedir.

-Nıkrise ve malihülyaya ve ***demreğüsü*** *دمرکوسی olan kişiye faide ede.*

-İstiska, uyuz, ***demregü*** *دمرکو gibi...*

-Suğ (Fa.): ***Demreğü*** *دمرکو.*

-Peryun (Fa.): ***Demreği*** *دمرکی ve kurlağan renci.*

-Palva (Fa.): ***Demreği*** *دمره کی illeti ki etıbba kuba derler.*

-Ejenç (Fa.): Göz çapağı ve ***demreği*** *دمرکی.*

Çağdaş lehçelerde de yaşayan kelime, Eski Türkçedeki anlamını korumakla birlikte hastalığın tedavisinde kullanılan otun adı da olmuştur.

Oğuz Grubu

Türkmen Türkçesi: *demrev* Liken, egzama. Gicilevükli demrev "kaşındırıcı liken" (Tekin vd., 1995: 145).

Azerbaycan Türkçesi: *demirov* Temriye (Akdoğan 1999: 187).

Karluk grubunun tarihi lehçelerinde (*Harezm Türkçesi, Çağatay Türkçesi)* tespit edilemeyen kelime, bugün bu grubun çağdaş lehçeleri olan Özbek ve Yeni Uygur Türkçesinde de tespit edilememiştir.

Kıpçak Grubu

Kazak Türkçesi: *temiretki* Kaşıntı yapan bulaşıcı bir cilt hastalığı (Koç vd., 2003: 532).

Kırgız Türkçesi: *temirötkü/ temiretki* Tendeki egzama, temriye (Yudahin 1998:724).

Tatar Türkçesi: *timrev* Deri hastalığı, liken (Öner 2015: 477).

Başkurt Türkçesi: *timrev* Deri hastalığı, liken (Özşahin 2017:616).

Kelime, Kuzeydoğu Türk lehçeleri içerisinde Altay, Hakas ve Altay Türkçesinin ağızlarından biri olan Teleüt ağzında yaşamaktadır. Eski Türkçedeki genel anlamını (deride oluşan hastalık) korumakla birlikte anlam genişlemesine uğramış ve hastalığın tedavisinde kullanılan bitkinin adı için de kullanılmaktadır.

Altay Türkçesi: *temirü* Vücuttaki leke, temriye hastalığı (Gürsoy-Naskali, Duranlı 1999: 174).

Hakas Türkçesi: *timirö* Liken, tuzlubalgam. Hakas Türkçesi ağızlarında kelimenin *tirbee<timree<temregü* şeklinde metateze uğramış hali de yaşamaktadır (Gürsoy-Naskali vd., 2007: 511).

Teleüt Ağzı: *temirü* Liken, bir mantarla bir su yosununun ortak yaşamasıyla ortaya çıkan bitki (Sırkaşeva - Kuçigaşeva 2000: 111). Teleüt ağzında hastalık anlamıyla geçmeyen kelime, anlam özelleşmesine uğrayarak bu hastalığın tedavisinde kullanılan bitkinin adı için kullanılmaktadır.

Anadolu ağızlarında kelime hem Eski Türkçe söz başı *t-*'lerin korunmuş şekilleriyle hem de *t>d* değişikliğine uğramış şekilleriyle yaşamaktadır. Kelimenin Anadolu ağızlarında *t-*'li şekilleri çoğunlukla Batı grubu (Karahan 2014) ağızlarının 1. alt ağız grubunda yaşarken *d-*'li şekilleri yine Batı grubu ağızlarının 4., 6., 7., ve 8. alt ağız gruplarında, Doğu grubu ağızlarında ve kısmen Kuzeydoğu grubu ağızlarında yaşamaktadır. Kelime, temel olarak "deride oluşan bir hastalık" anlamını korumakla birlikte anlam genişlemesine uğrayarak hastalığın tedavisinde faydalı olan otun adını ve hastalığı tedavi eden kimsenin adını da karşılamaya başlamıştır. Hakas Türkçesinde de görüldüğü üzere kelimenin Anadolu ağızlarında metateze uğramış (*derme, dermeğe, dermeği*) şekilleri vardır. Anadolu ağızlarında çeşitli ses değişiklikleriyle yaşayan kelimenin Derleme sözlüğünde yer alan şekilleri şunlardır; *demreği, demirönü, demiröyü, demna, demrā, demravi, demrē, demreğe, demreğü, demrevi, demriye, demuravi, derme, dermeğe, dermeği / temre, tembere, temire, temirek, temreğe, temreği, temreğu, temreğü, temrei, temrek, temreki, temrevü, temreyi, temro* ve *temroğ.*

STTA'da da tespit edilen kelime, Eski Türkçedeki anlamını korumakla birlikte anlam genişlemesine uğrayarak deride oluşan küçük siğiller için de kullanılmaktadır. STTA'da kelimenin *t'*li şekillerine rastlanmamıştır. *Dumağı* kelimesinde olduğu gibi *demreği* kelimesi de STTA'nın Hama-Humus ve Colan alt ağız gruplarında daha sık görülmektedir. Hastalığın tedavi edilmesinde Anadolu'da görülen geleneksel halk hekimliği uygulamaları kısmen Suriye Türkmenlerince de uygulanmaktadır.

-*Çocukların yüzünde soyulmuş gibi kuru bir şey çıkar.*[3]

-***demrāgi, demrāgi*** dellerdi eyle. çocuĠa ***demrāgi*** geliķ. gene önce eskiden bíř şi bilmezlerdi yani. zeytinyaĠınnan biz zeyyit dēřiķ, sürtellerdi işte şuruş. yani yeşillik ne var bunnan yapallardı yani. (s.796)

Deride bir şeyler çıkar, kalemle falan çizerler?

-***demřegi***. yazallar, bir tene bilir túķrüķlel bunu. bèyle olul, geder bu. eřkek gèder bes dişi ġalíyar. (s. 773)

-işTe bunu, oĶıyalla bunu, tüfrüķleyennen abla beyle bu ínsan istiyer biyle ġılsan bu. bilir bunu her zaman kenni izeder onu. bilir yaʿni. úÇ gún izeder, bíř şèy ġalmaz. yerinnen búyúķleşmeS. erkekse ġalır, dişiyse egleniye. yaʿni hemen geTmeS bu ġālır, bilmesin náĠdar. bíř ay, on gún bilmesin náĠdarda geder bu. (s. 773)

-*Temriye var mı?*

-***demregi*** war. yazar genne şíyẖ. (s. 1387)

-*Yazın yüzde bir şey çıkar?*

-aĠ olur, bayaz yani. (s. 1575)

-***demregi.*** (s. 1575)

-***demregi***, buna şehler gene oĶurdu. biz diyerdiķ genne tüfřüřdi. biz ĶonuşıyrıĶ köyün Ķonuşması. (s. 1576)

-şeye de oĶullardı. nasıra da oĶullardı. nasır deyil, nasır kimi. (s. 1576)

[3] Verilen örnekler 117K048 kodlu proje verilerine dayanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. "Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti" Yürütücü: Prof. Dr. Hülya Arslan-Erol. https://app.trdizin.gov.tr/proje/TWpFMU1qazU/suriye-turkmen-turkcesi-agizlarinin-tespiti

-bazı nasıl oĶurdu. şeh de deyil bu. birez örgeniķ, oĶuyıĶ ya da bilmiyurum. bir Ķaç arpa ḥabbesi toḫumu getirir. oḳur bunnarı da. yedi ḥabbe mi ney súya Ķoyucun. bir kötü, pis súya yani. siyaḥ kimi súy. ey der sana yeddi gün, sekkiz gün sora inşalla bir şey ġalmaz. ama bu elacla getmiy ama. (s. 1576)

3. Sonuç

Bir dilde, dil ve kültür ögelerinin taşınıp sonraki nesillere aktarılmasında dil-kültür ilişkisi önemli bir yere sahiptir. Yazıda bahsi geçen kelimelerin günümüze taşınmasında, bu kelimeler etrafında oluşan kültürel uygulamalar ve inanışların işlevi büyüktür. STTA'da birer hastalık adı olarak kullanılan *dumağı* ve *demreği* kelimeleri, Türkçenin en eski metinlerinden tespit edilmiş olup sonrasında din ve kültür değişikliklerine rağmen çeşitli kültürel uygulamalar vasıtasıyla günümüze kadar gelmeyi başarmıştır. Her iki kelime de STTA'da, Anadolu ağızlarında ve hemen her çağdaş Türk lehçesinde yaşayan arkaik kelimelerdir. Köken açısından *demreği* kelimesi *temir* (demir) kökünün üzerine gelen +*e* isimden fiil yapım ekiyle fiilleşmiş ve -*gü* fiilden isim yapım ekiyle de isimleşerek türemiştir (temir+e-gü). Aynı sistemle türeyen *dumağı* kelimesi, Eski Türkçede soğuk anlamına gelen *tum* kökünün üzerine (+a-gu) eklerinin gelmesiyle gelişmiştir. Her iki kelime Eski Türkçedeki anlamlarını korumakla birlikte çağdaş Türk lehçeleri, STTA ve Anadolu ağızlarında anlam genişlemelerine uğramıştır. Sonuç olarak tarihin bir devrinde birlikte yaşayan Türk boyları zamanla değişik coğrafyalara göç ederek birbirlerinden uzaklaşmış olsalar da bugün yapılan çalışmalar, çok eski zamanlarda dil ve kültür ile örülen bağın günümüzde de devam ettiğini göstermektedir.

KISALTMALAR

AR.: Arapça

CC: Codex Cumanicus

FA.: Farsça

İH: El-İdrak Haşiyesi

STTA: Suriye Türkmen Türkçesi Ağızları

TZ: Et-Tuhfetü'z-Zekiyye Fi'l-Lügati't-Türkiyye

KAYNAKLAR

AKDOĞAN, Yaşar (1999) *Azerbaycan Türkçesinden Türkiye Türkçesine Büyük Sözlük*, Beşir Yayınevi, İstanbul.

ARSLAN-EROL, Hülya (2020a) "Suriye Türkmen Türkçesi Ağızlarının Tespiti Projesi Üzerine", *İbn Haldun Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VI*, s.133-146, İksad Yayınları, Ankara.

ARSLAN-EROL, Hülya (2020b) "Suriye Türkmen Türkçesi Ağız Bölgeleri", *Prof. Dr. Vahit Türk Armağanı*, s. 331-346, Kesit Yayınları, Ankara.

ATEŞ, Fatma (2015) *Adana Halk Hekimliğinde Ocak Kültü*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.

BASKAKOV, Nikolay, A., (1991) *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü*, Çev., İsmail Kaynak vd., Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

CAFEROĞLU, Ahmet (2011) *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

CLAUSON, S., Gerard (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford University Press, Oxford.

DEMİR, Nurettin (2017) "Dilbilimsel Alan Araştırmalarının Galsan Tschinag'ın Eserlerindeki Kültürel Ögelerin Anlaşılmasına Katkısı" *Tuva Araştırmaları Tuvaca Varyantların Belgelenmesi ve Tanımlanması*, Grafiker Yay., s. 33-47, Ankara.

DİLÇİN, Cem (2013) *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

ERCİLASUN, A., Bican, AKKOYUNLU, Ziyat (2015) *Divanu Lugati't-Türk Giriş-Metin, Çeviri-Notlar-Dizin*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

GENÇ, Mustafa vd., (2019) *Isparta'nın Somut Olmayan Kültürel Mirası*, Ed., Bilge HÜRMÜZLÜ, Desen Ofset A.Ş, Ankara.

GÖÇER, Ali (2012) "Dil Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine" Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, C. 3, S. 729 Eylül, ss. 50-57.

GÖKALP, Ziya (2014) *Türkçülüğün Esasları*, Anonim Yayıncılık, İstanbul.

GÜLENSOY, Tuncer (2011) *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

GÜRSOY-NASKALİ, Emine vd., (2007) *Hakasça – Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

GÜRSOY-NASKALİ, Emine, DURANLI, Muvaffak (1999) *Altayca – Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.,

KAPLAN, Mehmet (1983) *Kültür ve Dil*, Dergah Yayınları, İstanbul.

KARAHAN, Leyla (2014) *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

KOÇ, Kenan vd., (2003) *Kazak Türkçesi – Türkiye Türkçesi Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara.

KORKMAZ, Zeynep (2013) *Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

KÜLTÜRAL, Zuhal (2020) "Eski Anadolu Türkçesi Tıp Yazmalarındaki Bir Hastalık Adı: Dumağı", VII. Uluslararası Türk Dili Kurultayı, C. II, s. 2437-2446, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

LESSİNG, Frdinand D., (2017) *Moğolca – Türkçe Sözlük*, Çev., Günay Karaağaç, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

NECİP, E., Necipoviç (2008) *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Çev., İklil Kurban, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

ÖNER, Mustafa (2015) *Kazan -Tatar Türkçesi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

ÖZŞAHİN, Murat (2017) *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

PARLATIR, İsmail vd., (1998) *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

RACHMATİ, G., R. (1930) *Zur Heilkunde Der Uiguren*, SPAW, XXIV, I., ss. 12., Berlin.

SIRKAŞEVA Ryumina, L., T., KUÇİGAŞEVA, N., A. (2000) *Teleüt Ağzı Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

TEKİN, Talat vd. (1995) *Türkmence-Türkçe Sözlük*, Simurg Yay., Ankara

TİETZE, Andreas (2019) *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, Ed., (Nurettin Demir, Emine Yılmaz), Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara.

TOPARLI, Recep vd., (2007) *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

TURAN, A., Doğan (2017) "Türklerin Dünyasından Uzaklaşan Türkçe Tıp Terimleri: Eski Anadolu Türkçesinden Türkiye Türkçesine"

TÜRK DİL KURUMU (2009) *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

TÜRK DİL KURUMU (2009) *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÜNLÜ, Suat (2012) *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*, Eğitim Yayınevi, Konya.

ÜŞENMEZ, Emek vd., (2016) *Özbekçe – Türkçe Sözlük*, Ed. Emek Üşenmez, Türk Dünyası Vakfı Yayınları, İstanbul.

VASİLİEV, Yuriy (1995) *Türkçe – Sahaca (Yakutça) Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

WİLKENS, Jeans (2021) *Eski Uygurcanın El Sözlüğü Eski Uygurca – Almanca - Türkçe*, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen.

YUDAHİN, K., K. (1998) *Kırgız Türkçesi Sözlüğü*, Çev., Abdullah Taymas, C 2, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

SAĞLIK EDEBİYATI

HALKBİLİMSEL METAETİK KURAM ÇERÇEVESİNDE HALK FELSEFESİNDE *SAĞLIKLI OLMAK OLUMLU ETİK DEĞERİ*NİN DEDE KORKUT ÖRNEKLEMİ

Dr. Sacide ÇOBANOĞLU

Özet

Dede Korkut Hikâyeleri'nde toplumsal yaşamın devamlılığının sağlanması için toplum fertlerinin bedensel ve ruhsal yönden sağlıklı olmalarının büyük önem taşıdığı görülmektedir. Bozkır yaşantısının zorlu şartları içinde ayakta kalmanın tek yolunun bedensel ve ruhsal yönden sağlıklı olmak ve bu halin devamlılığı sağlamak olduğunun bilinciyle Oğuzlar, bireyin sağlıklı bir yaşam sürmesini halk felsefesi (dünya görüşü) olarak benimsemişlerdir.

Bildirimizin konusu; Halkbilimsel Metaetik Kuram çerçevesinde Dede Korkut Kitabı'nda *Sağlıklı Olmak Olumlu Etik Değeri*nin halkbilimsel temellendirmesi, metaetiksel çözümlemesi yapılarak söz konusu etik değerin, bireysel olmaktan çıkıp nasıl toplumsal bir etik değer olabildiği noktasında, hangi halk fikirlerini ifade ettiğinin ve Oğuzların halk felsefesindeki yerinin incelenmesi, etik değerin öneminin ortaya konmasıdır.

Bildirimizin amacı; toplumların gelenek, görenek, âdet, töre ve örflerini inceleyerek o toplumu tanımayı hedefleyen halkbilimi ile etik olguları/olayları felsefî olarak inceleyerek etik üzerine bir üst düşünme biçimi ortaya koymayı amaçlayan metaetik alanlarında disiplinlerarası bir çalışma ile ortaya koyduğumuz *Halkbilimsel Metaetik Kuram*ın inceleme yöntemi *Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemi* ile *Sağlıklı Olmak Olumlu Etik Değeri*nin çözümlemesini yaparak yöntemin uygulanışı noktasında örnek bir çalışma yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Halkbilimi, Metaetik, Değer, Sağlık, Temellendirme.

WİTHİN THE FRAMEWORK OF FOLKLORE METAETİC THEORY DEDE KORKUT SAMPLE OF THE POSİTİVE ETHİCAL VALUE OF BEİNG HEALTHY İN FOLK PHİLOSOPHY

Abstract

In Dede Korkut Stories, it is seen that it is of great importance for the members of the society to be physically and mentally healthy in order to ensure the continuity of social life. Being aware of the fact that the only way to survive in the harsh conditions of steppe life is to be healthy physically and mentally and to ensure the continuity of this state, the Oghuzes have adopted the individual's healthy life as a folk philosophy (world view).

The subject of our notification; Within the framework of Folkloric Metaethics Theory, the folkloric justification of the Positive Ethical Value of Being Healthy in the Book of Dede Korkut, and metaethical analysis of the ethical value in question, how it can become a social ethical value rather than being an individual, which folk ideas, which folk philosophy expresses, and its place in the folk philosophy of the Oghuzs. examination is to reveal its importance.

The purpose of our notice; The analysis method of Folklore Metaetic Theory, which we have put forward with an interdisciplinary study in the fields of folklore, which aims to get to know the society by examining the traditions, customs, traditions and customs of societies, and metaethics, which aims to reveal a meta-thinking style on ethics by examining ethical facts/events philosophically. It is to make an exemplary study at the point of application of the method by analyzing the Positive Ethical Value of Being Healthy with the Method.

Key words: Folklore, Metaethics, Value, Health, Grounding.

1. GİRİŞ

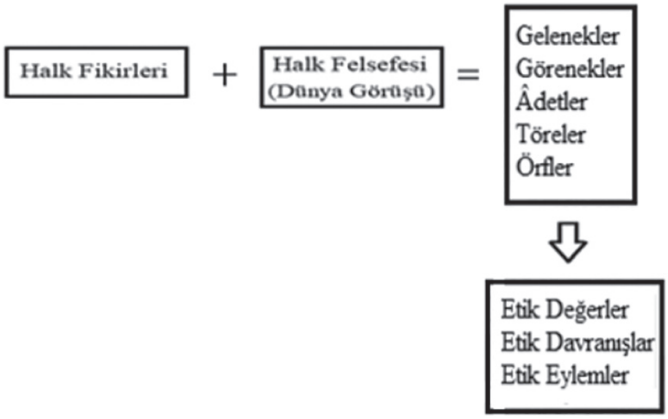
Değer, bir toplumda varlık ve birlik amacının sonucu olarak korunmaya çalışılan inanışlar bütünüdür. Dünya yüzündeki bütün milletler varlıklarını ve devamlılığını korumak isterler. Bu varlığın ve devamlılığın korunmasında en önemli unsur milletlerin toplumsal ve kültürel değerlerine sahip ahlâklı nesiller yetiştirmeleridir. Evrensel bir nitelik taşıyan bu amaca, her toplum kendi değerleri ve ahlâk anlayışı çerçevesinde hizmet eder. Uzun yıllar felsefenin, sosyolojinin, ilahiyatın çalışma alanı olarak görülen etik, metaetik, ahlâk ve etik değerler konuları aslında bir topluma ait her türlü özelliği inceleyen halkbiliminin de hiç kuşkusuz çalışma alanlarından biridir. Bu ihmal edilmiş alana eğilmek yeni, güncel bir bakış açısıyla ve yine bu güne kadar disiplinlerarası çatışma olarak görülen şeklini değiştirip disiplinlerarası çalışmalar yaparak etik ve metaetik alanlarını da halkbiliminin çalışma alanlarına dahil etmemiz gerekmektedir. (Çobanoğlu, 2021c: 403).

Bu düşüncelerimizden yola çıkarak öncelikle halkbilimi ile bu disiplinlerin çalışma alanlarının benzerliğine ve yöntemlerinin sentezlenebilir olduğuna dikkati çekmek bu alanların da halkbiliminin çalışma alanlarından biri olarak literatüre girmesini sağlamak bir uygulama ile bunu gösterebilmek amacıyla disiplinlerarası bir çalışma yaptık. Çalışmamızda, *Halkbilimsel Metaetik Kuramı* ortaya koyarak kuramın çalışma yöntemi olan *Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemi*ni geliştirmiş ve Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki etik değerleri halkbilimsel olarak temellendirip metaetiksel olarak çözümleyerek Dede Korkut Kitabı'nın etik değer indeksini oluşturmuş ve bu etik değerlerle ulaşılan Türk halk felsefesini ortaya koymuş bulunmaktayız. Bu çalışmamızda, bulgularımızdan yola çıkarak sosyal gelenekler içinde yer alan *Sağlıklı Olmak Olumlu Etik Değeri*nin Türk halk felsefesindeki yerini Dede Korkut örnekleminde inceleyeceğiz.

1. HALKBİLİMSEL METAETİK KURAM

Halkbilimsel Metaetik Kuram; ahlâksal yaşamı gelenekler, görenekler, âdetler, töre ve örfleri esas alarak temellendirme esasına dayalı bir kuramdır. Halkbilimi ve etik alanlarının araştırma alanları içinde ortaklık gösteren toplumsal olgular

sosyal normlardır. Sosyal normlar ortaya çıkmak için bir bağlama *(context)* ihtiyaç duyarlar bu bağlam *(context)* halk fikirleri çekirdek yapılarının birleşimiyle ulaşılan halk felsefesidir. Halk felsefesinin bağlam oluşturduğu bu yapılar da etik değerlerin, etik davranışların, etik eylemlerin ortaya çıkmasında bağlam görevi üstenlemektedirler. Bu süreci bir şema dahilinde gösterelim.



Özkul Çobanoğlu, Alan Dundes (1972: 95)'ten yaptığı aktarmada, geleneksel *halk felsefesi*nin *(dünya görüşü)* temelinde *halk fikirleri*nin *(folk ideas)* bulunduğunu, halk felsefesinin (dünya görüşü) çekirdek yapı birimlerinin halk fikirleri olduğunu ifade etmekte ve halk felsefesini bir toplumun folklorunun bütün unsurlarını, kültürüyle örtüştürüp anlamlı bir hale getiren ve sosyo-kültürel bir düzen sistematiği içinde çalıştıran zihinsel ve metafizik sistem olarak tanımlamaktadır. (Çobanoğlu, 2000: 12-14). Levi Claude Strausse (Strausse, 2010), Alan Dundes'in halk fikirleri olarak işaret ettiği bu çekirdek birimleri, sözlü nakil yoluyla gelen kalıplaşmalar olarak tanımlayıp kendi ifadesiyle *yap-takçılık* olarak adlandırmakta ve bireylerin dünya görüşlerinin oluşmasında en önemli rolü üstlendiklerini söylemektedir. Halkbilimi, toplumsal olguları *halk fikirleri (folk ideas)* ile temellendirmekte ve bu çekirdek birimlerin birleşmesiyle meydana gelen *halk felsefesi*/*dünya görüşü (folk philosophy)* ortaya koymaktadır. (Çobanoğlu, 2018: 32).

20. yüzyılın başında normatif etiğe tepki olarak ortaya çıkan metaetiğin araştırdığı iki soru bulunmaktadır: *Bir ahlâk yargısı nedir?*, *Bir ahlâk yargısını mantıksal olarak temellendirilebilir mi?* (Tepe, 2011: 42-43). İşte bu soruların

cevapları halkbiliminde, yukarıda tanımlamaya çalıştığımız halk fikirleri ve halk felsefesinin (dünya görüşü) oluşumlarında bağlam görevi üstlendiği gelenekler, görenekler, âdetler, töreler, örflerle verilmektedir. Metaetikte temellendirme, bir gerekçelendirme, bir sebebe bağlama işlemidir. (Onart, 1976: 90-91). Metaetik bir etik yargıyı önermelerle temellendirir, halkbilimi ise halk fikirleriyle temellendirir. İki disiplin bu anlamda ortaklık göstermektedirler. Gelenek, görenek, âdet, töre ve örflerden bağımsız olarak bir etik anlayışın ortaya çıkması mümkün görülmemektedir. Sosyal normlar toplumsal etik anlayışın bağlamını oluşturmakta; halk fikirleri ve halk fikirleri yoluyla ulaşılan halk felsefesi de sosyal normların bağlamı oluşturmaktadır. (Çobanoğlu, 2020: 155). Halkbilimi ve metaetik alanlarında disiplinlerarası bir çalışmayla ortaya konmuş Halkbilimsel Metaetik Kuram; ahlâksal yaşamı, gelenekler, görenekler, âdetler, töre ve örfleri esas alarak temellendirmekte, olgu kümeleri arasında ilişki kurarak bu olgulara dair davranışların nedenini açıklamakta, sistematik gözlemle kanıtlar ortaya koymakta, sorular üretebilmekte, öngörü geliştirebilmekte, modifiye edilebilmekte ve tüm bunlardan hareketle kapsamlı bir önerme olarak *ahlâksal yaşam; gelenekler, görenekler, âdetler, töre ve örfleri esas alarak temellendirilebilir* önermesini ortaya koymaktadır. (Çobanoğlu, 2021a: 297-298).

2. YÖNTEM

Halkbilimsel Metaetik Kuram'a ait bir inceleme yöntemi geliştirilmiştir. İnceleme yöntemimizin adı *Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemi*dir.

Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemi

1. Anlatının Kurgusu

a) Anlatıdaki Kişiler

b) Anlatının Olay Örgüsü

2. Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî ve Dinî (Olumlu, Olumsuz), Etik Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Beşerî, Dinî (Olumlu, Olumsuz) Moral Olgular* Tablosu

a) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumlu Etik Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumlu Moral Olgular* Tablosu

b) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumsuz Etik Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumsuz Moral Olgular* Tablosu

c) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumlu Etik Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumlu Moral Olgular* Tablosu

d) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumsuz Etik Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumsuz Moral Olgular* Tablosu

e) Anlatıda Metaetiğin Cevap Aradığı *Doğruluk*la İlgili Sorular;

e.1) Anlatıda Halkbilimsel Anlamda *Etik Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Moral Olgular* Nelerdir?

e.2) Anlatıda Halkbilimsel Anlamda *Etik Eylemler*; Metaetiksel Anlamda *Moral Olgular*ın Tasnifi Mümkün müdür?

3. Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Etik Eylemler*in; Metaetiksel Anlamda *Moral Olgular*ın Bağlamsal Önermeleri

a) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumlu Etik Eylemler*in Bağlamsal Halk Fikirleri; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumlu Moral Olgular*ın Bağlamsal Önermeleri

b) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumsuz Etik Eylemler*in Bağlamsal Halk Fikirleri ve Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumsuz Moral Olgular*ın Bağlamsal Önermeleri

c) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumlu Etik Eylemler*in Bağlamsal Halk Fikirleri ve Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumlu Moral Olgular*ın Bağlamsal Önermeleri

d) Anlatıdaki Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumsuz Etik Eylemler*in Bağlamsal Halk Fikirleri; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumsuz Moral Olgular*ın Bağlamsal Önermeleri

e) Anlatıda Metaetiğin Cevap Aradığı *Yöntem*le İlgili Sorular;

c.1) Anlatıda Etik Yargıların Kaynağı Olan Etik Olgular Var mıdır?

c.2) Anlatıda Etik Yargıların Kaynağı Olan Etik Olgular Varsa Bunlar Anlatıda Nasıl Yer Alırlar?

4. Anlatıda Tespit Edilen Halkbilimsel Anlamda *Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Moral Vokabüler* ve Taşıdıkları Anlamlar Tablosu

a) Anlatıda Tespit Edilen Halkbilimsel Anlamda *Olumlu Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Moral Vokabüler* ve Taşıdıkları Anlamlar Tablosu

b) Anlatıda Tespit Edilen Halkbilimsel Anlamda *Olumsuz Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda Olumsuz *Moral Vokabüler* ve Taşıdıkları Anlamlar Tablosu

c) Anlatıda Metaetiğin Cevap Aradığı *Anlam*la İlgili Sorular;

c.1) Anlatıda Tespit Edilen Halkbilimsel Anlamda *Etik Değerler*; Metaetiksel Anlamda *Moral Vokabüler* Nelerdir?

c.2) Anlatıda Tespit Edilen Halkbilimsel Anlamda *Etik Değerler*in; Metaetiksel Anlamda *Moral Vokabüler*in Anlamları Nelerdir?

5. Anlatıda Tespit Edilen Halkbilimsel Anlamla *Etik Değerler*in; Metaetiksel Anlamda *Moral Olgular*ın Tasnifi

a) Anlatıda Tespit Edilen Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumlu Etik Değerler*in; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumlu Moral Olgular*ın Tasnifi

b) Anlatıda Tespit Edilen Halkbilimsel Anlamda *Beşerî Olumsuz Etik Değerler*in; Metaetiksel Anlamda *Beşerî Olumsuz Moral Olgular*ın Tasnifi

c) Anlatıda Tespit Edilen Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumlu Etik Değerler*in; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumlu Moral Olgular*ın Tasnifi

d) Anlatıda Tespit Edilen Halkbilimsel Anlamda *Dinî Olumsuz Etik Değerler*in; Metaetiksel Anlamda *Dinî Olumsuz Moral Olgular*ın Tasnifi

e) Anlatıda Metaetiğin Cevap Aradığı *Yöntem*le İlgili Sorular;

e.1) Anlatıda Tespit Edilen Etik Eylemlerin Temellendirilmesi Mümkün müdür?

e.2) Anlatıda Tespit Edilen Etik Eylemlerin Temellendirilmesi Mümkün ise Bir Etik Eylemin Temellendirilmesindeki Mantıksal Adımlar Nelerdir?

6. Anlatıda Tespit Edilen Etik Değerlerin Geleneklere Göre Tasnif Tablosu

7. Anlatıdaki Etik Değerlerin Temellendirilmesi ve Anlatının Halk Felsefenin Ortaya Konması

a) Anlatıda Metaetiğin Cevap Aradığı *Yöntem*le İlgili Sorular;

a.1) Anlatıda Tespit Edilen Etik Eylemler Etik İlkeleri Temsil Eder mi?

Halkbilimsel Metaetik Kuram'ın inceleme yönteminin özünü *Halkbilimsel Temellendirme* oluşturmaktadır. Bugüne kadar etik alanında temellendirme olarak; *Kozmolojik Temellendirme*, *Teolojik Temellendirme*, *Antropolojik Temellendirme* (Özlem, 2015: 28-33) ve *Sosyolojik Temellendirme* (Cevizci, 2002: 9) kullanılmaktaydı. Biz bu yöntemlere bir temellendirme şekli daha ekliyoruz, bu

temellendirmenin adı *Halkbilimsel Temellendirme*'dir. Bu noktada *Halkbilimsel Temellendirme*yi şöyle tanımlamaktayız; etik değerlerin oluşumlarında bağlam görevi üstlenen sözlü kültür ürünlerinin, geleneklerin, göreneklerin, âdetlerin, töre ve örflerin, ritüellerin, maddi kültür unsurlarının halkbilimsel anlamda halk fikirleri ve metaetiksel anlamda önermelerle gerekçelendirilmelerine *Halkbilimsel Temellendirme* diyoruz. (Çobanoğlu, 2021a: 298).

Yedi bölümden oluşan Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme yöntemimiz; metaetiğin *Bir ahlâk yargısı nedir?* ve *Bir ahlâk yargısını mantıksal olarak temellendirilebilir mi?* sorularına halkbilimsel bakış açısıyla cevap vermekte, etik eylemlerin aynı zamanda birer toplumsal *moral (etik olgu)* olarak beşerî ile dinî kurumlar arasında ve gelenekler çerçevesinde dağılımlarını yapmakta, halkbilimsel olgu ve olaylarda yer alan etik yargıların dayandığı *moral vokabülerin* (etik sözvarlığı) anlamlarını bilmeyi ve bu yargıların nasıl temellendirip neyle doğrulandığı hakkında bilgi sahibi olmayı sağlamakta, olgu ve değer ilişkisi, ahlâk dili ile ortaya konulduğunda, olgulardan yola çıkılarak etik değerlere ulaşmanın mümkün olduğunu yanı sıra etik değerlerin ait oldukları toplumun halk felsefesini yansıttıklarını ispatlanmakta ve her bölümün altında yer alan metaetiğin *doğruluk*la/*yöntem*le/*anlam*la ilgili sorularını halkbilimsel bakış açısıyla cevaplamaktadır.[1] Kuram ve inceleme yöntemi aynı zamanda olumsuz etik değerlerin temellendirilmesini sağlamak yoluyla günümüz etik sorunlarının çıkış kaynaklarını bulmak ve çözümlemek açısından işe koşulabilmektedir. (Çobanoğlu, 2021a: 299-302). Yöntemimizin yedinci maddesinde yer alan *Anlatıdaki Etik Değerlerin Temellendirilmesi ve Anlatının Halk Felsefenin Ortaya Konması* maddesine göre *Sağlıklı Olmak Olumlu Etik Değeri*nin Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Tablosu şu şekildedir.

[1] Aşağıdaki tabloda yer alan 2 rakamlı numaralandırmada birinci rakam, hikâyelerin Dede Korkut Kitabı'daki sırasını; ikinci rakam, hikâyedeki etik eylem/moral olgu sırasını ifade etmektedir. Tablo inceleme yöntemimizin 7. maddesini içermektedir. Konuyla ilgili daha önceki çalışmamızda, Dede Korkut Hikâyeleri'nde ve Mukaddime'de toplam olarak 173 olumlu ve olumsuz etik değer tespit edilmiştir. Olumlu ve olumsuz etik değerlerin toplam bağlam sayısı 929'dur. 126 olumlu etik değer 777 bağlam sayısıyla; 47 olumsuz etik değer 152 bağlam sayısıyla Dede Korkut Kitabı'nda yerlerini almaktadırlar. Çalışmanın tamamı için bkz. (Çobanoğlu, 2021a: I-813; Çobanoğlu, 2021b: 814-1771).

3. SAĞLIKLI OLMAK OLUMLU ETİK DEĞERİNİN HALKBİLİMSEL TEMELLENDİRME METAETİKSEL ÇÖZÜMLEME TABLOSU

1.41. Boğaç Han'ın Yarasını İyileşmesi Yeniden Sağlığına Kavuşması İçin Hz.Hızır'ın Onun Rüyasına Girmesi ve Anasının Hızır'ın Tarif Ettiği Merhemi Yaparak Boğaç Han'ın Yarasını Sağaltması Halkbilimsel Anlamda Halk Fikirleri/Metaetiksel Anlamda Önermeler: 1. Kişilerin sağlıklı olması sağlıklı bir toplum ve sağlıklı nesiller demektir bu nedenle sağlık toplumların varlıklarını sürdürmelerinde çok büyük önem taşır. 2. Oğuz toplumunda bireylerin hem fiziksel hem de ruhsal olarak sağlıklı olmalarına önem verilir. 3. Toplumun devamlılığı için nesillerin sağlıklı olmaları şarttır. 4. Sağlıklı nesiller başarıyı ve devamlılığı sağlarlar. 5. Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur.
2.15. Karaçuk Çoban'ın Yaralarını Sağaltması, Sağlığına Kavuşmak İçin Kendini Tedavi Etmesi Halkbilimsel Anlamda Halk Fikirleri/Metaetiksel Anlamda Önermeler: 1. Yaraların sağaltılıp kişinin sağlığına kavuşturulması çok büyük önem taşır. 2. Kişi yaralı ya da hasta olarak bırakılmaz tedavi edilerek iyileştirilir.
3.39. Dede Korkut'un Pirenin İnsan Sağlığına Zararını Bilmesi ve Deli Karçar'ı Pirelerden Kurtarması Halkbilimsel Anlamda Halk Fikirleri/Metaetiksel Anlamda Önermeler: 1. İnsan sağlığına verilen önem sağlıklı nesilleri getirir. 2. Hatalı davranan, yanlış yapan kişiye gereken ders verildikten sonra onun yeniden sağlığına kavuşması için elden gelen yapılır.
9.38. Begil'in Yarasını Sağaltmak Sağlığına Kavuşmak İçin Sağ Uyluğunu Sarması Sağlıklı Olmaya Önem Vermesi Halkbilimsel Anlamda Halk Fikirleri/Metaetiksel Anlamda Önermeler: 1. Her işin başı sağlık. 2. Sağlık en büyük varlıktır. 3. Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi.

İnsanın sağlıklı kişilik yapısı birçok filozofun ifade ettiği gibi Farabi'de de *nefs sağlığı* olarak ifade bulmaktadır. Farabi kişinin sağlıklı yapısına yani ona daima iyi şeyler yaptıran yapısına *nefsin sağlığı*; tam tersi duruma, kişiye daima kötü şeyler yaptıran yapısına da *nefsin hastalığı* demektedir. (Farabi, 2005: 134). Farabi'nin nefs hastalığı olarak yaptığı genellemede kast ettiği, insanın akıl sağlığı (ruh sağlığı) ve beden sağlığıdır.

Oğuz toplumunda hem akıl hem de beden sağlığına önem verildiği görülmektedir. Bedenen sağlıklı olmak ve sağlığa kavuşmak için yara sağaltmayı Dede Korkut Kitabı'nda dört bağlamda görmekteyiz. İlk olarak Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda görüyoruz. Boğaç Han, babası Dirse Han tarafından oklanır. Baygın yatarken Hz. Hızır rüyasına girer ve ona bu yaradan ölmeyeceğini söyleyerek anasının sütü ile dağ çiçeğinin karıştırılmasıyla elde edilecek bir merhem tarif eder. Anası, Hızır'ın tarif ettiği merhemi yaparak Boğaç Han'ın yarasını iyileştirir. Yine Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boyu'nda; Karaçuk Çoban'ın düşman tarafından yaraladığını ve yaralarını sağaltmak için çoban kepeneğinden bir parça yün alıp bunu yakarak kül haline getirip yaralarının üzerine bastırdığını ve yarasını tedavi ettiğini görüyoruz. Bir diğer örnek Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda görülür. Burada Banu Çiçek'in ağabeysi Deli Karçar, pirelerin saldırısına uğrar. Dede Korkut pirenin insan sağlığına zararını bildiği için Deli Karçar'ı nehire sokarak pirelerden kurtulmasını sağlar. Son örnek de Begil Oğlu Emren Boyu'nda görülmektedir. Begil, attan düşerek sağ uyluğunu kırar. Hemen bıçağıyla atının terkisini keser ve ayağını atına sıkıca sarıp atının yelesine yapışır. Obasına döner.

Hem bedenen hem de ruhen sağlıklı olmayı gördüğümüz bağlamlar ise şöyledir; Dede Korkut anlatılarından altı boyun (Dirse Han Oğlu Boğaç Han boyu, Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boyu, Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin Tutsak Olduğu Boyu, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu, Begil Oğlu Emren Boyu) Bayındır Han'ın toyuyla; iki boyun (Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boyu, Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'u Çıkardığı Boyu) Salur Kazan'ın şöleniyle başlıyor olması tesadüf değildir. Düzenlenen bu etkinliklerin açık ve gizli işlevlerinin yanı sıra yeme içmenin bu kadar büyük önem taşımasının bir diğer nedeni, yöneticilerin düzenledikleri bu toylar, avlar, şenlikler ve şölenler vasıtasıyla toplum fertlerinin hem bedenen yeterli beslenmelerini sağlayarak bedenen sağlıklı olmalarına katkıda bulunmak hem de dertlerini paylaşıp eğlenip neşelenerek ruhen sağlıklı olmalarına zemin hazırlamak amacı taşıdıklarının, bunun için çaba gösterdiklerinin göstergesidir. Salur Kazan'ın beylerine; *"Ünam anlan bigler sözüm dinlen bigler, yata yata yanumuz ağrıdı, tura tura bilümüz kurıdı, yorıyalum a bigler, av avlayalum kuş kuşlayalum, sığın geyik yıkalum, kayıdalum otağumuza düşelüm, yiyelüm içelüm*

hoş kiçelüm." (Ergin, 1986:22) demesi yanı sıra Begil'in hatununun, Oğuz'a asi olduğunu söyleyen küskün ve kızgın Begil'e; *"Aru könülde pas olsa şarab açar, sen gideli hanum arkurı yatan ala tağlarun avlanmamışdur, ava bingil könlün açılsun didi.* (Ergin 1986: 102) demesi, hep bedenen ve ruhen sağlıklı olmanın önemine vurgu yapan ve bu sağlıklı hale ulaşma yollarına işaret eden bu düşüncenin varlığını gösteren sözlerdir.

Oğuzların düsturlarından biri erdemli olmaktır. Erdemli olmak için öncelikli olan nefs sağlığıdır yani hem bedenen hem de ruhen sağlıklı olmaktır. Erdemli toplumu ortaya çıkartmanın yöneticilerin görevi olduğunu ve bu durumda yöneticinin şahsının erdemli olması ve toplumdaki fertlere de örnek teşkil etmesi, onların nefslerinin sağlığı için çaba göstermesi gerektiğini söyleyen Mehmet Türkeri, toplum fertlerinden birisinin yapısı erdemleri kabul etmeyecek durumda ise fert *nefs hastalığı* içindeyse bu gibi hallerde yöneticinin görevi, birebir fert ile uğraşarak onun erdemlerini yetkinleştirmek değildir, böyle bir durumda yönetici, o ferdin yapısını toplumun yararıyla uyuşan bir erdem noktasına taşımalıdır diyerek düşüncelerini ifade etmektedir. (Türkeri, 2017: 103). Bu noktada sağlığın bireysellikten çıkıp toplumsallaştığını ve halk felsefesini ifade ettiğini görüyoruz. Bayındır Han'ın ve Salur Kazan'ın hem alplikleriyle hem de erdem sahibi olmalarıyla Oğuz toplumuna örnek teşkil ettikleri görülmektedir, nefs hastalığı içinde olmayan yöneticiler yaptıkları bu uygulamalarla yönettikleri toplumu nefs hastalıklarından korumaya çalışmaktadırlar.

Oğuzların aç doyurmak, yalıncak giydirmek, borçluyu borcundan kurtarmak felsefesi de ruh ve beden sağlığını korumak amacını taşır. Aç kalmış, çıplak kalmış ya da borç içinde bir insanın hem bedenen hem ruhen sağlıklı kalması söz konusu olamaz. Böylesi zorluklar içinde yaşam mücadelesi veren bir kişi hem beden sağlığını hem ruh sağlığını yitirecek ve kısa bir süre içinde topluma zararı dokunan bir insan haline gelecektir yanı sıra bedenen rahatsız olan bir insan da bakım gerektirecektir. Bozkır yaşantısı içinde atlı ve göçerevli bir hayat sürdüren Oğuzlar için hasta bir insanın bakımı kolay olmayacaktır bu sebeple hastalıkların hemen sağaltılması ve uzun sürmemesi için yoğun bir çaba göstererek çeşitli tedavi yöntemleri geliştirmişlerdir. İşte Oğuz toplumu güçlü bir toplum olarak bozkırda yerini almak, varlığının ve birliğinin devamlılığını sağlamak amacıyla kendine gerekli olan felsefeyi ortaya koymuş; aç doyurarak, yalıncak giydirerek, borçluyu borcundan kurtararak hem beden hem de ruhen sağlıklı kalmış, sağlıklı nesiller yetiştirmiştir. Mustafa Kemal Atatürk'ün *Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur* sözü de Oğuzların bu ideolojisinin, Türk dünya görüşündeki önemli yerini işaret etmektedir.

SONUÇ

*Sağlıklı Olmak Olumlu Etik Değerinin Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Tablosu*nda yer alan olaylardaki halkbilimsel anlamda halk fikirleri ile metaetiksel anlamda önermeler doğrultusunda;

Halk felsefesi (dünya görüşü): Oğuzlar, toplum fertlerinin sağlıklı olmasının sağlıklı nesiller demek olduğunun bilinciyle sağlığın varlıklarını sürdürmelerinde çok büyük önem taşıdığı bilmekteler ve fertlerin hem fiziksel hem de ruhsal olarak sağlıklı olmalarına büyük önem göstermektedirler; bu anlamda Oğuzların varlıklarının ve başarılarının devamlılığını ancak sağlıklı nesillerle sürdürebilecekleri kabulü çerçevesinde yapılandırdıkları bir dünya görüşüne sahip oldukları görülmektedir.

KAYNAKÇA

Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*, İstanbul: Engin Yayıncılık.

Çobanoğlu, Ö. (2000). "Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler", *Milli Folklor*, S.45: 12-14.

Çobanoğlu, S. (2018). *Sözlü Edebiyat ve Anlatım Tutumu*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, S. (2020). "Halkbilimsel Açıdan Türk Dünyası Sosyokültürel Bağlamında Etik ve Metaetik", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S.5, s.147-168.

Çobanoğlu, S. (2021a). *Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri'nin Halk Felsefesi ve Metaetiksel Çözümlemesi*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, I. Cilt, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

Çobanoğlu, S. (2021b). *Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri'nin Halk Felsefesi ve Metaetiksel Çözümlemesi*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, II. Cilt, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

Çobanoğlu, S. (2021c). "Halkbilimsel Bakış Açısı ve Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Halkbilimi Etik ve Metaetik İliştisi", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 26, s. 402 – 418.

Dundes, A. (1972), "Folk ideas As Units of Worldview." Toward New Perspectives in Folklore, (Ed.Americo Paredes ve R. Bauman), *Austin: The UniversİIy of Texas Press*, s. 93-103.

Ergin, M. (1986). *Dede Korkut Kitabı Metin-Sözlük*, 2. Baskı, İstanbul: Ebru Yayınları.

Farabi, (2005). *Farabi'nin İki Eseri, Fusulü'l Medeni Tenbîh Alâ Sebîli's- Sa'ade*, Çeviren: Özcan H, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları.

Onart, A. (1976). "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir?", *Felsefe Arkivi*, C.0, S.20, s.79-97.

Özlem, D. (2015). *Etik Ahlâk Felsefesi*, 2. Baskı, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Strausse L, C. (1994). *Yaban Düşünce*, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tepe, H. (2011), *Etik ve Metaetik*, 1. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Türkeri. M. (2017). *Etik Değer Eğitim, Siyaset, kamu, Çalışma Hayatı ve Bilim*, 2. Baskı, Antalya: Lotus Yayınevi.

SELİM CEFAYHURUŞ MASALI ÖRNEĞİNDE SÖZLÜ ANLATILARIN SAĞALTICI GÜCÜ

Dr. Öğr. Üyesi Gülcan KIZILÖZEN
İnönü Üniversitesi

Özet

Türk halk kültüründe gerek Anadolu'da gerekse Türk topluluklarının yaşadığı farklı coğrafyalarda, halk hekimliği uygulamalarının önemli bir yeri vardır. Bu uygulamalar araştırmacılarca akıllık, büyülük veya her ikisinin iç içe geçtiği yöntemler olarak sınıflandırılmıştır. Kimi kez şifalı sular, şifalı otlar kullanılmak suretiyle sağaltma yapılırken kimi kez de bir ritüel vasıtasıyla, büyülü olduğuna inanılan çeşitli söz ve hareketlerden yararlanarak hastaların sağaltıldığı görülür. Halk kültürü araştırmalarında böylesi uygulamalar hakkında çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Ancak bu bildiride, günümüze değin üzerinde durulan sağaltma yöntemlerinin genel çizgileriyle dışında kalan bir sağaltma yöntemi ele alınmış; sözlü kültürün, özelde ise masal anlatımının şifa verici yönü üzerinde durulmuştur. Bildirimizde İran'ın Erdebil eyaletine bağlı Mişginşehr'den derlenmiş bir Türk masalında, masalın onu dinleyen kişiyi sağaltabildiği örneklenmiştir. *Selim Cefayhuruş* adlı masalda, başı ağrıyan ve derdine bir türlü derman bulamayan şahın, masal dinleme yoluyla iyileştiği anlatılmaktadır. Bu masaldan hareketle, masal anlatımının veya masal dinlemenin insan üzerindeki sağaltıcı etkisi vurgulanmıştır. Günümüz modern tıbbında dahi sosyalleşmenin, sözlü kültürü paylaşmanın insanın fiziksel ve ruhsal sağlığı üzerindeki etkisi üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla sosyalleşmenin somut örneklerinden biri olan masal anlatımının dinleyici üzerindeki sağaltıcı etkisi ve bunun *Selim Cefayhuruş* masalında örneklenmesi, halk hekimliği uygulamalarının yöntem ve teknik bakımından yeniden tasnif edilmesi gerektiği hususunda bir yol gösterici olacaktır.

THE HEALING POWER OF ORAL NARRATIVES IN THE CASE OF THE SELİM CEFAYHURUS TALE

Abstract

Folk medicine practices have an important place in Turkish folk culture, both in Anatolia and in different geographies where Turkish communities live. These applications have been classified by researchers as cleverness, magic, or methods where both are intertwined. Sometimes healing is done by using healing waters and herbs, sometimes it is seen that patients are healed by making use of various words and movements that are believed to be magical, through a ritual. Numerous academic studies have been conducted on such practices in folk culture studies. However, in this paper, a treatment method that is out of the general lines of the treatment methods that have been discussed until today is discussed; the healing aspect of oral culture, and in particular, of storytelling, has been emphasized. In our paper, it is exemplified in a Turkish fairy tale compiled from Mishginshahr of Iran's Ardebil province, that the tale can heal the person who listens to it. In the fairy tale Selim Cefayhuruş, it is told that the shah, who had a headache and could not find a cure for his problems, recovered through listening to fairy tales. Based on this tale, the therapeutic effect of tale telling or listening to tales on people is emphasized. Even in today's modern medicine, the effect of socialization and sharing oral culture on people's physical and mental health is emphasized. Therefore, the therapeutic effect of tale telling, which is one of the concrete examples of socialization, on the listener and its exemplification in Selim Cefayhuruş tale will be a guide for the need to reclassify folk medicine practices in terms of method and technique.

Giriş

İnsanın dünya üzerinde varlığını sürdürebilmesinin ilk koşulu sağlıklı bir bedene sahip olmasıdır. Bu anlamda beden sağlığı yani fizikî sağlık ve bütünlük önemlidir. Ancak, fizikî sağlık ve gücün yanında ve hatta onunla koşut olarak ruhsal sağlık da önemlidir. İnsan, sağlıklı bir vücut ve sağlıklı bir ruh ile yaşamın güçlükleriyle baş edebilir, neslini devam ettirir. Bu nedenle hastalık, sağlık, hastalıkların sağaltılması ile ilgili işlemler ve inançlar gibi kavramlar insanlık tarihi boyunca sözlü ya da yazılı ortamlarda çokça yer bulmuştur. Modern tıbbın doğuşundan belki binlerce yıl öncesinde hastalıklar şifacı, şaman ya da otacı adı verilen kişilerce sağaltılmıştır. Halk kültüründe sağaltma teknik ve yöntemleri kimi kez sözlü olarak kimi kez de usta çırak ilişkisiyle gelecek kuşaklara aktarılmıştır. Şöyle ki hastalığa şifa olacak yöntem ya bir insanın diğer bir insana anlatması yoluyla ya da bir şaman veya şifacının yetiştirdiği başka bir şaman/şifacı ile sonraki nesillere ulaşmıştır. Türk halk kültüründe de oldukça yaygın olan bu yöntemler genel olarak halk hekimliği kavramıyla ifade edilmektedir.

Türk halk hekimliğindeki yöntem ve uygulamalar ise, hem coğrafi hem de tarihi derinliği bakımından oldukça zengindir. Dolayısıyla halk kültüründe sağlık konusu pek çok araştırmacı tarafından çalışılmış, halk hekimliğinin ne olduğu açıklanıp Türk halk hekimliğinde kullanılan yöntem ve teknikler tasnif edilmiştir. Bu araştırmalar içerisinde temel kaynak niteliğindeki iki araştırmacıdan söz etmemiz yerinde olacaktır. Bunlardan biri Pertev Naili Boratav'dır. Boratav; *"Halkın, olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüne 'halk hekimliği' diyoruz."* şeklinde tanımladığı halk hekimliğini *büyülük nitelikte korunma ve sağaltma işlemleri* ve *hem büyülük hem akıllık işlemlerin bir arada kullanıldığı yöntemler* biçiminde tasnif etmiştir (Boratav, 2003: 155-161). Bir diğer araştırmacı Orhan Acıpayamlı'dır. Acıpayamlı, halk hekimliğinde kullanılan yöntem ve teknikleri *ırvasa yoluyla yapılan sağaltma, parpılama yoluyla yapılan sağaltma, dini yolla yapılan sağaltma, bitki kökenli emlerle yapılan sağaltma, hayvan kökenli emlerle yapılan sağaltma, maden kökenli emlerle yapılan sağaltma* olarak altı maddede sınıflandırmıştır (Acıpayamlı, 1989: 2-4).

Halk hekimliği uygulamalarının sözlü kültür ürünleri içerisinde de yer aldığı bilinmektedir. Bu bakımdan son yıllarda halk anlatıları içerisinde geçen halk hekimliği uygulamaları üzerine çalışmalar yapılmıştır. Ali Berat Alptekin (Alptekin, 2010, 5-18) ve Naciye Yıldız (Yıldız, 1995, 435-437) gibi araştırmacılar bazı halk anlatılarında geçen halk hekimliği yöntemleri hakkında bilgi vermişlerdir. Genel itibariyle bu tip çalışmalarda, halk anlatılarında görülen sağaltma yöntem ve teknikleri sıralanmıştır. Bu teknik ve yöntemler de ana hatlarıyla Acıpayamlı'ın tasnifine uygundur, denebilir. Ancak, bu çalışma ve tasniflerin hiçbirinde bizzat masal anlatımının ya da sözlü kültürün sağaltıcı özelliği üzerinde durulmamıştır. Bu amaçla incelememizde bir sözlü kültür ürünü olan masalın ve masal anlatımının sağaltıcı özelliği vurgulanmıştır.

Sözlü kültür, insanların birbirleriyle yüz yüze iletişim kurdukları, duygularını ve dileklerini sözle ifade ettikleri bir kültür ortamıdır. Günlük hayata dair konuşmalardan tutun da masal analarının anlattığı masallara, destancıların geceler boyu icra ettikleri destanlara ve terennüm ettikleri türkülere kadar geniş bir alanı kapsar sözlü kültür. Masal, işte bu kültür içerisinde konusu, şekil ve yapı özellikleri, işlevleri ve icra bağlamı bakımından önemli bir yerde durmaktadır. Konu bakımından günlük yaşamın sıradan alışkanlıklarını aşan, olağanüstülüklerle bezenmiş olan masallar, icraları bakımından toplumsal iletişimin güçlü bir nesnesi durumundadır. Özellikle, geceleri anlatılan masallar sayesinde aile üyeleri ve hatta komşular bir araya gelerek sosyalleşmektedirler. Böylesi bir ortamda insanlar hem masalın yarattığı atmosferle hem de aile, arkadaş veya komşuların bir araya gelmesiyle ruhsal bakımdan rahatlamaktadırlar. Masal, işlevleri bakımından gerek çocuklar gerekse de yetişkinleri eğiten, kişisel ve toplumsal sıkıntılardan uzaklaştıran, onlara hoşça vakit geçirten bir türdür. Bu işlevlerden biri olan kişisel ve toplumsal sıkıntılardan uzaklaştırma işlevine bağlı olarak masal dinlemek veya masal okumak suretiyle çeşitli terapiler yapılmaktadır. Bu bakımdan günümüzde "terapötik masallar" yani sağaltıcı masallar tabiri sıkça kullanılmakta ve masal terapileri yapılmaktadır. Masal terapileri yalnızca psikolojik bakımdan yardıma muhtaç olan çocuk ve yetişkinler için değil, işinde başarılı olmak isteyen ve hayat kalitesini yükseltmeye çalışan pek çok kişi için uygulanmaktadır.[1]

[1] Ayrıntılı bilgi için bkz. Liberman, Judith Malika. *Masal Terapi*. (Çev. İstem Erdener) İstanbul: Doğan yay. 2021; Masal terapisi eğitimi internet bağlantıları için bkz.; www.uzaktanegitim.com/masal-terapisi-egitimi; www.istanbulbogazicienstitu.com/masal/terapisi/ne-ise-yarar; www.tugva.org/cocuklar-masal-kahramanlariyla-tedavi-olacak; www.dunyaegitimdanismanlik.com/dersler/masal-terapisi-sertifikası vb.

Yukarıda sözünü ettiğimiz biçimiyle masallarda sağaltma kavramını, ana hatlarıyla iki şekilde görmekteyiz. Bunlardan ilkinde, masalın içerisinde sağaltma yöntem ve teknikleri yer almaktadır; ikincisinde ise, bizzat masal anlatımı veya masalın okuması ile hastalıklar (çoğunlukla ruhsal hastalıklar) sağaltılmaktadır.

İncelememize konu olan masalda ise, masalın konusu bir anlatı dinleyerek şifa bulmak şeklinde ifade edilebilir. Erdebil masalları konulu yüksek lisans çalışmamızda yer alan ve Erdebil eyaletine bağlı Mişgin şehrinden derlenen Selim Cefayhuruş masalında, sözlü kültürün sağaltıcı işlevi bizzat masalın konusu olması bakımından önemlidir (Gülmez, 2008, 88-94.).

İnceleme

Bu bölümde Selim Cefayhuruş masalı özetlenerek sunulmuş ve masalın konusu ve işlevi arasındaki bağ analiz edilmeye çalışılmıştır. Selim Cefayhuruş masalı, masalın işlevinin bizzat masalın içeriğinde görüldüğü tek örnek sayılabilecek bir anlatmadır. En azından bugüne kadar rastladığımız hiçbir masal metninde böyle bir tema ile karşılaşmadığımızı söyleyebiliriz. Buradan hareketle öncelikle metnin konusu üzerinde durulmuş ve Selim Cefayhuruş masalının özeti verilmiştir. Ardından masalın işlev bakımından tahlili yapılarak halk hekimliğinde kullanılan yöntem ve tekniklere bir maddenin daha ilave edilmesi teklif edilmiştir.

1. Konu

Selim Cefayhuruş masalının özeti:

Bir padişah vardır. Bu padişahın başı çok ağrır ve vezirine, bu ağrıya bir çare bulmasını söyler. Vezir, zindanda Selim Cefayhuruş adında bir mahkûm olduğunu ve onun, başından geçenleri anlatınca padişahın baş ağrısının geçeceğini söyler. Selim Cefayhuruş padişahın huzuruna gelir ve başından geçenleri anlatmaya başlar. Selim amcasının kızıyla evlenmek üzereyken kıza talip olan bir adam ve bu adamın kardeşleri Selim'i kaçırırlar. Bu yedi kardeş Selim'i günlerce gözleri bağlı bir şekilde tutsak ederler. Selim bir gün gözlerindeki bağı açar ve bir ormanda olduğunu görür. Çok korkarak bir ağacın kovuğuna saklanır. Selim saklandığı sırada koyun büyüklüğünde üç kuşun su kenarına indiğini görür. Bunlar sihirli güçlere sahip olan üç kızdır. Kızlar üzerlerinden kuş giysilerini çıkarıp yıkanmak için suya girerler. Selim, kızlardan birinin giysisini alıp kaçar. Kız sihirli giysiyi arar. Selim, kendisini ormandan kurtarmak şartıyla giysiyi kıza verir. Kız, Selim'i saraylarına getirir, durumu padişah olan babasına anlatır. Padişah, Selim'i affeder; onu kızıyla evlendirir. Selim'in bu kızdan iki çocuğu olur. Bir

süre sonra Selim evini özler ve gitmek için padişahtan izin ister. Padişah ona izin verir ve Selim'i götürmesi için kuş görünümünde bir adamı çağırır. Kuş, Selim'i de alarak göğe yükselir; ancak ona ne olursa olsun gülmemesi gerektiğini söyler. Gülerse, Selim'i aşağı bırakacağını söyler. Selim, şehrin üzerinden geçerlerken orada yaşayan tuhaf insanları görerek gülmeye başlar. Kuş, denizin ortasından geçerlerken Selim'i aşağı bırakır. Selim denizin ortasında bir adaya düşer. Adada maymunlar yaşamaktadır. Bu maymunların içinde bir de kırmızı maymun vardır. Diğer maymunlar Selim'i bu kırmızı maymunla evlendirirler. Selim'in bu maymundan bir oğlu olur. Oğlanın vücudunun bir yanı insan, bir yanı maymundur. Bu arada olayı dinleyen şah gülmeye başlar, çok eğlenir. Selim, bu maymunla yaşamaya dayanamaz. Adadaki sazlıklardan bir sepet yapar; oğlunu alır ve kaçmaya çalışır. Maymunlar Selim'in peşinden yüzerek gelip çocuğu çekerek ikiye bölerler ve kendilerine benzeyen tarafını alıp giderler. Selim, sepetle bir başka adaya gelir. Bu adada bir kızla karşılaşır; bu kız İngiliz padişahının kızıdır. Padişahın gemisi batınca kız bu adada tutsak kalmıştır. Selim bir sepet daha yapar ve kızı bu adadan kurtarmak ister. Kız, sepete bineceği sırada, babasından hatıra kalan altınlarını almaya geri dönünce dalga sepeti alıp götürür. Kız adada kalır; Selim uzaklaşır. Macerayı dinleyen padişah üzülür ve ağlar; o kıza zulüm olmuş, der. Selim altı gün denizde yolculuk yaptıktan sonra, karaya çıkar. Bir şehre gelir; ancak burada kimseler yaşamamaktadır. Selim, bu şehirde bir gariplik olduğunu sezer; bir evin damına çıkar ve orada yatar. Gece, denizden dört kamış uzunluğunda bir yaratık çıkar. Bu yaratık şehri dolaşır, yiyecek bir şeyler arar. Yaratık bir şey bulamayınca denize döner. Selim ertesi gün bu yaratığa bir tuzak kurar ve onu öldürür. Selim ertesi gün de bir kuş yuvasında uyur. Gece, deniz yine çalkalanır ve öldürdüğü yaratığın hanımı denizden çıkar. Yaratığın vücudunda bir ışık vardır ve bu ışık her yeri aydınlatır. Selim ertesi gün bu yaratığı da öldürür ve vücudundaki ışığı alır. Bu ışığa denizin nuru (elmas) denmektedir. Selim yoluna devam eder. Yolda bir adamla karşılaşır. Bu adama kayışpaça denmektedir ve adam yakaladığı kişiden ayrılmaz, onun sırtından geçinir. Selim bu adamdan kurtulamayınca onu öldürmek zorunda kalır. Bu haber şehirde duyulur ve polisler katili aramaya başlarlar. Selim akşamleyin amcasının kızının evine gelir ve kapıyı çalar. Kız kapıyı açmaz. Kız Selim'e bir kibrit çakıp yüzünü göstermesini, kapıyı ancak o zaman açacağını söyler. Selim kibriti yakınca yüzü görünür. Polisler onu yakalarlar. Selim, şaha kendisinin zindana bu yüzden atıldığını söyler. Başının ağrısı geçen şah, Selim'i affeder. Selim de şaha, yaratıktan aldığı denizin nurunu verir.

2. İşlev

Selim Cefayhuruş masalı örneğinde sözlü anlatıların sağaltıcı gücü:

Halk anlatılarında uzunca bir süre metin merkezli çalışmalarla yetinilmiş, bağlam göz ardı edilmiştir. Kısaca, bir anlatının işlevini, anlatıcı ve dinleyicisiyle o anlatının yaratılıp aktarıldığı sosyal çevreyi dikkate alan bağlam yok sayılmıştır. Ancak, 20. yüzyılda halk anlatıları salt metin merkezli incelemelerden kurtularak işlevleri ve icra bağlamları bakımından da ele alınmıştır.

Halk anlatılarında işlev konusu üzerine düşünen ve aynı zamanda işlev kuramının da savunucularından olan Radcliff Brown'ın görüşlerini burada hatırlamak yerinde olacaktır. Brown; *"Toplumun işleyişi çok parçalı bir makinenin çalışmasına benzer. En küçük vidanın bile makinenin çalışmasına katkısı olması gibi, her sosyal hareketin, her geleneğin, her sosyal normun da toplumun düzenli olmasına katkısı vardır. Toplumda fonksiyonelliği bulunmayan kurumlar yok olmaya mahkûmdur."* demek suretiyle işlevin önemini vurgulamıştır. (Başgöz, 1986, 140). Sözlü kültür ürünlerinin işlevleri üzerinde duran bir başka araştırmacı da William Bascom'dur. Bascom'un tasnifinde folklor ürünlerinin kişileri "sosyal baskılardan" kurtarmak gibi bir işlev yüklendiği de belirtilmektedir (Bascom, 2005, 71-86). Bu bilgilerden hareketle sözlü kültür ürünlerinin işlevleri konusunda çalışmalar yapıldığı ve bu ürünlerin işlevlerinden birinin insanları kişisel ve toplumsal baskılardan kurtarmak olduğunu söyleyebiliyoruz. Bildiride örneklediğimiz Selim Cefayhuruş masalı da sözlü kültür ürünlerinin bu işlevini açıkça gözler önüne sermektedir.

Selim Cefayhuruş masalında padişahın baş ağrısını geçirmek için vezir tarafından önerilen Selim, pek çok sıkıntı yaşamış ve daha sonra zindana atılmış bir kişidir. Vezir, bu kişinin başından geçenleri kendisine anlattığı zaman padişahın baş ağrısının geçeceğini söylemiştir. Zindandan çıkarılıp padişahın huzuruna getirilen Selim, maceralarını anlatmaya başlar. Padişah, Selim'in anlattığı birbirinden ilginç maceraları dinledikçe, kendi baş ağrısını unutmuş ve belki de kendi sorunlarından uzaklaşmıştır. Bu bağlamda, masalın içerisinde geçen iki bölümde padişahın Selim'in anlattıklarına çeşitli tepkiler verdiğini görmekteyiz. Bu bölümler şöyledir;

1. "Diğer maymunlar Selim'i bu kırmızı maymunla evlendirirler. Selim'in bu maymundan bir oğlu olur. Oğlanın vücudunun bir yanı insan, bir yanı maymundur. Bu arada olayı dinleyen şah gülmeye başlar, çok eğlenir."

2. "Kız, sepete bineceği sırada, babasından hatıra kalan altınlarını almaya geri dönünce dalga, sepeti alıp götürür. Kız adada kalır; Selim uzaklaşır. Macerayı dinleyen padişah üzülür ve ağlar; o kıza zulüm olmuş, der."

Gördüğümüz üzere, padişah anlatıya kendisini öyle kaptırır ki kimi zaman gülerek kimi zamanda üzülüp ağlayarak konuyla ve karakterlerle özdeşlik kurar. Padişah, olayların akışına kendisini kaptırır ve sıkıntılı iç dünyasından uzaklaşır. Masalın sonunda padişahın baş ağrısı geçer. Selim Cefayhuruş masalı padişahın sağalarak Selim'i affedip zindandan çıkarması ile son bulur.

Selim Cefayhuruş masalında, masalın işlevi yani dinleyen kişileri sağaltma yöntemi örneklenmiştir. İşlevin konuda anlatıldığı, sanıyorum ki çok nadir örneklerden biri olan bu anlatı halk hekimliği çalışmaları açısından da ufuk açıcı olmuştur. Şöyle ki bu masal bilinen halk hekimliği yöntem ve tekniklerine yeni bir tanesini daha ekleyebileceğimizi düşündürmektedir. Bu yöntem ve teknik; tarafımızca "Sözlü kültür ürünlerinin aktarımı yoluyla sağaltma" şeklinde teklif edilmektedir.

Sonuç

Halk kültüründe sağlık konusu gerek sözlü anlatılarda gerekse günlük pratiklerde geniş bir yer tutmaktadır. Türk halk kültüründe hastalıkların sağaltılmasında geçmişten günümüze kadar pek çok yöntem ve teknik kullanılmıştır. Genel olarak halk hekimliği diye adlandırılan, halkın hastalıkları sağaltmak için kullandığı bu yöntem ve teknikler, çeşitli araştırmacılarca sınıflandırılmıştır. Ancak, bu sınıflandırmada sözlü kültürün ve bu kültür içerisinde yer alan anlatı türlerini icra etmenin kişilerin sağaltılmasındaki rolü göz ardı edilmiştir. Folklorda ise özellikle anlatı türlerinin kişilerin toplumsal ve bireysel baskılardan kurtulmasında önemli bir rol üstlendiği belirtilmektedir.

Sözlü kültür ürünlerinin bireyleri kişisel ve toplumsal baskılardan kurtarma işlevi, halk hekimliğinde nasıl bir yerde konumlandırılmalıdır, diye bir sorgulama içine girilebilir. Çünkü, bu işlev daha çok ruh sağlığı ile bağlantılı gibi durmaktadır. Şöyle ki bir anlatıyı dinlemek ve oradaki olayların akışına kapılıp kendi sorunlarımızdan uzaklaşmak bizi ruhsal bakımdan oldukça rahatlatır. Bununla birlikte söz konusu işlevin, insanın fiziki yani bedensel hastalıklarını sağaltmada doğrudan bir rolü yoktur, denebilir. Ancak, son dönemlerde modern tıpta dahi stres ya da kaygı bozukluğu gibi ruhsal hastalıkların insan organlarını tahrip ederek kalp, tansiyon, diyabet vb. fiziki hastalıklara sebebiyet verdiği anlaşılmıştır.

Sözlü kültür ürünlerinin yaratılıp aktarılması ile kişilerin ruhsal açıdan rahatlaması sağlanmaktadır. Dolayısıyla folklorun ya da sözlü kültürün, insanı toplumsal ve bireysel baskılardan kurtararak bir nevi sağaltma işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Kaldı ki günümüzde "masal terapisi" adında zaman geçtikçe ilginin arttığı bir terapi türünün oldukça yaygın olduğunu görüyoruz. Psikolojik bakımdan travma yaşayan çocuklar ve hatta yetişkinler, masal terapileriyle sağaltılmaktadırlar. Üstelik masal terapileri yalnızca ruhsal bakımdan sıkıntı yaşamayan; ancak daha verimli çalışmalar yapmak isteyen iş insanları tarafından da tercih edilmektedir. Masal terapisti yetiştirmek için çok sayıda online ve yüz yüze eğitim merkezinin açılması, bu konunun artık ne kadar yaygınlaştığını göstermesi açısından önemlidir.

Bu noktada bildirimize konu Selim Cefayhuruş masalı, içeriği bakımından sözlü kültür ürünlerinin şifa verici yönünü göstermiş ve bizi bu yönde düşünmeye sevk etmiştir. Baştan beri izah etmeye çalıştığımız hususlar da göz önünde bulundurulacak olursa, halk hekimliğinde kullanılan yöntem ve tekniklere bir yenisini eklemek gerekecektir. Bu yöntem ve tekniği ise, "Sözlü kültür ürünlerinin aktarımı yoluyla sağaltma" olarak bildirimizde sunmuş bulunuyoruz.

KAYNAKLAR

Alptekin, A. B. (2010). Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği. *Millî Folklor* (86) Yaz. 5-18.

Bascom, W. (2014). Folklorun Dört işlevi (Çev. Ferya Çalış). Yayına Hzl. Oğuz, M. Öcal ve Teke, Selcan Gürçayır *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (ss. 71-86). Ankara: Geleneksel Yay.

Başgöz, İ. (1986). *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yay.

Boratav, P. N. (2003). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: K Kitaplığı.

Gülmez, G. (2008). *Güney Azerbaycan Erdebil Bölgesindeki Türk Halk Masalları* (Metin-İnceleme). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İzmir.

Liberman, J. M. (2021). *Masal Terapi* (Çev: İstem Erdener). İstanbul: Doğan novus.

Yıldız, N. (1995). *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Acıpayamlı, O. (1989). Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi. *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri, 23–25 Kasım.* Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1-8.

Elektronik Kaynaklar

www.uzaktanegitim.com/masal-terapisi-egitimi

www.istanbulbogazicienstitu.com/masal/terapisi/ne-ise-yarar

www.tugva.org/cocuklar-masal-kahramanlariyla-tedavi-olacak www.dunyaegitimdanismanlik.com/dersler/masal-terapisi-sertifikası

HALİD ZİYA'NIN KISA HİKÂYELERİNDE HASTALIK

Doç. Dr. M. Onur HASDEDEOĞLU
Kastamonu Üniversitesi

Özet

Türk edebiyatında Tanzimat'la başlayan yenileşme hareketi Servet-i Fünun dönemi ile birlikte yepyeni bir boyut kazanır. 1896'da Tevfik Fikret'in *Servet-i Fünun* dergisinin yazı işleri müdürlüğüne getirilmesiyle başlayan ve 1901'de Hüseyin Cahit'in Fransızcadan tercüme ettiği "Edebiyat ve Hukuk" makalesinin yayımlanmasının ardından derginin kapatılmasıyla son bulan Servet-i Fünun dönemi, beş yıllık kısa bir zaman diliminde Türk nesrinin gelişimine büyük katkılar sağlamıştır. Bununla birlikte Servet-i Fünun sanatçıları, eserlerini yayımlamaya başladıkları ilk günlerden itibaren, çeşitli tartışmaların da odağı hâline gelmişlerdir. Tanzimatçıların başlattıkları dilde sadeleşme girişimlerini sekteye uğratacak kadar ağır bir dil kullanmalarının yanı sıra, ferdî, melankolik, marazî bir edebiyat ortaya koymaları, onların en çok eleştirilen yönleridir. Türk nesrinin kurucu isimlerinden Halid Ziya'nın eserleri de Servet-i Fünun edebiyatının genel özelliklerini yansıtır. Bu doğrultuda "hastalık" olgusu, onun eserlerinde kurgunun belkemiğini teşkil edecek ölçüde rol oynar. Daha önce, yazarın romanlarında hastalık konusu üzerine muhtelif araştırmalar yapılmış olmasına karşın, hikâyelerinde hastalık meselesine hiç değinilmemiş olması, bu çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu çalışmada Halid Ziya'nın kısa hikâyeleri merkeze alınarak, hastalık olgusunun kurguda oynadığı roller niteliklerine göre alt başlıklar hâlinde incelenmiş, böylelikle hem yazarın kısa hikâye külliyatında hastalık meselesine biçtiği rolün kurgusal değeri ortaya konmuş hem de bu hikâyelerin Servet-i Fünun edebiyatının genel niteliğine uyumu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Halid Ziya, Servet-i Fünun, Kısa Hikâye, Hastalık

DISEASE IN THE SHORT STORIES OF HALİD ZİYA

Abstract

The innovation movement that started with the Tanzimat in Turkish literature gains a brand new dimension with the Servet-i Fünun period. The Servet-i Fünun period, which started with Tevfik Fikret's appointment as the editor-in-chief of the magazine Servet-i Fünun in 1896 and ended with the closure of the magazine after the publication of the article "Literature and Law" translated from French by Hüseyin Cahit in 1901, lasted for a short period of five years which made great contributions to the development of Turkish prose in that time period. In addition, Servet-i Fünun artists have become the focus of various discussions since the first days they started to publish their works. The most criticized aspects of the Servet-i Fünun artists are their use of the language so harsh that it hinders the attempts at simplification in the language that Tanzimat reformers started, as well as the fact that they produced an individual, melancholic and morbid literature. The works of Halid Ziya, one of the founding names of Turkish prose, also reflect the general characteristics of Servet-i Fünun literature. In this respect, the phenomenon of "disease" plays a role in his works to the extent that it constitutes the backbone of the fiction. Although various researches were made on the subject of disease in the author's novels, the fact that the issue of disease was never mentioned in his stories necessitated this study. Therefore in this study, Halid Ziya's short stories were centered and the roles played by the phenomenon of disease in fiction were examined in sub-titles according to their qualities, thus both the fictional value of the role that the author assigned to the issue of illness in the short story corpus was revealed and the compatibility of these stories with the general quality of Servet-i Fünun literature was determined.

Key Words: Halid Ziya, Servet-i Fünun, Short Story, Disease

GİRİŞ

Sağlık, insan hayatını meşgul eden en önemli konularından biridir. Zira canlıların varlığını sürdürebilmesi, sağlıklarını koruyabilmeleri ile doğru orantılıdır. *Türkçe Sözlük*'te "Vücudun hasta olmaması durumu, vücut esenliği, esenlik, sıhhat, afiyet" (TDK 2005: 1680) anlamına gelen "sağlık", insanlık tarihi boyunca en çok üzerinde durulan, üzerine en çok düşünülen bir mesele olagelmiştir. Sağlığın bozulması ile hastalık ortaya çıkar ve bu da insanoğlu başta olmak üzere, bütün canlıların yaşam kalitesini olumsuz yönde etkileyen bir durumdur. Nitekim "hastalık" kelimesi *Türkçe Sözlük*'te şu şekilde karşılık bulur: "Organizmada birtakım değişikliklerin ortaya çıkmasıyla sağlığın bozulması durumu, rahatsızlık, çor, dert, sayrılık, illet, maraz, maraza, esenlik karşıtı" (TDK 2005: 854).

Edebiyatın konusu "insan"dır ve bu sebeple insana dair her türlü konu, tarih boyunca edebî eserlere yansımıştır. Dünya edebiyat tarihi gözden geçirildiğinde, günümüze kadar ulaşan büyük eserlerin birçoğunun konusunun özünü "hastalık" konusunun teşkil ettiği dikkati çeker. Sözgelimi Boccacio'nun *Decameron* hikâyeleri (Boccaccio 2007), 13. yüzyılda Avrupa'yı kasıp kavuran veba salgını yıllarında geçer. Eserin çerçeve metnini, üç erkek, yedi kadının vebadan kaçmak için şehirden çıkıp, kır evine sığındıkları on günlük sürede, vakit geçirmek için her gün içlerinden kral veya kraliçe seçilenin belirlediği konuda anlatılan onar hikâye teşkil eder. Cervantes'in şövalye romanlarını alaya aldığı *Don Kişot* (Cervantes 2018), adı geçen kahramanın, okuduğu şövalye romanlarından etkilenerek kendini şövalye sanmaya başlayıp, çeşitli komik maceralara atıldıktan sonra, yaşadıklarının hayal ürünü olduğunu anladıktan sonra hastalanıp ölmesiyle son bulur.

Hastalığın tematik bir unsur olarak Tanzimat'tan itibaren Türk edebiyatında da sıklıkla konu edilen bir mesele olması dikkat çekicidir. Tanpınar'ın "Sefalet, terk edilmiş kadın, ümitlerinde aldatılmış kız, hatta veremli hasta, on dokuzuncu asır ortalarında, romantizmin serpintisi olan edebiyatlarda mühim bir yer tutar." (Tanpınar 2003: 294) tespiti, o yıllardan itibaren hastalık meselesinin Türk edebiyatında kapladığı yeri göstermesi bakımından mühimdir. Hastalık, bilhassa Servet-i Fünun dönemi hikâye ve romanlarında kimi zamanlarda eserin entrik kurgusunu yönlendirici bir etkiye sahip olmaya başlar. Dönemin en önemli nesir

ustası Halid Ziya'nın roman kahramanları çoğu zaman zayıf bünyeli ve hasta olmaya meyilli bünyeleri ile ön plana çıkarlar.[1]

Hiç şüphesiz, Halid Ziya'nın eserlerinde yarattığı kahramanların hastalıkla bu kadar yakından ilişkili olmasında toplumsal, edebî, ailevî pek çok etken mevcuttur. Söz gelimi, yazarın hayatı boyunca ailesinde ve yakın çevresinde karşılaştığı hastalık ve ölüm meselesinin çokluğu bu durumla rahatlıkla ilişkilendirilebilir.[2] Bununla birlikte Halid Ziya'nın eserlerini kaleme aldığı dönemin siyasi ve toplumsal atmosferi de, onun fiziksel veya ruhsal açıdan hastalıklı kahramanlar yaratması hususunda oldukça büyük bir etkiyi haizdir. Ayrıca, istibdat rejimi dolayısıyla toplumsal olaylara değinemeyen yazarlar, kademe kademe iç dünyalarına yönelerek, kısa bir zaman içinde marazî bir edebî anlayışı benimserler. Bütün bu sebepler bir arada değerlendirildiğinde, Halid Ziya'nın eserlerinde fiziksel ve ruhsal hastalıklarla boğuşan kahramanların çokluğunun sebebi daha iyi anlaşılacaktır.

Bireyle alakalı hastalıkları temelde "fiziksel" ve "ruhsal" olmak üzere iki başlığa ayırabiliriz. Deride veya iç organlarda meydana gelen bozulmalar "fiziksel hastalıklar" olarak nitelenirken; vehim, takıntı, histeri, sanrı, depresyon, panik atak, hafıza kaybı, cinnet, delilik gibi hastalıklar "ruhsal hastalıklar" grubuna dâhildir (Çıkla 2016: 15). Halid Ziya'nın hikâyelerinde fiziksel ve ruhsal hastalıkları toplu olarak incelemeye tabi tutmak, bu çalışmanın hacmini fazlasıyla aşacağından dolayı, çalışmada sadece Halid Ziya'nın hikâyelerindeki fiziksel hastalıklar meselesi merkeze alınmıştır.

HALİD ZİYA'NIN KISA HİKÂYELERİNDE HASTALIK

Servet-i Fünun edebiyatı genel olarak marazî bir edebiyattır. Nitekim Tanzimat'la birlikte dikkatini Batı kültür ve sanatına çeviren Türk aydını, Fransız İhtilali sonrasında bilhassa Fransız sanatçısını etkisi altına alan ve "asrın hastalığı" (*mal du siécle*) olarak nitelenen santimantalizmden yoğun biçimde etkilenmiştir. Bu etki, dönemin siyasal ve sosyal koşulları da eklenerek, Servet-i Fünun sa-

[1] Halid Ziya'nın romanlarında hastalık konusu üzerine yapılmış bir çalışma için Bkz. Kozan 2021.

[2] 1888'de annesini kaybeden Halid Ziya, 1889'da Memnune Hanım'la evlendikten sonra kısa aralıklarla dedesini, amcasını ve ilk çocuğu Vedide'yi kaybetmenin acısını yaşar. Daha sonra çocukları Sadun ile Güzin'in vefatının ardından babasını toprağa veren Halid Ziya'ın 1902'de doğan oğlu Halil Vedat da 1942'de Tiran Büyükelçiliğinde görevliyken intihar eder. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Huyugüzel 2004; Kerman 2012.

natçıları üzerinde en aşırı hâline ulaşır. Nitekim Mehmet Kaplan, bu durumu şu cümlelerle ifade eder:

> "Her şeyden önce Türkiye'de, Tanzimat'ın başından beri, belki ondan da önce, mevcut olan havaya işaret etmek lâzımdır. Batı edebiyatında XIX'uncu asırda yaygın bir halde olduğu söylenen 'mal du siécle'e (çağ hastalığına) karşılık, Osmanlı toplumunda da, bu asra mahsus bir hastalık vardır: Avrupalı siyasîlerin koymuş oldukları 'Hasta adam' tabiri, bu hastalığı bütün imparatorluğa şâmil göstermek suretiyle, vaziyeti gayet iyi özetler. Padişahından en küçük memuruna kadar, Osmanlı İmparatorluğu, bu devrede, bir yıkılma, bir çökme şuurunun dehşeti altında idi. […] Bu asrı baştanbaşa dolduran yıkılış, çöküş, hastalık fikri, eserlere şüphesiz daha mübalağalı bir şekilde aksediyordu. II. Abdülhamid idaresi, bu hastalığı, bir kâbus derecesine yükseltmiş gibiydi." (Kaplan 2009: 32-33)

II. Abdülhamit devrinin baskıcı yönetim anlayışı, Servet-i Fünun sanatçılarının yakından takip ettikleri Fransız sembolist ve natüralistlerinin karamsar hayat algısından yoğun biçimde etkilenmeleri ile birleştiğinde, ortaya marazî bir edebiyat çıkar. Bu sebeple Servet-i Fünun edebiyatının geneline tesir eden bu karamsar atmosferi besleyen fiziksel ve ruhsal hastalıklar olay örgüsünü belirleyen başat unsurlar hâline gelir. Bu doğrultuda Türk edebiyatında duyguların marazîleşmesi Servet-i Fünun'la başlamıştır denilebilir (Ercilasun 1997: 410). Derginin başında bulunan Fikret'in, 1 Haziran 1899 tarihli, 429. sayıda yayımladığı "Musâhabe-i Edebiye"sinin konusu, bu durumu çarpıcı biçimde ortaya koyar:

> "Edebiyat-ı hazıra nakıs değil hasta; ince sâri bir hastalık ki kurbanının bütün urûk-ı hayatında mündemiç; sanki hasta bizzat hastalıktır. […] Tekmil şiirlerimizde, hikâyelerimizde, tasvirlerimizde bir solgunluk, bir kansızlık, bir eser-i hüzâl görülüyor; bu hasta çiçek hâli üdebamızın dest-i maharetinde kendisine pek muvafık zeminler bularak nazik nazik intiba ediyor; bu zeminlere o kadar yakıştırılıyor, onlarla o kadar itilâf ettiriliyor ki insan aldanıyor, solgunluk hangisinde, zeminde mi yoksa nakışlarda mı, fark edemiyor. Yazılan şeylerin hepsinde yüzünüze mağmum bir nazar-ı şikâyetle gülümseyen bir müteverrim bîtaplığı var." (Tevfik Fikret 2000: 158-159)

Siyasî ve sosyal atmosfer ile Fransız edebiyatının o dönemki marazî ruhunun şekillendirdiği bu edebiyata Halid Ziya'nın özel hayatını derinden etkileyen hastalıklar ve ölümler de eklenerek, yazarın eserlerinde hastalık olgusu çarpıcı ve

gerçekçi biçimde yansımasını bulur. Halid Ziya'nın kısa hikâyelerinde yoğun biçimde yer alan hastalıklar, kahramanların yaşına ve cinsiyetine göre de muhtelif farklılıklar arz eder. Bu sebeple, bu bölüm "Hasta Çocuklar", "Hasta Kadınlar" ve "Hasta Erkekler" olmak üzere üç alt başlık altında kategorize edilerek incelemeye tâbi tutulmuş ve ortaya çıkartılan bulgular, çalışmanın "Sonuç" kısmında genel olarak analiz edilmiştir.

Hasta Çocuklar

Halid Ziya'nın evlilik hayatına birkaç kez çocuklarının küçük yaşta ölümünün gölgesi düşer. Yazarın çocuk sevgisi ve kendi çocuklarını pek çok kez toprağa vermenin acısı, kısa hikâyelerinde de yansımasını bulur.

"Son Levha" hikâyesinin kahramanı, eşiyle mutlu bir hayat sürerken, eşinin ölümü üzerine hayata küsmüş ve küçük kızıyla Çamlıca'da ailesinden kalan köşkte inzivaya çekilmiştir. Eşinden kalan son hatıra olan kızını da kaybetme korkusuyla kızını adeta dünyadan sakınan ressam, köşkten neredeyse hiç dışarı çıkmaz. Kız büyüdükçe onu mutlu edememe endişesiyle tedirgin olmaya başlayan kahraman, kızında da sanata olan eğilimi fark eder ve annesine benzeyen kızının Boşnak kıyafetleriyle bir tablosunu yapmaya başlar. Fakat tablo tamamlanamadan hastalanan kız, kısa bir süre sonra ölür. Kendisini hayata bağlayan yegâne varlığını da kaybettikten sonra bütün günlerini kızının mezarı başında onunla konuşarak geçirmeye başlayan ve bir gece Boşnak kıyafetleri içinde odada beliren hayale kapılarak yarım kalan resmi tamamlayan ressam, ertesi gün hizmetçiler tarafından tablonun başında ölü bulunur.

"Kar Yağarken" hikâyesinin kahramanı Sermed ise on iki yaşlarında, çelimsiz, hastalıklı görünen bir sokak çocuğudur. Kendini bildi bileli Eyüp sokaklarında yaşayan Sermed, bir gün ani bir kararla Galata'ya giderek, burada bir bakkal dükkânının deposuna yerleşir ve insanların ellerindeki paketleri taşıyarak para kazanmaya başlar. Sefer tasını Üsküdar vapurundan tramvaya kadar taşıdığı kendi yaşlarında zengin bir öğrenci ise onun devamlı müşterisi olur. Ancak üzerinde kendisini soğuktan koruyacak bir paltodan mahrum olan Sermed bir kış, şiddetli bir soğuk algınlığına yakalanarak yataklara düşer ve haftalarca ortalıkta görünmez. Sermed, haftalar sonra iyileştiğinde ise eski yaşama sevinci artık kalmamış gibidir. Zira vücudunun eski direncinden eser kalmayan Sermed, artık sürekli üşüdüğünü hissetmektedir. Hastalıktan eski kuvvetini de kaybeden çocuk, bir gün Cağaloğlu'na götürülecek bir paketle müşterisinin arkasından yürürken Bâbıâli yokuşunda durup, ağlayarak "Götüremeyeceğim, efendim!" dediği günden sonra günlerini çoğunlukla tembellik ederek geçirmeye başlar. Ama her şeye rağmen

eski müşterisi zengin öğrencinin sefer tasını her gün taşımaya devam eder. Hastalıktan sonra Sermed'in en çok imrendiği şey ise Mayer mağazasının vitrinindeki mankenin üzerinde gördüğü siyah astragandan geniş yakalı bir paltodur. Bu kürklü paltoyu giydiği için vitrindeki mankeni kıskanan Sermed, bir gün mağazadan bu paltonun fiyatını sorup, aldığı "Beş lira" cevabı karşısında aklı karışır ve bir palto sahibi olma hayallerinden vazgeçmek zorunda kalır. Karlı bir günde üzerinde yırtık fanilasıyla sırılsıklam, yarı çıplak halde iskelede devamlı müşterisinin sefer tasını elinden alırken, zengin öğrenci boş bulunarak, "Sen yine hastalanacaksın, üstüne bir şey giysen â…" dediğinde, giyecek bir şeyi olmadığını söylemeye utanan Sermed, "Giyerim, beyim!" der. Zengin çocuk, Sermed'in sefaletinin derecesini o dakika anlayarak, söylediğinden pişmanlıkla kıpkırmızı olur. Sermed, ertesi gün titreyerek iskeleye vardığında, zengin öğrencinin elinde sefer tasından başka bir paket daha vardır. "Bunu sana getirdim." cümlesini duyunca heyecanlanan hasta çocuk, müşterisini tramvaya bırakır bırakmaz, bakkal dükkânına koşup paketi açtığında gözlerine inanamaz: karşısında eskimiş, yıpranmış olmakla birlikte kürklü bir palto durmaktadır. Heyecandan içi içine sığmayan Sermed, yırtık potinlerini boyatıp, fesini kalıplattıktan sonra Mayer mağazasının vitrinindeki mankenin önüne gelir ve paltosunun yer yer dökülmüş kürkünü okşayarak "Bak, benim kürklü paltoma…" der.

"Küçük Kambur" hikâyesinin kahramanı çocuk, güzelliği ile bütün İhsaniye'nin dilindedir. Bir akşam annesi ve babası, onu eğlendirmek için, üzerinde yuvarlandığı seccadenin içinde sallarlarken, seccadenin bir ucu annesinin elinden kurtulur ve çocuk, oturur vaziyette yere düşer. Görünüşte düşüşü yumuşaktır, hatta çocuk ağlamaz bile, annesiyle babası da sıradan görünen bu kaza karşısında gülüşürler. Ancak ertesi gün, çocuk "Ağrıyor!" diyerek, sürekli ağlamaya başlar. Anne ile baba, çocuğun vücudunu muayene ederken, sırtında küçük ama ceviz kadar sert bir şişlik görerek endişeye düşerler ve doktora muayene ettirmeye karar verirler:

> "Bugünden itibaren fen ile illet arasında bu dört yaşındaki çocuğun vücudu bir zemin-i cidâl-i medîd hükmüne girdi. Bütün müracaat edilen vesaitten istifade edilemiyor; çıkıkçıların, hekimlerin elinde, alçıdan kalıpların, tahtadan sargıların içinden İhsaniye'nin en güzel çocuğu her gün bir parça daha büzüşmüş, her gün bir parça daha kamburlaşmış çıkıyordu…" (Uşaklıgil 2004: 122)

O günden sonra İhsaniye'nin en güzel çocuğunun adı mahallelinin dilinde "Küçük Kambur" olur. Çocuk, küçüklere mahsus bir neşeyle bu durumu umursamaz, neşe içinde sokaklarda koşturmaya, oynamaya devam eder. Ancak ço-

cuğunun fiziksel görüntüsü gururunu rencide eden anne, dışarının gözlerinden sakınmak için onu evde alıkoymaya başlar. Fakat doktorların "Çocuğu evde hapsetmeyiniz, hava alsın, serbest bırakınız, zaten büsbütün bozulmak için müheyya duran kemiklerini çürümekten men ediniz." (Uşaklıgil 2004: 124) ihtarı üzerine, çok sevdiği çocuğundan tamamen mahrum kalmaktan korkan anne, giydirdiği bol harmanilerle kamburu mümkün olduğunca gizlemeye çalışarak, onu dadısının gözetiminde sahile çıkartmaya başlar. Çocuk sokağa çıktığı ilk günlerde mahallelinin merhametli bakışları, kısa bir süre sonra alaylı kahkahalara dönüşür. Çocuklar, onu gördükleri vakit "Kambur" diye bağırıp alay etmeye başlarlar. Çocuk bu alaylara aldırış etmezmiş gibi görünmekle birlikte diğer çocuklardan farklı olmak, bu alaylara maruz kalmak, onun kademe kademe içine kapanmasına sebep olur. Kamburu dolayısıyla onu okula da göndermeyen aile, mahallenin müezzinini ona öğretmen tutarlar. Belli bir zaman için sokaklarda oynayan Küçük Kambur, oyun arkadaşlarından geri ve eksik kaldığını hissettikçe, kendi kendine sokaklardan uzaklaşır, eve kapanır. Bir süre sonra, Macide başta olmak üzere, mahallenin kızları ile evde arkadaşlık etmeye başlar. Aradan yıllar geçmiş, çocuğun yaşı on dörde ulaşmıştır fakat vücudundaki sakatlık dolayısıyla hâlâ sekiz yaşında göstermektedir. Büyüyüp serpilen kızlar da onu bir erkek gibi görmedikleri için hiç çekinmeden onunla görüşmeye devam ederler. Ancak Macide'nin gelin olduğunu öğrendiği gün Küçük Kambur, kendisini hayata bağlayan hiçbir şeyin kalmadığını fark eder.

"Kırık Oyuncak" da bir yaşındayken hastalanan bir çocuğun şifa bulamaması karşısında anne ve babanın çaresizliğini konu alan bir hikâyedir. Evlendikten sonra, uzun yıllar çocuk sahibi olmanın hayalini kuran karı koca, yıllar sonra çocukları dünyaya geldiğinde onu çok sever ve üzerine titrerler. Evin yegâne neşe kaynağı çocuk bir sabah, uykusundan göğsü hırıltılarla dolu uyanınca anne babası ilk önce nezle olmuş zannederek, bu duruma önem vermezler. Ihlamur kaynatırlar, evin daha sıcak olması için mangala her zamankinden biraz daha fazla ateş koyarlar, karnına rakıda erimiş karabiber sürerler; fakat bunların hiçbirisinin çocuğun hastalığına fayda etmediğini görünce endişelenmeye başlarlar. Çocuk kendisini adeta soluksuz bırakan uzun öksürük nöbetleriyle her gün biraz daha zayıf düşerken anne baba, çocuğun öksürüklerine çare bulamamaktan perişan olurlar. Artık evin bütün neşesi kaçmış, yaklaşan ölümün ürpertisi, yuvanın bütün köşelerine sinmiştir. Bir aydan beridir geçmek bilmeyen hastalığın verem olmasından korkarak, hastalığı teşhis edebilmek için eczanelere, doktorlara başvururlar:

> "Muayene edenler hep reylerinde müttefiktiler. Onlara bir katiyyet-i mutlak ile: 'Şiddetlice bir nezleden başka bir şey değil, biraz da

> dişlerin dahli var. Nezle göğsüne inmiş, epeyce de eskimiş. Biraz süt yahut altın kökü vererek göğsünü temizlemek icap eder. Ondan sonra dikkat… Dikkat olunursa, çocuk kavi görünüyor, kurtulur.' demişlerdi." (Uşaklıgil 2006a: 81)

Aile, çocuklarını kurtarmak ümidiyle, doktorların tavsiyesi doğrultusunda bütün paralarını çocuğun tedavisine harcarlar. Ancak çocuğun sağlığında hiçbir düzelme belirtisi olmadığı gibi, her gün biraz daha sararıp solmaya devam eder. Çocuğun hâli uzun süre böyle devam ettikten sonra, bir gece salıncağında aylardan beri ilk kez sabaha kadar aralıksız uyur, sabah uyanınca meme ister; annesinin memesini uzun süre emip, yine uykuya dalar. O gün, çocuğun nihayet iyileşmeye başladığını gören anne baba bayram eder. Çocuğun göğsünü dinletmek için hastaneye koşarlar. Nekahet döneminde çocuğa sonsuz ihtimam gösteren anne baba, sevinçten deliye dönerler. Ancak, çocuk bu uzun hastalıktan çıktıktan sonra adeta "ezilmiş, kırılmış bir oyuncağa" döner. Zaman geçtikçe çocuğun eski enerjisinin geri gelmemesinden canı sıkılan aile, bu duruma çare bulabilmeleri, çocuğu hastalıktan önceki hâline döndürebilmeleri ümidiyle bir kere daha doktorlara başvurduklarında aldıkları "Çocuğun kurtulduğuna teşekkür ediniz. Bu tıknefeslik az çok öyle böyle kalır, hiç olmazsa senelerle sürer." cevabı karşısında perişan olurlar. Çocuk, bir gün, yine bir hastane ziyareti dönüşü, bir dükkânın camında gördüğü bir oyuncağı parmağıyla gösterip, ister. Bu oyuncak "göğsüne basılınca kafasını sallayarak cik cik öten ve ellerini birbirine vurarak sırıta sırıta insanın yüzüne müstehziyane bir nazarla bakan kırmızılı mavili bir soytarı"dır. O günden sonra, bu oyuncakla neşelenen, onunla birlikte kahkahalar atan çocuğun hastalıklı görüntüsünü seyreden anne baba, bu manzara karşısında sessiz gözyaşlarıyla yas tutarlar.

"Bir Demet Çiçek" hikâyesinin kahramanı, şehrin gürültülü hayatından sıkılarak, dimağını dinlendirmek üzere inzivaya çekildiği bir köyde, temiz hava almak üzere gezintiye çıktığı günlerden birinde, biri kız biri erkek, on iki yaşlarında iki kardeşe tesadüf eder. Çocukların yüzlerindeki ifade ve renklerindeki solukluk, anlatıcının dikkatini çeker. Çocukların arkasından yürüyen kişinin, tanıdığı bir doktor olduğunu gören anlatıcı, onların bu solgunluğunun sebebini sorduğunda arkadaşı anlatmaya başlar: Erkek kardeş veremdir ve ölümün eşiğindedir. Verem hastalarına iyi geldiği için kız kardeşiyle güneşli günlerde bol bol dışarıda vakit geçirmektedir. Anlatıcı, o günden sonra kırda bu iki kardeşe sık sık tesadüf etmeye ve onların hâlini gözlemlemeye başlar. İlk günlerde iyi görünen erkek çocuk, anlatıcının son tesadüfünde daha bitkin görünmektedir. Bu tesadüften birkaç gün sonra doktora rastlayan anlatıcı, hastanın halini sorduğunda doktor, yakınlarında-

ki taze mezarlığı işaret ederek, çocuğun iki gün önce öldüğünü, ailenin kendisini şimdi de kız çocuk için muayeneye çağırdığını söyler. Anlatıcı, kırdan topladığı rengârenk çiçek demetini, o taze mezarın üzerine bırakarak, oradan kaçar.

"Son Çocuklar" hikâyesinde de on altı yıllık karı koca, bu zaman içinde dört çocuklarını hastalık dolayısıyla kısa aralıklarla toprağa verdikten sonra, doğacak hiçbir çocuklarının yaşamayacağına kanaat getirip, yeni bir çocuk hayalinden vazgeçerler. Karı koca, çocuklarının Eyüp'teki mezarlarını ziyaret ettikleri bir gün, evlerinin bahçesine dört adet gülfidanı dikerek, onların hatırasını bu ağaçlar ile yaşatmaya karar verirler.

Yazar, "Büyükbaba" hikâyesinde, gezintileri esnasında sık sık karşılaştığı asker emeklisi ihtiyar bir büyükbaba ile asker kıyafeti giydirilmiş torununa dair gözlemlerini aktarır. Bir süre bu büyükbaba ile toruna her cuma rastlayan anlatıcı, kafasında onların arasındaki ilişkini boyutlarına dair de bir hikâye kurgular. Büyükbaba ile toruna bir süre rastlamayan kahraman, bir gün büyükbabayı oldukça düşünceli, omuzları çökük, elinde ilaç şişeleriyle görünce, çocuğun hastalandığını anlar:

> "Bundan sonra cumalar geçti, onlar geçmediler fakat hep ara sıra ihtiyara elinde şişelerle, kutularla, günden güne daha ziyade ihtiyarlamış, daha ziyade kırılmış bir mahmuliyet-i ıztırab ile tesadüf ederdim. Onun her defasında daha vuzuh ve sarahat kesbeden bir mana-yı istimdadla bu ilaçlara bir sarılışı, onları kolunun arasında, göğsünün üzerinde bir sıkışı vardı ki…" (Uşaklıgil 2010b: 105)

Bir süre ihtiyar büyükbabaya tesadüf etmeyen, hatta kendi gündelik koşturmacaları içinde bu hadiseyi neredeyse tamamen unutan yazar, bir gün Nişantaşı mezarlığında küçücük taze bir mezarın taşına başını yaslamış, uzaklara dalmış ihtiyarı görünce acı gerçeği bir anda kavrar: küçük torun hastalıktan kurtulamamış, ömrünün sonbaharını torununa vakfeden ihtiyar büyükbabayı korkunç bir hüzne boğmuştur.

Yazarın gerçek bir hatırası olduğu hissedilen "Bir Hazin Hatıra" adlı hikâye, eczanede hasta çocuğu için ilaç hazırlatan anlatıcının, hasta çocuğu için ilaç yaptırmaya gelen fakir bir kadına tesadüfünü ve o bekleyiş sırasında, bu kadına dair gözlemlerini konu alır:

> "Bütün halinde bir ürkeklik, bir zavallılık, fakrın, sefaletin, musibetin hazin çizgileriyle sarılmış bir perişanlık vardı. Genç değildi, tamamıyla ihtiyar da değildi; galiba bir ana idi ki buradan gelip has-

> ta çocuğuna, belki genç bir kıza, şimdi yastığının üzerinde terden saçları şakaklarına yapışmış küçük başını dakikalardan dakikaya kapıya çevirerek onu bekleyen hasta yavrusuna şifa dilenmeye geliyordu." (Uşaklıgil 2018: 37)

Eczacı ilacın hazır olduğunu haber verdiğinde, kadın mendilinin içinden büklüm büklüm katlanmış tek lirayı çıkartıp vezneye bırakır, ancak eczacı verilen paranın yırtık olduğunu söyleyerek başkasını ister. Oysa kadının başka parası yoktur. Anlatıcı, kadının çaresiz haline dayanamayarak, yırtık parayı alır; "Ben değiştireyim" diyerek, yenisini verir. Kadının hiçbir şey söylemeyerek, kapıdan çıkarken göz göze gelişlerindeki teşekkür ifadesinden çok etkilenen anlatıcı, kadının eczaneden çıkışının ardından, yırtık ve eski bir liralık banknota bakarken, onun yıpranmışlığında adeta hayatın bütün çirkinliklerini görür.

Yazarın *Onu Beklerken* kitabında yer alan "Hikâye Değil" adlı eser de hasta çocukların ölümünde sefaletin fakirliğin etkisini çarpıcı biçimde gözler önüne serer. Anlatıcı, sohbetinden zevk aldığı için sık sık ziyaretine gittiği bir hanımefendiyi, bir gün oldukça üzgün ve gözlerinde yaşlarla bulduğunda, bu hâlinin sebebini sorar ve kadın, sefalet dolayısıyla çocuklarını veremden kurtaramayan fakir bir ailenin dramını anlatmaya başlar. Kadının ilk cümleleri, o dönemde veremin toplum sağlığını ve bilhassa çocukları nasıl tehdit ettiğini açık biçimde ortaya koyar:

> "Her gün görülen, her gün işitilen, hastane koğuşlarını, şifa umulan sayfiyeleri, fakir kulübelerini dolduran müteverrim kız vakalarından biri… Buna o kadar alışmış olmak lazım gelir ki artık sarsılmaya, ağlayıp sızlamaya, hele bunu müstesna bir hadise kabilinden telakki ederek nakletmek için zahmete girmeye lüzum yok değil mi? Fakat bakınız nasıl müteessirim, nasıl bütün mevcudiyetimle sarsıldım." (Uşaklıgil 2011a: 82)

Kadının anlattığı vakaya konu olan aile Topkapı'da, sur dibinde küçük, köhne bir evde yaşayan, oldukça fakir, fakat bir o kadar da mutlu bir ailedir. Baba, evin beş on adım ötesinde bir kahvehane işletmekte, on altı yaşında oğlu Kemal de bu kahvehanenin bir köşesinde berberlik ederek geçimlerini sağlamaktadırlar. Kemal'den iki yaş küçük kız kardeşi Sabire ise cılız, kavruk olması dolayısıyla olduğundan çok daha küçük gösteren hastalıklı bir çocuktur. Anne, Sabire'nin vereme yakalandığından endişe ederek Haseki hastanesine muayeneye götürdüğünde doktorlar yapılması gerekenleri şu şekilde sıralamışlardır: "Çocuğa süt, yumurta, balık, et, mümkünse şarap verin! İyice besleyin fakat her şeyden evvel

ona hava ve güneş aldırın! Evinizin bahçesi var mı? Kuytu bir tarafta fakat bol bol güneşle dolu bir yerde onu saatlerce yatırın! Dikkat edin; yatıracaksınız, sadece dinlenecek, hiç yorulmayacak!" (Uşaklıgil 2011a: 85). Oysa ailenin yaşadığı ev o kadar köhnedir ki evde bolca rutubet, küf olmakla birlikte, evin güneş alan tek bir noktası bile yoktur. Hâl böyle olunca Kemal, eski bir seccade ve şilteyi iki üç yastıkla bir battaniyenin içine sarıp sırtlayarak, annesi ile kardeşini evin yakınlarındaki mezarlığa götürüp, Sabire'nin güneş almasını sağlamaya çalışır. Ailenin yaşam alanının sağlıksız koşulları karşısında mezarlığın aldığı güneşin kıza şifa veriyor oluşu ise oldukça çarpıcı bir tezat teşkil eder. Sabire, burada güneş aldıkça yüzüne renk gelmeye başlar. Kızın durumunu öğrenen mahalle efradı ise el birliğiyle aileye gıda yardımında bulunmaya başlar: "Komşulardan keçileri tavukları olanlar vardı. Süt ve yumurta tayin edenler oldu. Mahallenin kasabı her gün ona iki külbastılık et, suyu alınsın diye bir yığın kemik gönderiyordu." (Uşaklıgil 2011a: 87). Veremli kızda iyileşme emareleri görünmeye başlayınca, kızının iyileşeceğine dair ümitlenen anne, Sabire'yi bir kere daha muayene ettirdiğinde doktor, dudaklarını büzerek "Dediklerimi yapmadınız mı?" dedikten sonra yine tavsiyelerde bulunur: "Devam edin, iyi besleyin! Yalnız mevsim ilerliyor; üşütmemeli, iyi sarıp sarmalamalı ve sıcak saatlerde güneşlendirmeli! (Uşaklıgil 2011a: 88). İlk başlarda iyileşme belirtileri gösteren kız, bir süre sonra hızla kötüye gitmeye başlar. Anlatıcı kadın, Sabire'yi bir kere kendi gözleriyle görmek için mezarlığa gittiği o sabah, kızı bir mezar taşına dayanmış, nefes almakta zorlanırken gördüğünde, daha fazla dayanamayarak, geri döner. Kadın, bu vakayı yazara aktarırken kapı çalınır ve Sabire'nin yanından ayrıldıktan iki saat sonra, kızın öldüğü haberini alır. Nereye defnedileceğini sorduğunda aldığı cevap ise adeta hayat ile ölüm arasındaki ince çizgiyi göstermektedir: "O yattığı kabrin yanında bir boş yer varmış, oraya…" (Uşaklıgil 2011a: 89)

Hasta Kadınlar

"Birinci Perde" hikâyesinin anlatıcı kahramanı, eski okul arkadaşı Mahmut Ferit'ten Paris'ten dönmekte olduğunu ve kendisini rıhtımda beklemesini istediğine dair bir mektup alır. Anlatıcı, rıhtımda Mahmut Ferit'le karşılaştığında yanında Şarlot adında bir Fransız kız vardır. Mahmut Ferit'in çapkın mizacını bilen anlatıcı, Şarlot'u görür görmez ona karşı içinde bir merhamet uyanır. Nitekim Mahmut Ferit, Beyoğlu'nda küçük bir daire kiralayarak Şarlot'u buraya yerleştirip, bir süre onunla gönül eğlendirdikten sonra Şarlot'u terk ederek, İstanbul'dan bir kızla yurt dışına gider. Bu durumu da anlatıcıya bir mektupla bildirir. Mektubun içinden bir de Şarlot'u Paris'e gidecek trene bindirmesi için arkadaşına gönderdiği on lira çıkar. Mektubu aldıktan sonra Mahmut Ferit'e karşı derin bir

tiksinti ve öfke duyan anlatıcı, Şarlot'u görmeye gittiğinde onu yatakta hastalanmış yatıyor bir hâlde bulur. Kendisini Paris'e göndermek için geldiğini anlayan Şarlot, "Yarın beni hazır bulursunuz!" der. Fakat anlatıcı, genç kızı ertesi gün almaya gittiğinde yatakta, ateşler içinde bulur. O günden sonra günlerce ağır ve ateşli şekilde hastalıkla mücadele eden kızı her gün ziyarete gitmeye başlayan anlatıcı, genç kızın öleceğinden endişe duyarak, onu iyileştirmek için elinden gelen çabayı gösterir. Nihayet anlatıcının çabaları karşılık bulur ve Şarlot yavaş yavaş toparlamaya başlar. Anlatıcı, inkâr etse de arkadaşları, onun Şarlot'a derin bir aşkla bağlanmış olduğunu fark ederler.

"Çay Fincanı" da ölümle biten hazin bir hastalık hikâyesidir. Anlatıcı vapurda boş bir kamaraya yerleştiğine sevindiği esnada kamaranın kapısı açılır ve doktor arkadaşı Ahmet Hüsnü içeri girer. Son derece üzgün ve bitkin görünen Ahmet Hüsnü, arkadaşını gördüğüne sevinerek bir koltuğa çökünce anlatıcının "Bir hastanızı mı kaybettiniz?" sorusuna cevap olarak "Karımı kaybettim!" der. Oysa Ahmet Hüsnü'yü yakından tanıyan anlatıcı, onun evli veya nişanlı olmadığını iyi bilmektedir. Anlatıcının şaşkınlığı üzerine, Ahmet Hüsnü anlatmaya başlar:

> "Bir hikâye, bir hasta kız hikâyesi, yüzlerce emsali görülen verem genç kız hikâyelerinden biri… Böylelerinden şimdiye kadar kaç tanesine tesadüf ettim. Kaç tanesinin ateşli bir rüzgârla kavrulmuş, yaseminler gibi solup bir gün, narin başlarını salıverdiklerini gördüm… İşte hepsi gözlerimin önüne geliyor. Çeşit çeşit, mai gözlüler, sarı gözlüler, renk renk gözler ki bugün hep hayalimde içlerine toprak dolmuş çukurlarla bana bakıyorlar." (Uşaklıgil 2006b: 132)

Ahmet Hüsnü, çirkin olduğu için üzüntüden verem olan bir kızın tedavisi için çağrılır. Baba, çirkinliğinden dolayı bilhassa on iki yaşından itibaren, kızının nasıl günden güne üzüntüden sararıp solmaya başladığını, büyüyüp serpildikçe bu takıntısının nasıl bir problem teşkil etmeye başladığını bütün detaylarıyla doktora anlatır. Ahmet Hüsnü, daha ilk muayenede, durumun vahametini tam anlamıyla kavrar. Zira hasta kız gerçekten çok çirkindir. Hastalık ise çok ilerlemiştir. Ölümün kaçınılmaz olduğunu anlayan doktor, bilimin bir gereği olarak, hastasına bir nefes daha fazla aldırabilmek ümidiyle tıbbın bütün yöntemleriyle, veremli kızı tedaviye başlar. Oysa kız, hayattan bütün ümidini çoktan kesmiş gibidir. Kızı kurtarmak için her yolu deneyen doktor, fennin bütün imkânları tükendikten sonra son çare olarak, son günlerini mutlu geçirmesi için kızıyla evlenmeyi arzu ettiğini babaya söyler. Baba, tarifsiz bir sevinç içinde doktorun evlenme teklifini ilettikten sonra, kıza bir canlılık ve mutluluk gelir. Ancak ölmeden önceki son gecesinde, dadısına bunun bir oyun olduğunu bildiğini ve doktora kendisini oyun

için bile olsa mutlu ettiği için teşekkürlerini iletmesini söyleyerek onu odadan çıkartır. Sabaha karşı acı haber kendisine ulaştığında ise Ahmet Hüsnü, bu çirkin kızı gerçekten sevdiğini fark ederek, derbeder olur.

"Acı Sadaka" hikâyesinin başkahramanı Zehra, çiçek hastalığından mustarip olmuş, gözlerini de bu hastalık dolayısıyla kaybetmiş zavallı bir köylü kızıdır. Zehra, hastanede tedavi olurken, çektiği acılara dayanabilmek için geçmişin güzel anılarına sığınır. Geçmişi her hayal edişinde ise gözünün önüne ilk gelen, nişanlısı Bekir olur. Bekir'i düşünürken, babasının ölümü sonrası başına arka arkaya gelen felaketler, bir film şeridi gibi zihninde canlanmaya başlar. Zehra'nın zihninde ilk canlanan felaket, köylerinde bir gece çıkan yangın olur. Babasını bu yangında kaybeden Zehra, eve dayısı geldikten sonra tam tabiriyle bir daha gün yüzü göremez. Zira dayı, ilk günden itibaren Zehra'yı her gün türlü türlü bahanelerle dövmeye başlar. Annesi de kısa bir süre sonra vefat edince, dayısı Zehra'yı İstanbul'a götürüp, bir eve hizmetçiliğe verir. Çiçek hastalığına bu evde hizmetçiliğe başladıktan bir süre sonra yakalanan Zehra'nın hastanedeki tedavisi tamamlanınca taburcu etmek için yine dayısı gelir. Ancak genç köylü kızı, hastalığı atlatırken gözlerini kaybetmenin acısını çekmektedir:

> "Evet ona, 'iyi oluyorsun!' demişlerdi; fakat, her şeyden ziyade gözleriyle meşgul oldukları halde onlardan bahseden olmamıştı. Bu vücudun her tarafına ehemmiyet veriliyor yalnız gözleri için susuluyordu. Artık, 'iyi oldun!' demelerini istemiyor, bundan ürküyordu; bunu temin etmek, 'artık iyi olacak başka yerin kalmadı' demek gibiydi." (Uşaklıgil 2010a: 34)

Zehra'yı köyüne götürme sözüyle kandıran dayı, kör kalan zavallı kızı sokaklarda dilenci olarak çalıştırmaya başlar. Askerlik dönüşü Zehra'yı bulmak için İstanbul'u sokak sokak gezen Bekir bir gün, bir köşe başında dilenen Zehra'yı görür. Bekir, Zehra'yı köye götürüp, orada onunla evlenmek istediğini söylediğinde ise perişan haldeki dilenci kız, Bekir'in kendisine verdiği bu acı sadakayı kabul etmez.

"Aşka Dair" hikâyesinde yazar, bir arkadaş meclisinde "aşk" üzerine sohbet ederken, meclistekilerden biri, konuyla alakalı olarak, yaşanmış bir hikâyeyi nakletmeye başlar: Anlatıcının yaşadığı köyün müezzini askere giderken, yerine vekâleten tanıdıklarından birini bırakır. Bu genç, kısa sürede sesinin güzelliğine bütün köyü hayran bırakır. Bir süre sonra köye hava değişikliği için hasta bir genç dul getirerek, caminin yakınında bol güneş gören bir eve yerleştirirler. Anlatıcı, bir gün ezan bittikten sonra müezzin Hafız Nevzat'ı şerefede, dirseklerini kenara

dayamış, genç dulun evinin bahçesine dalgın dalgın bakarken görür. İlk başta bu durumu önemsemez, ancak o günden sonra Hafız Nevzat'ın ezanlarına başka başka yanık tınıların karıştığını hisseder. Anlatıcı, bir başka gün Hafız Nevzat'ın, yolda yürürken genç dulun gezdirildiği arabaya rastlayınca, kırların derinliklerine koşarak kaçtığını gördüğünde, onun bu genç ve hasta dulu sevdiğini anlar. Ancak yaz sonunda hastalığı ağırlaşan genç dul, telaşla köyden götürülür. O günden sonra Hafız Nevzat da ortadan kaybolur ve on on beş gün sonra köylüler, Hafız Nevzat'ın hasta duldan sonra boş kalan evin kapısında asılmış bedenini bulurlar.

"Ayin-i Şikem" hikâyesinin kahramanı Hoca Hanım da, nüfuzlu bir ailenin harem dairesinde, dairenin kızlarına okuma-yazma dersleri vermek, namaz sureleri öğretmekle görevli bir kadındır. Hoca Hanımın en büyük zevki ve bir anlamda da zaafı yemektir. Evin bütün efradı Hoca Hanım'ın bu zaafını bilirler ve onun aşırı iştahını görmezden gelirler. Hatta kimi zaman yemekler onun zevkine göre hazır edilir. Hoca Hanım, bir gün kendisine mahsus olarak hazırlanan yemeği fazla kaçırdıktan sonra, geceleyin şiddetli biçimde sancılanınca doktor çağırılır. Doktor, Hoca Hanım'ın durumunun tehlikesini açıkça belirtir: "Ya dehhaş bir karaciğer buhranı yahut daha fenası… […] Buna tıpta "Erham Yarab" derler, artık manasından işi anlayabilirsiniz" (Uşaklıgil 2018: 28). O günden sonra Hoca Hanım'a sıkı bir perhiz verilince, hayattaki en büyük zevki yemek yemek olan Hoca Hanım için zor günler başlar. Perhizini sofradan uzak, kendi odasında devam ettiren Hoca Hanım, bir süre sonra "kızlara zahmet oluyor" bahanesiyle perhiz yemeklerini sofraya getirtmeye başlar. Onun asıl maksadı ise sofradaki yemekleri ve onu yiyenleri temaşa ederek bundan bir çeşit zevk almaktır. Hoca Hanım'ın yutkunarak kendilerine bakmasından üzüntü duyan aile efradı, perhizin gevşetilip gevşetilemeyeceğini öğrenmek için doktora danıştıklarında, en küçük bir taviz bile alamazlar. Hoca Hanım, birkaç ay sonra oğlu ile gelinini görmek bahanesiyle ve doktorun perhize devam şartıyla müsaade etmesiyle evden ayrıldıktan on gün sonra, ilk önce hastalığının daha fena bir surette nüksettiği, kısa bir süre sonra da vefat haberi yalıya ulaştığında hane halkı Hoca Hanım'a çok üzülür.

Hasta Erkekler

Mektup şeklinde kurgulanmış "Bir Sahife-i Mensîye" hikâyesinin kahramanı, başlangıçta önemsiz görünen bir hastalıktan zayıf düşünce, doktorun tavsiyesi üzerine tebdil-i hava için Büyükdere'ye giderek bir pansiyona yerleşir. Buranın çam kokulu havası ile Boğaz'dan gelen Kafkasya dağlarından gelen rüzgârı soluyarak şifa bulmak için günlerini geçirmeye başlar. Kahraman, buradaki ilk günlerinde kendisini son derece güçsüz hisseder: "Buraya geldiğim zaman o kadar zaaf içinde idim ki ekseriya hastalık zamanlarından sonra âsâba ârız olan meyelân-ı

tahassüs-i marizâne ile hayatımın edvâr-ı zindegîsine bigâne bir ifrât-ı ihtisasâta tâbi olduğumu keşfettim." (Uşaklıgil 2004: 90). Düzenli gezintilere çıktıkça kendisini her gün biraz daha iyi hisseden kahramanın hayatı, gezintiler esnasında görüp âşık olduğu genç ve güzel bir İngiliz kızının sürekli yanında dolaşan ve babası zannettiği ihtiyarın, kızın kocası olduğunu anlamasıyla alt üst olur.

"Ali'nin Arabası" hikâyesinin başkahramanı Ali, beş yıllık askerliğini bitirip köyüne dönmüş ve kendisini hasretle bekleyen anasına kavuşmuştur. Babasının o dönmeden yüz on gün önce kendisini sayıklayarak öldüğünü öğrenen Ali, babasını bir kere daha göremediğine çok üzülür. Nişanlısı Emine ise çeyiz parası biriktirmek için İstanbul'a çalışmaya gitmiştir. Ali de İstanbul'a gidip bir at ile bir araba parası kazanarak Emine'yle birlikte köye dönme planlarını annesine açıklar. Annesi yeni kavuştuğu oğluna doyamadan gitmesini istemez ama sözünü oğluna dinletemez. Ali, İstanbul'a varmak üzere vapurdayken, yağmurun ve gecenin soğuğunun etkisiyle şiddetli bir soğuk algınlığına yakalanır. Emine'yi bulan Ali, halsizliğinden bahsederek, kaldığı handa biraz dinlendikten sonra araba alacağına dair planlarını Emine'ye de anlatır, ancak hana dönen Ali'nin hastalığı her gün daha kötüye gider. Durumdan endişelenen Emine, Ali'nin iyileşmesi için o zamana kadar biriktirdiği bütün paraları doktorlara ve ilaçlara sarf eder. Nihayetinde Ali'yi hastaneye yatırırlar ama o da kâr etmez. Doktorlar son çare olarak Ali'ye köyüne dönmesini tavsiye ederler. Bir arkadaşının arabası vasıtasıyla Emine ile birlikte köye dönmek üzere yola koyulan Ali, köye ulaşamadan, arabada ölür.

Ben anlatıcı tekniğiyle kurgulanan "Yalancı Dost" hikâyesinde anlatıcı yıllar önce ölen ve sürekli yalan söylediği için arkadaşları arasında "Yalancı Dost" olarak tanınan bir arkadaşına dair hatıralarını anlatır. Anlatıcı, yalancılığının yanı sıra oburluk kusuru da olan bu arkadaşın hastalanıp yatağa düştüğünü öğrenince, onu ziyarete gider. Anlatıcının ziyaretine sevinen yalancı dost, ölmeden önce şimdiye kadar söylediği yalanları affettirecek bir "hakikat" anlatacağını söyler ve onu yatağa düşüren hazin bir aşk hikâyesi anlatır. Hatta yanındaki kâğıtları göstererek; "İşte bu hikâyeyi size yazıyordum." der. Yalancı dostunun acı bir hakikatin kurbanı olduğundan derin üzüntüye düşen anlatıcı, arkadaşının yanından çıktıktan sonra, onu tedavi eden doktoru bulup, yalancı dostunun bir sır olarak kendisine anlattığı hazin hikâyeyi aktarınca doktor kahkahayla gülmeye başlar ve gerçeği söyler: "Yine yalan… Hastalığında aşkın, ye'sin, o size söylenen şeylerin hiçbir eseri yok. Hastalık nedir, bilir misiniz? Oburluktan tevellüt etmiş şedîd bir mide fesadı…" (Uşaklıgil 2006b: 94). Yalancı dost, bu dünyadan giderayak anlatıcıyı yine kandırmıştır. Kendisine hitaben yazdığını söylediği mektup ise

yabancı dilde yazılmış bir yemek kitabından ilginç bulduğu yemeklere dair yaptığı bir tercümedir. Yalancı dost, anlatıcının ziyaretinden bir hafta sonra, mide fesadından kurtulamayarak hayata gözlerini yumar.

"Malım Menâlim" hikâyesi karşılıksız bir aşkın sonucunda hastalanıp, tedavi için yurt dışına giden kahramanın, iyileşip onsuz yaşamaktansa ölmeye karar vererek beş yıl sonra İstanbul'a dönüşünü konu alır. İstanbul'a döner dönmez hastaneye giden kahraman, doktorlara uzun yıllardan beri devam eden hastalığının merhalelerini anlatır:

> "Burada uzun bir hikâye ile senelerden beri, ilk önce sinsi sinsi, sonra mevsimden mevsime artan bir şiddetle kendisini öldüren illetin bütün safhalarını anlattı. Bütün tabipleri kati bir karar vermekten alıkoyan şüphelerden bahsetti. Onların hatırına gelen ihtimalleri, tavsiye ettikleri muhtelif tedbirleri, Karlsbad ve Vichy'de geçirilen mevsimleri, hep iflas eden tedavileri, buhran zamanlarında müracaat mecburiyeti hâsıl olan müsekkin ilaçları anlattıktan sonra nihayet son geçirilen muayenede verilmiş hükmü söyledi. Ona: 'Bıçak vurulmadıkça yapılacak iş layıkıyla tayin edilemez.' demişlerdi, belki safra kesesini çıkarmak icap edecekti." (Uşaklıgil 2011b: 52)

Kahraman, memleketinden uzak, yabancı bir diyarda ölmek ihtimali söz konusu olunca, döndüğünü söyler. Doktorlar, birkaç gün müşahede altında tutmak ve ona göre ameliyatın lüzumuna karar vermek üzere kahramanı hastaneye yatırırlar. Odasına yerleştikten sonra çok özlediği İstanbul'u, çocukluğunun geçtiği semtleri görmek üzere bir araba kiralar ve hastaneden çıkar. Hatıralarına karışan zevk ve hüzünle karışık duygular içerisinde bir kahvehaneye oturan kahraman, etrafını gözlemlerken, gençlerden birinin telaffuz ettiği "Sermed" ismi, hasta adamın içinde sancılar uyandırır. Aşk acısı ile karaciğerinin sancısı birbirine karışınca, kendini doktorların eline teslim etmek ve belki de bir daha hiç çıkmamak üzere hastaneye döner. Doktorlar, uzun süren ve her seferinde hastanın yanından endişeli gözlerle ayrılmalarına sebep olan ziyaretlerden sonra nihayet ameliyattan başka bir çare kalmadığına karar verirler. Sancılarından ve bu sancılar hakkında okuduklarından kanser olduğu kanaatine varan kahraman, ameliyat ile şifa bulmasının çok düşük bir ihtimal olduğunu bilmektedir; zaten o, yaşamak da istememektedir. Geçmişini ve bilhassa kırık aşk hikâyesini uzun uzun düşünen kahraman, yanından hiç ayırmadığı ilaç çantasında taşıdığı uyku haplarının üç dört tanesini bir suda ezip karıştırarak intihar etmeye karar verir.

Yazar, gözlemci anlatıcı olarak bulunduğu "Bir Gün İçinde" hikâyesinde, Balkan Savaşı sonunda İstanbul'a öbek öbek dönen hasta ve perişan durumdaki askerlere dair gözlemlerini ve duygularını aktarır. Sokağa çıktığı her seferinde şahit olduğu bu korkunç manzaralar karşısında kendisini aciz ve çaresiz hisseden yazar, evine dönüp panjurları kapatarak kendini tecrit etmek ister ama her gün dayanamayıp yine çıkar, sokak sokak dolaşır ve hep aynı manzaralara şahit olur: Savaştan dönen ve iskeleye ulaşmaya çalışan hasta askerler!

Yazar, böyle günlerden birinde, yine hasta ve yorgun askerlerden müteşekkil bir tabura tesadüf edip, onları gözlemlemeye başlar. Arkalarından gelen çavuş, hepsini bir araya toplayıp saydıktan sonra, "On iki kişisiniz" diyip, onlara iskeleyi tarif eder ve başka hastaları getirmek üzere geri döner. Yazar, bu perişan askerlerin hâlini gördükçe içi acır:

> "Düşünüyordum ki bu on iki sayısı son tarh artığı değildi. İskeleye kadar baygınlıklar geçirilerek, duvarlara tutunularak, şurada burada oturup dinlenilerek ve kim bilir, bazen daha ziyade sürüklenmektense hemen oracıkta bir taşın üstüne yatılıp artık büsbütün rahat bir uykuyla uyumak istenilerek, aşılacak merhalelerden sonra iskelede öbek öbek tkıvranıp; gelmeyen vapurlara, gidilemeyen hastanelere, bulunamayan bir yudum ilaçla bir lokma ekmek bekleyerek ağır ağır sürüklenen sonu yok saatleri; o saatlerin zincirine dolaşan yağmurları, soğukları, rüzgârları, uzun geceleri düşünüyordum." (Uşaklıgil 2011a: 120)

Yazar, bunları düşünüp, hayallere dalmışken, askerler yavaş yavaş, birbirlerine tutunarak, destek alarak ilerlemeye başlarlar. Onlar köşeyi dönüp kayboldukdan sonra yazar, yoluna devam eder ve güzergâh boyunca başka başka hasta kafilelerine tesadüf eder:

> "Büyük caddeden takım takım geçen bu melül hasta simalarının arasından ilerledim. Bunun içinde son kuvvetleriyle cesurane yürüyenler, duvar kenarlarına yaklaşmak için bir istinad ihtiyacı duyarak sürünenler vardı. Üşüyerek kalkan omuzlar, yırtık çarıklarda çamurlara bulanmış ayaklar, soluk ve sökük elbiseler altında adaleleri erimiş çıkık kemikler, içlerinde artık bir ümit ışığı parıldamayan gözlerle bulutlu yüzler; şurada burada bahçe parmaklıklarına, duvar köşelerine yaslanarak daha yürümek mi yoksa hemen oracığa düşüvermek mi lazım geldiğine tereddüt edenler; bütün bu mahşer hayalleri, bütün bu yüzlerce ölü heyulaları takım takım, akın akın geniş caddeyi dolduruyordu." (Uşaklıgil 2011a: 123)

Yazar, iskeleye kadar gördüğü bu korkunç manzaralar karşısında, her şeyden iğrenen bir kinle, çaresizlik içinde, bir kere daha evden çıkmama kararıyla geri döner.

Halid Ziya, *Kadın Pençesi* kitabı içerisinde yer alan "Köşe Başında" hikâyesinde de savaştan dönen hasta askerleri konu eder. Yazar, yine muhitinde savaştan dönen hasta askerleri gördükçe yüreği burkulmaktadır:

> "Bu hastaların arasında hiçbir nazar görmedim ki bana hayat ile, hayatın zevkleri ve lezzetleri ile istikbalde umulan bir saadetin renkleriyle, hatta maziden kalma bir hatıranın hicranıyla parıldasın. Hiçbir mana hissetmedim ki onda yarım bırakılmış, bir sevda serencamının hasreti, uzakta kalan bir mesut yurtta artık yaşanamayacak günlerin elemi, karanlık bir mahrumiyet içinde geçerek bağteten bir boşluğa müntehi olan bir şebabın matemi okunabilsin. İçinde bütün manalar ve hisler donmuş; bütün emeller, hülyalar düşmüş bir teslimiyet." (Uşaklıgil 2011b: 41-42)

Yazar, bu düşünceler içerisinde yürürken, köşe başında kaputunun içinde titreyerek duran hasta bir askere daha tesadüf eder. Asker, yazarı görür görmez yere yığılınca yazar, askerin yardımına koşar. Asker, kendisine sorulan sorular karşısında sadece gözlerini açıp donuk donuk baktıktan sonra tekrar gözlerini kapar. Yazar, bir yardım bulmak ümidiyle etrafına bakınırken, bahçe kapılarından biri açılır ve ihtiyar bir Ermeni, elinde bir fincan ilaçla yanlarına gelir; "Efendi, size bu fincanı versem, siz onun başında bekleseniz; ben de şuracığa kadar atlasam, bu işin memurlarını bulsam…" diyerek, fincanı yazara uzatır. Yazar, hasta askere ilacı içirmeye uğraşırken, bir süre sonra ihtiyar Ermeni, arkasında manda arabasıyla iki neferle birlikte gelir. Neferler, hastayı kağnıya koyup, diğer hastaları da toplamak üzere giderlerken, ihtiyar Ermeni, gelene kadar yolda köşelerde yatan üç hasta askere daha rastladığını söyler.

"Bir Gün İçinde" ve "Köşe Başında" hikâyeleri, savaşın yıkımla ve hastalıklarla dolu korkunç yüzünü ortaya koymaları bakımından son derece çarpıcı eserlerdir.

SONUÇ

İnsanoğlu, hayatını yakından ilgilendiren hastalık meselesiyle tarih boyunca alakadar olmuştur. Toplumun bir yansıması olarak, edebiyatta da tarih boyunca hastalık konusu sıklıkla konu edilmiştir. Marazî bir hayat algısını haiz Servet-i Fünun edebiyatında da hastalık konusunun oldukça yoğun biçimde işlenmesi dikkat çekicidir. Dönemin en büyük nesir ustası Halit Ziya da gerek romanlarında gerek kısa hikâyelerinde hastalık konusuna yer vermiştir.

Halid Ziya'nın kısa hikâye külliyatı baştan sona okunduğunda, bu eserlerde hasta kahramanların çokluğu göze çarpar. Bu durum, yazarın hayatıyla doğrudan ilgilidir. Zira o, yaşadıklarını ve çevresinde gözlemlediklerini gerçekçi biçimde eserlerine yansıtmasını bilen bir yazardır. Yazarın kısa hikâyelerindeki kahramanlar yaşlarına ve cinsiyetlerine göre kategorize edilerek incelendiğinde ortaya ilginç sonuçlar çıkar. Hikâyelerdeki hasta çocuk kahramanların en önemli ortak noktası, hastalık süreçleri ve bu süreç nihayetindeki ölümleri ile ailede yarattığı üzüntü ve kederdir. Bu durum da yazarın hayatı ile doğrudan alakalıdır. Nitekim yazar, "Kırık Oyuncak" hikâyesini, kendi çocuğunun ölümü ardından kaleme aldığını hatıralarında belirtir. Bununla birlikte, "Bir Hazin Hatıra", "Büyükbaba" gibi hikâyeler, kurmaca olmaktan ziyade, yaşanmış hadiseler olduklarına dair güçlü emareler barındırırlar.

Yazarın hikâyelerinde yer alan hasta kadınlar toplu biçimde değerlendirildiğinde, bunların büyük çoğunluğunun yaşadıkları duygusal problemler sebebiyle hastalandıkları görülür. "Birinci Perde"nin Şarlot'u, sevgilisi tarafından terk edildiğinde yataklara düşer. "Çay Fincanı"nın kahramanı, çirkin olduğu için hiçbir erkeğin kendisini sevmeyeceği vehmiyle verem olur. "Aşka Dair"in hasta dulu, belirtilmemekle birlikte- kocasının ölümü sonrasında hasta olmuş ve hava değişimi için havadar bir köye getirilmiştir. "Acı Sadaka"nın kahramanı Zehra ise geçirdiği çiçek hastalığı sonucu gözlerini kaybeder ve zalim dayısı tarafından dilenciliğe mahkûm edilerek, nişanlısı Bekir'e kavuşma hayalleri sonsuza kadar yok olur. "Ayin-i Şikem"in kahramanı Hoca Hanımın hastalığı ise iflah olmaz oburluğunun sonucunda ortaya çıkar. "Yalancı Dost" hikâyesinin erkek kahramanı da Hoca Hanım gibi, bitmek bilmeyen iştihasının sonucunda mide fesadından hastalanıp ölür.

Halid Ziya'nın hikâyelerinde yer alan hasta erkek kahramanlara bakıldığında ise, bunlardan sadece birinin aşk yüzünden hastalandığı görülür. "Malım Menâlim"in kahramanı, aşkının karşılıksız olduğunu anladığında kendini yurt dışına atar ve adeta kendini öldürmek için vücudunu yora yora nihayet kanser olup, memleketinde ölmek üzere İstanbul'a döner. Yazarın "Bir Gün İçinde" ve "Köşe Başında" hikâyeleri ise savaşın yıkıcılığını hastalık cephesinden ele alan ve yine onun dikkatli gözlemlerinden yansıyan hikâye-hatıra karışımı iki eserdir.

Sonuç olarak, Halid Ziya'nın kısa hikâye külliyatı içerisinde hastalık meselesi oldukça geniş bir yer tutar. Bu çalışmada yazarın sadece fiziksel hasta kahramanlarına yer verilmiştir. Yazarın ruhsal yönden hasta kahramanları da dâhil edilerek yapılacak farklı çalışmalar ışığında Halid Ziya'nın yarattığı kahramanların neredeyse tamamının marazî kahramanlar olduğu daha net bir biçimde ortaya konabilecektir.

KAYNAKÇA

Boccaccio, G. (2007). *Decameron*. Çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yayınları.

Cervantes, M. (2018). *Don Kişot*. Çev. Reşat Nuri Güntekin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çıkla, S. (2016). *Edebiyat ve Hastalık*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Ercilasun, B. (1997). Edebiyatımızda Marazîlik. *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine İncelemeler 1*. Ankara: Akçağ Yayınları. s. 409-420.

Huyugüzel, Ö. F. (2004). *Halit Ziya Uşaklıgil*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaplan, M. (2009). *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kerman, Z. (2012). Uşaklıgil, Halit Ziya. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları. s. 227-229

Kozan, A. Ş. (2021). Halit Ziya Uşaklıgil Romanlarında Hastalık. *Söylem Filoloji Dergisi*, 6(1), s. 157-167.

Tanpınar, A. H. (2003). *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

TDK (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tevfik Fikret. (2000). *Dil ve Edebiyat Yazıları*. Haz. İsmail Parlatır. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2004). *Küçük Fıkralar (Hikâyeler)*. Haz. Ferhat Aslan. İstanbul: Özgür Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2006a). *Solgun Demet*. Haz. Dilek Soğanoğlu, İstanbul: Özgür Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2006b). *Bir Şi'r-i Hayal*. Haz. Hülya Aslan, İstanbul: Özgür Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2010a). *Sepette Bulunmuş-Hepsinden Acı*. Haz. Dilek Soğanoğlu, İstanbul: Özgür Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2010b). *Bir Hikâye-i Sevda*. Haz. Özlem Nemutlu-Hanifi Aslan, İstanbul: Özgür Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2011a). *Onu Beklerken*. Haz. Hanifi Aslan, İstanbul: Özgür Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2011b). *Kadın Pençesi*. Haz. Levent Ali Çanaklı, İstanbul: Özgür Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2018). *Aşka Dair*. Haz. Özlem Nemutlu-Hanifi Aslan, İstanbul: Özgür Yayınları.

TARİHİN SAĞLIK SOSYOLOJİSİ ÜZERİNDEKİ DENETİMİNE TARİHLE İLGİLİ ROMAN ÜZERİNDEN BAKMAK: *VEBA GECELERİ*

Dr. Öğr. Üyesi Duygu OYLUBAŞ KATFAR
Kapadokya Üniversitesi

Özet

Sağlık sosyolojisi, hastalıkların halk içerisindeki kültürel süreçleriyle ilgilenir. Bu süreçler tarih biliminin takibi yanı sıra kolektif hafıza ile de birikerek halkın aktarım rolündeki konumunu da belirler. Hatta halk, yazar ya da okur olarak da edebî eserlere bu hafızayı yansıtarak itibarî bir âlem kurabilir. Tarihle ilgili bir roman olan *Veba Geceleri*'nin girişinde de yazıldığı üzere hem bir tarihî roman hem de roman biçiminde yazılmış bir tarih olma iddiası, eser içinde verilen pek çok ansiklopedik bilgiyle örtüşür. Yazarın metindeki bu denetimi, zamanın otoritesi hakkında düşündürücüdür. Otorite, tarihle ilgili romanlarda hem yazarın anlatacaklarına tarihsel bir çizgi çizmeyi; hem de onu hakikat ve kurmaca arasındaki gerçeklikler alanında değerlendirmeyi sağlar. Bu değerlendirme, kendi iç gerçekliğinde yeniden kurduğu anlatıyı değişen döneme ve insana göre şekillendiren bir hesaplaşmayı barındırır. Hesaplaşmanın özünde tam anlamıyla kurgu olamayacağı bilinen ama şüpheci okura da kapı açan bir üslup benimsenir. Çalışmada da bu yüzden tarihle ilgili roman merkezinde ima edilen okuyucu ile gerçek okuyucu arasındaki durumlar düşünülerek, tarihî kişinin kültürle olan konumu, yazarın imgeleştirdikleriyle ima edilen bir yazarın da varolduğu gösterilmeye çalışılacaktır. *Veba Geceleri* salgın yönetiminin halka etkileri bakımından anlatının zamanına bakılarak değerlendirilecek, anlatıldığı zaman ve tarihî gerçeklikler üzerinden karşılaştırmaya tabi tutulacaktır. Yazar merkezli eleştiriden psikanalitik; okur merkezliden alımlama estetiği, kültürel hegemonya; toplum merkezliden tarihsel ve sosyolojik eleştiri teorileri üzerinden inceleme yöntemi hedeflenerek dramatik inşanın kolektif üzerindeki etkileri sorgulanacaktır. Böylece metne politik sembolizm olarak da bakmanın, halk sağlığı sosyolojisiyle ilişkilendirilmesi mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: sağlık sosyolojisi, salgın yönetimi, politik sembolizm, veba, anlatı, halk.

CONSIDERING HISTORY'S SUPERVISION OVER THE SOCIOLOGY OF HEALTH THROUGH A NOVEL ABOUT HISTORY: *VEBA GECELERI*

Abstract

Sociology of health is concerned with the cultural processes of diseases in the public. These processes determine the position of the people in the transmission role by accumulating with the collective memory as well as the follow-up of the science of history. In fact, the public, as writers or readers, can create a conventional universe by reflecting this memory on literary works. As it is written in the introduction of the historical novel *Veba Geceleri* (*Nights of Plague)*, the claim of being both a historical novel and a history written in the form of a novel coincides with many encyclopedic information given in the book. This supervision of the author on the text is thought-provoking about the time authority. Authority ensures drawing a historical line for what the author will tell in historical novels, and it also ensures evaluating it in the field of realities between truth and fiction. This evaluation contains a confrontation shaping the narrative it builds in its own inner reality according to the changing period and people. In the essence of confrontation, a turn of phrase that is known to be not entirely fictional but also opens the door to skeptical readers is adopted. The aim of the present study is to show that there is also an author who is implied with what the author images, historical figure and where he stands with the culture, considering the situations between the reader and the real reader. *Veba Geceleri (Nights of Plague)* will be evaluated by addressing the time of the narrative in terms of the effects of the pandemic management on the public and will be subjected to comparison over the time and historical realities in which it is told. Psychoanalysis from author-centered criticism; cultural hegemony from reader-centered aesthetics of reception; the effects of dramatic construction on the collective historical and sociological criticism theories will be questioned by targeting a society-centered approach. Thus, it will be possible to see the text as political symbolism and association of sociology of public health.

Key words: sociology of health, pandemic management, political symbolism, plague, narrative, public.

GİRİŞ

Romanın yazılma zamanı, metnin dışındaki okurla yapılan sözleşmeyi barındırır. Bu sözleşmede okur, ya yazarın ya da kendisinin de içinde bulunduğu bir devrin gerçeği üzerinden bakarak kurguya katılır. Kurgunun bu anlamda gerçekle dolaylı da olsa ilişkisi vardır. *Veba Geceleri* romanının da koronavirüsün etkilerinin görüldüğü bir devirde yayımlanmış olması, eserin yazılma zamanının önemine dikkat çekilmesini gerektirir. Tarihle ilgili roman olarak tarihte yer alan bir bilgi boşluğunu romanın doldurduğunu hatırlatır. Bu boşluk eserin kurgu zamanındaki gerçekliği üzerinden sunulur. Elbette romandaki Minger adasının ya da bazı karakterlerin kurgu olmasına rağmen kendi iç gerçekliğini tamamlıyor oluşu, eserin okunma zamanında ve aslında yazılma zamanının da bir kısmında geçmişte tanıdık olduğu başarıları anımsamasını sağlar. Yani tarihle ilgili romanlar daha önceki bir çıkmazdan insanların nasıl kurtulduğunu hatırlayacağı siyasi ve toplumsal uyarılarla doludur. Mesela romanda anlatı sesi "Bazısı karantinacılar gelir, evi, dükkânı kapatır, eşyaları yakar diye ölüyü saklıyor. Bazısı da her ölüye vebadandır diyor" (Pamuk, 2021: 39) der. Bu söylem eserin yayımlandığı zamanın insanının kaygılarına benzerdir ve aynı çare arayışını belleğinden zamanına taşımasına aracı olur. Yazılma zamanı kültürel hegemonya üzerine düşünmek ve bunu da tarihin sağlık sosyolojisi üzerinden edebî bir metni aracı kılarak sorgulama hedefini gerçekleştirir görünmektedir. Bu hedefe romanın başında tarihyazımcı üstkurmaca ile yazım hikâyesini de okura takip ettiren şu cümlelerle ulaşılır: "Ama zor olan veba ve karantina mücadelesini yöneten iktidar sahibi erkeklerle, paşalarla ve doktorlarla özdeşleşmekti." (s. 12) Yine kurmaca karakter Doktor Nuri Bonkowski Paşa'nın "Eskiden Avrupa ile Osmanlı'yı iki yüz yıl ayıran medeniyet çizgisi de Tuna Nehri değil aslında vebadır!" (s. 20) demesi üzerine düşünülebilir.

Veba romanda bir metafor olarak kullanılır. Bu metaforun bağlam üzerinden kazandığı anlam çok yönlüdür. Bağlama bakmak için kurgunun doğasını sorgulatan güvenilmez anlatıcının söylemlerindeki karşıtlıklara dikkat çekilmelidir. "Doktor Nuri Müslümanları karantina kurallarına uydurmanın Hıristiyanları uydurmaktan zor olduğunu tecrübeyle biliyordu" (s. 21) diyen güvenilmez anlatıcının varlığı yanı sıra Hristiyanların "Müslüman-Hıristiyan kavgası çıkarıp, bu huzurlu adayı karıştırıp burayı da Girit gibi Osmanlı'nın elinden koparıp almaktır." (s. 37)

demesiyle iç karışıklık vurgusu yapıldığı da romanda takip edilmektedir. Hatta yeri gelir Rum eczacıların kötü niyetleri olduğu Sami Paşa karakterine söyletilir: "Yüz yıl önce Fransızlar giyotinleriyle bütün kralları, zenginleri ve her önüne geleni idam ederlerken iyi oluyor ama biz burada şımarık katilleri ve karantinayı sabote eden ayrılıkçı vatan hainlerini cezalandırınca kabahat oluyor. . ." (s. 367) Sonuç olarak güvenilmez anlatıcının varlığı çok yönlü bakışın esere yansımasına aracı olması bakımından önemlidir ve bağlam gereği tüm kültürel süreçler bazen doğrudan anlatıcının söylemiyle bazen de karakterlerin diyaloglarıyla bir sözlü tarih alanı oluşturmaktadır. Bu alanın kurguda varolması sorgulanabilir. Ancak romanın gerçekleşmiş ya da gerçekleşme ihtimali olması üzerine düşünüldüğünde tarihle ilgili romanın kurgudan da tam anlamıyla uzak olduğu söylenemez.

Hans Vilmar Geppert'nin *Der Andere Historische Roman'*da kullandığı 'diğer tarihî roman' terimini (Geppert, 1976: 34) burada değerlendirmek gerekir. Okur kitlesinin uzağında kalan tarihe bakışı, klasik tarihî romandan ayrılan yönler olduğunu düşündürür. Mesela ilk kez Linda Hutcheon tarafından kullanılan tarihyazımcı üstkurmaca (Hutcheon, 2020:189) tarihte varolan şeylerin öğrenilme kaynaklarına da odaklanır. *Veba Geceleri* de bir çerçeve anlatı üzerinden ele aldığı veba olayını çoklu bakış açısıyla bu doğrultuda değerlendirmektedir. Yenitarihselci eser, tarihî bir gerçekten yola çıkarak bir yandan bu gerçeği kurmaca olduğunu bilen okura rağmen değerlendirmekte bir yandan da olayın anlatımını kurgulayarak okurda gerçeklik izlenimi yaratıp aslında onu şüpheye düşürmektedir. Böylece Eco'nun örnek okuru (Eco, 2008: 22) gibi Pamuk'un da bir yazar olarak *Saf ve Düşünceli Romancı*'da ifade ettiği 'hem saf hem düşünceli' okuru hedef aldığı (Pamuk, 2016, s. 36) ve tarihyazımcı üstkurmacanın buna aracı olduğu söylenebilir. "Tarih ise kurmaca metne dâhil olduğunda romanın okuyucu karşısındaki konumu saf okurun tarafındadır. Ancak tarihî romanı bilimsel bir bilgi olarak görmek yanıltıcıdır. Çünkü tarihî roman da bir romandır." (Oylubaş Katfar, 2020: 21) Sonuç olarak denilebilir ki, tarihle ilgili romanların iç gerçekliği önemlidir ve Carr'ın dediği gibi en nihayetinde tarihin de bir yorum (Carr, 1996: 34) olduğu anımsanmalıdır. *Veba Geceleri* romanında da Batı'nın Osmanlı'yı hasta adam olarak görmesi okura hatırlatılır. Hatta II. Abdülhamit'in yeğeni Pakize karakterinin söylemiyle padişahın katil olma ihtimali üzerine okur şüphede bırakılır. Polisiye kurgu havasıyla tarihî kişi padişahın merakı olduğu bilinen bir çatışma unsuru ile de ilişki kurulur. Okurun yazarla yapacağı tüm sözleşmeler tarihteki boşlukların okuru şüphede bırakıp çok yönlü düşünmesini sağlayacak niteliktedir. Karakterleştirme de bunu destekler.

Romanda kullanılan anlatım teknikleri sorgulandığında karakterleştirmelere pek müsaade edilmediği görülür. Karakterler tarih kitaplarındaki kâğıt varlıklar gibidir. Romanın anlatıcının bilincinden okunması da karakterlerle olan doğrudan ilişkiye mesafe koyar. Vebaya yakalanan ve ölümle mücadele eden insanların iç konuşmalarına dahi şahit olunmaz. Tarihin boşluk bıraktığı bu kâğıt varlıkların sessizliğini Pamuk, romanın içinden anlatıcı sesiyle doldurmaya çalışır. Bu ses "Tarihi hikâyeler ne kadar 'romantik' iseler, o kadar doğru değildirler ve ne kadar 'doğruysalar' -ne yazık ki- o kadar da romantik değildirler." (Pamuk, 2021: 148) ifadesiyle desteklenir. Orhan Pamuk'un iç konuşmaya ya da bilinç dışına en çok malzeme verebilecek bir konu seçiminde bulunması ve veba anlatısını seçme amacı bu cümleyle açıklanabilir. Ancak ona göre romanda tarih, politik sembolizm odaklıdır. Bu yüzden karakterleştirme ön plana çıkarılmamıştır.

KURGUSAL TARİH YA DA TARİHSEL KURGU: ŞARK VEBASI

Pamuk'un *Veba Geceleri*'nin yazım süreci düşünüldüğünde anlatının koronavirüs ile ilişkilerinin olup olmadığını sorgulamak gerekir. *Saf ve Düşünceli Romancı*'ya bakıldığında görülür ki 2011 yılına kadar vebanın romanını yazma fikrinin varlığından haberdar olmak mümkündür. Hatta yazara dair söyleşilerde de bu konunun kırk yıldır zihnini meşgul ettiği takip edilebilir. Bunu "19. yüzyıl sonrası romanda zaten birleştirici şeyin, bazen veba gibi doğal bir felaket (Nişanlılar, Alessandro Manzoni), bazen bir savaş (Savaş ve Barış, Tolstoy), bazen da kitaba adını veren bir edebi kişilik" olduğunu düşündüğünü belirtmesi de destekler. (s. 127) Elbet romandaki bu ortak nesnel zamanın da katkısı yadırganamaz. Okurun hayal etmesine yardım eden yazar, son beş yılda *Veba Geceleri*'ni yazarken dünyayı bir anda virüs ortamı içinde bulur ve yazdıklarını değiştirerek çağın insanı olma rolünü de üstlenir. Bu rol, vebanın tarihine romanı üzerinden bakıldığında yazarın aslında tek bir gerçeklik olmadığını sağlık sosyolojisi üzerinden gösterme hedefini vurgulamaya çalıştığı anlaşılır. Romanda Osmanlı'nın ticaret ağlarının genişliği sebebiyle vebanın taşındığı fikri Nikifora karakteri üzerinden anlatılır. Bu dönemde gülsuyu kokulu el kremi, mentollü, şekerli ve yeşil renkli öksürük pastilleri imal edildiği ve Abdülhamit'in demiryolu siyaseti sayesinde bazı uzak vilayetlerde satış yapılabildiği görülmektedir. (s. 50) Nükhet Varlık da tarihî anlatılarda romandaki gibi Osmanlı'nın veba ihracatçısı gibi tanımlandığına işaret eder. (Varlık, 2017: 20) Hatta benzer ifadelerle Susan Sontag *Metafor Olarak Hastalık* kitabında da bazen vebanın 'Şark vebası' diye tanımlandığını vurgular. Bu tanımlama, okurun aslında ilk dikkatini çeken yerdir ama daha sonra bazı ayrıntılarla çoğul gerçeklik içinde kaybolur. Çünkü Pamuk okuru bir yandan

oryantalist değerlendirmelere karşı uyarırken, diğer yandan romanın yazıldığı zamanın şartları içindeki Şark'ı da sivrilterek üzerine düşündürür.

Saf Okur Gözünden Veba Tarihi

Romanda ilk olarak vebanın insana nasıl bulaştığı bilgisinin bile epey bir zaman sonra öğrenildiğine dikkat çekilir. Nükhet Varlık da çoğu veba olayının farelerle ilgisinin sonradan öğrenilmiş olduğunu açıklar. Hatta çalışmada veba tarihiyle ilgili pek çok ayrıntı mevcuttur ve bu ayrıntılar romanla karşılaştırıldığında *Veba Geceleri*'nin isabetli söylemler taşıdığı görülür. Mesela romanda Bonkowski Paşa'nın anlatımıyla vebanın fareler ve onların taşıdığı pirelerin insanı ısırmasıyla yayıldığı bilgisi (s. 34) ve "Sıçanları öldüren mikrobun, insanları öldüren veba mikrobunun aynısı olduğunun 1894'te Alexandre Yersin tarafından keşfedildiği anlatılır. (Pamuk, 2021: 40) Her ne kadar vebayla ilgili bilgilerin epey bir zaman sonra öğrenildiği belirtilse de attarların, tıp eğitimiyle uyumlu modern eczanelere rakip olması ve Bonkowski'nin önerisi ve Abdülhamit'in ilk başlardaki desteğiyle yeni bir eczacılar nizamnamesinin düzenlenmesi, attarlarda zehirli, uyuşturucu, sağlıksız tozların reçete ile bile satışının yasaklanması romanın anlatılan zamanının yanı sıra okunma zamanının da tartışması içine dâhil edilebilir. (s. 52) Yine Nikiforo ve Bonkowski'nin karakter diyaloglarıyla "Karantina söylentilerinden sonra tarifeli gemilerde azalma, tarifesizlerde artış olması, bazı zengin ailelerin 'karantina ilan edilecek, kaçamayacağız' diye adadan gitmeleri" (s. 56), yakında herkesin hastalanacağı ve hastane yataklarının yetmeyeceği, doktorların hastaya, mezarcıların cenazeye yetişemeyeceği durumların sorgulanması salgınla ilgili bilinçdışı düzlemin yansımalarını gösterir. Yazar bu anlamda saf okurların koronavirüsle tecrübe ettiği benzer yaşantıları veba ile ilişkilendirir.

Düşünceli Okur Gözünden Veba Tarihi

Hastalığın arkaik kültürden vebayla taşıdığı kaygı ortaklığı, tanrısal olandan modern insanın şiddetine doğru yönelir. Bu ortaklık, insanın yaratılışından beri tecrübe ettiği ceza motifiyle vurgulanır. Arkaik kültürde tanrıların öfkelenmesiyle bulaşıcı hastalıkların bir ceza olarak gönderilmesi inancı hâkimdir. Hatta Crawford'un *Ölümcül Yakınlıklar* kitabında bahsettiği 'kara ölüm' diye tanımlanan vebanın Almanya'da kırbaçlama akımını ortaya çıkardığına dair anlatılar mevcuttur. (Crawford, 2018: 161) Bu anlatılarda insan cefa çekerek bedel ödediğini Tanrı'ya gösterip bir nevi kurban sunar. Böylece salgınlardan korunduğuna inanır. Bu inanç yüzünden cefa çekerek kaygıyı azaltma, tanatolojik eylemle yüzleşmeyi dışlayarak histerinin kitlesel olarak yayılmasını sağlar. Romanda da Pamuk, hastalıktan korunmak için dua kâğıdı ve muska yazanlarla

iletişime geçen Bayram karakterinin ölümünü ve kimi papazların verdiği benzeri tılsımlardan fayda bekleyen Hristiyanların varlığını aynı ortak noktada birleştirir. Farklı kültürlerden pek çok histerik hâl, aslında ölümcül yakınlıkla yüzleşmeyi dışlar, dışarıdan geldiğine inanılan şiddet unsuru yerini kök sebeplerden ve çare arayışlarından uzaklaşmaya bırakır. Müslümanların kadercilikle ilişkilendirilmesi konusu buna örnek gösterilebilir. Ölülerini kireçlemeye ve karılarını, kızlarını muayeneye ikna edecek Müslüman ve tecrübeli doktora ihtiyaç duyulduğu romanda sık sık belirtilir. Düşünceli okur elbette burada hacıların hastalığı yayma mevzusunun Abdülhamit'in İslam birliği hedefiyle ilişkilendirilmesi anlatılarını hatırlayacak, anlatıcı da "Biz bunu oryantalist tarihçiler gibi salgın karşısında Müslümanların 'kaderciliği' ile açıklamıyoruz." (Pamuk, 2021: 134) diyerek aslında okuru şüphede bırakacaktır. Oysa avcı-toplayıcılardan çağdaş şehirli insanlara dönüşürken mikroplar insan yaşamına eşlik etmektedir.

Ekolojik düşüncelere karşı tepkisizliğin insanın yeryüzünü denetimi altına alıp mikropların alanını işgal etmesi ve sonuçlarına katlanması şeklinde olduğu bilinir. (Crawford, 2018: 207) Bu alana dâhil olan zenginlerin ölüp mallarına yersizlerin sahip olmasının anlatıldığı Tukidides'in tarihindeki gibi sosyolojik çıkarımlarda da görüldüğü üzere (s. 82) ölümcül yakınlıkla yüzleşebilmek gerekir. Bu doğrultuda ölüm elbette ritüellerle ilişkilidir ve bu aşamada beden içi görülmemektedir. Ancak tarihin sağlıkla ilgili denetleyeceği beden içi ölüm, şiddetin topolojik görünümüyle birlikte düşünülmesi gereken bir süreçtir. Byung Han'ın *Şiddetin Topolojisi*'nde de belirttiği ve romanda da yazarın okurun zihnini yeni bir savaş tarzı olan viral ile doldurması, toplumsal bedenin alanını düşünceli okur tarafından görünür kılar. Toplumsal beden devletin gözetiminin farkındadır. Bu olgu, halk sağlığı konularında halkın arasında öjeni, dünya nüfusunu azaltma hikâyeleriyle de oldukça yayılmıştır. Hatta tarihin defterlerinde kayda alınmış örnekleri mevcuttur. Bu hafızayı taşıyan düşünceli okur Turner'nin *Beden ve Toplum*'da belirttiği gibi "Bedenin artık sakramental (kutsal nesnelere, ayinlere önem veren) ritüelciliği içeren kutsal bir drama odağı değil; devletin nihai gözetimi altında" olduğunun bilincindedir. (Turner, 2019: 183) Romanda bu bilinç bir ikilem üzerinden sunulur. Şeyhlere eleştiri getirirken insanların dua ile kaygıdan korunmaları konusuna özellikle değinilir. Böylece ölüm az da olsa beden dışından kutsallaştırılmaya devam ederken politik sembolizme de malzeme oluşturur. Pamuk bu vesileyle aslında varmak istediği eleştiriye yaklaşır. Osmanlı'nın kulluk ilişkisi eleştirisinin psikolojik durumu romanda şöyle ifade bulur: "Bu duygu, geleneksel Osmanlı âleminde babası tarafından unutulan ve yüksek mertebe tarafından yeterince sevilmeyen yalnız kulun klasik kalp kırıklığının hikâyesidir."

(Pamuk, 2021: 235) Romanda II. Abdülhamit'in tarihî bir kişi olarak salgını şiddetli ve önemli göstermeme politikası ile aslında salgına değil salgın söylentisine son vermeyi hedeflediği ve halkın kendisine gücenmesi anlatılır. Diğer yanda da salgın anlatısı üzerinden Atatürk'e benzer bir karakter yaratılarak (Kolağası Kâmil) Osmanlı İmparatorluğu-Türkiye Cumhuriyeti, şeyhlerin hükmü- inkılaplar çatışmasında veba metaforik bir içerikle sunulur. Düşünceli okur bu karşılaştırmayı Lacan'ın 'Babanın Adları' (Lacan, 2012) kavramıyla okur ve romanda mutlak baba imgesini yok ederek bireyleşmenin mümkün olduğunun anlatıldığını fark eder. Veba bu farkındalıkla düşünceli okurun gözünde Şark vebası mirasından da kurtulacaktır.

SONUÇ: Hem Saf Hem Düşünceli Okur Gözünden Edebî Türün Veba ile Sözleşmesi

Sağlık sosyolojisi bakımından mikropların durumu üzerinden bir değerlendirmeye başlamak toplumsal bilinçdışından aktarılan genle direncin taşınması gibidir. Bu aktarım bir savaş kültürüdür. İstila ve mücadele ikilemindeki bu miras ticaretle, savaşla taşınır ve bir ölme hâline dönüşür. Alan Kellehear'ın *Ölme Üzerine Bir İnceleme* kitabında belirtildiği üzere ölme konusundaki faillik teorileri bir tür kopuş olarak görülür ve ölmenin yalnızca beden enerjisinin yavaşça çekilmesi değil,"ölmekte olan kişinin kendi ölümünü düzgün biçimde yönetebilme sorumluluğu alamaması"dır. (Kellehear, 2015: 180) Ölümün toplumsal algılanışı ise hastalıklarda mümkündür. Veba konu olduğunda ölmenin demografisi üzerine düşünmek gerekir. Çünkü ölüm belgesinde görülen sebepler toplumlarda sağlık sorunlarının ve hastalıkların yönetilmesine dair önemli ipuçları sağlayan bir şeydir. (s. 153) Bu yönetim "epidemiyolojik geçiş teorisinin iki aşamasına, yani salgınlar ve kıtlıklar çağı ile dejeneratif hastalıklar çağı"na odaklanır ve hastalanmanın doğasındaki değişmelerin tek başına modernleşmeden değil, kır yaşamından kent yaşamına geçişten kaynaklandığı ileri sürülür." (s. 155) Bu varsayımın Lieberman'ın *İnsan Vücudunun Öyküsü'*nde popülasyonun artmasının salgınları arttırdığı düşüncesiyle de birleştiği görülür. (Lieberman, 2015: 316)

Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu'*nda sosyal tıpta hastalığın asla doğada yer alan patolojik bir durum olmadığı anlatımı, toplumsal ve tarihsel süreçlerle ilişkilendirilen tıbbi algının arkeolojisi şeklinde anlaşılabilir. (Foucault, 2002: 47) Burada beden sosyolojisi bakımından panoptizm olarak ifade edilen gözetim araçları tartışılır. Foucault'a göre sosyoloji, sosyal tıbbın bir alt dalı hâline gelmektedir, panoptizmin yarattığı şey ise bir tecrit toplumudur. Beden kendisinin

toplum faydasına yargılanmasına izin vermektedir. Ancak toplulukların yeniden yapılanmasında hastalıkların tarihi perspektiflerinin itici bir güç olduğu da aşikârdır. Sherman'ın *Dünyamızı Değiştiren On İki Hastalık*'ta Avrupa topluluklarının genetik hastalıkların, geçen iki yüzyıl içinde İngiliz, İspanyol ve Rus kraliyet ailelerinin yazgısını değiştirdiği ve Lenin, Franco ve Hitler'in iktidara gelmesinde etkili olduğu açıklanmaktadır. (Sherman, 2020: xi) Sonuç olarak tecrit bir nevi toplumsal denetim için bir araç olabilmektedir. Ancak bu araçla politik bir statü de kazandırabilmektedir. (Svendsen, 2017: 149) Vebanın ekosistem üzerinden takibi de düşünüldüğünde kaygıların insan merkezli tabiat anlayışı gösterdiği ve tarihin örüntülerinin kurgu üzerinden dramatik inşanın kolektif üzerindeki etkileriyle metne politik sembolizm olarak da bakmanın halk sağlığı sosyolojisini önemli kıldığını göstermektedir. Pamuk'un bu eseri toplum merkezliden tarihsel ve sosyolojik eleştiri teorileri üzerinden görebilmenin ve bunun sonucunda da geçmiş ile şimdi arasında çoğulcu bir bakış kurabilmenin mesajlarını vermektedir. Onun hem saf hem düşünceli okurları gerçeğin tek olmadığını ve çoğullaştığını halk sağlığı üzerinden temellendirebilecektir.

KAYNAKLAR

Carr, Edward Hallet (1996). *Tarih Nedir*. (Çev. Misket Gizem Gürtürk, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Crawford, D. (2019). *Ölümcül Yakınlıklar*. (Çev. Gürol Koca), İstanbul: Metis Yayınları.

Eco, U. (2008). *Yorum ve Aşırı Yorum*. (Çev. Kemal Atakay), 4. Baskı. İstanbul: Can Yayınları.

Foucault, M. (2014). *Kliniğin Doğuşu*. (Çev. Şule Ünsaldı). Ankara: Epos Yayınları.

Geppert, H. V. (1976). *Der Andere Historische Roman*. Theorien und Strukturen Einer Diskontinuierlichen Gattung. Tübingen.

Han, B. (2020). *Şiddetin Tipolojisi*. (Çev. Semih Sökmen), 4. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.

Hutcheon, L. (2020) *Postmodernizmin Poetikası* (Çev. Yunus Balcı) Ankara: Hece Yayınları.

Oylubaş Katfar, D. (2020). *Klasik Tarihî Romanda Karakterleştirme*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri. (Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından SDK-2017-7222 kodlu proje ile desteklenmiştir.)

Kellehear, A. (2015). *Ölme Üzerine Bir İnceleme*. (Çev. Barış Zeren), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Lacan, J. (2014). *Babanın Adları*. (Çev. Murat Erşen), İstanbul: Monokl Yayınları.

Lieberman, D. E. (2015). *İnsan Vücudunun Öyküsü*. (Çev. Raşit Bilgin), İstanbul: Say Yayınları.

Pamuk, O. (2011). Saf ve Düşünceli Romancı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Pamuk, O. (2021). *Veba Geceleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sherman, I. W. (2020). *Dünyamızı Değiştiren On İki Hastalık*. (Çev. Emel Tümbay /Mine Ang Küçüker), 4. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sontag, S. (2005). *Metafor Olarak Hastalık*. (Çev. Osman Akınhay), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Svendsen, L. (2017). *Korkunun Felsefesi*. (Çev. Murat Erşen). İstanbul: Redingot Kitap.

Turner, B. S. (2019). *Beden ve Toplum*. (Ed. İrfan Kaya), Ankara: Nobel Yayınları.

Varlık, N. (2017). *Osmanlılarda Veba*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

TEKNOLOJİ TASARIM EKONOMİ VE MODERN UYGULAMALAR

ŞİFA SEYAHATLERİNDEN COVİD19'DAN KAÇMAYA KADAR SAĞLIK TURİZMİ

Öğr. Gör. Dr. Kader EROL
Namık Kemal Üniversitesi

Özet

Turizmin tarihsel gelişiminden söz ederken, medeniyetlerin gelişmesinde rol oynayan göçler büyük önem kazanmaktadır. Savaşlar, fetihler, dini inanışlar; insanların başka ülkelerle daha fazla ilgilenmelerine ve çeşitli nedenlerle yaşadıkları yerlerden başka yerlere seyahat etmelerine yol açmıştır. Süregelen bireysel hastalıklar ve salgınlar da bu seyahatlerden payını almıştır. İlkçağda temel fizyolojik ihtiyaçların giderilmesi için yapılan seyahatler, Orta çağ'da daha ziyade dini inanışların yerine getirilmesi için yapılmaya devam etmiştir. Yeniçağ ile birlikte fetihlerin önemli rol oynadığı bu seyahatler günümüzde bugünkü tanımıyla turizm faaliyetlerine dönüşmüştür. Ancak yapılan bu seyahatlerin tüm zamanlardaki ortak noktası, bazı seyahatlerin sağlık amacıyla yapılmış olmasıdır. Kaplıca ziyaretlerinden hekim aramalara kadar pek çok nedenle yapılan bu şifa seyahatleri, bu çalışmanın başlıca konusudur. Çalışmada bugün sağlık turizmi olarak isimlendirilen seyahat faaliyetlerinin tarihsel süreci incelenecektir. 2019 yılından bu yana devam eden COVİD-19 salgınının turizm hareketlerine yansıması ise çalışmanın son bölümünde incelenecek ve sağlık turizmi hareketlerinin artık sadece şifa seyahati olmaktan çıktığı, insanların salgından kaçınma içgüdüsüyle hareket etmeye başladıkları görüşü irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Sağlık Turizmi, Şifa, Covid-19

HEALTH TOURISM FROM HEALING TRAVELS TO ESCAPE FROM COVID-19

Abstract

While talking about the historical development of tourism, migrations, which play a role in the development of civilizations, gain great importance. Wars, conquests, religious beliefs have led people to be more interested in other countries and to travel to other places for various reasons. Ongoing individual diseases and epidemics have also taken their share from these travels. Travels made to meet basic physiological needs in primeral era continued to be made for the fulfillment of religious beliefs in the Middle Ages. These travels in which the conquests played an important role with the New Age have turned into tourism activities with today's definition. However, the common point of these travels made at all times is that some travels were made for health purposes. These healing trips, which are made for many reasons, from spa visits to physician searches, are the main subject of this study. In the study, the historical process of travel activities, which is called health tourism today, will be examined. The reflection of the COVID-19 epidemic, which has been going on since 2019, on tourism movements will be examined in the last part of the study, and the view that health tourism movements are no longer just healing travel, and that people start to act with the instinct of avoiding the epidemic will be examined.

Keywords: Health Tourism, Healing, Covid-19

1. GİRİŞ

Son yıllarda önemi dünya genelinde oldukça artan sağlık turizminin tarihi, aslında insanlık tarihi kadar eskilere dayanmaktadır. Dünyadaki en eski seyahat gerekçesi olarak gerçekleştirilen sağlık turizminin başlangıcı, Antik Yunan Dönemi'ne kadar uzanmaktadır. İnsanlar çağlar boyunca, nesillerini devam ettirebilmek, sağlıklı yaşamlar sürdürebilmek ve daha uzun yaşayabilmek için şifa seyahatleri yapmışlardır. Şifa bulma ve iyileşme amaçlı başlayan bu ilk seyahatler, zamanla temiz havası olan ortamlarda bulunma, estetik ve daha güzel görünme, stres atma ve hatta sadece farklı tatlar deneme gibi gerekçelerle bile yapılır hale gelmiştir. Bugün sağlık turizmi olarak isimlendirilen seyahat faaliyetlerinin tarihsel gerekçeleri, bugün de COVİD-19 salgınından kaçınma içgüdüsüyle hareket eden yeni model turistler için yeni destinasyonlar yaratmıştır.

Günümüzdeki seyahatler de sadece eğlenmek, yeni yerler ve insanlar görmek için değil; bazıları aynı zamanda şifalı su kaynaklarından ve iklim tedavisinden yararlanmak için de yapılmaktadır. Sağlık nedeniyle turizme katılma gerekçeleri temelde şu şekilde ifade edilebilir;

- ✓ **Klimatizm:** Açık ve temiz havanın şifa verici etkisinden yararlanmak için dağ istasyonlarında ve deniz kenarlarında uygulanan bir tedavi yöntemidir. Buna "temiz hava tedavisi" yöntemi de denilmektedir.
- ✓ **Termalizm:** Kaplıca, ılıca, içmeler gibi şifalı doğal su kaynaklarının sağlık kurallarına uygun bir biçimde tedavi aracı olarak kullanılmasıdır. Bilinen en eski tedavi ve güzellik yöntemlerinden biridir.
- ✓ **Üvalizm:** Bazı yörelerin belli başlı ürünü olan meyve ve sebzelerle yapılan kür (tedavi) yöntemi ya da bu ürünlerin tüketicilerine sunulmasıdır.

2. SAĞLIK TURİZMİNİN TANIMI VE KAPSAMI

Dünyanın en eski turizm çeşitlerinden biri olduğu bilinen sağlık turizmi, genel anlamıyla, insanların günlük yaşam tempolarından uzaklaşarak, daha rahat ve farklı bir mekanda tedavi görmek ya da bu doğrultudaki ihtiyaçlarını desteklemeye yönelik sağlık faaliyetlerinden faydalanması olarak tanımlanabilir. Sağlık turizmi, tedavi olmak amacıyla yapılan ulusal ve uluslararası seyahatleri

kapsamaktadır. Sağlık kapsamında yapılan seyahatlerde asıl amaç günlük rutin işlerden uzaklaşmak, rahat ve farklı bir ortamda tedavi süreci geçirmek veya destekleyici sağlık hizmetleri almaktır. Bir taraftan doğa ile iç içe olmanın keyfini yaşarken diğer taraftan sağlık hizmetlerinden yararlanılmasını sağlamaktır. Bir başka ifadeyle ruhen ve bedenen bir yenilenme olarak da ifade etmek mümkündür (Barca ve diğ., 2013).

Birleşmiş Milletler Dünya Turizm Örgütü (2018)'nün raporuna göre sağlık turizmi, bireylerin kendi ihtiyaçlarını karşılama kapasitelerini artıran ve bireylerin kendi işlevlerini daha iyi yerine getirmelerini sağlayan tıbbi ve sağlıklı yaşam temelli faaliyetlerle fiziksel, zihinsel ve ruhsal sağlığa katkısını kapsamaktadır. Aynı zamanda zihinsel, duygusal, mesleki, entelektüel ve ruhsal dâhil olmak üzere insan yaşamının tüm ana alanlarını iyileştirmeyi ve dengelemeyi amaçlayan bir turizm aktivitesidir.

Son yıllarda tüm dünyada önemi gittikçe artan ve alternatif bir turizm olarak başı çeken sağlık turizminin birçok farklı tanımı mevcuttur. Bunlardan bazıları şunlardır;

- Kültür ve Turizm Bakanlığı, sağlık turizmini, "tedavi olmak için yapılan seyahatler" olarak tanımlamaktadır. Bir diğer ifadeyle, ülkelerarası hasta turizm potansiyelinden yararlanarak sağlık kuruluşlarının gelişmesine imkân tanıyan bir turizm türü olarak açıklanmaktadır(Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016).
- Sağlık turizmi; çok farklı tıbbi tedaviler olabileceği gibi, termal tedavi hizmetleri, üçüncü yaş bakım ve/veya tedavi hizmetleri ve engelli bireylerin tedavisi gibi sağlık hizmetlerinden herhangi birini almak amacıyla yapılan seyahatlerdir (Aktepe, 2013).
- Sağlık turizmi; sağlığın korunması, geliştirilmesi ve hastalıkların tedavi edilmesi amacıyla ikamet edilen yerden başka bir yere seyahat edilmesi ve gidilen yerde en az 24 saat kalınarak sağlık ve turizm olanaklarından yararlanılmasıdır (SB, 2012:5)
- Sağlığını koruma ve iyileştirme amacıyla belirli bir süreliğine yer değiştiren insanların, doğal kaynakların olduğu turistik bir tesise giderek konaklaması, beslenmesi, kür uygulaması ve eğlence gereksinimlerini karşılamasıdır (Aydın, 2012)

Son yıllarda, kitle turizminin doğal ve kültürel çevreye verdiği zararın önüne geçme ve daha sürdürülebilir bir turizm anlayışı yaratma çabaları, sağlık turizminin önünü açmıştır. Sağlık ile turizm gibi iki önemli kavramın yan yana kullanılması sonucunda, tüm dünyada birçok farklı bakış açısı gelişmiştir. Turizm sektörünün alt yapısını oluşturan konaklama tesisleri, ulaşım, fiyat mekanizması ve sağlık merkezleri vb. kaynaklarla, sağlık, tıp ve coğrafya gibi bilim dallarının birleşimiyle hizmete sunulan doğal (termal kaynaklar) ve uzman sağlık personeli gibi kaynaklar bir araya gelerek sağlık turizmi için gerekli ortamı yaratmaktadır (Özkurt, 2007). Dolayısıyla turistik ürün çeşitlendirmesi kapsamında gelişen sağlık turizmi, hem sağlık hem de turizm endüstrilerinin birleşiminden oluşan bir sektör olması sebebiyle her iki sektöre de aynı anda katkı sağlamakta ve bu alanlardaki gelişmelere paralel olarak büyüme göstermektedir (Barca ve diğ., 2013).

Ülkeler arasındaki iletişim, iş birliği ve ulaşım konusunda artan imkanlar, insanların beklentilerine uygun daha kaliteli sağlık hizmetlerini, daha ekonomik fiyatlara sunan yerlere gitmelerini kolaylaştırmıştır. Ayrıca, dünya genelinde yaş ortalamasının sürekli artış göstermesi, yaşam tarzının günden güne değişmesi de sağlık turizminin artık günümüzde yaygın bir turizm haline gelmesini ve gelişmesini sağlamıştır (Özcan ve Aydın, 2015). İnsanlara dünyanın gelişmiş bölgelerine gitmelerine imkan veren alternatif sağlık hizmetlerinin sunulması, sağlık turizminin önümüzdeki yıllarda hızını daha da arttıracağı izlenimini vermektedir.

3. Antik Yunan'dan Günümüze Sağlık Turizmi

İlk çağlardan bugüne insanın hayatta kalma dürtüsü hep varolmuştur. Bu nedenle en eski uygarlıklardan günümüz modern dünyasına kadar insanlığın en önemli ihtiyacı sağlıklı olmak olmuştur. Sağlıklı kalmak veya sağlığını yeniden kazanmak isteyenlerin, güçlenmek, yenilenmek veya tedavi olmak amacıyla gittiği çeşitli destinasyonların tarihi, milattan önceki dönemlere kadar gitmektedir.

MÖ 4000 yıllarında Sümerlerin termal su kaynaklarını bir sağlık merkezi olarak kullandıkları bilinmektedir. Yine milattan önceki yıllarda İsviçre, Fransa ve Almanya'daki termal ve mineralli sular şifa bulma amacıyla kullanılan destinasyonlardı (Aydın ve Aydın, 2015).

- İlk çağlardaki sağlık turizmi daha çok termal sular üzerine gelişmiştir (Gülen ve Demirci, 2012).
- Eski Yunanlılar kapsamlı olarak sağlık turizm ağının temellerini atan ilk medeniyet olarak kabul edilmektedir. İzmir civarında inşa edilmiş olan Ask-

lepios Tapınakları, dünyanın ilk sağlık merkezidir (Tontuş, 2015). Ayrıca, hastaların tedavi edildiği Epidaurus, Zeus ve Delphi tapınaklarına da birçok farklı bölgeden insan şifa bulma amacıyla seyahat etmiştir.

- Antik Roma'da 'ılıca' adı verilen sıcak su kaynaklarının bulunduğu tatil köylerinin inşa edildiği bilinmektedir. Birçok turisti ağırlayan Roma hamamları sağlık turizminin önemli merkezleri haline gelmişti. Soranus, Celsus, Dioskorides ve Galen gibi Romalı ünlü hekimlerin yaşadığı yerler, zengin Romalıların tedavi olma amacıyla gittiği yerler arasındaydı.
- Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte sağlık turizminin merkezi Asya'ya kaymıştır.
- Orta Çağ'ın en önemli sağlık turizmi merkezlerinden birisi de ilk Tıp fakültesinin kurulduğu Kurtuba şehridir. Avrupa kralları ve devlet adamlarının, tedavi için Kurtuba'ya gelişleri bugünkü anlamıyla tam bir sağlık turizmi hareketliliği olarak değerlendirilebilir (Tontuş, 2015)
- Hindistan'da da yoga ve 'ayurvedik' tıbbın yaygınlaşmasıyla günümüzün alternatif tedavi yöntemleri olarak kabul edilen işlemlerin faydalarını görmek isteyenler 5000 yıl öncesinde tedavi amaçlı Hindistan'a gitmişlerdir. 'Ayurvedik' tıbbın önceliği hastalığı önleme, sağlığı koruma ve tedavi şeklindedir (Topçu, 2013). Hastalıkların, bedensel ve zihinsel unsurlardaki dengesizlikten kaynaklandığına inanıldığından, bu dengesizliğin düzeltilmesi amacıyla bitkisel formüller, hayat stili değiştirilmesi ve diyet gibi yöntemlerle bedene denge kazandırılır ve hastalık yok edilir.
- Japonya'da "onsen" adındaki mineralli sıcak su kaynakları Orta Çağ savaşlarında yaralanan askerlerin tedavileri için kullanılmıştır (Ak ve Cirik, 2017). Yaraları iyileştiren bu kaynaklar, bir sağlık turizmi merkezi haline gelmiştir.
- 16. yüzyılda gençlik pınarı inanışı önem kazanmıştır. 1513 yılında kaşif Ponce de Leom Florida eyaletini keşfetmiş ve herkese gençliği getirecek su kaynağını aramaya başlamıştır (Ross, 2001).
- İngiliz ve Hollandalı koloniler 1600'lü yıllarda mineralli su kaynakları çevresinde ahşap kabinlerden oluşan yerler yapmış ve buraları sağlık amacıyla kullanmışlardır. İngiltere'de ise 1700'lü yıllarda, Bath şehri sağlık turizmi anlamında soylu kesime hizmet vermekteydi.
- Yeni Dünya'nın keşfi ile Avrupa, Uzakdoğu ve Hindistan adeta yeniden keşfedilerek sağlık yolculukları için yeni yerler bulunmuştur.

- Bu dönemde İslam dünyası tıp merkezleri olarak İstanbul, Bursa, Budin-Peşte (Budapeşte), Bağdat'taki darüşşifalar ve kaplıcalar ile yakın ve uzak coğrafyaların sağlık amacıyla seyahat ettikleri merkezler olmuşlardır.
- Avrupa ve Amerika'da 18. ve 19.yy'da hızlı kentleşme ve sanayileşme sonucu ortaya çıkan verem gibi ciddi rahatsızlıklarına çare bulmak ve tedavi olmak için insanların dünyanın başka yerlerine seyahat ettikleri bilinmektedir. İnsanlar deniz ve dağ havası alabilmek ve yeniden sağlıklarına kavuşabilmek, sıcak ve bol güneşli yerlere seyahat etmişlerdir (Fatović-Ferenčić, S. & Buklijaš, T. 2004).
- Gelişen teknoloji ile 20.yy'da tıp alanındaki gelişmeler sağlık hizmetlerinde maliyetlerin artışına neden olmuş ve 1980 ile 1990'lı yıllarda ABD'li hastalar tedavi almak amacıyla sınır ötesi hareketliliği başlatmışlardır. (Tontuş, 2015).
- Günümüzde, Hindistan, Türkiye, Tayland, Brezilya, Meksika ve Singapur gibi ülkeler sağlık turizminin en gözde destinasyonları olarak en çok hasta ağırlayan ülkeler konumundadır.

Türkiye de, hem şifalı termalleri hem de estetik tedavi ve uygulamaları sayesinde, üstelik daha ucuza daha kaliteli hizmet sunarak, sağlık turizmi alanında dünyanın tercih edilen destinasyonları arasına girmiştir. Ayrıca, ülkemizin, turistlerin sağlık merkezlerinden arta kalan zamanlarını kültürel ve gastronomi gezilerine ayırabilmelerine imkan veren coğrafi konumu ve kültürel zenginliği de bu konuda etkili olmaktadır. Bu durum, turizm ve sağlık sektöründeki olumlu gelişmelerini de tetikleyeceği için ülkemiz açısından büyük bir öneme sahiptir.

4. SAĞLIK TURİZMİNİN TÜRLERİ

Sağlık turizminin tarihine bakıldığında ilk olarak sıcak su kaynakları ve minerallerden yararlanmak üzere başladığı görülmektedir. Ancak daha sonra sağlık turizmi kapsamına giren hizmetler çeşitlenmeye başlamıştır. Sağlık bakanlığının yaptığı sınıflamaya göre, sağlık turizmini şu başlıklar artında incelemek mümkündür (Sağlık Bakanlığı, 2019):

- **Medikal Turizm:** Genellikle yüksek gelirli ülkelerden düşük ve orta gelirli ülkelere daha ucuz sağlık hizmet almak için yapılan seyahatlerdir. Bazı literatür kaynaklarında "Tedavi Amaçlı Turizm" şeklinde de geçmektedir. Bu turizmin gelişmesinde en önemli etken düşük tedavi giderlerinin yanı sıra,

tercih edilen ülkelerdeki gelişmiş tıp teknolojisi, düşük ulaştırma giderleri ve internet pazarlaması gibi etkenlerdir (Özgül, 2014).

Medikal turizm, verdiği hizmet dışında hastaları ve refakatçileri diğer turizm türlerine yönlendirmesi açısından katma değeri yüksek bir turizm türüdür. Tedavi olmanın yanında hastalar gittikleri ülkede konaklama, yiyecek-içecek, ulaşım gibi turizm sektörünün sağladığı turistik hizmetlerden de yararlanarak gidilen ülke ekonomisine önemli ölçüde katkı sağlamaktadırlar (Şahin ve Tuzlukaya, 2017). Medikal turizm pazarında birçok Asya ülkesi hakim durumundadır. Özellikle Hindistan oldukça düşük fiyatlarıyla pazarda önemli bir yer edinmiştir.

- **Termal Turizm:** İnhalasyon, termal su banyosu, çamur banyosu gibi yöntemlerin kullanıldığı, aynı zamanda fizik tedavi, psikoterapi, iklim kürü, egzersiz, diyet gibi destek tedavi yöntemlerini de kapsayan bir turizm hareketidir (Çiçek & Avderen, 2013: 27). SPA ve Wellness Turizmi olarak ta bilinmektedir. Genel olarak kaplıca sularının fizik tedavi ve egzersiz olarak değerlendirilmesini kapsar. Yer altı sıcak su kaynaklarının çıktığı yerlerde oluşturulan konaklama tesislerinde, fizik tedavinin uygulanmasıdır. Sıcak su kaynakları çok eski zamanlardan beri insanların dikkatini çekmekte ve şifa bulmak amacıyla bu kaynakların olduğu yerlere seyahat etmektedirler. Kaplıca, ılıca gibi tesislerde hastalar bedensel olarak rahatlamalarının yanı sıra ruhsal sıkıntılarından da kurtulduklarını hissettikleri için bu tesisleri seçmektedirler (Şemşimoğlu Erhan, 2010).

Günümüzde de dünya nüfusun hızla artması, sanayileşme ve aşırı kentleşme neticesinde su, hava ve toprak gibi doğal kaynakların kirlenmesi, çevre sorunları ve ses kirliliği gibi nedenlerle bireyler yaşadıkları ortamlardan bir süreliğine uzaklaşmak istemekte, doğaya dönme, temiz havadan yararlanma, şifalı sulara yönelme amacıyla seyahat etmektedirler. 2019 Şubatından beri tüm dünyayı etkisi altına Covid-19 salgınından bu yana insanlar giderek doğada ve doğal kaynaklara daha kıymet verir bir hale gelmişlerdir. Doğanın ve doğal kaynakların dinlendirici, şifa veren ve zindelik kazandıran özelliklerinden her zamankinden daha çok ihtiyaç duymakta ve gün geçtikçe bu turizm çeşidine daha fazla yönelmektedir.

- **Üçüncü Yaş (Geriatri) Turizmi:** Dünya Turizm Örgütü (UNWTO) tarafından yapılan tanımlamaya göre üçüncü yaş turizmi; para kazanma, çocuk yetiştirme gibi birtakım sorumlulukları önemli oranda azalmış veya sona ermiş, genel olarak boş zamanlarını değerlendirmek amacıyla seyahat eden, yapmış olduğu seyahatlerinde mal ve hizmetlerinden faydalanan 50 yaş ve üzeri bireyleri kapsayan turizm türüdür.

Özellikle gelişmiş ülkelerde, refah seviyesinin ve sağlık koşullarının uygun olması, insan ömründe ortalama yaşam süresini uzatmıştır (Gülmez, 2012). Bunun sonucunda da bu yaş grubundaki insanların toplam nüfus içindeki oranı giderek yükselmektedir. Birleşmiş Miletler (2017) "World Population Prospects" raporuna göre dünya genelinde yaşlı nüfusunun 2050 yılında, 2 milyara ulaşabileceğini ifade edilmektedir (UNDESA, 2017). Böyle bir durumda her beş kişiden birinin 60 yaşın üzerinde ve her altı kişiden birinin de 65 yaşında olacağı tahmin edilmektedir (Albu ve diğ., 2016). Dolayısıyla, ortaya çıkan ve 'geriatri turizmi' olarak ta adlandırılan üçüncü yaş turizminin sektöründeki pazar payı da gittikçe artış gösterecektir. Bu açıdan diğer ülkelere kıyaslandığında daha genç bir nüfusa sahip oldukları söylenebilecek Türkiye, Macaristan, Hırvatistan, Tayland ve Çek Cumhuriyeti gibi ülkelerin üçüncü yaş turizmi bakımından talep görecek destinasyonlar olabileceği öngörülmektedir (Gürkan ve Çimke, 2017).

- **Engelli Turizmi:** Dünya nüfusunun %5 ile %20 arasındaki bir çoğunluğun engelli olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca 65 yaş ve üzeri bireylerin %35'inin herhangi bir engeli olduğu bilinmektedir (Avcıkurt, 2015). Engelli bireylerin de turizm sektörü içerisinde yer almak ve dolayısıyla hesaba katılmak istedikleri gözlenmektedir. Çünkü her engelli bireyin kendine özgü farklı istek ve gereksinimleri mevcuttur. Engelli turizmi kavramı, engelli bireylerin bu istek çeşitliliğinin öne çıkmasının engellemesinden dolayı literatürde "erişilebilir turizm" olarak yeniden adlandırılmıştır.

Erişilebilir turizm; ulaşım, duyma, görme ve algılama boyutlu turizme erişim ihtiyaçları olan bireyleri, engelli, yaşlı ve çocukları içerisinde barındırmaktadır. Esas konu turizme erişim ihtiyacı olan bireylerin turistik tesislere ve ulaşım araçlarına erişimi kolaylaştırıcı bir yapının olması gerekliliğidir (Ayyıldız ve diğ., 2014). Gerekli düzenlemelerin ve donanımların sağlanması durumunda, engelli bireylerin seyahat ve turizm için büyük bir pazar olacağı düşünülmektedir (Avcıkurt, 2015). Erişilebilir turizm, turizm sınırlarının, ürünlerinin ve hizmetlerinin fiziksel sınırlamalarına, engelliliklerine veya yaşlarına bakılmaksızın tüm insanlar tarafından erişilebilir olmasını sağlamak için devam eden bir çabadır.

Engelliliğe karşı gün geçtikçe daha duyarlı bir hale gelindiğinden, erişilebilir turizm kavramı da her geçen gün gelişmektedir. Dünyanın en büyük azınlığı olarak nitelenen engelliler, turizm sektörü için dünyanın en büyük özel pazarı haline gelmiştir. Engelliler için yıllardır ihmal edilmiş etkili yasal düzenlemeler birçok ülkede hayata geçirilmeye ve yavaş yavaş etkisini göstermeye başlamıştır. Erişilebilir turizm; hareketlilik, görme, işitme ve bilişsel erişim boyutu dâhil olma üzere, erişim gereksinimine sahip olan insanlara bağımsız, eşit ve onurlu bir şekilde evrensel tasarımlı turizm ürün ve hizmetlerini ve çevreyi kullanma imkânını sağlamaktadır (Akıncı ve Sönmez, 2015).

5. COVID-19'UN SAĞLIK TURİZMİNE ETKİLERİ

2020 yılının başından itibaren tüm dünyanın etkilendiği Covid-19 salgını başta ekonomik olmak üzere sosyal ve politik açıdan da birçok olumsuzluğun yaşanmasına sebep olmuştur. Salgından en çok etkilenen sektörlerden biri de turizm sektörü olmuştur. Covid-19 ile başa çıkma kapsamında ülkelerin aldığı tedbir ve kısıtlamalar, turizm endüstrisinde büyük kayıplara neden olmuştur. Dünya Turizm Örgütü tarafından yayınlanan rapora göre; 20 Nisan 2020'den itibaren Covid-19 nedeniyle dünyadaki turizm destinasyonlarının tamamında seyahat kısıtlaması getirilmiştir. Buna ülke içindeki seyahat sınırlamaları da eklendiğinde, bu dönemdeki turizm hareketlerinin neredeyse durma noktasına geldiğini söylemek mümkün olacaktır. Yaşanan rezervasyon iptalleri ya da ertelemeleri, tur operatörleri ve seyahat acentelerini ciddi finansman kriziyle baş başa bırakmıştır (Altuntaş ve Gök, 2021). Diğer yandan seyahat kısıtlamaları, havacılık sektöründe de büyük kayıplara neden olmuştur. Covid-19 pandemi sürecinin sağlık turizmine etkilerini de şu şekilde özetlemek mümkündür;

- Korona virüs salgını, medikal turizm endüstrisinin hızını ani bir şekilde kesmiştir.
- Havayolu talebindeki rekor düşüş, tıp turizmi acentelerinin kapatılması ve birçok sektörün finansal zorluk içine girmesi, medikal turizm endüstrisini çok olumsuz yönde etkilemiştir (Kıvılcım, 2020).
- Uluslararası Hava Taşımacılığı Birliği'ne (IATA) göre, hava trafik gelir kaybı dünya çapında 314 milyar dolara ulaşmıştır ve 42 Hava Yolu firması iflas etmiştir.
- Covid-19 döneminde uluslararası hasta sayısında yüzde elli azalma olmuştur.
- Medikal turizm pazarı, pandemi sonrası yeni stratejilere ve farklı modellere bağlı olarak gelişme gösterecektir.
- Hükümetlerin Covid-19 pandemi sürecini nasıl yönettiği ve ne gibi stratejiler izlediği yeni medikal turizm destinasyonlarının belirleyicisi olacaktır.
- Medikal turizmde yeni destinasyonlar ortaya çıkacaktır.
- COVID-19 pandemi sürecinde; sağlık sektöründe sağlık bilgi sistemleri, sağlıkta insan kaynakları ve sağlık turizmi gibi alanlara yoğunlaşılmıştır.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı öncülüğünde ilgili paydaşların katılımı ile ulusal ve uluslararası turizm hareketliliğinin sağlanması için, dünyadaki ilk örneklerden biri olan "Güvenli Turizm Sertifikası" programı başlatılmıştır (WTTC, 2020)

6. COVİD-19 PANDEMİ SONRASI BEKLENTİLER

Öncelikle, Korona virüs salgınının dünya genelinde seyahat eğilimlerinde önemli değişiklikler yaratacağı öngörülmektedir. Hijyenin ön planda olmaya devam edeceği pandemi sonrasında, tüketici alışkanlıkları ve tercihlerinin farklı turizm türlerini ön plana çıkaracağı düşünülmektedir. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir;

- İnsanlar kalabalık yerlerden uzak durma eğilimi gösterecekler ve doğa turizmine ilgileri artacaktır.
- İnsanlar doğayla baş başa kalacakları bölgeleri, konaklama açısından da kendilerine ait yazlık, yayla evi ya da bungalov tarzı yerleri daha fazla tercih edileceklerdir (Alaeddinoğlu ve Serkan, 2020).
- Yıllık seyahat sıklıkları azalırken kalış süreleri daha uzayacaktır.
- Önümüzdeki dönemlerde, doğa, macera gibi alternatif turizm çeşitleri biraz daha ön plana çıkacaktır (Kasare, 2020)
- İş turizminde de, online toplantı teknikleri daha fazla ilgi görecektir. İş toplantıları, panel ve seminerler daha ziyade çevrimiçi (online) uygulamalarla yapılacaktır.
- Dolayısıyla, turizm sektöründe dijitalleşme daha da önemli bir hale gelecektir.
- Covid-19 sürecinde birçok insanın yaşadığı psikolojik ve zihinsel yorgunluğu pandemi sonrasında daha sağlıklı tatil davranışları ile birleştirerek Termal, Wellnes ve SPA turizmine yönelecekleri ve sağlık turizmine olan talebin artacağı öngörülmektedir.
- Bireysel turizm faaliyetleri ve turistlerin hijyen duyarlılığı büyük oranda artacaktır.
- Turizm faaliyetlerin dört mevsime yayılacağı öngörülmektedir.
- Kişiye özel hizmet sunan daha küçük işletmelerin ön planda olduğu yeni turizm biçimleri oluşacak ve tenha destinasyonlar tercih edilecektir (Kılıç ve diğ., 2020).
- COVİD-19 pandemi sonrası medikal turistlerin de Covid-19'u daha iyi yöneten destinasyonları tercih edeceği düşünülmektedir.

Covid-19 dünya genelinde hala etkisini sürdürmekte olan bir salgındır. Dolayısıyla, insanların bu kadar etkili bir salgın sürecinde ve sonrasında tüketici davranışlarını, tercihlerini ve destinasyonlarını değiştirmeleri son derece normaldir (Arslan ve Kendir, 2020) . Bütün bu farklılıklara sebep olan en önemli şey, insanların sağlıkları konusunda duydukları kaygı ve endişedir. Tarih boyunca şifa seyahatleri yapan insanoğlu, şimdi de yaşadığı Covid-19 salgınından kaçmak için daha tenha, daha doğayla iç içe yerlere seyahat edip, sağlığını koruyup ruhunu iyileştirme çabasındadır.

KAYNAKÇA

Ak, İ., & Cirik, S. (2017). Mavi-yeşil algler (Siyanobakteriler) ve termalizm Blue-green algae (Cyanobacteria) and thermalism. *Ege Journal of Fisheries and Aquatic Sciences*, *34*(2), 227-233.

Akıncı, Z., & Sönmez, N. (2015). Engelli bireylerin erişilebilir turizm beklentilerinin değerlendirilmesine yönelik nitel bir araştırma. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, *26*(1), 97-113.

Aktepe, C. (2013). Sağlık turizminde yeni fırsatlar ve Türkiye'de yerleşik sağlık işletmelerinin pazarlama çabaları. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, *5*(1), 170-188.

Alaaddinoğlu, F., & Serkan, R. O. L. (2020). Covid-19 pandemisi ve turizm üzerindeki etkileri. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Salgın Hastalıklar Özel Sayısı), 233-258.

Albu, A., Carmen, C., Heli, M., Heli, T., & Shyam, P. (2016). Yaşlı Turizmi Kitapçığı. *İstanbul Ticaret Odası, İstanbul*.

Altuntas, F., & Gok, M. S. (2021). The effect of COVID-19 pandemic on domestic tourism: A DEMATEL method analysis on quarantine decisions. *International Journal of Hospitality Management*, *92*, 102719.

Akıncı, Z., & Sönmez, N. (2015). Engelli bireylerin erişilebilir turizm beklentilerinin değerlendirilmesine yönelik nitel bir araştırma. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, *26*(1), 97-113.

Aktepe, C. (2013). Sağlık turizminde yeni fırsatlar ve Türkiye'de yerleşik sağlık işletmelerinin pazarlama çabaları. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, *5*(1), 170-188.

Arslan, E., & Kendir, H. (2020). COVID-19 salgını sonrası yükselen trend kırsal turizm: Zile örneği. *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi*, *4*(4), 3668-3683.

Avcıkurt C. Turizm Sosyolojisi (4. Baskı), Detay Yayıncılık, Ankara, 2015, 56-193.

Aydın O**.** Türkiye'de Alternatif Bir Turizm; Sağlık Turizmi, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2012, 14 (23), 91-96.

Ayyıldız T, Atay H, Yazıcı A. Konaklama İşletmelerinin Engelliler İçin Olanakları ve Yöneticilerin Görüşleri: Kuşadası Örneği, *Gazi Üniversitesi Turizm Fakültesi Dergisi*, 2014, 2, 84-100.

Barca, M., Akdeve, E., & Balay, İ. G. (2013). Türkiye sağlık turizm sektörünün analizi ve strateji önerileri. *İşletme araştırmaları dergisi*, *5*(3), 64-92.

Can, B. (2019). *Türkiye ve dünyada sağlık turizmi ve hastaların Türkiye'yi tercih etme nedenleri: Özel bir hastane örneği* (Master's thesis, İstanbul Medipol Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Çeti, B. ve Ünlüönen, K. (2019). Salgın Hastalıklar Sebebiyle Oluşan Krizlerin Turizm Sektörü Üzerindeki Etkisinin

Değerlendirilmesi. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Turizm Fakültesi Dergisi*, 22 (2), 109-12.

Çiçek, R., & Avderen, S. (2013). Sağlık turizmi açısından İç Anadolu Bölgesi'ndeki kaplıca ve termal tesislerin mevcut yapısının ve potansiyelinin belirlenmesine yönelik bir araştırma. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, *2013*(2), 25-35.

ALAEDDİNOĞLU, F., & Serkan, R. O. L. (2020). Covid-19 pandemisi ve turizm üzerindeki etkileri. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Salgın Hastalıklar Özel Sayısı), 233-258.

Fatović-Ferenčić, S., & Buklijaš, T. (2004). On Weather; Medicine and A Weather Stand: A History Echoing Into The Present. *Acta medico-historica Adriatica: AMHA*, *2*(2), 213-226.

Gössling, S., Scott D. ve Hall, M. C. (2020): Pandemics, Tourism and Global Change: A Rapid Assessment of COVID-19. *Journal of Sustainable Tourism*. Erişim:https://doi.org/10.1080/09669582.2020.1758708

Gülmez, M., Babür, S., & Yirik, Ş. (2012). Turizmde destinasyon markalaşması ve alanya örneği. *Disiplinlerarası Turizm Araştırmaları Kongresi*, 15-18.

Gürkan DY, Çimke S. Yozgat'ın Jeotermal Kaynakları ve Sağlık Turizmi, II. Uluslararası Bozok Sempozyumu Yozgat'ın Turizm Potansiyelleri ve Sorunları, s: 6-7, 2017, Yozgat Bozok Üniversitesi.

İbiş, S. (2020). COVID-19 Salgınının Seyahat Acentaları Üzerine Etkisi. *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, 3(1): 85-98.

Kasare, K. S. (2020). Effects of Coronavirus Disease (COVID-19) on Tourism Industry of India. *Studies in Indian Place Names, 40*(35), 362-365.

Kayhan, E. M. (2018). *Türkiye'ye sağlık turizmi kapsamında başvuran hastaların tercihlerini etkileyen faktörlerin incelenmesi* (Master's thesis, İstanbul Medipol Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü).

Kılıç, B., Aalan, H., & Gövce, M. (2020). Covid-19 sonrası turistik tüketim tutumu. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, *19* (COVID-19 Special Issue), 554-570.

Kıvılcım, B. (2020). Covid-19 (Yeni Koronovirüs) Salgınının Turizm Sektörüne Muhtemel Etkileri, *Uluslararası Batı Karadeniz Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, *4*(1), 17-27.

Özcan, K. Z., & Aydın, V. (2015). Sağlık Turizmi (Teori ve Politika). *Umuttepe Yayınları, Kocaeli*.

Özgül, A. (2014). *Türkiye'de sağlık turizmi politikaları üzerine bir değerlendirme* (Doctoral dissertation, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Özkurt, H. (2007). Sağlık Turizmi Tahvilleri. *Maliye Dergisi*, *152*(1), 122-142.

Ross, K. (2001). Health tourism: an overview. *HSMAI Marketing Review*, *27*, 2001.

Sağlık Turizmi Tarihçesi, Sağlık Turizmi Kurulu https://dosyamerkez.saglik.gov.tr/Eklenti/10943,01pdf.pdf?0

Sağlık Turizmi Nedir, Sağlık Turizmi Kurulu https://dosyamerkez.saglik.gov.tr/Eklenti/10944,02pdf.pdf?0

Şahin GG, Tuzlukaya, Ş. Turizm Türleri ve Turizm Politikaları, Dünyada ve Türkiye' de Sağlık Turizmi, ln: Sağlık Turizmi Kitabı (2. Basım), Tengilimoğlu D (eds), Siyasal Kitabevi, Ankara, 2017, 47-58.

Şemşimoğlu Erhan, E. (2010). Türkiye'de termal turizmin gelişimi, termal turizm tesislerinin tasarım kriterleri (Afyonkarahisar ili örneği üzerinden incelenmesi).

Topçu, G. (2013). Tıbbi Bitkilerden İlaca Giden Yol.

Tontuş HÖ. Sağlık Turizmi Tarihçesi, Satürk Yayınları, 2015, 1-8.

Tontuş HÖ**.** Türkiye'de Termal Sağlık Turizmi, Satürk Yayınları, 2015, 6-8.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı*,* http://yigm.kulturturizm.gov.tr/TR-11492/saglik-ve-termal-turizmi-tanimi.html*,* (06.02.2019).

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, http://yigm.kulturturizm.gov.tr/TR-11481/termal-turizm-master-plani-2007-2023.html, (15.02.2019).

T.C. Sağlık Bakanlığı, 2017, https://saglikturizmi.saglik.gov.tr/TR,23592/turkiyede-termal-saglik-turizmi.html, (16.02.2019).

T.C. Sağlık Bakanlığı, 2019, https://saglikturizmi.saglik.gov.tr/TR,175/saglik-174 turizmi-hakkinda.html, (19.12.2019)

United Nations Department of Economic and Social Affairs, "Populatation Division, Worl Population Prospects: The 2017 Revision", UNDESA, 2017, Newyork, Key Findings And Advance Tables. Working Paper No: ESA/P/WP/248 https://esa.un.org/unpd/wpp/publicat, (21.01.2019).

UNWTO (2017), Tourism Highlights, www.unwta.org, (Erişim tarihi: 9 Aralık 2017).

WTTC, (2020a). Turkey, 2020 Annual Research: Key Highlights. Erişim: https://wttc.org/Research/Economic-Impact (24.05.2020)

MEDİKAL KOYUN POSTLARININ HALK SAĞLIĞI AÇISINDAN ÖNEMİ

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ER
Namık Kemal Üniversitesi

Özet

Hayvansal kökenli ürünler, halk sağlığında alternatif tıp tedavi yöntemleri arasında önemli yer tutmaktadır. Eski çağlardan beri, insanlar tarafından pek çok alanda kullanılan koyun postu; yakın zamandan bu yana medikal alanda da pek çok bedensel, ruhsal ve psikolojik hastalık ve sorunun tedavisinde kullanılmaktadır. **Post** ya da pösteki, **koyun** ve keçi gibi küçükbaş memeli hayvanların yün ve derisiyle birlikte tabaklanmış kürkün elde edildiği hayvana göre **koyun postu**, kuzu **postu**, keçi **postu** olarak adlandırılır. Hakiki koyun postundan yapılan medikal koyun postu; bası yaralarından uyku düzeni bozukluklarına, prematüre bebeklerin gelişiminden, bebeklerin yaşam kalitesini yükseltmesine ve tükenmişlik sendromunun iyileştirilmesine kadar çok geniş bir alanda fayda sağlamaktadır. Medikal koyun postları; kokusuz, hijyenik ve sağlıklıdır. Bu çalışmada; halk sağlığı açısından tedavi yöntemleri arasında yer alan medikal koyun postlarının nasıl temin edildiği, üretimi ve sağlığımız için önemine yer verilecektir.

Anahtar Sözcükler: Medikal koyun postu, halk sağlığı, dericilik

THE IMPORTANCE OF MEDICAL SHEEP POSTS FOR PUBLIC HEALTH

Abstract

Animal origin products have an important place among alternative medicine treatment methods in public health. Sheepskin, which has been used by people in many areas since ancient times; Since recently, it has been used in the medical field in the treatment of many physical, mental and psychological diseases and problems. The hide or skin is called sheepskin, lambskin, goatskin according to the animal from which the tanned fur is obtained, together with the wool and skin of small mammals such as sheep and goats. Medical sheepskin made from genuine sheepskin; It provides benefits in a wide range from pressure sores to sleep disorders, from the development of premature babies to improving the quality of life of babies and improving burnout syndrome. Medical sheepskins; It is odorless, hygienic and healthy. In this study; How medical sheepskins, which are among the treatment methods in terms of public health, are supplied, their production and their importance for our health will be discussed.

Keywords: Medical sheepskin, public health, leather

Giriş

"Bası yaralarının nasıl önleneceği veya iyileştirileceği, sağlıkçılar için her zaman var olan bir sorundur ve bunu çözmek için birçok ve çeşitli alternatifler vardır. Yöntemlerden bazıları işe yarar; diğerleri başarısızlıkla sonuçlanır. Bazen yüzde yüz etkili olmayan eski yöntemler yenileri için bir kenara bırakır ve bazen de eski bir yöntem yeniden denenmek üzere canlandırılıyor. Böyle bir yöntem koyun derisi tedavisidir (Woodruff, 1952)."

Bu tarihsel alıntı, basınç yaralarının uzun yıllardır büyük bir sorun olduğunu gösterdiği için ilginçtir. Ayrıca ilginçtir çünkü koyun postu gibi eski tedavilerin bazen yeniden canlandırıldığını belirtir (Mistiaen vd. 2008). Bundan başka pek çok sağlık sorununun tedavisi için kullanımı yaygınlaşmaya başlayan koyun postunun, alternatif tıp olarak adlandırılan tedavi yöntemleri arasında sayılması ise tesadüf değildir.

Bu araştırmanın amacı; dünyanın koyun varlığı içerisinde önemli yere sahip olan Merinos koyun derisinin üretim değeri bakımından önemi dikkate alınacak, sadece merinos ırkı üzerinde durulacaktır. Ancak, halk sağlığı açısından tedavi yöntemleri arasında yer alan medikal koyun postlarının nasıl temin edildiği, üretimi ve sağlığımız için önemine yer verilecektir. Özellikle uzun süre yatağa bağlı kalan hastalarda meydana gelen ve çok daha fazla probleme neden olması muhtemel olan bası yaralarının önlenmesinde ve tedavisinde medikal koyun postu kullanımı dikkatle incelenmiştir.

Halk Hekimliğinden Modern Tıbba

Modern tıbbın gelişip yaygınlaşmasına ve halkın hekime ulaşmasının kolaylaşmasına karşın, halk hekimliği uygulamalarının hala Anadolu'nun her yöresinde yaşamaya devam ettiği görülmektedir. Halk hekimliğinde uygulanan tedavi yöntemleri altı başlık halinde incelenebilir:

a) Irvasa (irasa, urasa, uğrasa, oğrasa) - Bunlar doğrudan doğruya vücutla ilgili olmayan ama hastayı psikolojik olarak etkilemeyi amaçlayan psişik nitelikli yöntemlerdir.

b) Parpılama (parpılma, parpilma, darpılama, parpullama, parpulma) - Bu yöntemler, hastalığa neden olan kötülüğü dışarı atmak için uygulanan kesme, dağlama, delme veya vurma gibi yöntemlerdir .

c) Kutsal sayılan yerlerde ve zaman dilimlerinde, dualar ya da farklı kutsal metinler okunarak, dini boyut kazandırılarak uygulanan tedavi yöntemler.

d) Bitkisel kökenli ilaçlar.

e) Hayvansal kökenli ilaçlar.

f) Madensel ilaçlar.

Bu başlıklar arasında yer alan hayvansal kökenli ürünler hem Orta Asya'da hem de dünyanın başka bölgelerinde tedavi amaçlı olarak yaygın bir şekilde kullanılmakta ve bu uygulamalarda çeşitli hayvanlara ait postlar, yağ, kas, kan, idrar, safra gibi farklı ürünler tercih edilmektedir.

Hayvansal kökenli ürünler, halk sağlığında alternatif tıp yöntemleri arasında önemli yer almaktadır. Eski çağlardan beri, insanlar tarafından pek çok alanda kullanılan koyun postu; yakın zamandan bu yana medikal alanda da pek çok bedensel, ruhsal ve psikolojik hastalık ve sorunun tedavisinde kullanılmaktadır. Medikal koyun postu da bunlardan biridir.

Hakiki koyun postundan yapılan medikal koyun postu; bası yaralarından uyku düzeni bozukluklarına, prematüre bebeklerin gelişiminden, bebeklerin yaşam kalitesini yükseltmesine ve tükenmişlik sendromunun iyileştirilmesine kadar çok geniş bir alanda fayda sağlamaktadır.

Gerçek yünün sağladığı sıcaklıkla, kullanıcılarda kan akışını hızlandırmasıyla eklem, kas ve damar rahatsızlıklarında da olumlu etkiler gösteren medikal koyun postları, ruhsal açıdan da pozitif etkiler yaratmaktadır.

Çok eski dönemlerde insanlar tarafından özellikle de savaşlarda yaralanan kişilerin iyileşmesi, incinme, burkulma, fiziksel yaralanma gibi problemlerin daha kısa sürede ortadan kaldırılmasında sıkça başvurulan koyun postları, günümüzde medikal alanda da kullanılmaya başlanmıştır.

Medikal Koyun Postu Kompozisyonu

Merinos başlıca yünü için yetiştirilen bir koyun ırkıdır. Dünya genelinde birçok cinsi vardır. Bazı ülkelerde et için de yetiştiriciliği yapılmaktadır. Bu koyun ırkı, ince, aynı kalitede, yumuşak ve fazla miktarda yapağı vermektedir. Senede bir defa kırkılarak yapağı elde edilir. Merinos yünü, %100 doğal yapıda olup,

biyolojik olarak çözünebilir ve yenilenebilir özellik taşımaktadır. Morfolojik görünüşü bakımından; sırtı düz, bedeni dolgun, göğsü geniş ve derindir.

Dünyada bilinen, üstün kalite ve yüksek miktarda yapağı verimine sahip olan bu ırklar, sıcak, soğuk ve kurak şartlara çok dayanıklı ve bu şartlarda dahi yüksek verim düzeyine sahiptirler. Diğer bütün ırklardan daha ince, homojen ve kalite standardı yüksek yapağıya sahiptirler.

Yünü Merinos yünü olarak isimlendirilir. Merinos yünü, Avusturalya ve İzlanda'nın dağlık alanlarında bulunan Merinos koyunundan elde edilmektedir. Diğer yün ürünlerinin aksine Merinos yün ince, yumuşak ve esnektir. İnce yapısı sayesinde vücudun nefes almasını sağlar. Termal koruma özelliği bulunan Merinos yün; yazın serin, kışın sıcak tutarak vücut ile çevre arasında bariyer görevi üstleniyor. Isı değişimlerine yanıt verebilme yeteneğine sahiptir. Bu özelliği sayesinde, yün elyafının higroskopik özünün kendi ağırlığının %30'u kadarı nemi emme kapasitesi sahiptir. Böylece, var olan nemin (nem buharını) vücuttan uzaklaştırılmasını ve uçmasını sağlamaktadır. Merinos yünü bir şekilde ıslanırsa, sentetik veya pamuklu ürünlere göre çok daha hızlı kuruma özelliğine sahiptir.

Koyun postu, insanlar tarafından ilk çağdan günümüze kadar giyim, sağlık ve dekor amacıyla kullanılmaktadır. Medikal koyun postu, merinos yünlerinden doğal tabaklama yöntemi ile elde edilmektedir. Medikal postu diğer koyun postu çeşitlerinden ayıran detay doğal malzemelerle tabaklama işlemi görüyor olmasıdır. Normalde krom tuzu ya da kimyasal malzemelerle tabaklanan kürk ve deri çeşitleri sağlık amacıyla kullanılmamaktadır. Medikal post ise, insan sağlığına zararlı hiçbir kimyasal içermediği için çevreye ve insan sağlığına faydası olan bir üründür. Medikal postun sarı rengi, üretiminde kullanılan bitkisel özler ve yumurta sarısından gelmektedir.

Medikal koyun postları; kokusuz, hijyenik ve sağlıklıdır. Medikal postun en önemli özelliği, Avustralya'da bulunan merinos yüne sahip koyun postlarından üretilmesidir. Bu yün yoğun lif yapısına sahiptir. Bu nedenle üzerine ne kadar basınç yapılırsa yapılsın, yün liflerinin arasında kalan hava sirkülasyonu kesilmez. Havadaki nemi emen yapısına rağmen kuru dokusunu korur. Çocuklar için de üretilen medikal post, teri emen özelliğiyle oldukça kullanışlı olur. Özellikle yazın sıcak havalarda yetişkin uzun süreli yatan hastalar ve çocukların vücudunda oluşan teri emerek teninin kuru kalmasını sağlamaktadır.

Merinosun Yün Özelliği

YÜN (YAPAĞI):

Kalınlığına göre sınıflandırılması COUNT kelimesi, sonra bir sayı ve ‘’S’’ harfi ile belirtilerek yazılır.

Örneğin; COUNT-60S çapı 24 u’ dan daha az ve yoğunluğu yaklaşık her milimetre karede 40 adet kıl olan merinos yününü ifade eder.

Melez ırkların yünlerin de ise 46S ve 58S arasında yer almaktadır.

Saf Avusturalya ve Yeni Zelanda ırkların yünleri 52S ile 58S arasında,

Yerli Avrupa ve İspanya (entrefino) ırkların yünleri 46S ve 52S arasında ve yüksek oranda değişken kıl çapına (35u) sahiptir.

Medikal Koyun Postu Sağlığımızı Nasıl Geri Verebilir?

Ph seviyesi vasıtasıyla negatif tepkilerimizi azaltır, enerji kullanımını dengeler. Her maddenin kendine özgü bir Ph değeri vardır. Medikal koyun kürkünün Ph değeri ise, nötr seviyededir. Bu özelliği sayesinde negatif elektriği ya da aşırı pozitif enerjiyi kullanım esnasında dengeler.

Medikal postun sahip olduğu bu özellik, günlük hayatımızda sürekli bulundurup kullanabileceğimiz bir ürün haline getiriyor.

Günümüzün en büyük problemlerinden biri de vücudumuzun enerji ekseninde tepkiler veriyor olmasıdır. Çok fazla negatif unsur içerisinde vücudumuzun negatif tepkileri de artış göstermektedir.

Öfke ya da sinir, kan akışımızdan kalp ritmimize kadar birçok vücut fonksiyonunu etkileyebiliyor. Bu durumun ruh halimizden fiziksel sağlığımıza kadar birçok etkisi bulunuyor.

Tam bu noktada medikal koyun postu oldukça ideal bir ürün olarak karşımıza çıkıyor. Bu ürün sayesinde gün içerisinde etkilendiğimiz olumsuz enerjinin vücudumuzda konaklamasını önleyebiliriz.

Avrupa’da medikal post, hastane odalarında yatak örtüleriyle beraber kullanılmaktadır. Hastalara psikolojik ve fiziksel destek amacı ile tercih edilmektedir.

Prematüre yenidoğanlarda vücut gelişimini destekler. Prematüre bebekler, erken doğumları nedeniyle vücut gelişimlerini tamamlayamazlar. Bu nedenle ilk dünyaya geldiklerinde, çok riskli ve hayati bir yaşam evresi geçirirler. Cambridge Üniversitesi Çocuk Bakım ve Gelişim Bölümü’nde yapılan araştırma sonuçlarına

göre, kuvözde bazı prematüre bebeklerin altına koyun postu yerleştirilmiştir. Bu araştırmaya tabi tutulan bebeklerin daha az enerji harcadığı ve daha az ağladığı gözlenmiştir. Bu sayede hızlı kilo alıp, gelişim gösterdikleri kayıtlara geçmiştir.

Araştırma sonuçları; medikal post ile uyutulan bebeklerin daha iyi beslendiğini, daha az ağladığını ve daha az hastalık belirtisi gösterdiğini kaydetmiştir.

Yatağa bağlı hastalarda bası yaralarını engeller. Uzun süre yatağa bağlı hastalarda da medikal koyun postunun göz ardı edilemez etkileri bulunmaktadır. Yüksek basınç uygulansa dahi medikal post yünleri içerisinde hava akımının bütünüyle kesilmiyor olması, çok önemli bir detaydır. Özellikle zamanın büyük kısmını yatakta geçiren kişiler için bu özellik önemlidir. Çünkü hava akımının kesilmemesi, vücudun bütünüyle nem ve havasız kalmasını önlemektedir. Bu nedenle bası yarası olarak tabir edilen ve yatağa bağlı hastalarda görülen, sağlık sorunun oluşması medikal koyun postu yardımı ile önlenebilmektedir.

Tükenmişlik sendromunun etkileriniz azaltır. Stresli yaşamın da etkisiyle günümüz toplumunda görülme sıklığı giderek artan tükenmişlik sendromu, önemsenmesi ve mutlaka tedavi edilmesi gereken psikolojik bir sorundur.

Genellikle yoğun ve stresli bir iş yaşantısı içerisinde bulunan kişilerde görülen tükenmişlik sendromunda başarısızlık hissi, enerji düşüklüğü, bireyin kendini yorgun ve bitkin hissetmesi gibi problemler baş gösterir.

Tükenmişlik sendromu belirtileri ise duygusal, davranışsal ve bedensel olarak 3 ayrı alanda yüzü aşkın şekilde ortaya çıkabilir. Bir kişiye tükenmişlik sendromu tedavisi konulması için; yaşadığı şikâyet ve belirtilerin 3 ay boyunca devam etmesi, ayrıca en az 12 noktada (ense, baş, göğüs, kalça diz vb.) ağrıya hassasiyetinin fazla olması gerekir.

Kronik bir sendrom olan bu rahatsızlık için bir ilaç tedavisi uygulanmamaktadır. Çeşitli aşamalardan sonra tükenmişlik sendromu testi sonucunun bu sendromun bir diğer çaresi de medikal koyun postu da psikolog ve fizik tedavi destekleriyle tedavi edilen ve ürünleridir. Gerçek yünün sağladığı sıcaklıkla, kullanıcılarda kan akışını hızlandırmasıyla eklem, kas ve damar rahatsızlıklarında da olumlu etkiler gösteren medikal koyun postları, ruhsal açıdan da pozitif etkiler yaratmaktadır.

Tükenmişlik sendromu tedavisindeki ana hedef; ağrıyı azaltmak, uyku kalitesini artırmak, kas sağlığını korumak için fiziksel aktiviteyi arttırmak ve günlük işleyiş faaliyetlerini normale döndürmektir. Tükenmişlik sendromunun tedavisi ile birlikte uyku düzeninin oluşmasına ve devamının sağlanmasına yardımcı olur.

Kişilerin yaşadığı uyku bozukluğunun yeniden normal bir düzeye çekilmesinde, uyku kalitesinin arttırılmasında ve düzenli uykunun sağlanmasında medikal koyun postunun etkisi oldukça yüksektir. Bu durum, medikal koyun postunun uyku düzeni sağlama aracılığıyla tükenmişlik sendromunun tedavisinde etkili olduğunu da gözler önüne sermektedir.

Tükenmişlik sendromu yaşayan kişilerde; kas ve eklem ağrıları, genelleştirilmiş zayıflık, canlanmayan uyku, bilişsel işlev bozukluğu, yorulma, sertlik, gerginlik, baş ağrısı, huzursuz bacak şikayetleri, sinirli bağırsak ve mesane sendromu, kuru göz, parestezi gibi belirti ve şikayetler açığa çıkmaktadır. Medikal koyun postunun yukarıda saydığımız bu faydaları sayesinde, kişilerde görülen tükenmişlik sendromu belirtisi ve buna bağlı bu şikayetlerde azalma yaşandığı görülmüştür.

Bası Yaralarının Tedavisinde Medikal Koyun Postu

Bası yaraları sadece çok yaygın bir sorun değildir, aynı zamanda hastalar ve bakıcıları için büyük bir yük teşkil eder ve yaşam kalitesini düşürür. Bası yaraları, iyi bir bakımla büyük ölçüde önlenebilecek bir sorun olarak kabul edilir; bu nedenle insidans ve prevalans oranları artık birçok sağlık, meslek ve devlet kuruluşu tarafından sağlık hizmetlerinin kalitesinin bir göstergesi olarak ortaya konmaktadır. Uzun süreli basınç nedeniyle kılcal dolaşım engellendiğinde bası yaraları gelişir. Ayrıca kesme ve sürtünme, bası yaralarının gelişimine katkıda bulunan diğer faktörlerdir (Mistiaen vd. 2008).

Bası yaraları, özellikle bakım evlerinde yaşayan yaşlılar arasında oldukça yaygındır ve hastaların yaklaşık %30'u bu yaralardan mustariptir. Kanada'da iki huzurevinde yapılan bir araştırma, %53'e varan bir yaygınlık bulmuştur. 12 huzurevinde yapılan bir ABD araştırması, %3 ile %31 arasında değişen, ortalama %13,6'lık bir insidans oranı tespit ederken, Hollanda huzurevleri için insidans oranları azdır: bir çalışma, kabulden sonraki ilk dört hafta içinde %25'lik bir insidans oranı bulmuştur (Woodbury ve Houghton, 2004; Davis ve Caseby, 2001; Abel vd. 2005; van Marum vd. 2000; Fox, 2002).

Lozano-Montoya (2016), yaptıkları çalışmada geleneksel şilte yataklara karşı medikal koyun postu kullanımının hastalar üzerinde iyileştirici kanıtlarını zayıf şekilde bulduklarını bildirmiş olsalar da McInnes (2015) tarafından yapılan meta analiz çalışmasında medikal koyun postu kullanıldığında bası yaraları insidansında bir azalma olduğunu göstermişlerdir. Chou (2013) ise Avustralya koyun postu kullanımının tek başına standart şilte yataklara karşı bası yaraları insidansı ile ilişkilendirmiş, bu ürünün kullanımında tek zararın ise ısı rahatsızlığı olduğunu

bildirmiştir. McInnes (2013) bir diğer çalışmasında bacak altına konan medikal koyun postunun kızarıklığı önemli ölçüde azalttığını ortaya koymuştur.

Avustralya Milletler Topluluğu Bilimsel ve Endüstriyel Araştırma Kurumu'nun (CSIRO) bir literatür taramasına göre, 1930'lar, 1950'ler ve 1960'lara dayanan çalışmalarda da gösterildiği gibi, koyun postlarının basınç giderici özelliklere sahip olduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra, koyun postları iyi nem emme kapasitelerine sahiptir. Bu nedenle koyun postları, bası yaralarını önlemek için uzun süredir kullanılmaktadır. Ancak eski doğal koyun postları sık yıkamalardan sonra basınç düşürme kapasitelerini koruyamamakta; 40 derecenin üzerinde yıkamaya dayanamadıkları için hijyen sorunları da ortaya çıkmaktadır. Marchand vd. Avustralya Milletler Topluluğu Bilimsel ve Endüstriyel Araştırma Kurumu (CSIRO), çok yüksek basınç düşürme kapasitelerine sahip, ancak eski koyun postlarının dezavantajları olmadan yeni orijinal tıbbi koyun postları üretmek için yeni yöntemler geliştirmeye sevk eden umut verici sonuçlar buldu. Avustralya Medikal Koyun Postu, Avustralya Merinos koyunundan gelen gerçek bir hakiki koyun postudur. Koyun postu, 30 mm'lik bir yün hav uzunluğuna ve yüksek yoğunluklu yün havlarına sahiptir. Koyun postu, nem emici ve basınç giderici özelliğini kaybetmeden, idrara karşı direnci artırılmış ve 80°C'de 60 yıkamaya kadar dayanabilecek şekilde tabaklanır ve yüksek düzeyde termal dezenfeksiyon elde edilir. Bu yeni Avustralya Medikal Koyun Postu, basınç giderme özellikleri, çamaşır yıkama prosedürleri, dezenfeksiyon, aşınma ve yıpranma, hasta konforu ve diğer yönler üzerinde kapsamlı bir şekilde test edilmiştir. Bir koyun postunun Avustralya Tıbbi Koyun Postu olarak adlandırılabilmesi için gerekli nitelikler Ulusal Avustralya Standardı AS 4480.1'de açıklanmıştır (CSIRO Annual Reports).

Kaynakça

Abel R, Warren K, Bean G, Gabbard B, Lyder C, Bing M, McCauley C. (2005), Quality improvement in nursing homes in Texas: results from a pressure ulcer prevention project. J Am Med Dir Assoc, 6:181-188.

Chou R, Dana T, Bougatsos C, Blazina I, Starmer A, Reitel K, Buckley D. (2013), Pressure ulcer risk assessment and prevention: comparative effectiveness, Oregon Evidence-based Practice Center, [Internet]. Rockville (MD): Agency for Healthcare Research and Quality (AHRQ); [cited 2017 Dec 8]. (Comparative Effectiveness Review; no. 87).

Davis CM, Caseby NG. (2001), Prevalence and incidence studies of pressure ulcers in two long-term care facilities in Canada. Ostomy Wound Manage, 47:28-34.

Fox C. (2002), Living with a pressure ulcer: a descriptive study of patients' experiences. WoundCare:10-22.

Lozano-Montoya I, Velez-Diaz-Pallares M, Abraha I, Cherubini A, Soiza RL, O'Mahony D. et al. (2016), Nonpharmacologic interventions to prevent pressure ulcers in older patients: an overview of systematic reviews (The Software ENgine for the Assessment and optimization of drug and non-drug Therapy in Older peRsons [SENATOR] Definition of Optimal Evidence-Based Non-drug Therapies in Older People [ONTOP] Series). J Am Med Dir Assoc. 1;17(4):370-10.

Marchand AC, Lidowski H. (1993), Reassessment of the use of genuine sheepskin for pressure ulcer prevention and treatment. Decubitus, 6:44-47.

McInnes E, Jammali-Blasi A, Bell-Syer SE, Dumville JC, Middleton V, Cullum N. (2015), Support surfaces for pressure ulcer prevention. Cochrane Database Syst Rev. Sep 3;(9):CD001735.

McInnes E, Jammali-Blasi A, Cullum N, Bell-Syer S, Dumville J. (2013), Support surfaces for treating pressure injury: a Cochrane systematic review. Int J Nurs Stud. Mar;50(3):419-30.

van Marum RJ, Ooms ME, Ribbe MW, van Eijk JT (2000), The Dutch pressure sore assessment score or the Norton scale for identifying at-risk nursing home patients? Age Ageing, 29:63-68.

Woodbury MG, Houghton PE (2004), Prevalence of pressure ulcers in Canadian healthcare settings. Ostomy Wound Manage, 50:22-28.

DİŞ HEKİMLİĞİNDE SANAL GERÇEKLİK UYGULAMALARI

Arş. Gör. Gülfem Özlü UÇAN
Pamukkale Üniversitesi

Doç. Dr. Bahadır UÇAN
Yıldız Teknik Üniversitesi

Özet

Sanal gerçeklik, kullanıcılara yeni bir gerçeklik deneyimi yaşatmak gibi bir temel yaklaşım içermektedir. Bu bağlamda kullanıcı sanal gerçeklik gözlüğü vasıtasıyla bulunduğu fiziksel ortamda hareket edebilirken kendisini üç boyutlu bir sanal evrende bulabilmektedir. Sanal gerçeklik ve benzeri teknolojiler, kullanıcıya fiziksel ve sanal gerçekliğe dair sınırların belirsizleştiği bir dünyayı sunmaktadır. Sanal gerçeklik teknolojileri, bilgisayar tabanlı yöntem ve sistemlerin gelişmesiyle birlikte yaygın bir kullanım alanı edinmiştir. Mühendislik, tasarım ve eğitim alanlarında faydalanılan sanal gerçeklik teknolojileri, sağlık alanlarında da yararlanılan bir konum edinmiştir. Bu çalışma sanal gerçeklik teknolojilerinin diş hekimliğinde bilgisayar destekli bir yöntem olarak uygulanmasına yönelik çalışmaların bir derlemesidir. Araştırma yöntemi olarak literatür taraması ve içerik analizinden yararlanılmıştır. Literatür taraması kapsamında alandaki sanal gerçeklik ile diş hekimliği ve diş hekimliği eğitimindeki yeri temelli araştırmalar incelenmiştir. Sanal gerçeklik teknolojisinin diş hekimliğindeki güncel ve gelecekteki uygulamaları noktasında mevcut araştırmalar üzerinden değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Diş hekimliği, sanal gerçeklik, teknoloji, sağlık, eğitim.

Abstract

Virtual reality provides a new reality experience to the user, basically. In this sense, the user can move in the physical environment through the virtual reality glass on a three-dimensional virtual universe. Virtual reality and similar technologies offer the user a world where the boundaries of physical and virtual reality are blurred. Virtual reality technologies have gained widespread use with the development of computer-based methods and systems. Virtual reality technologies, which are used in the fields of engineering, design and education, have gained a position that is also used in the fields of health. This study is a compilation of studies on the application of virtual reality technologies as a computer-assisted method in dentistry. As a research method, literature review and content analysis were used. Within the scope of the literature review, virtual reality in the field and place-based studies in dentistry and dentistry education are examined.

Keywords: Dentistry, virtual reality, technology, health, education.

GİRİŞ

COVID-19 sonrası dönemde dijital mecralar büyük önem kazanmış ve dijital yenilikler pek çok alanda öne çıkmaya başlamıştır. Örneğin, eğitim alanında uzaktan eğitim süreci yaygınlaşmış ve yüz yüze eğitimin atölye gibi uygulama ağırlıklı dersleri dâhil uzaktan eğitim platformlarına uyarlanmak durumunda kalmıştır. Benzer şekilde dijital alışveriş yöntemleri hız kazanmış ve tüketici bu doğrultuda yeni alışkanlıklar edinmeye başlamıştır. Genişletilmiş gerçeklik teknolojileri üzerinde konumlandırıldığında kültürel mirasın somut ya da somut olmayan varlıklarının bütünü zenginleştirilme imkânına sahip olmaktadır. Fiziksel ortamda ziyaret edilmesi mümkün olunmayan tarihi yapılar, genişletilmiş gerçeklik teknolojileri üzerinden izleyicinin deneyimine sunulabilmektedir (Kılavuz ve Uçan, 2021). Bu çalışmada, genişletilmiş gerçeklik teknolojisinin kullanıldığı diş hekimliği uygulamaları üzerine araştırmaya gidilmiş olup genişletilmiş gerçeklik teknolojisinin tarihsel süreci, günümüz örnekleri ve gelecekteki konumlanması üzerine varsayımlarda bulunulmuştur. Çalışma kapsamında seçilen örnekler, yeni teknolojilerin sağlık alanlarında kullanımı bağlamında incelenmiştir.

1. GENİŞLETİLMİŞ GERÇEKLİK: ARTIRILMIŞ GERÇEKLİK VE SANAL GERÇEKLİK

1.1. Genişletilmiş Gerçeklik

Genişletilmiş Gerçeklik Teknolojileri (Extended Reality Technologies-XR) oradalık deneyimini en üst seviyede yaşatmayı amaçlayan teknolojiler bütünüdür. Artırılmış gerçeklik (Augmented Reality- AR) ve Sanal gerçeklik (Virtual Reality-VR) olarak iki temel başlıkta incelenir. Ayrıca karma gerçeklik (Mixed Reality-MR) kavramı ise çoğunlukla artırılmış gerçeklik kapsamı altında değerlendirilir. Artırılmış gerçeklik; çeşitli mobil cihazlar (tablet, akıllı telefon vb.) ve özel üretilmiş artırılmış gerçeklik gözlükleri vasıtasıyla deneyimleyebildiğimiz bir teknolojidir. Burada gerçek dünya üzerine oluşturulan sanal bir katman görürüz. Karma gerçeklikte ise özel üretilmiş gözlükler ve insan elinin hareketlerini tarayan takip cihazlarıyla artırılmış gerçekliğe ek olarak bu sanal katmanla etkileşime girmek mümkün olmaktadır. Fiziksel olarak gerçek dünya üzerinde gördüğümüz sanal kavramları manipüle edebilmekte, onlarla etkileşime geçebil-

meyi mümkün hale getirmektedir. Sanal gerçeklik ise gerçeklik algısının tamamen ortadan kaldırılarak oluşturulan sanal bir dünya içerisini deneyimlememize olanak sağlayan teknolojidir. Sanal gerçeklik başlıkları vasıtasıyla oluşturulan sanal dünyayı topyekûn deneyimler, kumandalar ile bu sanal dünyadaki ögelerle çeşitli etkileşimler kurabiliriz. 360 derece çekilmiş görüntüleri deneyimleyebiliriz. Sanal gerçeklik, oradalık deneyimini en üst seviyede yaşayabilmemize fırsat tanımaktadır (Kılavuz ve Uçan, 2021).

1.2. Oradalık Deneyimi

İnsanların fiziksel uygulamaların ötesinde yenilikçi deneyim ve etkileşime geçme ihtiyacı onları teknoloji merkezli çözüm arayışlarına itmiştir. Giderek artan bu çözüm arayışları ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte fotoğraf, video gibi statik unsurların insanların bu deneyim ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığı görülmektedir. Fiziksel olarak orada olmasa da oradaymış gibi hissetmek ve kültür mirası yapıtıyla çeşitli yollardan etkileşime geçebilecek bir deneyime ulaşmak günümüzde bir gereklilik olarak görülmektedir. Oradalık deneyimi fiziksel olmayan bir dünyada fiziksel olarak var olduğunun algılanmasıdır. Bu algı; kişiye, etkileyici topyekûn bir ortam sağlayan görüntüler, ses veya diğer uyaranlarla çevrelenmesiyle Türkçe literatürde "immersive experience" kavramı oradalık, içine gömülme, sürükleyicilik, (gerçekliğe) daldırma gibi karşılıklar bulmuştur. Kamera ve anlatıyla ilişkili sanatların gözlemciyi resme dahil etmeye ve gerçekliğin temsilleriyle büyülemeye çalıştığı görülmektedir. Geçmişten bu yana görsel sanatlarda devam eden kusursuz bir illüzyon oluşturma isteği, video oyunları, sanal gerçeklik ve interaktif sinemanın gelişimine ön ayak olmuştur. Görsel teknolojiler söz konusu olduğunda öne çıkan konulardan birisi olan oradalık, illüzyon oluşturma denemelerinin teoriye dökülmesi neticesinde kavramsallaşmıştır. Tarihsel olarak bakıldığında gösterim teknolojilerinin oradalık hedefiyle geliştiği ancak terimin gerçek anlamda video oyunları ve sanal gerçeklikle gerçekleştirilebildiği görülmektedir. Böylece oradalık hedefine ulaşılmasıyla birlikte ortaya çıkan anlatım olanakları hem sanat alanında hem de eğlence endüstrisinde yeni bir yorum olarak değerlendirilmiştir (Halaçoğlu, 2019:171). Video oyunlarında ve filmlerde sıklıkla görülmekte olan izleyiciyi o atmosfere dahil etmek, onu kurgulanan ortamda hissettirmek adına; görüntü, müzik ve ses efektleriyle oluşturulan illüzyonlarla birlikte oradalık etkisi yaratılmaktadır (Kılavuz ve Uçan, 2021).

2. DİŞ HEKİMLİĞİNDE SANAL GERÇEKLİK UYGULAMALARI

Sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik teknolojileri, içerik ve yöntem olarak iyileştirildikçe eğitim ve cerrahi alanda daha çok uygulama alanı bulmaktadır. Genişletilmiş gerçeklik cihazları teknolojilerindeki gelişme kullanıcıların tıbbi bilgi ve verileri görselleştirilmiş materyaller ile birleştirmelerine olanak tanımaktadır. Bu şekilde daha doğru bilgiye ulaşmak, bilgi güvenirliğini artırmak ve riskleri azaltmak mümkün olmuştur. Sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik uygulamaları beyin ve kafa cerrahisi alanlarında etkin bir yöntem olarak öne çıkmaktadır (Casap, vd. 2005). Kullanıcılar, "Kask Monteli Ekran (KME)" ile tıbbi bilgiyi ve görselleri cerrahi amaçlı kullanabilmektedir. Kask Monteli Ekran (KME) ile cerrahi riskler azaltılmaktadır.

Sanal ve artırılmış gerçeklikteki teknolojik gelişmeler yöntemlerin diş hekimliğinde uygulanmasında ağız ve çene cerrahisi, diş implantolojisi ve ortognatik cerrahinin birincil uygulama alanı olarak öne çıkmaktadır (Ayoub ve Pulijala, 2019). Kanser rezeksiyonu ve rekonstrüksiyonu sonrası üç boyutlu sanal cerrahi ve mandibular rekonstrüksiyonun sanal gerçekliğin uygulamaları arasında yer aldığı görülmektedir.



Şekil 1. Oculus Rift sanal gerçeklik gözlüğü ve ameliyat pratiklerinde kullanımı (Ayoub ve Puljila, 2019).

Ayoub ve Pulijala (2019) makalesinde diş hekimliği pratiklerinde maksillofasiyal acil durumlarda eğitim için bir öğrenme ortamı oluşturmak için sanal gerçeklik kullanmıştır ve sanal gerçeklik teknolojileriyle stajyer hekimlerin bilgi

ve uygulama becerilerini geliştirmeyi amaçladıklarını ifade etmiştir (Bkz. Şekil 1). Sanal gerçeklik çalışmaları, sanal cerrahi odaklı bir yapıda uygun simülasyon ortamları ile desteklenmiş ve oluşturulan model test edilmiştir (Yu, vd. 2011). Test grubu oluşturulan sanal ortama dahil edilmiş, dokunsal geri bildirim tespiti yapılmış ve sanal gerçekliğin eğitim olanaklarına ciddi anlamda katkı sağladığı belirtilmiştir (Elledge, vd. 2016 : Yu, vd. 2011).

Sanal gerçekliğin öğrenmeyi ve uygulamayı kolaylaştırmak için klinik eğitiminde standartların ötesinde bir yöntem olarak yenilikçi ve faydacı bir yönü olduğu belirtilmiştir. Sanal gerçeklik odaklı yöntemlerin öğrencileri cesaretlendirdiği görülmüştür (Ayoub ve Pulijala, 2019).

Huang (2018) çalışmasında EPED inc. tarafından tasarlanan CDS-100 simülatörünün etkili bir öğrenim aracı olduğunu belirtmiştir. Endodonti alanında üç boyutlu gerçek zamanlı geri bildirim sağlanmasının protez uygulamalarını kolaylaştırdığını söylemiştir. Çalışmada ayrıca gerçek zamanlı geri bildirimin önemine değinilirken navigasyon bazlı artırılmış gerçeklik teknolojisinin daha faydalı sonuçlar verebilmesi için yüksek kaliteli tıbbi görüntülemenin gerekli olduğunu vurgulamıştır (Huang, vd. 2018). Farronato (2019) makalesinde genişletilmiş gerçeklik teknolojisinin maksillofasiyal cerrahide başarılı olabileceğini belirtmiştir (Farronato, vd. 2019).

Artırılmış gerçeklik ve sanal gerçeklik simülatörlerindeki doğrudan geribildirim ve objektif değerlendirme işlevleri gelecekte dental klinik muayenede önemli bir araç olabilecektir. Bu anlamda toplumsal fayda getirebilecek bu teknolojiler, sadece eğitim amaçlı değil klinik muayene süreçlerinde de yararlı olabilecektir. Huang (2018)'a göre gelecek yıllarda diş hekimliğinin her biriminde AG (Artırılmış Gerçeklik) ve SG (Sanal Gerçeklik) öğrencilerin pratik deneyim sağlamaları noktasında uygulanabilecektir. Geniletilmiş gerçeklik teknolojilerinin eğitim ve staj süreçlerinde cerrahi riski azaltan ve güvenliği artıran yapısı kullanım yaygınlığı ön görüsünün en önemli dayanağı olmaktadır.

Tıbbi görüntüler, hasta takip sistemleri ve kayıtlarıyla birlikte Kask Monteli Ekran (KME) ve Artırılmış Gerçeklik (AG), hekimlerin başarılı bir ameliyat süreci geçirmelerine katkı sağlayacaktır. Hastalar ve hekimler arasında güvenilir bir ilişki kurulmasında, hekimlerin bilgi ve deneyimlerinin yanı sıra güncel teknolojilerin yarar sağlaması beklenmektedir (Huang, vd. 2018).

3. SONUÇ

Eğitim ve teknoloji, birbiri üzerinden yükselen ve bir topluma değer katan iki kavram olarak görülebilir. Sağlık ve eğitim, tekniğin en üst imkânları üzerinden ele alınmalı ve toplumlara başkalaşan teknolojik gelişmeler ışığında, ifade gücünü artırılarak sunulmalıdır. Diş hekimliği çalışmalarında genişletilmiş gerçeklik ortamlarında yeni deneyimler üzerinden izleyiciye sunulması bu noktalarda anlam kazanmaktadır. Bu çalışma kapsamında seçilen örnekler, güncel teknolojilerin diş hekimliği merkezinde ele alış biçimleri üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Genişletilmiş gerçeklik, teknik olarak iki başlığı kapsamaktadır: artırılmış gerçeklik ve sanal gerçeklik. Artırılmış gerçeklik örnekleri, fiziksel bir gerçeklik ortamına telefon ya da tablet üzerinden deneyimlenebilir bir ara gerçeklik katmanı sunmakta iken sanal gerçeklik, sanal gerçeklik gözlükleri ve sistemleri aracılığıyla kullanıcıya etkileşime daha açık bir ortam sağlamaktadır.

Önümüzdeki yıllarda sanal gerçeklik teknolojileri merkezli çalışmaların geliştirileceği ve bu tür çalışmaların eğitim müfredatına uygun hale getirileceği söylenebilir. Dijital araçlarla teması önceki kuşaklara kıyasla daha fazla olan yeni neslin diş hekimliği mesleğini benimsemesi noktasında klasikleşmiş eğitim araçlarının ve yöntemlerin yeterli olmayacağı düşünüldüğünde genişletilmiş gerçeklik teknolojilerinin ivme kazanacağı açık olarak görülmektedir. Genişletilmiş gerçeklik teknolojilerinin sağlık sektöründe temsilinin doğru ve verimli şekilde yapılması, çalışmaların disiplinler arası iş birliği ile yürütülmesine bağlı olarak görülebilir. Üniversitelerin araştırmacılarının endüstri ile temas kurması, üniversite-sanayi dayanışması ve farklı disiplinlerden araştırmacıların birlikteliği (sağlık bilimleri ve bilgisayar mühendisliği, iletişim tasarımı ve yazılım, vb.) diş hekimliği uygulamalarının güncel teknolojiler üzerinden amacına uygun bir işlev kazanmasında önemli rol oynamaktadır.

4. Kaynaklar

Ayoub, Ashraf ve Pulijala, Yeshwanth (2019).The application of virtual reality and augmented reality in Oral & Maxillofacial Surgery. *BMC Oral Health*. 19:238.

Casap N., Wexler A., Tarazi E. (2005). Application of a surgical navigation system for implant surgery in a deficient alveolar ridge postexcision of an odontogenic myxoma. *Journal of Oral and Maxillofacial Surgery.* 63: ss. 982-988.

Elledge R, McAleer S, Thakar M, Begum F, Singhota S, Grew N. (2016). Use of a virtual learning environment for training maxillofacial emergencies: impact on the knowledge and attitudes of staff in accident and emergency department. *The British Journal of Oral and Maxillofacial Surgery.* 54(2): ss.166 - 169.

Farronato M., Maspero C., Lanteri V., Fama A., Ferrati F., Pettenuzzo A., Farronato D. (2019). Current state of the art in the use of augmented reality in dentistry: a systematic review of the literature. *BMC Oral Health.* 19(1):135.

Halaçoğlu, B. N. (2019). Panoramadan İçine-Gömülmeye; Video Oyunlarında Kusursuz İllüzyon. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, (24), ss. 171-193.

Huang T.K., Yang H.S., Hsieh Y.H., Wang J.C., Hung C.C. (2018). Augmented reality (Ar) and virtual reality (VR) applied in dentistry. *The Kaohusing Journal of Medical Sciences.* 34(2): ss. 243-248.

Kılavuz, Fatih ve Uçan, Bahadır (2021). Kültürel Mirasın Genişletilmiş Gerçeklik Teknolojileri Üzerinden Deneyimlenmesi, *International Congress of Engineering and Natural Sciences Studies (ICENSS 2021)*, 07-09 Mayıs 2021 Ankara /Türkiye, ss. 107-109.

Yu H., Cheng G., Cheng A., Shen G. (2011). Preliminary study of virtual orthognathic surgical simulation and training. *The Journal of Craniofacial Surgery.* 22(2): ss.648 - 651.

HASTA YAKINLARININ RUHSAL RAHATSIZLIKLARA BAKIŞI VE GELENEKSEL YÖNTEMLERLE TEDAVİ ARAYIŞLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME ÖRNEĞİ

(Çiğli Toplum ve Ruh Sağlığı Merkezi)[1]

Hemşire Selda DOĞAN
Bakırçay Üniversitesi

Özet

Toplum ve Ruh Sağlığı Merkezleri kendilerine bağlanan bölgelerdeki ağır ruhsal rahatsızlığı olan hastaların (özellikle şizofreni hastaların) ve ailelerin bilgilendirildiği, hastaların ayaktan tedavilerinin yapıldığı ve takip edildiği; rehabilitasyon, psikoeğitim, iş-uğraş terapisi, grup veya bireysel terapi gibi yöntemlerin kullanılarak hastanın toplum içinde yaşama becerilerinin artırılmasını hedefleyen, psikiyatri klinikleri ile irtibatlı olarak çalışan ve gerektiğinde mobilize ekiplerle hastanın yaşadığı yerde takibini yapan birimlerdir. Toplum ve Ruh Sağlığı Merkezleri ağır ruhsal bozukluğu olan hastalar için verilen hizmetin ana düzenleyicileri ve kontrol merkezleridir. Merkezlerde ruh sağlığı ve hastalıkları uzmanları, sosyal hizmet uzmanları, psikologlar, hemşireler, iş uğraşı terapistleri ya da usta öğreticiler görev almaktadır.

Bu çalışma yukarıda kısa tanıtımı yapılan merkezlerden olan Çiğli Toplum ve Ruh Sağlığı Merkezinde tedavileri devam eden hastaların yakınlarıyla yapılan görüşmelerden hareketle oluşturulmuştur. Ruhsal rahatsızlıklar, insanlar tarafından, alışılagelmiş hastalıklardan farklılık görülmesi sebebiyle olsa gerek, fiziksel rahatsızlıklardan farklı olarak kolay kabullenilememekte, bu durum da hasta yakınları tarafından modern tıp uygulamaları dışına çıkılarak geleneksel yöntem ve tedavilerden medet umulmasına yol açmaktadır. Çalışma bu türden uygulamalarla ilgili hasta yakınlarıyla yapılan görüşmeleri içermektedir. Hasta yakınlarına sorulan çoktan seçmeli ve açık uçlu sorularla hasta yakınlarının ruhsal rahatsızlıklara bakışı; modern tıp uygulama ve yöntemleri dışına çıkmışlarsa bunun sebepleri incelenmiştir. Çalışmanın son bölümünde geleneksel tıp yöntem ve uygulamaları dışında çözüm arayan hasta yakınlarının tedavi maksadıyla başvurdukları yöntem ve uygulamalar sıralanıp bunların halk hekimliği olarak görülüp görülemeyeceğinin tartışılması için alan uzmanlarının dikkatine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ruhsal rahatsızlıklar, geleneksel tedavi uygulamaları,

[1] Bu çalışma Bakırçay Üniversitesi Girişimsel Olmayan Klinik Araştırmaları Etik Kurulunun 03.11.2021 tarih, 376 sayılı izni ile yapılmıştır.

PERSPECTIVE of THE RELATIVES of MENTALLY ILL PATIENTS ABOUT MENTAL DISORDERS AND A REVIEW EXAMPLE on SEEKING TREATMENTS WITH TRADITIONAL METHODS

Abstract

Community and Mental Health Centers are units that are informing mentally ill people(especially schizophrenia) and their relatives, applying outpatient treatment and tracking illnesses of people. Also rehabilitation, psycho education, occupational therapy, group or personal therapies etc. methods are being applied for the goal of increasing the adaptation of patients to the society. These units are working synchronous with psychiatry clinics and tracking their local patients with mobilized crews when it is necessary. Community and Mental Health Centers are main regulators and control centers of the services that are being provided to the patients with severe mental disorders. In centers, mental health professionals, social workers, psychologists, nurses, occupational therapists or senior students are working.

This study is conducted under the light of interviews with the relatives of people that are being treated in a Center, Çiğli Community and Mental Health Center, of many that are defined briefly above. Mental illnesses are harder to accept, as they differ from different from the usual diseases, unlike physical illnesses and this situation drives away relatives of patients from modern medicine and pushes them to the traditional methods and treatments. The study includes interviews with relatives of patients about traditional methods and treatments. Multiple choice and open-ended questions are asked to relatives of patients to examine their views about mental disorders. Aftermath, if they have gone out of modern medicine practices and methods, the reasons for this have been examined. In the end of the study, traditional methods and practices that were followed by relatives of patients are listed and it has been brought to the attention of field experts to discuss whether these methods can be seen as folk medicine or not .

Keywords: Mental disorders, traditional treatment practices

"Hastalık tarihi insanlık tarihi kadar eskidir ve hiç şüphesiz insan on binlerce yıldır yakalandığı hastalıklarla mücadele etme çabası içerisindedir. Bu mücadelenin ürünü ya da sonucu olarak değerlendirebileceğimiz modern tıp, varlığını insanlığın binlerce yıllık bilgi birikimine borçludur (Doğan 2011, 120)."

Sağlığın, kişinin bedenen, ruhen ve sosyal yönden tam bir iyilik hali olduğu günümüzde genel kabuldür ve Dünya Sağlık Örgütü de sağlığı bu şekilde tanımlamaktadır. Ülkemizde toplumsal algı sağlık konusunda bedeni öncelemekte bu durum da sosyal ve psikolojik rahatsızlıkların tıp alanıyla doğrudan ilişkilendirilmemesine, bu rahatsızlıkların tedavisinde modern tıbbın sıklıkla göz ardı edilmesi sonucuna zemin hazırlamaktadır. Toplum temelli ruh sağlığı anlayışının ülkemizde Avrupa'dan çok daha geç gelişmiş olmasının sebeplerinden biri de bu durum olmalıdır.

"Toplum Temelli Ruh Sağlığı" anlayışında temel yaklaşım hastaların sürekli hastaneye yatırılarak toplumdan soyutlanmalarına engel olmadan hastanın takip ve tedavisini sürdürmeyi; hastanın yaşamını devam ettirdiği ev, iş ve mahallesinde temel ihtiyaçlarını karşılamayı; karşılaştığı sorunları çözme becerilerini geliştirmeyi ve bunun için gerekli olan destek sistemlerini devreye sokmayı amaç edinir. Bu anlayışta hastanın toplumdan soyutlanmadan tedavi edilmesi esastır.

"Toplum temelli ruh sağlığı anlayışı İtalya'da ruh sağlığı reformuyla 1961 yılında başlamıştır. İtalya'da başlayan değişim, diğer Batı Avrupa ülkelerinde de kısa süre sonra başlamış ve tamamlanmıştır (Bilge vd. 2016, 1)."

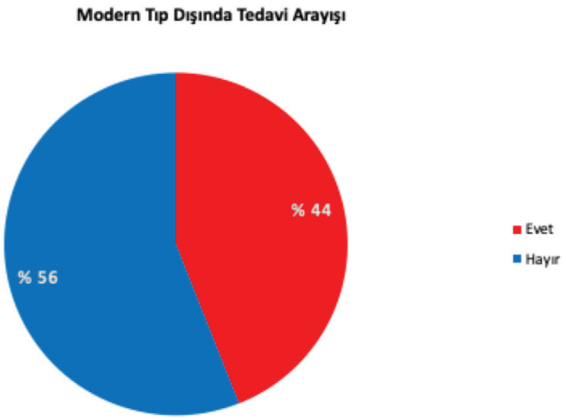
"Ülkemizde ruh sağlığı alanında son 10 yıl içinde gerçekleşen en önemli gelişmelerden birisi, toplum temelli ruh sağlığı anlayışının resmi çevrelerce benimsenmesi olmuştur. Ruh sağlığı hizmetlerinin geliştirilmesi ve hizmet sunum şeklinin değiştirilmesi için, 2006 yılında Ulusal Ruh Sağlığı Politikası oluşturularak çalışmalara hız verilmiştir (Çiçekçioğlu 2018, 13)." Ruh sağlığı politikasının yayımlanmasından sonra, toplum temelli ruh sağlığı hizmetlerine geçileceğinin ifade edildiği bir Ulusal Ruh Sağlığı Eylem Planı (2011) oluşturulmuştur. İlgili planda ruh sağlığı alanında 2023 yılına kadar gerçekleştirilecek temel hedef ve stratejiler belirlenmiştir. Yeni yapılanmaya göre Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanelerinin yatak sayılarının azaltılması, yeni açılacak yatakların toplum temelli modele uygun olarak genel hastaneler içinde açılması, nüfusu 100.000 ve üzeri olan her yerleşim alanına bir tane olmak üzere toplam 236 adet TRSM açılması planlanmıştır (Çiçekçioğlu 2018, 13)". Türkiye'de ilk TRSM Mayıs 2008'de Bolu'da açılmış, bu sayı zamanla 106'ya ulaşmıştır.

Bu bildiri yukarıda kısaca tanıtmaya çalıştığımız TRSM'lerden birisi olan İzmir Çiğli Toplum ve Ruh Sağlığı Merkezinde tedavileri devam eden hastaların yakınlarıyla yapılan görüşmeler esas alınarak yapılmıştır. Çalışma kapsamında 100 hasta yakını ile görüşülmüş; hasta yakınlarına sorulan çoktan seçmeli ve açık uçlu sorularla yakınların -varsa- ruhsal rahatsızlıkların tedavisinde modern tıp uygulamaları dışında başvurdukları yöntem ve uygulamalar tespit edilmiştir. Çalışmanın amaçlarından birisi de ruhsal rahatsızlıklarla ilgili olarak modern tıp yöntem ve uygulamaları dışında müracaat edilen yöntemlerin alan uzmanlarının dikkatine sunulması ve bunların halk hekimliği çalışmalarına örnek teşkil edip etmeyeceğinin tartışmaya açılmasıdır. Bu türden yöntem ve uygulamaların yaş ve eğitim durumu ile ilgisi olup olmadığının tespiti amacıyla da katılımcılara yaş ve eğitim durumları da sorulmuştur.

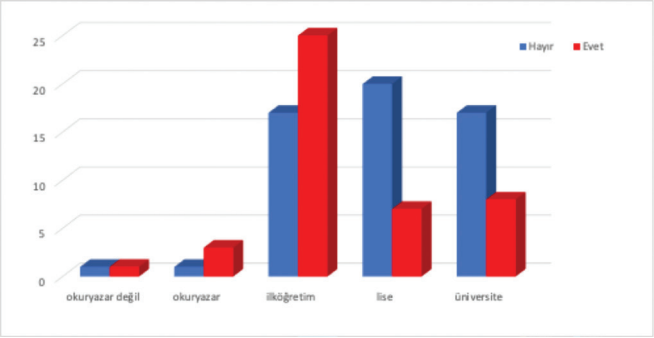
Çalışmaya katılan gönüllü hasta yakınının eğitim durum aşağıdadır:

Eğitim Durumu	**Sayı**
Okuryazar değil	2
Okuryazar	4
İlköğretim	42
Lise	27
Üniversite	25
	100

Hasta yakınlarına sorduğumuz "Hastanızın tedavisiyle ilgili olarak kurumumuza başvurmadan önce ya da tedavi devam ederken modern tıp dışında tedavi arayışlarınız oldu mu?" sorusuna hayır yanıtı verenlerin oranı % 56; evet yanıtı verenlerin oranı %44'tür. Evet yanıtı verenlerin oranının sağlık kurumlarında tedavi olma imkanının kolay olduğu günümüz için yüksek olduğu dikkat çekmektedir.



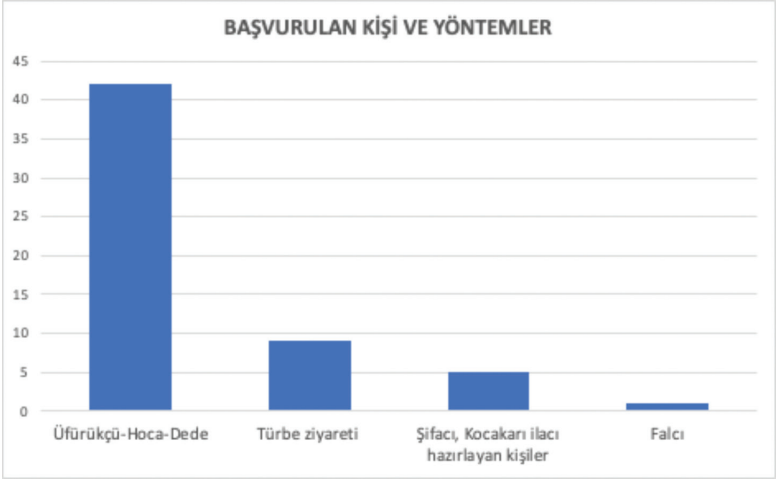
Modern tıbbın yöntem ve uygulamaları dışında arayışa giren hasta yakınlarının eğitim düzeyinin hayır cevabı verenlerle mukayese edildiğinde eğitim seviyesi yükseldikçe tıp dışındaki arayışların düştüğü dikkat çekmektedir.



Modern tıbbın yöntem ve uygulamaları dışında arayışa giren hasta yakınlarının eğitim düzeyleri incelendiğinde eğitim seviyesi yükseldikçe tıp dışı arayışlara yönelimin düştüğü görülmektedir.

"Hastanızın tedavisi için neler yaptınız/hangi yöntemlere başvurdunuz? " sorusuna aşağıdaki yanıtlar verilmiştir.

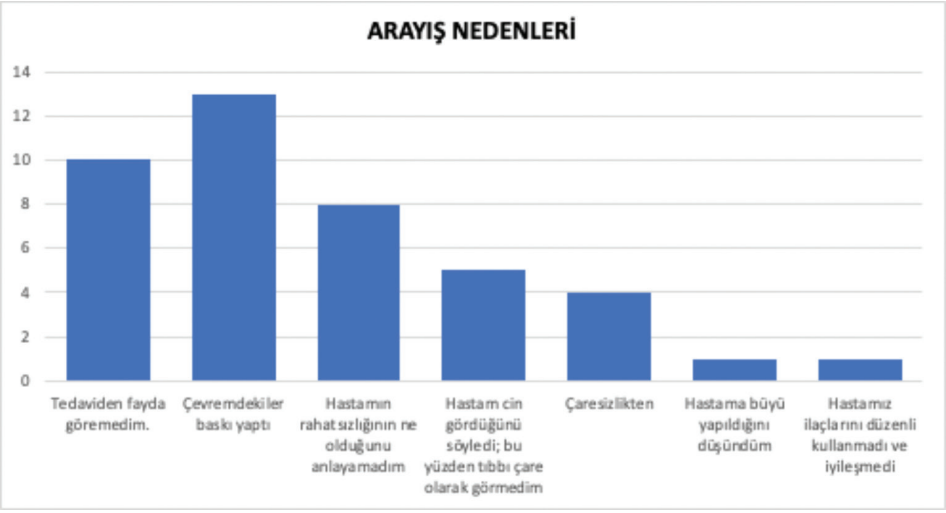
Başvurulan Yöntemler	
Üfürükçüye, hocaya, dedeye gittim.	42
Türbe ziyareti yaptım.	9
Falcıya gittim.	1
Tavsiye edilen bitkisel ilaçları hazırladım	5



Soruya verilen cevaplar içerisinde üfürükçü, hoca, dede ve türbe ziyaretinin oransal olarak diğer cevaplarla mukayese edilemeyecek kadar yüksek oluşu toplumun ruh hastalıklarını daha çok dini yöntem ve uygulamalarla çözülebilecek rahatsızlıklar olarak değerlendirdiğini düşündürmektedir.

Katılımcılar "Sizi tıp dışı arayışlara yönelten nedir?" sorusuna aşağıdaki cevapları vermiştir.

ARAYIŞ NEDENLERİ	
Tedaviden fayda göremedim.	10
Çevremdekiler baskı yaptı	13
Hastamın rahatsızlığının ne olduğunu anlayamadım	8
Hastam cin gördüğünü söyledi; bu yüzden tıbbı çare olarak görmedim	5
Çaresizlikten	4
Hastama büyü yapıldığını düşündüm	1
Hastamız ilaçlarını düzenli kullanmadı ve iyileşmedi	1



"Hastanızın tedavisi için başvurduğunuz kişiler hastanızın rahatsızlığının sebebine dair açıklama yaptı mı?"

Açıklama yaptı mı?	
Evet	29
Hayır	9
Hatırlamıyorum	1

Müracaat ettiğiniz kişinin hastanızın rahatsızlığına sebep olarak zikrettiği hususları paylaşır mısınız? Sorusuna aşağıdaki cevaplar verilmiştir.



YAPILAN AÇIKLAMALAR
Büyü yapılmış, sabun büyüsü yapılmış
Nazar var
Cinler musallat olmuş
Zihin bulanıklığı var, beyni boşalmış
Sıkılmışsın
2 kapı arasında korkmuşsun
Kara sevda
Uğrağa denk gelmişsin
Besmele çekilmeden dökülen suyun üzerinden geçmişsin

"Hastanızın tedavisi amacıyla tıp dışında müracaat ettiğiniz kişi\kişilerin tedavi amacıyla yaptığı uygulamaları anlatır mısınız?" sorusuna aldığımız cevapları dini yöntem ve uygulamalarla diğer arayışlar olmak üzere iki ana başlıkta vermek mümkündür. Hasta yakınlarının dinî yöntem ve uygulamalara diğer yöntem ve uygulamalarda çok daha fazla rağbet gösterdikleri de dikkat çeken bir başka husustur.

TEDAVİ MAKSATLI YÖNTEM VE UYGULAMALAR

1. Dini Yöntem ve Uygulamalar

Üfürükçülere, Hocalara, Dedelere, Cincilere Müracaat

Gittiğimiz hocanın hazırladığı muskayı hastamızın yastığının altına koyduk.

Gittiğimiz hocanın hazırladığı muskayı hastamızın boynuna astık.

Hoca tarafından bir tas içerisindeki suya dua/ayet okundu. Okunmuş suyu hastamıza içirdik.

Hastamızı götürdüğümüz hoca bir muska hazırladı; muskadaki yazılar su içinde tamamen kayboluncaya kadar bekletip ardından suyu hastamıza içirdik.

Hastamızı götürdüğümüz hoca muska hazırladı. Muskayı tütsü şeklinde yakıp hastamıza koklattık.

Hastamızı götürdüğümüz hoca bu doktorluk iş, doktora git dedi.

Tatlı meyvelere dua okuyarak hastamıza 3 gün bu meyveleri yedirdik.

Hastamıza hoca tarafından okunan su ile banyo yaptırdık.

Hoca tavsiyesiyle hastamıza 38 gün boyunca her gün 42 tane Yasin okuduk.

Hoca hastamızın saçının teline okudu.

Hoca tarafından okunan çörek otu, köpek tüyü ve sarımsak kabuğunu evde yakıp tütsü yaptık.

Hastamızı götürdüğümüz cinci hoca hastanın dizkapağında ve karnında domuz ve yılan var dedi. Şimdi onu yiyeceğim diyerek hastamızın dizini ve karnını ısırdı ve sonra geğirdi. Ardından da cinle yılanı yedim dedi.

Hastamızı götürdüğümüz cinci hoca dua okuyarak hastamıza musallat olan cini yaktığını söyledi.

Hastamızı götürdüğümüz cinci hoca kendisine ait cin askerlerini hastamızın içine sokup hastamıza musallat olan cinleri çıkardığını söyledi.

Cinci hoca bir tasa su koyup suyun içine para attı.

Türbe Ziyareti

Mardin'deki Sultan Şehmuz türbesine gidip dua ettik.

Afyon'daki Karaca Ahmet Türbesine gittik. Türbede namaz kılıp uyumamız gerektiği; erenlerin rüyada hastamızı tokatlaması durumunda hastamızın iyileşeceği söylendi.

Öküz Baba türbesine gittik. Türbeye bir atlet götürdük. Okunmuş atleti hastamıza giydirdiğimiz takdirde hastanın iyileşeceği söylendi.

2. Diğer Yöntem ve Uygulamalar

Şifacılar, Kocakarı ilaçları hazırlayanlar

Hastamıza melisa çayı içirdik.

Sarı kantaron çayı içirdik.Karabaş otu, rezene ve birkaç çeşit otu kaynatarak içirdik.

Kurşun döktürdük. Kurşun döken kişinin tavsiyesiyle döktürdüğümüz kurşunun suyunun içindeki bitkiyi mahallede boş bir alana gömdük.

Evimizin duvarlarını sirke ile silip tüm evi sirke ile temizledik.

Hastamıza elma sirkesi içirdiler.

Hastamızı seher vakti altı farklı çeşmeden hastamızın annesinin kardeşlerinden birinin (dayı, teyze) aldığı suyla altı tane döven taşının üzerine bastırarak banyo yaptırdık.

Hastamıza leylek bacağını içine atarak kaynattığımız suyla banyo yaptırdık.

Falcılar

Gün doğarken bardağa su koyun pencereden dökün denmiş. Dua okumuş

Sonuç

Ülkemizde toplumsal algı sağlık konusunda bedeni öncelemekte bu durum da sosyal ve psikolojik rahatsızlıkların tıp alanıyla doğrudan ilişkilendirilmemesine, bu rahatsızlıkların tedavisinde modern tıbbın sıklıkla göz ardı edilmesi sonucuna zemin hazırlamaktadır. Günümüzde hala modern tıp dışında geleneksel tedavi yöntemlerine başvuranların % 44 olması bunun göstergesidir. Tıp uygulamaları dışında arayışa giren hasta yakınlarının eğitim düzeyinin hayır cevabı verenlerle mukayese edildiğinde eğitim seviyesi yükseldikçe tıp dışındaki arayışların düştüğü dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

Doğan Ş. (2011), *"XIV.-XV. Yüzyıl Türkçe Tıp Metinlerinde Halk Hekimliği İzleri", Milli Folklor Dergisi,* Yıl: 2011, Cilt: 12, Sayı: 89, s. 120 – 132

Bilge A., Mermer G., Çam M. O., Çetinkaya A., Erdoğan E., Üçkuyu N. (2016) "Türkiye'deki Toplum Ruh Sağlığı Merkezlerinin 2013-2015 Yıllarının Profili", *Kocaeli Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi,* Mayıs 2016, Cilt 2, Sayı 2, s 1-5.

Çiçekçioğlu P., Duran S. (2018), "Dünya'da ve Türkiye'de Toplum Temelli Koruyucu Ruh Sağlığı Hizmetleri", (Ünsal Barlas G, editör), *Toplum Ruh Sağlığı Hemşireliği*, 1. Baskı. Ankara: Türkiye Klinikleri. s.8-14.

Yeşil Y. (2015), "Türk Halk Hekimliğinde Elma", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi.*

ÇİZİM EĞİTİMİ ALMAMIŞ GENÇ YETİŞKİNLERDE BİR İLETİŞİM ARACI OLARAK ÇİZİM İLE D10 TESTİ UYGULAMASI

Öğr. Gör. Serap YILDIRIM GEREN
Namık Kemal Üniversitesi

Özet

Resim, psiko-pedagojik açıdan çocuk ve genç yetişkinlerin kendini dış dünyaya anlatmaya veya açıklamaya çalıştığı bir araç niteliğindedir. Çizilen şekil, şeklin boyutu, rengi, farklı şekillerin birbiriyle ilişkisi gibi noktalar, çizimi yapan hakkında oldukça fazla bilgiler verebilmektedir. Kamuoyunun 2009 yılında Mardin'de bir düğün evine yapılan ve 44 kişinin ölümüyle sonuçlanan saldırıdan sonra daha çok haberdar olmaya başladığı çizimlerle psikolojik durum tespiti, özellikle çocuklarda sıklıkla kullanılan bir metottur. Bahsi geçen olayda katliama tanık olan çocuklar üzerinde yapılan psikolojik değerlendirmeler kamuoyu tarafından ilgi görmüştür. Vaka, bu çalışmada örnek olay olarak ele alınmıştır. Ayrıca çalışmada genç yetişkinlere D10 testi uygulanmış, elde edilen çizimler D10 testi uygulama yönergesine göre analiz edilmiş ve günümüzde genç yetişkinlerin duygu durumları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: D10 Testi, Psikolojik Değerlendirme, Çizim, Sanat

APLICATION OF D 10 TEST ON DRAWIGS OF YOUNG ADULTS WITHOUT DRAWING EDUCATION, AS A COMINICATIONAL INSTRUMENT

Abstract

İn terms of psyco-pedagogical view, Painting is considered as a tool for children and young adults, to help express themselves to World. İn the painting, the shape itself, its measures, colour, relation with other shapes or figures in the painting can give information about inner World of the individual who draw the painting. Determination of psycological state by analysing drawings is very common method used on especially in children and it is much more realised by the Public with a case of deadly attack to a wedding in which 44 people lost their lives in Mardin.Psycological assesments applied on the children who witnessed to massacre are followed with interest by the public.The wedding attack case is considered as a sample event on this study. İn this study D 10 test is applied and tried to be analysed the paintings of young adults and psycological states of young adults tried to be understood by D10 test

Key words: D10 test, psycological assesment, drawing, art

GİRİŞ

BİR İLETİŞİM ARACI OLARAK RESİM

İletişim tüm canlı ve cansız varlıkların var olma nedeni ve evrensel bir olgudur. Sanat ve iletişimin, birbirini var etme sürecinde yaşamsal ilişkisi (semiyotik) vardır. İletişim yalnızca sanatı ileten bir araç olmayıp, aynı zamanda insanın duygu ve düşüncesinde şekillenerek, sanatın doğmasına ve gelişmesine katkı sağlayan onu besleyen temel kaynaktır. İnsan çevreyi algılama ve kendini anlatma biçimine estetik değerler katarak iç iletişiminden elde ettiği verileri duygu, düşünce süzgecinden geçirerek sanata dönüştürmektedir. Öztay O (2021)

Bu nedenle gündelik konuşma dili bir göstergeler dizgesidir. Ancak toplumsal ve tarihsel yaşamın kendine özgü gereksinimlerini karşılamak üzere matematik, tıp, bilgisayar dili vb. gibi yapay dil yetileri de geliştirilmiş olup, sanat da bu özgül dil yetilerinden biridir. Nasıl ki hekimler tıp dilini kullanıyorlarsa sanatçılarda sanat dilini kullanırlar.

Bu dilin oluşumunda ve kullanılış biçiminde sanatçının düşünsel süreci büyük önem taşır. Öncelikle sanatçının bilincinde duyumsadıklarını ve anlatmak istediklerini sanatsal imgelere dönüştürdüğü özel bir dünya oluşur. Düşünsel hazırlık evresi olarak da adlandırabileceğimiz bu aşamanın alıcıya ulaşabilmesi için maddesel bir yapıya bürünerek nesnelleşmesi gerekir. Sanatsal düşüncenin maddeleşmesi demek, tıpkı insanın düşünsel etkinliğinin diğer biçimlerinin nesnelleşmesinde olduğu gibi göstergebilimsel bir nitelik taşır. Çağlar (2012)

İmgelerle yürütülen düşüncenin göstergeler dizgesi biçiminde kurulmasının, sanatın bildirim işlevi bakımından büyük önemi vardır. İletişim yalnızca dış çevre ile kurulan sınırlı bir süreç olmayıp, iletişimin ilk adımı insanın kendi kendisiyle kurduğu ilişkiyle başlamaktadır. İletişimin bir ürünü olan sanat, duygu ve düşünce ile tasarlanır, dışavurum ve beceriyle şekillenir. Sanat insanın kendisiyle yüzleşmesidir. Ören (2015)

ÇALIŞMANIN AMACI

Sanat eğitimi almış kişilerin çalışmalarında, onların iç dünyası ve dış çevreyle kurdukları iletişimi görmek mümkündür. Ancak özellikle resim sanatı, bireylerin dış dünyayla kurdukları iletişimi ve iç dünyalarını yansıtmaları bakımında psikoloji ve sosyolojide de kullanılan önemli bir araçtır.

Bu çalışmada sanat eğitimi almamış genç yetişkinlerin iç dünyalarını yansıtan çizimleri incelenmiştir. Bu incelemede psikolojide özellikle 8 yaş üstü bireylerin psikolojik değerlendirmesinde kullanılan D10 testi kullanılmıştır.

D 10 TESTİ

D 10 testi, çocuk ve gencin "iç dünyası" hakkında ipuçları toplamak üzere uygulanır. Bu testler, çocuk ve gencin kendini nasıl algıladığı, duyguları, ailesi ve çevresi hakkındaki görüşleri ile ilgili bilgi verir. Jean Le Me adlı bir psikolog tarafından düzenlenmiş ve uygulanmaya başlanmıştır. D-10 testi hem zihinsel hem duygusal yönleri içeren bir testtir.

KATILIMCILAR VE ÇALIŞMALARIN YAPIM AŞAMALARI

D10 testinin uygulanabildiği yaş grubu 8 yaş üzeri ve özellikle genç yetişkinler olduğundan, katılımcıların genç yetişkin sayılan 17-21 yaş aralığından olması uygun bulunmuştur. 40 kişilik katılımcı grubu ile çalışılmıştır.

Katılımcılara sınırsız kullanabilecekleri ahşap ham plaka 10x10cm, akrilik boyaları (ana renler sarı, mavi, yeşil, kırmızı, siyah, beyaz) ve fırçalar temin edilmiş ve verilmiştir. Verilen boya renkleri ana renklerde seçilmiş ve katılımcılara renkleri karıştırarak yeni renkler oluşturabilecekleri söylenmiştir.



Resim 1. Katılımcılar



Resim 2. Katılımcılar

YÖNTEM

Katılımcılara çizimleri ile ilgili herhangi bir baskı yapılmamış, çizim teknikleri konusunda bilgi verilmemiştir. Bu sayede katılımcıların içlerinden geldiği gibi renk kullanımları ve istedikleri konuda çizim yapabilmeleri sağlanmıştır. D10 testi yorumlamasında «Semboller», «Renkler» ve yapılan her bir çalışmanın gerektirdiği diğer faktörler ele alınmıştır.

ÖRNEK ÇALIŞMALAR



Resim 3 Örnek Resim 1

Resim 1

Manzara resmi çizilmiştir. Çizilen resimde perspektif görülmektedir. Manzara resminde detaylara ve perspektife yer verilmiştir. Bu durum çizen kişinin mantık işlevinin olgunlaştığını, sosyal uyum içerisinde olduğunu göstermektedir. Resimde ağaç çizilmiştir. Ağaç babanın sembolüdür. Resimde mavi ton hakimdir. Mavi renk ebeveyn baskısını ifade eder. Aynı zamanda gerçek duygularını bastırdığını da gösterir.



Resim 4 Örnek Resim 2

Resim 2

Resimde bir insan portresi yapılmıştır. Resimde kulaklar, ağız, göz, kafa abartılı çizilmiştir. Çok büyük çizilen kafa daha çok yetenekli ve başarılı olmak isteyen kişi tarafından çizilir. Konuşma ve dil becerilerinde problem yaşayanlar ağzı büyük çizerler. Kulağın büyük çizilmesi, işitme güçlüğü çekenler ya da kendisi hakkında konuşulduğunu düşünen aşırı kuşkucu bireyler tarafından tercih edilir. Kırmızı renk saldırgan ya da iddacı kişilik yapısını göstermektedir.



Resim 5 Örnek Resim 3

Resim 3

Resimde deniz, yelken, güneş, kuşlar çizilmiştir. Deniz ağırlıklı olarak yer kaplamış ve mavi renk kullanılmıştır. Deniz çizimi duygusal yaşantıyı ortaya koyar. Ayrıca baba ile olan ilişkiyi temsil eder. Mavi rengin kullanılmış olması baskıcı aile ortamını göstermektedir. Gemi ise annenin cinsel organının sembolüdür. Anneye düşkünlük olarak yorumlanabilir. Güneş çizimi ve sarı renk kişinin uyumunu ve mutluluğunu, işbirlikçi yönünü temsil etmektedir.



Resim 6 Örnek Resim 4

Resim 4

Resimde ağaç, ev, deniz, yelkenli, güneş çizilmiştir. Evin çizimi sosyalleşmeyi temsil eder. Evin manzaraya göre küçük çizilmesi ve manzara ile bütünleşik olması çizen kişinin uyumlu bir insan olduğunu göstermektedir. Perspektif anlayışı da gözlenmektedir. Ağaç yakın olduğu için büyük, ev uzak olduğu için küçük çizilmiştir. Çizen kişinin algısının yüksek olduğu söylenebilir.

Evin çiziminde pencere detayına yer verilmiş fakat kapısı çizilmemiştir. Kapı dışa dönüklüğü temsil etmektedir. Kişi dışa dönük bir kişilik yapısına sahip değildir. Ağaç çizimi babaya olan düşkünlüğü yansıtmaktadır. Deniz çizimi ise kişinin duygusal yaşantısını göstermektedir. Duygusal bir kişilik yapısına sahip olduğu söylenebilir. Kuşlar küçük çocukları temsil etmektedir. Resimde sarı, mavi yeşil

renkler ağırlıklı olarak vardır. Sarı uyumu ve mutluluğu mavi ve yeşil gerçek duygularını bastıran ya da baskıcı bir aile ortamını temsil etmektedir. Resmin geneline bakıldığında kişi ailesi ile mutludur denilebilir.



Resim 7 Örnek Resim 5

Resim 5

Resimde ev, ağaç ve güneş resmi çizilmiştir. Evin çizimi sosyalleşmenin ilk basamağını temsil etmektedir. Evin yol ile bağlı olması kişinin sosyalleşmeye çok yatkın bir kişi olduğunu gösterir. Evin yüzeyin büyük bir bölümünü kaplaması kişinin uyum düzeyini yansıtmaktadır. Girdiği ortamlara uyum sağlamada sıkıntısı olabileceğini söyleyebiliriz. Ağaç babanın cinsel organının sembolüdür. Çizen kişi babaya düşkün bir kişilik yapısına sahiptir. Güneş çizimi uyumun ve mutluluğu temsil etmektedir.

Resim 6

Çizilen resimde D10 testine göre anneye olan düşkünlük ifade edilmiştir. Kraliçe tacı D10 testine göre anneyi simgelemektedir.

Resim 7

Resimde ağaç çizilmiştir. Ağaç babanın sembolünü göstermektedir. Kişi babasına düşkün diye yorumlayabiliriz. Siyah renk resme hakimdir. Siyah renk baskıcı aile ortamını ifade ediyor. Kırmızı renk ise saldırgan ya da inatçı kişilik yapısını göstermektedir.

Resim 8

Baba ile olan duygusal ilişkisini ağaç olarak çizmiştir. Ağaç çiziminde kullandığı renk yeşildir. Güneşteki sarı renk uyumu ve işbirlikçi yönü temsil etmektedir. Yeşil renk ise baskıcı ebeveyni vurgulamaktadır.

Resim 9

Resimde kırmızı ile boyanan alana bir yüz çizmeye çalışılmış fakat ağız unutulmuştur. Ağzın unutulması ilişki kurmakta güçlük çektiğini göstermektedir. Sarı ile boyanmış alanda bir köprü ve iki ucunda insan çizilmiştir. Köprü bir kişi ile iletişim kurma isteğini göstermektedir. Kırmızı saldırgan kişilik yapısını yeşil ve mavi renkler ise aile baskısını göstermektedir.

Resim 10

Soyut bir resim çizilmiştir. Siyah olarak boyanmış yerlerde bir balık çizmiştir. Balık yüzeyin tamamını kaplayacak şekilde büyük çizilmiştir. Balığın büyük çizilmesi iç kontrolün olmadığını ya da aşırı hiperaktif biri tarafından çizildiğini gösterir. Siyah ve mavi renk kullanılmıştır. Soğuk renklerin tercihi baskıcı aile ortamında yetişen, iddiacı çekingen, gerçek duygularını bastıran kişilik yapısını göstermektedir. Balık çizimi ise kişinin iç karmaşasını göstermektedir.

Resim 11

Resimde ev, ağaç, güneş kardan adam, bulutlar ve kar çizilmiştir. Ev sosyalleşmenin ilk basamağını temsil eder. Evin kapısının çizilmiş olması dışa dönük bir kişilik yapısını ifade eder. Bulutlardaki yoğun mavi renk kişinin baskıcı aile ortamında yetiştiğini, gerçek duygularını bastırdığını göstermektedir. Güneş çizimi ve kullanılan sarı renk işbirlikçi, uyumlu, mutlu kişilik yapısını göstermektedir.

Resim 12

Resim yapılacak yüzey tamamen siyah renk ile renklendirilmiştir. Siyah renk baskıcı aile ortamında yetişen iddiacı, çekingen, gerçek duygularını bastıran bireyi göstermektedir.

Resim 13

Resimde güneş sistemi çizilmiştir. Perspektif bir çizim vardır. Güneş büyük diğer gezegenler oldukça küçük çizilmiştir. Güneş sistemi sıralı olarak çizilmeye çalışılıp ayrıntıya yer verilmeye çalışılmıştır. Ayrıntıya yer verilmeye çalışıldığı için kişide mantık işlevinin olgunlaştığı söylenebilir. Gezegenler güneşe göre oldukça küçük çizildiği için içe dönük bir kişilik yapısına sahip olduğu görülmektedir.

Resim 14

Resimde iç içe gecen beyaz çizgiler şematik olarak çizilmiştir. Bu durum kişinin duygusal hayatı ile ilişkilendirilebilir. Zeminde kırmızı, sarı, mavi, yeşil tonlarının kullanılması kişinin iç karmaşasını yansıtır. Kırmız renk saldırgan yönünü, sarı renk uyumlu iş birlikçi yönü, mavi ve yeşil renk ebeveynle olan baskıcı ilişkileri, imza atmış olması kendi ile olan olumlu ilişkisini göstermektedir.

Resim 15

Resimde doğa içerisinde ayı çizilmiştir. Ayının büyük çizilmesi kişide iç kontrolün olmadığını ya da saldırgan, aşırı hiperaktif bir kişilik yapısına sahip olduğu söylenebilir. Resimde mavi, yeşil, siyah tonları ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Bu renkler baskıcı aile ortamında yetişen gerçek duygularını saklayan kişilik yapısını temsil etmektedir.

Resim 16

Resimde şemsiye çizilmiştir. Şemsiye erkeğin (babanın) cinsel organı sembolüdür. Çizen kişinin baba figürüne yatkınlığını göstermektedir.

Resim 17

Resimde fırça ile soyut bir çalışma yapılmıştır. Fırça yüzey üzerinde gelişi güzel kullanılmıştır. Siyah, kırmızı ve yeşil renk kullanılmıştır. Bu renkler baskıcı aile ortamında yetişen gerçek duygularını saklayan kişilik yapısını temsil etmektedir. Siyah ve yeşil renkler ise baskıcı aile ortamında yetişen, çekingen, gerçek duygularını saklayan kişiliği temsil eder.

Resim 18

Uygulama yüzeyine küçük bir bilgisayar çizilmiştir. Çizim boyutlarının küçük olması korkak içe dönük, çekingen bir kişilik yapısını gösterir. Kişi kendini yetersiz görüyor olabilir. Bilgisayar ekranında şematik bir çizim yapılması duygusal hayatı ile ilişkili olabilir.

Resim 19

Resimde bir holding binası çizilmiştir. Çizilen binanın kapısının olması kişinin sosyalleşme eğiliminde olduğunu gösterir. Belli ritmik kalın çizgilerle resmin yapılması çizen kişinin el becerisinin olmadığını gösterir. Yüzeyin tamamını büyükçe holding çizimi yaparak kaplaması hiperaktif ya da saldırgan bir kişilik özelliğini göstermektedir.

Resim 20

Resimde bir çiçek çizilmiştir. Çiçek annenin cinsel organını temsil etmektedir. Çizen kişinin annesine düşkün olduğu söylenebilir. Resimde mavi ve siyah tonları ağırlıkta olduğu için aile baskısını göstermektedir.

Resim 21

Yüzeyde fırça gelişi güzel bir şekilde kullanılmış, soyut bir resim yapılmıştır. Kullanılan renk mavidir. Mavi renk baskıcı aile ortamını ve duygularını bastıran bir kişilik yapısını temsil etmektedir.

Resim 22

Resimde deniz, gökkuşağı, bulut, güneş çizilmiştir. Deniz kişinin duygusal yaşantısını belirler. Aynı zamanda baba ile olan duygusal ilişkisini temsil eder. Resimde mavi renk ağırlıklıdır. Mavi renk aile baskısını ya da gerçek duygularını bastıran kişilik yapısını göstermektedir. Sarı renk uyumu ve mutluluğu simgelemektedir.

Resim23

Resimde bir mezar çizilmiştir. Mezar taşı üzerindeki yazılara temsili yer verilmiştir. Buradan kişinin detaylara önem veren biri olduğu söylenebilir.

Resim 24

Resimde televizyon çizilmiştir. Televizyon yüzey üzerini tamamen kaplayacak şekilde çizilmiştir. Bu durum çizen kişinin iç kontrolünün zayıf olduğunu veya saldırgan ya da hareketli bir kişilik yapısına sahip olduğunu gösterir. Resimde kırmızı renk hakim renktir. Kırmızı renk saldırgan ve iddiacı kişiliği temsil eder.

Resim 25

Resimde araba çizilmiştir. Araba çizimi cinsel gücü temsil etmektedir. Arabanın yüzey üzerinde tek ve büyük çizilmesi kadın ya da erkek olma eğilimini ifade etmektedir. Çizimde kırmızı rengin ön planda olması kişinin saldırgan veya iddiacı bir kişiliğinin olduğunu göstermektedir. Arba üzerindeki detaylardan dolayı çizen kişide mantık işlevinin olgunlaştığı söylenebilir.

Resim 26

Resimde gül resmi ve kuşlar çizilmiştir. Gül kadının (Annenin) cinsel organı sembolüdür. Kişinin anneye olan düşkünlüğünün ifadesi olarak yorumlanabilir. Kuşlar küçük çocukları temsil etmektedir. Kişinin ailedeki küçük çocuk ile olan

olumlu ilişkisini ifade ediyor olabilir. Resimde siyah renk hakimdir. Siyah renk baskıcı aile ortamında yetişen iddiacı, ya da çekingen gerçek duygularını bastıran bireyi göstermektedir. Gül üzerindeki kırmızı renk ise saldırgan ve inatçı kişilik yapısını temsil etmektedir.

Resim 27

Soyut bir resim çizilmiştir. Beyaz renk ile fırça darbeleri yapılmış, zemin tamamen kırmızı renge boyanmıştır. Kırmızı renk resme hakimdir. Kırmız renk saldırgan kişiliği ve iddacı kişiliği temsil etmektedir.

Resim 28

Araba cinsel gücü temsil etmektedir. Araba çizim yüzeyini tamamen doldurmuştur. Bu durum çizen kişini kadın ya da erkek olma eğilimini ortaya koyar. Araba çiziminde mavi renk kullanılmıştır. Mavi tonunu seçtiği için çizen kişinin baskıcı aile ortamında yetiştiği duygularını bastırma yolunu seçtiği söylenebilir.

Resim 29

Oyun konsolunun kumandası yüzey üzerinde büyükçe çizilmiştir. Büyük çizilmiştir. Büyük çizilmiş olması iç kontrolünün olmadığı, saldırgan ya da aşırı hiperaktif bir kişilik yapısına sahip olabileceğini göstermektedir. Siyah ve yeşil renk ağırlıklıdır. Bu renkler baskıcı aile ortamını gösterir. Kumanda üzerinde düğmeler çizilmeye çalışılmıştır. Düğmelerin çizilmesi çizen kişide mantık işlevinin olduğunu gösterir. Sarı renk ile gülen bir yüz çizilmiştir. Çizen kişi mutludur denilebilir.

Resim 30

Soyut bir resim yapılmıştır. Renkler birbiri içinde kaynaşmış gibidir. Bu durum çizilen yüzeyi hareketli gösterir. Kırmızı, mavi ve yeşil renkler ön plandadır. Kırmızı renk saldırganlığı ve iddiacı kişilik yapısını mavi renk ise baskıcı aile ortamını ve duygularını bastıran bireyi temsil eder.

Resim 31

Resimde tek ve büyük bir çizim yapılmıştır. Yüzey tamamen Ying-Yang ile kaplamıştır. Yüzeyin tamamen kaplanması çizen kişinin iç kontrolün zayıf, saldırgan ya da hiperaktif birey tarafından çizildiğini gösterir. Renklendirme şematik olarak yapılmıştır. Bu nedenle çizen kişinin duygusal bir kişi olduğu söylenebilir.

Resim 32

Araba cinsel gücü temsil etmektedir. Araba çizim yüzeyini tamamen doldurmuştur. Bu durum çizen kişini kadın ya da erkek olma eğilimini ortaya koyar. Araba çiziminde mavi renk kullanılmıştır. Mavi tonunu seçtiği için çizen kişinin baskıcı aile ortamında yetiştiği duygularını bastırma yolunu seçtiği söylenebilir.

Resim 33

Resimde birbirini takip eden şekiller ritmik olarak çizilmiştir. Çizimde ayrıntıya önem verilmiştir. Ayrıntıya önem verilmesi çizen kişide mantık işlevinin olgu Kırmızı, mavi ve yeşil renkler ön plandadır. Kırmızı renk saldırganlığı ve iddiacı kişilik yapısını mavi renk ise baskıcı aile ortamını ve duygularını bastıran bireyi temsil eder.

Resim 34

Resimde üç yapraklı papatya çizilmiştir. Çiçek çizimi annenin cinsel organının sembolüdür. Çizen kişi anneye olan düşkünlüğünü ifade etmiştir. Resimde beyaz ve sarı renkler kullanılmıştır. Sarı renk kişinin işbirlikçi yönünü ve uyumunu simgelemektedir.

Resim 35

Resimde bir yıldız çizilmiştir. Yıldızın içi mavi ile boyanmıştır. Mavi renk baskıcı aile ortamını ve duygularını bastıran bir kişilik yapısını temsil etmektedir. Yıldız çizimi yapılırken kalın çizgiler kullanılmıştır. Bu resmi çizen kişinin kabiliyetsiz olduğunu gösterir.

Resim36

Resimde güneş ve terazi çizilmiştir. Terazi çizimi kişinin dengeli bir kişilik yapısı olduğunu gösterir. Adalete önem verdiğini söyleyebiliriz. Resimde sarı, kırmızı, yeşil ve mavi renkler kullanılmıştır. Kırmızı renk saldırganlığı ve iddiacı kişilik yapısını mavi, yeşil renkler ise baskıcı aile ortamını ve duygularını bastıran bireyi temsil eder. Sarı renk kişinin işbirlikçi ve uyumlu yönünü göstermektedir.

Resim 37

Resimde ağaç, bulut ve güneş resmi çizilmiştir. Ağaç babanın cinsel organının sembolüdür. Çizen kişi babaya düşkün bir kişilik yapısına sahiptir. Ağaç üzerinde meyve çizilmiştir. Bu meyve elmaya benzetilmiştir. Meyve çizimi annenin sembolüdür. Çizen kişi ebeveynlerine düşkündür denilebilir. Güneş çiziminde kullanılan sarı renk uyumun ve mutluluğu temsil etmektedir. Mavi, siyah ve yeşil renkler ise baskıcı aile ortamını göstermektedir.

Resim 38

Resimde bir çiçek çizilmiştir. Çiçek kadının (Annenin) cinsel organını temsil eder. Çiçek yüzey üzerinde oldukça büyük çizilmiştir. Çiçeğin büyük çizilmiş olması anneye olan bağlılığını gösterir. Çiçeğin taç yaprakları üzerinde detaylara yer verilmesi çizen kişide mantık işlevinin olgunlaştığını gösterir. Resim renklendirilmesinde Mavi, Kırmızı, yeşil ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Kırmızı renk saldırganlığı ve iddiacı kişilik yapısını mavi, yeşil renkler ise baskıcı aile ortamını ve duygularını bastıran bireyi temsil eder.

Resim 39

Resimde deniz, yelken, güneş, kuşlar çizilmiştir. Deniz ağırlıklı olarak yer kaplamış ve mavi renk kullanılmıştır. Deniz çizimi duygusal yaşantıyı ortaya koyar. Ayrıca baba ile olan ilişkiyi temsil eder. Mavi rengin kullanılmış olması baskıcı aile ortamını göstermektedir. Gemi ise annenin cinsel organının sembolüdür. Anneye düşkünlük olarak yorumlanabilir. Güneş çizimi ve sarı renk kişinin uyumunu ve mutluluğunu, işbirlikçi yönünü temsil etmektedir.

Resim 40

Manzara resmi çizilmiştir. Siyah ile boyanan yüzey üzerinde karşılıklı iki kişi çizilmiştir. Bu kişiler birbirlerine dönük olup, birbirlerinden de uzak çizilmiştir. Bu durum çizen kişinin bir kişiye olan duygusal uzaklığını ifade eder. Kullanılan renler mavi, siyah, sarı renklerdir. Mavi ve siyah baskıcı aile ortamını, sarı renk ise uyumlu ve işbirlikçi yönünü göstermektedir.

SONUÇ

Resimlerde sıklıkla kullanılan renkler ve çizim şekilleri şu şekilde yorumlanabilir:

Resimlerde genellikle kullanılan renkler siyah, mavi, yeşil, kırmızı ve sarıdır. Siyah, mavi, yeşil renkler baskıcı aile ortamında yetişen gerçek duygularını saklayan kişilik yapısını temsil etmektedir. Resimleri çizen bireylerin bu sorunu yaşadığı düşünülebilir. Kırmızı renk kişinin saldırgan veya iddiacı bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Sarı renk uyumu ve işbirlikçi yönü göstermektedir. Bu renkleri kullanan kişiler için bu özellikleri gösterdikleri söylenebilir.

Bazı resimlerde çizim mekanına göre resmin boyutlarının küçük olması korkak içe dönük, çekingen bir kişilik yapısını gösterir. Kişi kendini yetersiz görüyor olabilir.

İncelenen tüm resimlerde ağaç, deniz, çiçek, gemi sık kullanılmıştır. Ağaç ve deniz Baba ile olan ilişkiyi temsil eder. Kişinin babası ile olan uyumlu ilişkisini yansıttığı söylenebilir. Çiçek ve gemi Anne ile olan ilişkiyi temsil ettiği için kişinin anne ile olan uyumlu ilişkisinden söz edilebilir.

Bir kısım resimde ise detaylara yer verilmiştir. (evin kapısı, ağaç üzerinde meyve, yol üstünde dükkanlar, bilgisayar ekranında simgeler vb.) Ayrıntıya yer verilmeye çalışıldığı için kişide mantık işlevinin olgunlaştığı söylenebilir.

Bazı resimlerde ise çizim mekanına göre resmin boyutlarının küçük olması korkak içe dönük, çekingen bir kişilik yapısını gösterir. Kişi kendini yetersiz görüyor olabilir.

İncelenen tüm resimlerde ağaç, deniz, çiçek, gemi sık kullanılmıştır. Ağaç ve deniz Baba ile olan ilişkiyi temsil eder. Kişinin babası ile olan uyumlu ilişkisini yansıttığı söylenebilir. Çiçek ve gemi Anne ile olan ilişkiyi temsil ettiği için kişinin anne ile olan uyumlu ilişkisinden söz edilebilir.

Portre çalışmamaların da kulaklar, ağız, göz, kafa abartılı çizilmiştir. Çok büyük çizilen kafa daha çok yetenekli ve başarılı olmak isteyen kişi tarafından çizilir. Konuşma ve dil becerilerinde problem yaşayanlar ağzı büyük çizmektedir.

Kulağın büyük çizilmesi, işitme güçlüğü çekenler ya da kendisi hakkında konuşulduğunu düşünen aşırı kuşkucu bireyler tarafından tercih ediliyor denilebilir.

Manzara resminde detaylara ve perspektife yer verilmiştir. Bu durum çizen kişinin mantık işlevinin olgunlaştığını, sosyal uyum içerisinde olduğunu göstermektedir.

Şematik resim yapan bireylerin resimleri duygusal hayatı ile ilişkili olabilir. Kişi kendini mutlu ya da mutsuz hissedebilir.

Çizim eğitimi almamış genç yetişkinlerde bir iletişim aracı olarak yaptıkları çizimler, D10 Testi kriterlerine göre değerlendirildiğinde çizimlerde kullanılan renk, figür, büyüklük, ölçek, perspektif ve detaycılık gibi unsurların kişilerin iç dünyaları, nasıl bir ortamda yetiştikleri ve iletişim tarzları (dışa veya içe dönük olma) hakkında fikir verebileceği düşünülmüştür.

Kişilerin iç dünyaları hakkında daha detaylı bir yorumun Uzman Psikologlar tarafından yapılabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Çağlar, B (2021). "Bir İletişim Biçimi Olarak Göstergebilim" LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi 3, SS. 22-34

Öztay,O. (2021) Bir İletişim Biçimi Olarak Sanat: Ebeveyn ve Çocuk Temalı Heykellerin İncelenmesi, Uluslararası İletişim ve Sanat Sempozyumu SS.11-15 Elazığ: Asos Yayınevi.

Ören,Ş. (2015) Sanatın Doğuşunda iletişimle Arasındaki Varoluşsal Birliktelik ve Sanat Eyleminde Psikolojik İletişimin Önemi, Atatürk İletişim Dergisi,8, SS207-209