

E-ISSN: 2548-0545

**Artuklu
İnsan ve Toplum Bilim Dergisi**

**ARALIK/DECEMBER
6 (2) 2021**



Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi /
Artuklu Human and Social Science Journal (HSSJ)

Cilt/Volume: 6 Sayı/Issue: 2

E-ISSN: 2548-0545

Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi,
Temmuz ve Aralık olmak üzere yılda iki
kere yayınlanan uluslararası hakemli ve
açık erişimli bir dergidir.

Artuklu Human and Social Science Journal
is an international peer-reviewed and
open access journal published twice a
year, in July and December.

SOBIAD, Idealonline, Acarindex, Crossref
ve Google Scholar indeksleri tarafından
taranmaktadır.

Indexed by SOBIAD, Idealonline,
Acarindex, Crossref and Google Scholar

Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, Faculty of Letters

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Editör / Editor

Doç. Dr. Feridun BİLGİN

Editör Yardımcısı / Assistant Editor

Dr. Öğretim Üyesi Durmuş ERSUN

Redaksiyon / Proofreading

Arş. Gör. Yunus MAVİŞ (English)

Arş. Gör. Bülent AYANOĞLU (Türkçe)

Mizanpaj / Layout

Arş. Gör. Mehmet Ali DOĞAN

Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisine gönderilmiş yazılardan kaynaklanması muhtemel herhangi bir yasal, hukuksal, ekonomik ve etik sorumluluk, söz konusu yazı yayımlanmış olsa bile yazarlarına aittir. Dergi herhangi bir yükümlülük kabul etmez.

Editör Kurulu / Editorial Board

- Doç. Dr. Mehmet Ali AKIN (Eğitim Yönetimi ve Teftiş Planlaması, Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Gökben AYHAN (Sanat Tarihi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Kürt Dili ve Edebiyatı, Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Zafer DUYGU (Süryani Dili ve Edebiyatı, Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet ABDÜLHADİOĞLU (Arap Dili ve Edebiyatı, Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet Cevat ACAR (Psikoloji, Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Berna KAVAZ KINDIĞILI (Arkeoloji, Erzurum Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ACAR (Antropoloji, Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEŞİL (İslam Tarihi ve Sanatları, Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Bülent ALAN (İngiliz Dili ve Edebiyatı, Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Caner YELBAŞI (Tarih, Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sabri MENGİRKAON (İslam Tarihi ve Sanatları, Mardin Artuklu Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. Abdurrahman ADAK, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman EKİNCİ, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Anila KAMAL, Quaid-i Azam University, Pakistan
Prof. Dr. Aynur ÖZFIRAT, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Beyhan KANTER, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ, İnönü Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İbrahim KAVAZ, Fırat Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ, Gaziantep Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Nesim DORU, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Granada Üniversitesi, İspanya
Prof. Dr. Mustafa ÖZER, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mücahit KAÇAR, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nerin YAYIN, Ege Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK, Pamukkale Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ufuk EGE UYGUR, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Zülküf KARA, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Ahmet ABDÜLHADİOĞLU, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Andreas SCHACHER, Universitat Würzburg, Germany
Doç. Dr. Eldar HASANOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Ergül KODAŞ, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Faysal ÖZDAŞ, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Hayrullah ACAR, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. İdris GÖKSU, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Zafer DUYGU, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Dr. Aslan HABİBOV, Milli İlimler Akademisi, Azerbaycan
Dr. Miriam Deborah EZZANİ, University of North Texas, USA
Dr. Öğr. Üyesi Erdinç BURULDAĞ, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Halit ALKAN, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Haluk SAĞLAMTİMUR, Ege Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt DEDE, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Şükran YAŞAR, Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Ziyaettin TURAN, Uşak Üniversitesi, Türkiye

Hakemler / Referees (Vol:6, Issue:2)

Prof. Dr. Gülsen BAŞ - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Emin ÜNER - Harran Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet KÜTÜK - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Aydın GÖRMEZ - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Can ÇALICI - İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa
Doç. Dr. Çiğdem ÖZKAN - Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Evindar YEŞİLBAŞ - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Faysal ÖZDAŞ - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Cevat ACAR - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Yasin TAŞ - Harran Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe GÜÇ - Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bülent AYDIN -Batman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem AKMAN - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halit ALKAN - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami İŞLEK - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin AKTEPE - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup YAŞAR - Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Ziyaettin TURAN - Uşak Üniversitesi

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

Sayfalar/Pages

1.	<i>Editörden</i>	I
1.	Patolojik Narsisizm: Duygusal İstismar ve "Gaslighting" Perspektifinden Kapsamlı Bir Değerlendirme <i>Aslı Dila Akış ve Erdinç Öztürk</i>	1-31
2.	Kişileştirme ve Didaktik Yaklaşım: Gülün Romansı <i>Halit Alkan</i>	32-53
3.	Hariri'nin Makamat'ında Seyahat Motivasyonları <i>Uğur Keskin</i>	54-76
4.	Hamamda Cinayet: Orta Çağ'da Siyaseten Katlin Popüler Bir Mekânı Olarak Hamamlar <i>Ahmet Kütük</i>	77-87
5.	Mardin Evlerinde Mihrabiye Formlu İki Niş <i>İbrahim Karabulut</i>	88-108
6.	Mezopotamya'da Tıbb-ı Nebevi <i>Neslihan Akbulut</i>	109-117
7.	Rumkale Kazası Zaviyeleri <i>Yasin Taş</i>	118-137
8.	Bilingualism and the Brain <i>Nazlı Ağgün</i>	138-144
KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEWS		
1	Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları / İrene Melikoff [Melikoff, Irene. (1994). Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları; (Türkçesi: Turan Alptekin), Cem/Kültür Yayınevi, İstanbul] <i>Hilal Ağalday</i>	145-150
2.	Türk Edebiyatına Bütünlüklü Bir Bakış: Önsözler Kitabı [Narlı, Mehmet (2021) Önsözler Kitabı, Ketebe Yayınları, İstanbul.] <i>Beyhan Kanter</i>	151-153

Editörden...

Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi'nin altıncı yılına ve on birinci sayısına ulaşmanın sevincini yaşamaktayız. Dergimiz yayım hayatına başladığı ilk günden itibaren sosyal bilimlerin farklı disiplinlerini konu edinen özgün çalışmalara yer vermiştir.

Şüphesiz ki her bilimsel çalışma, aylarca süren gayretlerin ve göz nurunun eseridir ve bu nedenle değerlidir. Değerli olanı insanla buluşturmak irfan yolculuğumuzun önemli bir amacıdır. Bu amaç doğrultusunda hazırlanmış olan bu sayımızda psikoloji, tarih, sanat tarihi, dil ve tıbbî nebevî konularını ihtivâ eden ilim ve hikmet dolu makaleler yer almaktadır: Patolojik narsisizm eğilen yazı ile psikopatolojinin değişik veçhelerini görebileceğiz. Aynı konuyu, aynı isimle (*Gülün Romansı*) işleyen iki edebî eseri kişileştirme ve didaktizm açısından müdekkik bir gözle karşılaştırılmasına tanıklık edeceğiz. Tarihin karanlık ve acımasız taraflarına farklı bir noktadan yaklaşan politik suikastların popüler bir yeri olarak hamamlara uğrayacak ve arşivlere girerek Rumkale zaviyelerinde gezineceğiz. Mardin'in sanat ve mimarlık tarihi açısından karakteristik yapılarından nişlere, Mezopotamya coğrafyasında tıbb-ı nebevi uygulamalarına dair satırlarda göz gezdireceğiz. 12. yüzyıla tarihlenen Hariri'nin *Makamat*'ında kişiyi yer değiştirmeye, hicrete, seyahat etmeye yönelten unsurların izini süreceğiz. Son makalemizde ise, iki dilli yetişen bireylerin beyin ve zekâ yapısı ile öğrenme arasındaki ilişkileri irdelemek mümkün olacaktır. Bu sayıda iki kitap tanıtım yazımız var: İlki İrene Melikoff'un Alevîlik-Bektaşîlik araştırmalarını merkeze alan önemli kitabı ***Uyur İdik Uyardılar*** adlı eserini merkeze alacak. İkinci yazı ise Mehmet Narlı'nın Türk edebiyatındaki önsözleri ele alan ve örnekleyen kitabı ***Önsözler Kitabı*** hakkında.

Velhasıl bu sayı da kaliteli akademik metinlere, sosyal bilimlerin değişik alanlarına ilgi duyan seçkin okurlara seslenen iyi bir güldeste oluşturduk. Makaleleriyle dergimize katkıda bulunan yazarlara, derginin hakem ve danışma kurullarında bulunan değerli hocalara ve bizimle birlikte derginin yükünü çeken editör kurulunun bütün üyelerine şükran borçluyuz. Son olarak da bir taraftan dergimizin on birinci sayısını yayımlamanın gururunu diğer taraftan da on ikinci sayının hazırlıklarına başlamanın heyecanını ve sevincini yaşamaktayız. Dergimize yazılarınızı beklediğimizi tekrar ifade ederek en kalbî hislerle siz değerli okurlarımızı selamlarız.

Gönlünüz ve gözünüz bizimle kalsın...

Patolojik Narsisizm: Duygusal İstismar ve "Gaslighting" Perspektifinden Kapsamlı Bir Değerlendirme

Aslı Dila AKIŞ¹ Erdiñç ÖZTÜRK²

Atıf/©: Akiş, A. D. & Öztürk, E. (2021). Patolojik Narsisizm: Duygusal İstismar ve "Gaslighting" Perspektifinden Kapsamlı Bir Değerlendirme. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6 (2), 1-31.

Öz

Kendini aşırı önemseme, abartılmış benmerkezcilik ve kişilerarası ilişkilerde problemler ile karakterize olan patolojik narsisizm gösteren bireyler, duygusal ilişkilerinde arzularını ve megaloman duygularını tatmin etme amaçlı diğer kişilere karşı hem empati eksikliği göstermekte hem de onları duygusal açıdan istismar etmeye eğilimli olabilmektedir. Gaslighting, narsisistik bireyin partneri üzerinde güç ve kontrol kurmaya çalıştığı duygusal ilişki içerisinde gelişebilen hem onun şahsi yargı, düşünce ve deneyimlerine olan inancını hem de kendisine olan güven duygusunu zedeleyebilen benliğe yönelik bir duygusal istismar biçimi olarak tanımlanmaktadır. Duygusal istismar ise, kişilik gelişimini negatif yönde etkileyen ve psikiyatrik bozuklukların etiolojisinde temel bir öneme sahip başlıca faktörlerden biridir. Olumsuz bir yaşam deneyimi olarak değerlendirilebilen patolojik uzun dönemli duygusal ilişki esnasında veya sonrasında mağdur; travmatik bağlanma ve reviktimizasyon ile karakterize olan dissosiyatif bozukluk ve/veya travma sonrası stres bozukluğu tanısı alabilmektedir. Psikoterapi adına duygusal istismarın narsisistik bireylerin kurduğu romantik ilişkilerde ortaya çıkış ritüellerine ve partnerleri üzerindeki negatif yönelimli psikolojik etkilerine açıklık kazandırmak temel bir gerekliliktir. Duygusal istismara dair yapılan çalışmalar, hem toplumda patolojik düzeydeki narsisistik bireylerin fark edilebilmesine hem de narsisistik istismarı önleme çalışmalarının ivme kazanmasına önemli katkılar sağlamaya devam etmektedir. Bu çalışmada patolojik duygusal ilişki içerisinde yer alan narsisistik bireylerin partnerleri üzerinde kullandığı duygusal istismar ve gaslighting'in ortaya çıkış biçimleri ve mağdurun ruhsal yapısı üzerindeki negatif etkileri kapsamlı bir şekilde değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Narsisizm; duygusal istismar; gaslighting; yakın partner ilişkileri; ihanet travması; travmatik bağlanma.

¹ Uzm. Klinik Psikolog, Aslı Dila Akiş, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, asliakis@gmail.com, 0000-0002-2827-8106

² Prof. Dr. Erdiñç Öztürk, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, erdincerdinc@hotmail.com, 0000-0003-1553-2619

Geliş/Received: 22 Ekim 2021, Kabul/Accepted: 25 Kasım 2021

Pathological Narcissism: A Comprehensive Evaluation from the Perspective of Emotional Abuse and "Gaslighting"

Aslı Dila AKIŞ Erdiñ ÖZTÜRK

Citation/©: Akiş, A. D. & Öztürk, E. (2021). Pathological Narcissism: A Comprehensive Evaluation from the Perspective of Emotional Abuse and "Gaslighting". *Artuklu Human and Social Science Journal*, 6 (2), 1-31.

Abstract

It is known that individuals who show pathological narcissism, which is associated with excessive self-care, exaggerated egocentrism, and problems in interpersonal relationships, have a lack of empathy to others, and are prone to emotional abuse, which paves the way for using others to satisfy their megalomaniac desires and feelings of self-satisfaction in their emotional relationships. Gaslighting is defined as a form of emotional abuse towards the self, which can develop in an emotional relationship where the narcissistic individual tries to establish power and control over his partner and can damage both his partner's belief in his own judgment, thoughts, and experiences and his sense of self-confidence. Emotional abuse, on the other hand, is one of the main factors that negatively affect personality development and have etiological importance in the foundation of psychiatric disorders. The victim during or after the pathological long-term emotional relationship, which can be considered as a negative life experience; can be diagnosed with dissociative disorders and/or post-traumatic stress disorder that are characterized by traumatic attachment and revictimization. It is very valuable for the process of psychotherapy to clarify the rituals of emotional abuse that occurs in close emotional relationships involving narcissistic individuals, and the negative psychological effects on the partners who are emotionally involved with narcissistic individuals. Studies on emotional abuse continue to make significant contributions to both the recognition of pathological narcissistic individuals in society and the acceleration of efforts to prevent narcissistic abuse. The aim of this study is to comprehensively evaluate the emergence of emotional abuse and gaslighting used by narcissistic individuals in pathological emotional relationships on their partners and their negative effects on the psychological structure of the victim.

Keywords: Narcissism; emotional abuse; gaslighting; intimate partner relationships; betrayal trauma; traumatic attachment.

GİRİŞ

Psikoterapilerde kendini aşırı önemseme, başkalarını yok sayma, abartılmış benmerkezcilik ve kişilerarası ilişkilerde problemler ile karakterize patolojik narsisistik özellikler gösteren bireylerin danışanla olan iletişim dinamikleri açısından duygusal ilişki süreçleri değerlendirilirken öncelikle bu bireylerin duygusal istismar yöntemlerini ve narsisistik istismar ile yakın ilişki gösteren 'gaslighting' kavramlarını fark ettirmek ve tanımlamak temel bir gerekliliktir (Thomaes, Bushman, De Castro & Stegge, 2009: 1238). Duygusal istismar stratejilerine yönelik yapılan bilimsel çalışmalar, patolojik düzeydeki narsisistik bireyleri fark etme ve onların narsisistik istismarlarını önlemeye yönelik uygulanabilir strateji ve tekniklere önemli katkılarda bulunmaktadır. Patolojik/maladaptif narsisizm ile erken yaşta başlayan kronik çocukluk çağı travmaları arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. “Patolojik narsisizm” ve “gaslighting” kavramlarıyla fonksiyon geçişleri bulunan dissosiyatif bozukluklar ve travma sonrası stres bozukluğu; yineleyici erken yaşta başlayan çocukluk çağı travmaları; öfke patlamaları, işitsel ve görsel halüsinasyonlar, cinsel fonksiyon bozuklukları, kendine zarar verme davranışları, kimlik karmaşaları, amneziler, konsantrasyon bozuklukları ve intihar girişimleri ile karakterizedir (Öztürk, 2021: 145).

Patolojik narsisizm gösteren bireylerin özellikle erken çocukluktan ergenlik dönemine olan uzamda majör oranda güvenli bağlanma sürecini yaşamadıkları bilinmektedir. Özellikle erken çocukluk dönemi, her birey adına psikolojik, sosyal ve kişilik özelliklerinin gelişiminde kritik bir öneme sahiptir. Bu doğrultuda patolojik narsisizmin gelişiminde, çocukların ebeveynleri tarafından gelişimsel ihtiyaçlarının yeterince karşılanmaması ve şiddet odaklı empatiden uzak yanlış çocuk yetiştirme stillerinin uygulanması öncül bir öneme sahiptir (Erikson, 1968; Karpel, 1976: 70). Patolojik düzeyde narsisistik özellikler gösteren bireylerin duygusal ilişkilerinde istismar dinamikli tutum ve davranışlar göstermeye belirli oranda yatkın oldukları ifade edilmektedir. Narsisist bireyler büyük oranda partnerine karşı suçlayıcı tutum ve davranışlarda bulunmakta, egosantrik ihtiyaçlarını onu kontrol ederek ve duygusal açıdan istismar ederek tatmin etmekte ve ilişkiye dair sorunların partnerinden kaynaklı olduğunu sıklıkla ve şiddetle vurgulayarak kimlik ve benliğe yönelik bir istismar biçimi olarak tanımlanan “gaslighting” yöntemini uygulamaktadır. Günümüz postmodern toplumunda küçümsenemeyecek oranda duygusal ilişkilerde yaşantılanan bu istismarın: “gaslighting”, mağdurlar üzerinde yarattığı psikopatolojilerin farkedilmesi, tanı ve tedavi sürecine katkı sağlamak adına oldukça önemlidir (Howard, 2019: 645; Campbell & Foster, 2002: 341).

Narsisizm Kavramının Operasyonel Tanımı ve Narsisistik Kişilik Bozukluğu

Yunan mitolojisindeki Narcissus efsanesinden ismini alan, insanın kendi fiziksel görünümüne duyduğu sevgi olarak ifade edilen ve bir tür kişilik yapılanması olarak da bilinen “narsisizm”, geçmişten günümüze olan uzamda psikolojinin odak konuları arasında yer almaktadır (Twenge ve ark., 2008: 877; Wardetzki, 1991: 11). Narsisizm kelimesi ilk olarak 1898 yılında psikanalitik kuramcı Ellis tarafından kişinin kendine ve vücuduna yönelttiği beğeni, cinsel arzu ve haz olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre narsisizm, özellikle kadınlarda görülen ve bireyin cinsel dürtülerini kendisine hayranlık

duyarak yöneltmesini içeren duygulardır (Özsaydın, 1984; Rozenblatt, 2002: 37). Narsisizm kavramı, Freud'un "Narsisizm Üzerine Bir Giriş" adlı makalesinden sonra sıkça araştırılmaya başlanmıştır. Narsisizm üzerine çalışan en önemli teorisyenler; nesne ilişkileri kuramcılarında Otto Kernberg (1975) ve kendilik psikolojisi kuramcılarında Heinz Kohut (1977)'tur. Kernberg ve Kohut narsisizmin soğuk, ilgisiz ve çocuğun ihtiyaçlarını karşılamak için yetersiz olan ebeveynlikten kaynaklandığını vurgulamaktadır. Theodore Millon (1981) ise narsisizmin aşırı hoşgörülü ve çocuklarına hayran olan ebeveynler tarafından geliştirildiğini savunmuştur. Bu bağlamda Öztürk şımartılmanın bir disfonksiyonel iletişim dinamiği olarak patolojik narsisizmin oluşumunda etken bir ajan olduğunu öne sürmektedir. Çocukların psikososyal gelişimini tehdit edebilen patolojik narsisizm, klinik psikoloji, psikiyatri, psikotarih, adli psikoloji ve psikotravmatoloji başta olmak üzere birçok disiplinin ve alanın temel çalışma konusunu oluşturmaktadır (Otway & Vignoles, 2006: 110; Öztürk, 2020: 379; Trumpeter, Watson, O'Leary & Weathington, 2008: 59).

Narsisizm, sıklıkla kendini beğenmişlik, başkalarına karşı kendini kanıtlama ihtiyacı ve abartılmış benmerkezcilik özellikleriyle karakterizedir. Narsisist bireylerin özsevgi ve benlik algılarının bozulmuş olduğu ve genelde grandiyöz görünümünün arkasında; savunmasız, umutsuz, kabul görmeye ve kendi kimliğinin yansımaya aç bir çocuk saklandığı önemle vurgulanmaktadır (Wardetszki, 1991: 18). Literatürde narsisizm, kendiliği aşırı önemseme, başkalarını yok sayma ve kişilerarası ilişkilerde problemler ile ilişkilendirilmektedir (Kealy & Rasmussen, 2012: 358). Bireyin başarısızlık ve yenilgiler karşısında ruhsal gücünü toparlayabilmesi için bireysel amaçlarına yönelik olarak narsisizmin kullanılması ve koruyucu bir faktör olarak ifade edilmesi "*normal narsisizm*" çerçevesinde ele alınmaktadır (Pincus & Lukowitsky, 2010: 436). Ayrıca, narsisistik özellikler gösteren bireylerin sayısının "kuşaktan kuşağa" arttığı iddia edilmektedir. Brown (2017), 1980 ile 2004 yılları arasında doğmuş olan çocukların büyükanne ve büyükbabalarına kıyasla daha fazla narsisistik özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir. Öte yandan, gelişen teknoloji ile üretim odaklı, bireyselliğin önem kazandığı modern yaşam; dayanışma ve dostluk duygularından çok saldırganlık, egemenlik, rekabet ve çatışma ilişkisini beslemekte ve "*her bir bireyi diğerinin karşısına koyan*" bir düzeni temsil etmektedir (Talu, 2010: 151). Modern yaşamın bireyselleşmeye yönelik taleplerini karşılamak adına empati kurmadan ilerlemeye çalışan bireyler, narsisistik bir patern geliştirmeye oldukça yatkındır. (White, Szabo & Tiliopoulos, 2018: 72). Benmerkezcilik olan bireyler, nesnelere ve başka insanlara ilişkin gerçekleri fark etmede ve diğer bireylerin bakış açılarını, neler düşündüklerini ve hissettiklerini kavramada büyük oranda başarısız olmaktadır (Dökmen, 1977). Narsisistik özellikleri olan bireylerin başkalarıyla iletişim kurarken dikkatini karşısındakine vermemesi ve onlara empatik bir şekilde yaklaşmaması, benmerkezciliğin temel karakteristikleridir (Spencer, 2001). Dolayısıyla, içinde bulunduğumuz yüzyılda benmerkezciliğin "*narsisizm çağı*" olarak adlandırılması ile narsisistik davranışlar belirli oranda yaşantılanmaya devam etmektedir (Twenge, Konrath, Foster, Campbell, & Bushman, 2008: 920).

Kişinin kendisine dair olumlu duygu ve düşüncelerinin olması ve başkalarından hak ettiğini düşündüğü değeri görme beklentisi normal narsisizm olarak değerlendirilmektedir. Bu beklentilerin karşılanmadığı durumlarda öfke, hayalkırıklığı ve

üzgünlük gibi olumsuz duyguların ortaya çıkması 'narsisistik yaralanma' olarak tanımlanmakta ve bu süreç olağan bir dinamik olarak -psikopatolojik bir karakteristikten ziyade- yaşantılanmaktadır. Dolayısıyla, narsisistik yaralanmalar hayatımızın bir parçası olmak ile birlikte her bireyin özdeğer duygusunu da belirli oranda sarsabilmektedir. Narsisistik yaralanmaların özdeğer duygusunu sarsma şiddeti, narsisizmin psikiyatrik bir bozukluk olarak değerlendirilmesini de etkileyebilmektedir. Özgüveni ve kendine verdiği değeri optimal olan bireyler, reddedilme veya negatif eleştiri karşısında üzgünlük, hayal kırıklığı ya da kırgınlık gibi duyguları belirli seviyede yaşantılarken kendine verdikleri değeri ve sevgiyi büyük oranda kaybetmezler. Fakat patolojik boyutta narsisistik özellik gösteren bireyler reddedilme ve eleştiriye güvensizlikle karşılayarak, özdeğerinin zarar görmemesi adına savunmaya geçebilir ve kişilerarası ilişkilerinde saldırgan bir tutum sergileyebilir. Sonuç olarak, bireyin tehdit karşısında uygun/sağlıklı baş etme mekanizmalarını kullanamaması ile karakterize olan patolojik narsisizm kavramı ortaya çıkmıştır (Pincus & Lukowitsky, 2010: 35).

İlk kez DSM-III (1980)'de tanımlanan patolojik narsisizm kavramı, DSM-IV ile birlikte eksen II bozukluklarında "narsisistik kişilik bozukluğu" tanı kategorisi kapsamında değerlendirilmiştir (APA, 1987; 1994; 2000). Son olarak, DSM-5'de özsever (narsisistik) kişilik bozukluğu, erken erişkinlikte başlayan ve değişik bağlamlarda ortaya çıkan, büyülenme (düşlemlerde ya da davranışlarda), beğenilme gereksinimi ve eşduyum yapamama ile giden ve aşağıdaki kriterlerden en az beşini kapsayan bir örüntü olarak tanımlanmıştır (APA, 2013: 333):

1. Büyüklenir (örn. başarılarını ve yeteneklerini abartır; gösterdiği başarılarla orantısız bir biçimde, üstün biri olarak görülme beklentisi içindedir).
2. Sınırsız başarı, güç, zekâ, güzellik ya da yüce bir sevgi düşlemleriyle uğraşır durur.
3. "Özel" ve eşi, benzeri bulunmaz biri olduğuna ve ancak özel ya da üstün diğer kişilerce (ya da kurumlarca) anlaşabileceğine ve ancak onlarla ilişki kurması gerektiğine inanır.
4. Çok beğenilmek ister.
5. Hak ettiği duygusu içindedir (özellikle kayırılacak bir tedavi göreceğine ya da her ne istiyorsa yapılacağına ilişkin anlamsız beklentiler içinde olma)
6. Kendi çıkarı için başkalarını kullanır (kendi amaçlarına ulaşmak için başkalarından yararlanır).
7. Eşduyum yapamaz: başkalarının duygularını ve gereksinimlerini anlamak istemez.
8. Sıklıkla başkalarını kıskanır ya da başkalarının kendisini kıskandığına inanır.
9. Başkalarına saygısız davranır, kendini beğenmiş davranışlar ya da tutumlar sergiler (DSM-5; American Psychiatric Association, 2013: 333).

Adaptif: “Normal Narsisizm” ve Maladaptif: “Patolojik Narsizm”

Narsisizm, geçmişten günümüze doğru uzanan alanyazında birçok farklı psikopatolojik karakteristiğiyle multidisipliner bir çalışma konusu olarak hem akademik hem de klinik açıdan yoğun bir ilgi görmüştür hatta görmeye de devam etmektedir. Narsisizmi, Ackerman ve arkadaşları (2011: 71) uyumlu (adaptif) ve uyumsuz (maladaptif) narsisizm olarak iki boyutta ele almaktadır. Narsistik yaralanmalar karşısında özdeğer duygusunu koruyabilme kapasitesi olarak tanımlanan “*adaptif narsisizm*”, optimal düzeydeki ruh sağlığı ve psikolojik dayanıklılık ile yakından ilişkilidir. (Sedikes, Campbell, Reeder, Elliot & Gregg, 2004: 115). “*Maladaptif narsisizm*” ise; negatif yönelimli benmerkezci özellikler ve patolojik kontrol etme isteği ile karakterize olup bu kapsamda değerlendirilen bireyler başkalarının ilgisine/onayına sürekli ihtiyaç duymaktadır (Pincus & Lukowitsky, 2009: 432). Adaptif narsisizm, normal/sağlıklı bir süreç iken maladaptif narsisizm ise patolojik bir süreç olarak fonksiyon görmektedir (Brown, 1998; Pincus & Lukowitsky, 2010: 425). Adaptif: normal/sağlıklı narsisizm, gelişmiş sosyal beceriler ve olumlu benlik imajını içermekte iken patolojik narsisizm ise; (1) nüfuzunu orantısız bir şekilde kullanarak başkalarını kontrol etme ihtiyacı ve (2) empati eksikliği açısından normal/sağlıklı narsisizmden farklılık göstermektedir (Miller & Campbell, 2008: 460). Genel olarak patolojik narsisizm, öz düzenleme becerilerinde yaşanan eksiklikler ya da güçlükler ile yakından ilişki göstermektedir (Ackerman ve ark., 2011: 63).

Patolojik veya maladaptif narsizm, büyüklenmeci ve kırılğan narsisizm olarak ikiye ayrılmaktadır (Ackerman ve ark., 2011: 65; Miller, Gentile, Wilson & Campbell, 2013: 285; Wink, 1991: 591). Kırılğan narsisistlerin normalden sapma gösteren büyüklenmeciliği içeren grandiyöz fantezileri olmasına rağmen bu kişiler çekingen ve güvensiz oldukları için görünürde “narsisist” olarak algılanmazlar. Büyüklenmeci narsisistler daha yüksek düzeyde mutluluk ve yaşam doyumuna sahip olup -asıl/gerçek mutluluk ve yaşam doyumunu değil- (Rose, 2001: 381) kırılğan narsisistlere kıyasla daha teşhircidir (Wink, 1991: 593). Bu iki boyutta yer alan bireylerin ortak noktaları, başkalarına karşı düşmanca ve saldırgan davranma eğiliminde olmalarıdır (Miller, Gentile, Wilson & Campbell, 2013: 286). Kibirlik, teşhircilik, küstahlık, kıskançlık ve haset duyguları, aşırı talepkarlık, düşük kaygı düzeyi, dikkat çekme çabası ve diğerlerinin ihtiyaçlarını yoksayma gibi özellikler ile karakterize olan büyüklenmeci narsistler kişilerarası ilişkilerde sömürücü ve kıskanç tutumlar sergilemekle birlikte sosyal çevrelerinde cesur ve çekici olarak kendilerini gösterebilmektedirler (Akhtar & Thomson, 1982: 15; Wink, 1991: 592). Başkalarının değerlendirmelerine karşı aşırı duyarlı, baskılandığı ve acı çektiği düşünceleri ile meşgul bir yapıya sahip, sosyal alanlarda güvensiz ve mütevazı bir görünüm sergileyen ve kaygı düzeyi yüksek olan kırılğan narsisistler ise kişilerarası ilişkilerinde büyüklenmeci taleplerini gizlerken aynı zamanda başkaları üzerindeki ruhsal etkilerinin ve duygusal yetersizliklerinin de belirli ölçülerde farkındadırlar (Gabbard, 1989: 529; Akhtar, 1989: 509). Kırılğan narsisistler yüksek ahlaki değerlere sahip görünen bu çekingen tavırlarına rağmen büyüklenmeci narsisistlerle aşırı kendine odaklanma, kendilerinden ve çevrelerinden gerçek dışı yüksek beklentiler içerisinde olma, altta yatan kırılğan benlik duygusu, yetersizlik duygusuna savunmacı bir yaklaşım, sınırsız güç ve ün fantezileri gibi özellikler ile benzer bir çekirdek yapıya sahiptirler (Akhtar, 2003; Dickinson & Pincus,

2003: 201; Masterson, 1993). Bu durumu "narsisizmin iki yüzü" olarak tanımlayan Wink (1991: 595), büyüklenmeci narsisistlerin başkalarını yetenek ve başarılarıyla etkilemeye çalışırken diğerlerinin tepkilerini filtreleme yoluyla narsisistik yaralanmalardan kendilerini izole ettiklerini, kırılğan narsisistlerin ise özgüvenlerini korumak adına kendilerini savunmasız hissettikleri durumlarda kaçınma davranışı göstererek diğerlerinin davranışlarını anlamak adına yoğun bir uğraş sergilediği üzerinde durmuştur (Gabbard, 1989: 529; 1998: 132). Sosyal alanlarda ve kişilerarası ilişkilerde iki uç görünümde olabilen fakat patolojik narsisizm kavramı altında yer alan kırılğan ve büyüklenmeci narsisizmin ayrımının yapılması bu iki alt tip grubun uyum ve psikopatoloji göstergeleriyle farklılık göstermesinden ötürü duygusal ilişkilerinde de farklı davranış kalıpları gösterebildiği için önem taşımaktadır (Pincus & Roche, 2011: 34).

Büyüklenmeci ve kırılğan görünümde olan patolojik narsisistlerin en temel özelliği, öz saygılarını güçlendirmek için başkalarından sürekli ilgi ve yakınlık talep etmeleridir (Morf & Rhodewalt, 2001: 180). Onların diğer bir temel özelliği ise, arzularını ve kendini beğenme duygularını tatmin etmek ve gerçekleştirmek için ilişkilerini ve başkalarını orantısız bir şekilde manipüle etmelerine neden olan empati kesintileridir (Ritter ve ark., 2011: 244). Büyüklenmecilik duygusu (kişinin kendi yetenekleri abartması ve mükemmelliğine dair gerçekçi olmayan algıları), narsisistik (özsever) kişilik bozukluğu ile diğer kişilik bozuklukları arasındaki ayırt edici bir özellik olarak işlev görmektedir (Ronningstam & Gunderson, 1991: 228). Narsisistik bireyler büyük oranda, kendilerini fazlasıyla olumlu değerlendirme, çıkarlarına ulaşmak için başkalarını manipüle etme ve karşısındakilerin duygu ve endişelerini göz ardı etme eğilimindedir (Barry, Frick ve Killian, 2003: 141; Sedikides, Campbell, Reeder, Elliot ve Gregg, 2002: 110). Bu eğilim, özellikle partneri tarafından şiddet ve olumsuz geri bildirimlerle karşılaşıldığında artmaktadır (Bushman & Baumeister, 1998: 221; Ronningstam & Gunderson, 1991: 227). Ayrıca narsisistik bireyler tehdit altında hissettikleri ilişkilerin içerisindeyken, şişirilmiş benlik imajını korumak adına büyük bir çaba sarf etmektedir (Campbell, Reeder, Sedikides & Elliot, 2000: 336). Kernberg (1975) ve Kohut (1977) narsisizmin; büyüklenmecilik, bencillik, teşhircilik, kibir, kırılğan benlik saygısı ve duygusal istikrarsızlık gibi özelliklerle karakterize olduklarını belirtmektedir. Bu özellikler, narsisist bireylerin davranışlarında ve düşüncelerinde tutarsızlıklara ve git-gellere sebep olabilmektedir (Kernberg, 1975, 2010: 260; Miller, Widiger & Campbell, 2010: 643).

Patolojik Narsisizm, Çocuk Yetiştirme Stilleri ve Bağlanma

Ebeveyn ile çocuk arasındaki ilişkinin niteliği, çocuğun kişiliğinin pozitif yönde sürdürülmesinde temel bir belirleyici olarak işlev görmektedir. Bu ilişki aracılığıyla çocuk; benlik, bireysellik ve benzersizlik duygusu kazanır. Ebeveyn ile olan ayrılma-bireyleşme, erken çocukluk ve ergenlikte sıkça görülen gelişimsel zorluklara neden olmaktadır. Ebeveynden ayrılma-bireyleşme sürecini yeteri düzeyde tamamlamayan çocukların özbakım becerilerini yetişkin desteği olmadan gerçekleştirememesi, sosyal ilişki kurmada zorluk yaşama, yetersiz sosyal beceriye sahip olma, özgüven eksikliği, düşünce, duygu ve davranışlarının sorumluluğunu alamama, isteklerini ve düşüncelerini doğrudan ifade edememe, benlik saygısının düşük olması, öğrenmeye dair içsel motivasyonun az olması,

onay beklentisinin fazla olması, kendi eylemlerini başlatamama ve düzenleyememe gibi benlik ve kimlik gelişimini yavaşlatan ve dolayısıyla yetişkinlik sürecinde gelişebilecek psikopatolojilerine zemin hazırlayan özellikleri olabilmektedir (Türktan & Savran, 2010: 246). Çocukluk çağı dönemi -özellikle 0-6 yaş aralığı-, bireylerin psikolojik, sosyal ve kişilik özelliklerinin temellerinin atıldığı en majör dönemdir. Margaret Mahler “İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu” kitabında çocuğun yaşamının başlangıcındaki - ilk 36 ay- anne-baba ile okul öncesi çocuk arasındaki ilişki gelişimini ve ebeveyn ile çocuk arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir psikanalitik bakış açısından tanımlarken, bebeklerin ilkel düzeyde de olsa kendi kimliklerini oluşturmaya yönelik temelleri atmaya başladıkları 'psikolojik doğum' kavramına vurgu yapar. Mahler'e göre, biyolojik doğum ve psikolojik doğum birbirinden farklı nitelikleri barındıran ve eşzamanlı olmayan kavramlardır. Biyolojik doğum daha gözlemlenebilir ve sınırları belirgin iken, psikolojik doğum ise yavaş gelişen ve kişiliğin oluşumunu belirleyen en temel süreçlerden biridir (Mahler, Pine & Bergman, 1975). Dolayısıyla, kişilik özelliklerinin oluşumunda, ebeveyn-çocuk ilişkisinin psikolojik doğuma olan etkisinin önemi kaçınılmazdır.

Biyopsikososyal açıdan gelişim sürecinde bulunan çocuk, bebeklikten yetişkinlik dönemine kadar olan uzamda insanların diğer bireylere olan tutum ve davranışları ile kendi ruhsal stabilitesini ve tepkilerini nasıl kontrol edebileceğini öğrenmektedir. Tüm bunları öğrenmek, kişinin birincil bakımverenleri ile yakın bir etkileşim ve güvenli bağlanma ilişkisini gerektirir (Bowlby, 1973). Destekleyici ve empati yönelimli çocuk yetiştirme stilleri, kişinin öz değerine pozitif yönde katkı sağlayarak sağlam bir özgüven gelişimi için temel oluşturur. Ebeveynlerin çocuk yetiştirme stilleri “şiddet odaklı”, “yetersiz” ve “empati açısından eksik” olduğunda çocukta, olumsuz bir benlik gelişebilmekte ve başkalarıyla etkileşimde bu benliğin etkileri sıkça ortaya çıkarak istikrarsız ve vulnerabl ilişki dinamikleri yaşantılanabilmektedir. Fiziksel ve duygusal açıdan yetersiz, empatiden uzak ve şiddet odaklı çocuk yetiştirme stillerini uygulayan ebeveynler, çocukları tarafından “kötü nesnelere” olarak algılanmalarına rağmen özellikle 0-3 yaş dönemindeki çocuklar için çaresizce ihtiyaç duyduğu güvenliği ararken özdeşleşeceği tek kişi yine bu “kötü nesne” olan kendileridir (Lapsley & Stey, 2010: 4; Öztürk, 2020: 353). Dolayısıyla çocuk tarafından içselleştirilen “kötü nesnelere” yine çocuğun kendine yönelik olumsuz benlik algısı geliştirmesine ve yetişkinlik sürecinde yaşayacağı duygusal ilişkilerde partnerini “kötü” bir birey olarak algılamasına zemin hazırlayabilmektedir. Çocukluk döneminde başlayan ve yetişkinlikte devam eden ebeveynlerden ayrılma, bireyleşme ve kimlik inşası, narsisizmin gelişiminde önemli bir konuma sahiptir. (Karpel, 1976: 70). Erikson (1968) psikososyal gelişim basamaklarında ifade ettiği üzere yeterli düzeyde otonomi ve öz yeterlilik kazanılmamasının, çocuklarda utanç ve şüphe duygularının ortaya çıkmasına ve bu duygular ile başa çıkma sürecine karşılık geliştirilen şişirilmiş benlik algısına sebep olabileceğini önemle vurgulamaktadır. Narsisizmin, çocukluk döneminde bakımverenler tarafından gelişimsel ihtiyaçların yeterince karşılanmaması, ebeveynlerden erken ya da travmatik bir biçimde ayrılma ve optimal düzeydeki bireyleşmenin ruhsal açıdan sağlıklı gerçekleşmediği “tekamüle ulaşmamış otonomi” ile ilişkili olabileceği belirtilmektedir (Erikson, 1968; Öztürk, 2020: 354).

Rappoport'a (2005: 3) göre narsisistik ebeveynler, çocukları ile güvenli bağlanma kurma sürecini başarılı bir şekilde sürdürmekte zorlanmaktadır. Bu süreçte ebeveynler,

ortaya çıkan sorunlardan ötürü büyük bir oranda denetimlerini sağladıkları çocuklarını “suçlayarak” kendi “mükemmel ebeveynlikleri”nin sorgulanmasına izin vermezler. Bu ebeveynler, başkalarının görüşlerine tahammül edemezler ve çocuklarının sevgi, ilgi ve şefkat gibi duygusal ihtiyaçlarından habersizdirler. Narsisistik ebeveynler görmek istedikleri şekilde çocuklarını yetiştirirken, onların da kendilerini pozitif bir imaj çerçevesinde algılamalarını isterler. Ayrıca bu narsisistik ebeveynler, çocuklarından göstermek istedikleri imajı oluşturmada destek sağlayacak davranışlar talep ederler. Çünkü onları hem kendi sürekliliği ya da uzantısı olarak hem de duygusal ihtiyaçlarını karşılamamanın bir yolu/aracı olarak algılarlar (Rappoport, 2005: 4).

Kernberg (1975) narsisizmin temelinde soğuk ve ilgisiz olmakla karakterize reddedici ebeveynlik stillerinin yattığına vurgu yaparken, Kohut (1977) ise bu reddedici ebeveynlik stili ile birlikte aynı zamanda çocuğu aşırı şımartan ebeveynlik stiline de var olduğunu belirterek aşırı idealize edilen ebeveynin negatif ruhsal etkisi üzerinde durmaktadır. Bu iki uçta tanımlanan ebeveynlik stillerinin narsisistik örüntü gelişiminde etkili olduğuna dair destekleyici araştırmalar bulunmaktadır (Millon, 1981; Otway & Wignoles, 2006: 107; Eldoğan, 2016: 4). Ayrıca, duygusal ve fiziksel açıdan ihmal edilen çocukların zaman içerisinde geliştirdikleri korkulu bağlanma stiline narsisistik örüntünün bir parçası olan kişilerarası ilişkilerde problem yaşama ve yakınlaşamama ile ilişkili olduğu da belirtilmiştir (Dickinson & Pincus, 2003: 191).

Öztürk'e (2021: 3) göre çocukta oluşan psikopatoloji ile ailenin bütününde varolan psikopatoloji benzer karakteristiktir. Bu psikopatolojinin oluşumunda erken yaşta başlayan kronik çocukluk çağı travmaları ile empatiden ve karşılıklılıktan uzak şiddet odaklı yanlış yetiştirme stilleri birincil öneme sahiptir. Ebeveynler arasındaki tutarsızlık, istismarı inkar eden ya da normalleştirilen tutum, empati eksikliği, aile üyeleri arasındaki “mesafe-ayar” sorunları, öfke patlamaları, kendine zarar verme davranışları, alkol madde bağımlılığı, güvensiz bağlanma, anne-babanın çocuk algısındaki negativiteler, duygusal ilişkilerde manipülasyon, haset ve kıskançlık yanlış çocuk yetiştirme stillerine sahip ailelerin temel özellikleri olarak fonksiyon görmektedir (Öztürk, 2021: 4). Psikotarihe göre ise, çocukluk çağı travmalarının temelinde, yetişkinlerin ruhlarında katlanamadıkları parçaları başka bir beden üzerinde ve özellikle de çocukları üzerinde kontrol ederek kendilerine yönelik olan tehditi, şiddet odaklı yanlış çocuk yetiştirme stilleri aracılığı ile onlara yansıtma arzuları bulunmaktadır (deMause, 1997: 11; Öztürk, 2021: 5).

Duygusal İlişkilerde Narsisistik İstismar

Ebeveynlerin çocuklarına uyguladığı “duygusal istismar” teriminden esinlenerek üretilen “narsisistik istismar”, yetişkin bireylerin ikili ilişkilerindeki disfonksiyoneliteyi tanımlamak için kullanılmaktadır (Ferenczi, 1984: 293; Miller, 1995). Duygusal yakınlık gerektiren; partner, aile, arkadaşlık ve iş ilişkilerinde ortaya çıkabilen narsisistik istismar, patolojik düzeyde narsisistik özelliklere sahip olan bireylerin manipülatif yollarla başkalarına zarar vermesi olarak tanımlanır (Bonchay, 2018). Bu konuda bilimsel farkındalığın artması ve psikolojik anlamda olumsuz sonuçlara sebep olmasını önleme amaçlı duygusal ilişkilerde narsisistik istismarı fark etmek ve hangi dinamiklerle ilişkili olduğunu belirlemek son derece önemli bir husustur.

Narsisistik birey, partnerini duygusal açıdan kendisini tamamlaması/karşılması doğrultusunda manipülatif bir yönelimle “kullandığı” için bu kişinin ilişkideki mevcudiyeti ve rolleri oldukça önemlidir. Bireylerin duygusal ilişkilerinin başlangıcı; idealleştirme evresi, ortası; değersizleştirme evresi ve sonuncusu; mevcut partneri terk etme evresi olarak görülen belirli davranışlarla karakterize bir narsisistik istismar modeli bulunmaktadır. Tipik olarak, duygusal ilişkinin başlangıcında narsisist birey, kısa zaman uzamlarında şefkat ve ilgi seline boğabileceği empatik doğaya sahip bir partner seçer. Narsisistin partnerine yoğun ilgi göstererek, onun özelliklerini yücelttiği bu ilişkinin başlangıç aşaması 'idealleştirme evresi' olarak tanımlanmaktadır. Bu yüceltme davranışı partneri üzerinde derin ve pozitif bir etki bırakır. Bu kişi, yeni partnerinin (narsisist) sahte bir temsilini gördüğü için onunla “görünürde” güçlü bağlar kurmaktadır. Bu sahte temsil, narsisistin hem yeni partneri tarafından nasıl görünmek istediğinin bilinçli bir inşası sonucunda hem de çocukluk çağı travmaları ile ivme kazanarak gelişen narsisistik kişilik örüntüsü ile fonksiyon geçişleri olan yarı bilinçli/bilinçdışı süreçler tarafından ortaya çıkabilmektedir (Howard, 2019: 648).

Narsisist birey sıklıkla, kendisine yarar sağlayan özelliklere sahip olan ya da hayranlık yoluyla özgüvenini artıracak bir partner seçer. Bu seçim doğrultusunda, yeni partnerini kendi benliğini yüceltmeye araç olabilecek özel niteliklere sahip bir “ödül” olarak görebilir. Seçilen partner zaman içerisinde narsisistik bireyin idealize edilmiş sahte imajına inanarak, kendisinin önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğü “duygusal ilişki” sine bağlanır. Narsisist birey, partnerinin ona bağlandığını farketmediği noktada ilişkisindeki bağlılığı kötüye kullanma aşamasına geçer ve bu süreç 'değersizleştirme evresi' olarak tanımlanır (Howard, 2019: 650). Bu aşamada, narsisistin gerçek benliği ortaya çıkar ve partnerinin benlik duygusunu yok etmeye yönelik aşağılayan bir tutum sergileyerek onu değersizleştirmeye başlar. Aşağılayan tutum aynı zamanda davranışları görmezden gelmeyi ve partneri ile ilgili toplum içerisinde disfonksiyonel yorumlar yapmayı da içerebilir (toplum içerisindeki bireyler yorumların mağdur için yıpratıcı olduğunu farketmeyebilir) (Howard, 2019: 651). Narsisistler, aşağılayıcı yorumlarının ve davranışlarının partnerlerinin benlik duygusuna zarar vereceğinin tamamen farkındadır. Vaknin (2003), narsisistik yapıdaki bireylerin hatalı eylemlerinde kendilerini sorumlu tutmadıkları ve bu eylemlerinin zarar verici sonuçlarını tahmin etmelerine rağmen umursamadıklarını belirtmektedir (Arabi, 2017).

Narsisistler, ilişkilerinin başlangıcında kendi duygusal ihtiyaçlarını karşılayan partnerlerine değer verdiklerini gösteren tutum ve davranışları iradi olarak kurgulamaktadır. Ancak duygusal ilişki içerisinde narsisistler, partnerleri tarafından tehdit edildiklerini ve aşağılandıklarını hissederek kendilerine yöneltilen sistematik istismarı fark edebilirler (Arabi, 2017). Bu olumsuz duygular ile başa çıkmakta güçlük çeken narsisist, partnerini değersizleştirerek şişirilmiş sahte benliğini koruyacaktır. Değersizleştirmeden sonraki son aşama olan "mevcut partneri terk etme" aşamasında narsisist, genellikle yeni bir partner arayışına başlarken aynı zamanda halihazırdaki birlikteliğine devam ettiği karmaşık ve etik olmayan ilişki(ler) yaşantılabilmektedir. Bu aşamada narsisist, partnerinin kendi gerçekliği hakkında yargılarını sorgulamasına ve benliği ile ilgili şüpheye düşmesine neden olan ince ipuçları ve şifreli konuşmalar yapmayı içeren "gaslighting" gibi istismar teknikleri kullanabilmektedir. Duygusal istismar uygulayan kişinin başka bir ilişki

yaşadığına dair açık bir kanıt ortaya çıkmasına rağmen bu istismarcı bireyler, ilişkileri olduğunu inkâr ederek yalan söyleyebilir, partnerlerini kandırabilir ya da onları fazla/abartılı düzeyde şüpheli olmak ile suçlayabilir. Bu durum, partneri tarafından manipüle edilen bireyin kafasını karıştırarak hem kendisinden şüphe duymasına hem de fikir ve eylemlerini gereksiz bir şekilde sorgulamasına neden olabilmektedir (Howard, 2019: 649).

Narsisist birey, genellikle partnerine karşı suçlayıcı tutum ve davranışlarda bulunarak ihanet davranışları da dâhil olmak üzere gelişen herhangi bir ilişki sorununun ondan kaynaklı olduğunu sıklıkla ve şiddetle vurgulayarak “gaslighting” uygular. Her şeyin sorumlusu olarak gördüğü ve iradi bir şekilde manipüle ettiği partneri ile kurduğu ilişkiye dair sorumluluk ve karar almaktan itina ederek istismar ettiği kişiyi yalnız bırakır. Duygusal istismar mağduru birey, narsisist partnerinin gerçek davranışını ortaya çıkararak onu bu durumla yüzleştirse psikolojik açıdan yıldırma, zarar verme veya benliğini yok etmeye yönelik hâlihazırda belirli ölçüde kendisine uygulanan “gaslighting” ya da “duygusal istismar” stratejilerinin şiddetinin artırılmasına sebep olabilir. Narsisistin, partneri hakkında gerçek olmayan söylentiler yaymak da dâhil olmak üzere, öfkesini şiddetli bir biçimde dışavurması ise muhtemeldir. Ayrıca narsisist birey, partneri hakkında gerçek olmayan ya da çarpıtılmış söylemleri onun arkadaşlarına ve ailesine inandırıcı görünmesi adına uydurabilir. Bu durum, narsisistin intikam arayışındaki öfkesinin, saldırganlığının ve yıkıcılığının bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır (Kohut, 1972: 375). Narsisist, duygusal ilişki içerisindeyken kendisini kurban olarak sunarak partnerinde suçluluk duygusu yaratıp onun üzerinde güç ve kontrol sağlayabilmektedir.

Partneri üzerinde kontrolü ve gücü sürdürebilmek adına kullanılan duygusal istismar tekniklerinden bir başkası ise 'sessiz muamele'dir. Bu teknik, sessizliğin hesaplaşma stratejisi olarak kullanıldığı, bireyin karşısındakine tepkisiz kalarak gösterdiği pasif doğal manipülatif bir reaksiyondur. Kişi karşısındakini görmezden gelerek, konuşmayarak ve sessiz kalarak ilişkiye veya partnerine dair hoşnutsuzluğunu ifade eder. Bu teknik, iş arkadaşlıklarının yanısıra evlilik ya da dostluk gibi kişilerarası ilişkilerde de kullanılmaktadır (Bies, 2009: 161). Sessiz muameleye maruz kalan mağdur, neden bu şekilde kendisine davranıldığına ilişkin birçok sorusunun yanıtı kalması sebebiyle yalnız hissedebilir. Narsisist birey yeni bir partner ile “duygusal istismar” yönelimli bir ilişkiye başladığı zaman manipülasyon ve gaslighting gibi birçok baskı ve itaat ettirme modelini onu kontrol etmek için kullanabilmektedir. Yeni partnerine kendisini, duygusal açıdan stabil olmayan ve istismar odaklı bir ilişki içerisindeki “masum kurban” konumundaymış gibi gösterebilir. Narsisistik birey, yeni partneri ile kurduğu duygusal ilişkinin ilk aşamasında genellikle daha önceki ilişkisinde yaşantıladığı sürecin aynısını tekrarlayacaktır (Howard, 2019: 652). Duygusal istismarı içeren iletişim stratejilerini kullanarak ve ilişkinin başında önceki partnerine yaptığı şekilde yeni partnerini yoğun ilgi göstererek ve sahte kimliği ile manipüle ederek, kontrol ve istismarı uygulayabileceği bir zemin oluşturabilmektedir. Mağdur, narsisist partnerinin yeni duygusal ilişkisine tanık olma durumunda derin bir ihanet duygusu yaşayabilir ve kendisini geçmiş ilişki deneyimlerinin gerçek olmadığına inanan “tek kullanımlık bir nesne” gibi hissedebilir. Mağdurun yaşantıladığı “ihanet duygusu” ve “nesne gibi hissetme” durumu, ayrıldığı narsisist partneri ile yaşantıladığı deneyimin benzerinin bir başkası ile tekrarlanması ile

ilişkilidir. Narsisist birey, terk ettiği partnerini “duygusal açıdan instabil olan istismarcı kişi” olarak kategorize ederek onunla hesaplaşma sürecine girebilir. Bu hesaplaşmayı, hem terk ettiği partneri hem de yeni partneri ile aynı anda birlikteyken yapabilmektedir. Narsisist bireyin ilişkiye dair kontrolünü sürdürebilmesi için üçüncü bir kişiyi -özellikle çatışma ve tartışmaların yoğun olduğu dönemlerde- bu kaotik dinamiğe dahil etmesine 'üçgenleştirme' denir. Terk edilen kişi, duygusal istismarı yalnızca narsisist partneri tarafından değil, aynı zamanda bu narsisist bireyin yeni partneri tarafından da belirli oranlarda yaşantılayabilir (Howard, 2019: 653).

Duygusal istismar, aile içi şiddeti açıklamaya yönelik teorik ve kuramsal yaklaşımlarda da sıkça yer almaktadır. Duygusal istismar bağlamında değerlendirilebilen narsisistik istismarın temel bileşenlerinin incelenmesi, bu kavramı tanımlamak ve çalışmak adına destekleyici bir rol üstlenmektedir. Duygusal istismarda bulunan bireylerin davranışlarının altındaki itici güçler ile onların psikopatolojik yapıları arasındaki ilişkiyi aydınlatmak son derece önemlidir. Narsisistik yapıdaki bir istismarcının yıkıcı davranışlarının arkasındaki temel itici güçler olan “sınırsız yetki sahibi olma inancı” ve “üstün öz imajına odaklanma”, bireyin inşa ettiği kişiliğinin ayrılmaz parçalarıdır. Narsisistik bireyin odak noktası ve endişesi, davranışlarının bir ötekini nasıl etkileyebileceğinden ziyade ihtiyaçlarının karşılanması üzerine yoğunlaşmaktadır (Campbell & Foster, 2002: 490).

Narsisist partner ile olan ilişki sürecinde gizli veya sinsice gerçekleşmiş olan istismar, duygusal birliktelik tehdit altındayken veya sona erdirildiğinde, farklı boyutlarda da ortaya çıkabilir. Tehdit ve terk etmeye yönelik tetiklenme halinde istismarcı, kurbanın benlik duygusunu ve ilişkinin geçmişinde meydana gelen olayların gerçekliğini zedelemek/yıkmak için kullandığı 'gaslighting' gibi duygusal istismar stratejilerini daha şiddetli uygulayabilir ya da yeni bir istismar stratejisi geliştirme yoluna girebilir. Bu süreç, genellikle bir sonraki hedefe/kurbana geçmeyi mümkün kılmaktadır. Çoğu zaman, bir kurban yalnızca ilişkinin sonunda istismara uğradığını fark edebilir, çünkü kullanılan stratejiler gizlice gerçekleşmiştir ve yalnızca ilişkinin ayrılık sürecinde şiddetli ve görünür hale gelmiştir. Duygusal ilişkinin sonlandırılması sürecinde narsisist birey, partnerinin kendi “ihtiyaçlarını doyumadığı” ya da “narsisistik arzularını” karşılamadığı sonucuna varabilir. Narsisistik arzu, narsisistin öz saygısını beslemek için ihtiyaç duyduğu duygusal uyarılma olarak tanımlanmaktadır. Narsisistik bireyi harekete geçiren, kararlarının ve davranışlarının temelinde yatan başkalarının onay ve beğenisini almaya yönelik olan patojen bağlanma karakteristikleridir (Vaknin, 2019). İstismarcı, partneriyle ilişkisini sonlandırmayı düşündüğü andan itibaren onun üzerinde hiçbir kontrolü olmadığını düşünmeye başlayabilir. Bu nedenle istismarcı, değersizleştirir, aşağılayan ve rencide edici tavırlarıyla psikolojik itibarsızlaştırma tekniklerini kullanarak partnerine zarar verebileceği ve ardından da onu terk edebileceği aşamaya gelebilir. “İlişki şantajı” olarak adlandırılan durumda narsisist bireyin partnerini “sürüncemede olan” ilişkisine geri çekmeye çalışması, daha fazla ilgi almak, narsisistik arzularını doyumak, kendi benlik saygısı ve ilişki üzerindeki yetkisine dair inancını güçlendirebilmek amacıyla gerçekleştirilmektedir (Howard, 2019: 650).

Kimliğe ve Benliğe Yönelik Bir İstismar Türü: Gaslighting

Gaslighting, hem disfonksiyonel ailelerde dominant olan ebeveynin diğere aile üyesini kontrol ve itaat ettirme odaklı primitif davranışlarını içermekte hem de bu istismarı uygulayan kişiye kuvvetle bağımlı hale getirmeye zemin hazırlamaktadır. Gaslighting, patolojik doğallı duygusal ilişkilerde partnerler arasında ve iş yerinde patron-çalışan etkileşimlerinde ortaya çıkabilmektedir. Manipülasyona maruz kalan birey kendi iradesi ve bilgisinden bağımsız, isteğinin dışında etkilenme ve yönlendirmeye açık olurken, bağımlı hale gelmeye, kendi çelişkileri içerisinde çaresizlik duygusunu deneyimlemeye, değersizlik ve suçluluk hissetmeye, tehdite ve yalana da maruz kalmaya yatkın durumdadır. Bu durum altında kişide davranış değışiklikleri ve algı çarpıtmaları ortaya çıkabilmektedir. Algı çarpıtmalarının yoğun ortaya çıktığı gaslighting, temelini ilkel sosyal sistemler içerisinde uyumsuz olarak kodlanan kadın düşmanlığından almaktadır. Zaman içerisinde aile, iş ve sosyal hayatın içerisinde de ortaya çıkan gaslighting patolojik bir iletişim biçimidir. Gaslighting, duygusal ilişkilerde daha sıklıkla erkek tarafından kadına uygulanan bir istismar yöntemi olmasına rağmen dominant doğallı kadınların resesif yapıdaki erkek partnerlerine yönelik de ortaya çıkabilmektedir. Flört ve evlilik ilişkilerinin yanısıra aile sistemi içerisinde çocuklar da gaslighting mağduru olabilmektedirler (Öztürk, 2021: 18).

İstismara yönelik artan bilimsel farkındalık düzeyi ile birlikte önplana çıkan 'gaslighting', kimlik ve benliğe yönelik bir istismar biçimi olarak tanımlanmaktadır. “Suçlu bir adamın eşinin mental fonksiyonlarının bozulduğuna/kesintiye uğradığına dair onu manipüle etmeye çalışması” konulu 1938'deki Gas Light adlı bir oyundan türetilen “gaslight” terimi, 1940 ve 1944 yıllarında da birçok filmde odak konu olarak işlenmiştir. Bu oyun ve film başlıkları, erkek kahramanın eşine, kendi akıl -ruh- sağlığından şüphe duymasına sebep olacak stratejilerden biri olarak evlerinde gaz ışıklarının söndüğünü hayal ettiğini dayattığı olay örgüsünden türetilmiştir. Hikâyede erkek kahraman, eşini mali kazanç için kasıtlı olarak manipüle eder. Oyun ve film kurgusunda, gaslighting terimi yalnızca bir ötekinin akıl sağlığından şüphe duymasına neden olmak anlamında kullanılırken, günümüzde buna ek olarak güç ve kontrolle ilgili olan fenomenler ile de ilişkilendirilmektedir (Spear, 2020: 230). Gaslighting, hem son onlu yıllarda duygusal ilişkilerdeki istismar türü hem de siyasi liderlerin kullandığı bir yöntem (Stern, 2007; Carpenter, 2018) olarak fonksiyon görmektedir. Bilimsel platformlarda “gaslighting” ilk olarak psikanalitik yönelimli araştırmalarda (Calef & Winshel, 1981: 45) kullanılmışken, yakın geçmişte ise özellikle felsefe kapsamında yoğun bir şekilde çalışılmaktadır (Abramson, 2014: 5).

Gaslighting uygulayan kişi -istismarcı veya gaslighter-, duygusal istismar yöntemleriyle karşısındaki kişinin zamanla kendisinden şüphe duymasına yol açar. Gaslighting mağduru, kurban veya gaslightee, maruz kaldığı duygusal istismar için kendisinin birincil sorumlu olduğunu düşünmektedir ya da bu şekilde düşünmeye zorlanmaktadır. Gaslighting mağduru en sonunda kendilik algısını, kimlik duygusunu ve öz saygısını yitirme noktasına gelebilir. Gaslighting, kurbanın kendine olan güveninin istismarcı tarafından zayıflatılma girişimini içerir. Kendisini bağımsız bir yargı odağı olarak gören gaslighter, kurbanını süregelen bir eleştiriye maruz bırakarak kendi bakış açısına rıza göstermesini sağlamaya çalışır ve böylece kurban üzerindeki kontrolünü sağlar ve sürdürür. Gaslighter, yoğun ve sistematik eleştirilerini partner ya da otorite konumundan

yararlanarak, mağdurun kendisine olan güvenini bir manipülasyon, uydurma ve aldatma stratejisi şeklinde kullanmaktadır (Spear, 2020: 232). Öztürk (2021: 18) özellikle aşağılık ve yetersizlik duyguları ile başa çıkma becerisinden yoksun narsisistik ve megalomanik yapıdaki erkeklerin kadın partnerlerini bu yöntemler aracılığıyla travmatize ve dissosiyasyon ederek kontrol etme arzularını beslediği üzerinde durmaktadır. Gaslighting süreçlerinde “*Bu senin iyiliğin için.*”, “*Bak bana yine ne yaptırдың ki zaten bu senin suçun*”, “*Sen böyle davranmasaydın bütün bu gerginlik hiç olmayacaktı.*”, “*Aslında gerçekte birbirimizden çok da farklı düşünmüyoruz ama şu anda benim istediğim gibi davranmak hem senin ve benim hem de geleceğimiz adına önemli pozitif bir ilk adım olacak.*” ya da “*Gitmek senin bir seçimin ancak eğer gidersen her ikimize de ne olacağını bilemem.*” gibi baskı odaklı ve itaat ettirici kontrol kurmaya yönelik cümleler kullanılmaktadır (Stark, 2019: 224; Yalçın & Öztürk, 2018: 46).

Gaslighting'in ayırt edici özelliği, gaslighter'in sadece kurbanını kontrol etmesinin ya da ilişkisinin kendi istediği şekilde gitmesine dair yaptığı yönlendirmesinin yanı sıra onun kendisiyle aynı fikirde olmasını da manipülatif stratejilerle sağlamasıdır (Abramson, 2014: 12). Bunu sağlamak için öncelikle mağdurun “susturulması” ve diğer herkesin onun yanlış olduğuna inandığı bir ortamın oluşturulması gerekmektedir. Mağdur bu durumu başlangıçta onaylamasa veya fark etmese dahi nihayetinde kabul etmekten başka bir seçeneği olmadığı düşüncesine kapılması sistematik bir şekilde gerçekleştirilen istismarın temel bir özelliğidir. Gaslighter, duygusal açıdan istismar ettiği ilişkisinden, güç ve kontrolü elinde tutma motivasyonu ile beslenmektedir (Wagers, 2015: 234). Diğer istismar yöntemleri gibi, gaslighting de mağdurlar üzerinde dissosiyatif bozukluklar ve travma sonrası stres bozukluğu gibi uzun dönemli negatif ruhsal etkiler yaratmaktadır. Ayrıca istismarcıların duyguları kavrama ve ifade etme sürecinde yaşadıkları zorluklar, değişken frustrasyon toleransları ve öz değerleri, patolojik düzeyde narsisist olan bireylerin özellikleri ile benzerlik göstermektedir (Smith, 2007: 196; Wagers, 2015: 235).

Abramson (2014: 10) gaslighting'i, bu eylemi yapan kişinin diğer bireylerin tepkilerinin, algılarının ve/veya inançlarının hatalı olduğunu onlara empoze etmesinin yanı sıra “delilik” şeklinde nitelendirilebilecek kadar oryantasyonu olmayan davranış ve düşünceleri teşvik etmeye çalıştığı duygusal bir manipülasyon biçimi olarak tanımlamaktadır. Gaslighting, kişinin kendi yargılarına, düşünce ve deneyimlerine olan inancını ve bunlar üzerindeki kontrolüne dair güven duygusunu kesintiye uğratmaktadır (Welch, 2008). Bu patolojik istismar, hem kişinin ruh sağlığını olumsuz yönde etkilemekte hem de maruz kaldığı negatif olayların tek sorumlusu olarak kendisini görmesine sebep olabilmektedir (Simon, 2010). Abramson (2014: 14) ayrıca gaslighter'in karşısındakinin davranışlarından bir şekilde yararlanabileceğini, ancak bunu yapmak için birden fazla motivasyona sahip olabileceğini belirtmektedir. Daha da önemlisi, gaslighter büyük oranda iradi şekilde hareket etmesine rağmen, bazen davranışlarının altında yatan motivasyonun farkında olmayabilmektedir. Gaslighting'in zaman içinde birden fazla olayı içermesi ve birden fazla kişi tarafından yapılması oldukça muhtemeldir (Abramson, 2014: 15). Gaslighting, daha belirgin güç eşitsizliklerinin olduğu durumlarda gerçekleşebilir veya bu durumların daha şiddetli etkileri de olabilir. (Abramson, 2014: 15). Örneğin bu dinamiklere, ebeveynlerin çocukları ya da partnerleriyle olan ilişkilerinde sıkça rastlanmaktadır. Gaslighting, narsisistik bireyin partneri üzerinde güç ve kontrol sahibi

olmaya dayalı duygusal ilişkilerinde kolaylıkla gerçekleşebilir ve bu istismar süreci, “mağdur” tarafından fark edilemez şekilde manipülatif bir doğada yaşantılanabilir.

Yakın Partner İlişkileri ve Gaslighting

Yakın partner şiddeti ekseninde yapılan çalışmalar, "gaslighting" in duygusal ilişkilerde oldukça sık yaşantılandığına dair kapsamlı kanıtlar sağlamaktadır (Johnson 2006; Anderson, 2008: 1160; Dutton, Goodman & Bennett, 1999: 92). Gaslighting, kurbanlar tarafından sistematik olarak deneyimlenen, mağdurdaki kafa karışıklığı ve duygusal çarpıtmalar ile ön planda olan bir duygusal istismar tekniğidir (Sweet, 2019: 855). Ferraro (2006)'ya göre gaslighting, istismarcıların günlük hayatın küçük ayrıntıları dâhil olmak üzere partnerlerinin tüm biyografik özelliklerine kadar her şeye ilişkin algılarını çarpıtarak realitelerini ihlal eden sistematik bir duygusal istismar yöntemidir. Williamson (2010: 1416) ise, "aile içi şiddet" tanımlamasında gaslighting ile ilişkili olarak, istismarcıların kurbanlarının gerçekliklerini yoğun bir şekilde kendi duygusal ihtiyaçları doğrultusunda manipüle etme ve şekillendirme gayretinde oldukları üzerinde durmuştur.

Dobash ve Dobash (1979)'ın gaslighting adına dönüm noktası niteliğinde olan çalışması, istismarcıların partnerlerini sadakatsizliklerine dair gerçek olmayan durumlara bile ikna etme çabasında olduklarını net bir şekilde ortaya koymuştur. Richie (2012)'ye göre, bu manipülasyonlar bireyde kafa karıştırıcı bir etki yaratmaktadır. Yakın partner şiddeti araştırmacıları, kişinin gerçeklik algısını bozmaya ve ruh sağlığını olumsuz yönde etkilemeye yönelik taktikleri henüz operasyonel olarak kavramsallaştıramasalar da bunların bir tür istismar olduğunu açıkça kabul etmektedirler. Bu genel bakış gaslighting'in yaygın olduğunu ancak yakın partner şiddeti araştırmalarında ayrı bir fenomen olarak yeterince teorize edilmediğini göstermektedir. Yakın partner şiddeti üzerine yapılan çalışmalar genellikle kişinin gerçeklik algısını bozmaya yönelik yöntemler, zorlayıcı kontroller ve psikolojik istismar konuları zemininde gerçekleştirilmektedir (Stark, 2007). Fiziksel şiddetin yanı sıra aşağılama ve izolasyon gibi duygusal istismar taktikleri de kontrol sağlamak adına sıkça kullanılmaktadır (Anderson, 2008: 1160; Dutton, Goodman & Bennett, 1999: 92; Giordano ve ark., 2016: 5; Hardesty ve ark., 2015: 836; Johnson, Leone & Xu, 2014: 190; Kimmel, 2002: 1341; Myhill, 2015: 360; Reed, Miller & Silverman, 2010: 350; Stark & Hester, 2019: 90; Tanha ve ark., 2010: 1840). Duygusal istismar, kurbanların aktüel yaşamlarının, benliklerinin ve realitelerinin manipülatif bir zeminde düzenlenmesini içeren kontrol etme çabası olarak değerlendirilmektedir (Hardesty ve ark., 2015: 836; Murphy & Hoover, 1999: 41; Myhill, 2017: 36; Piipisa, 2002: 880). Yakın partner şiddeti araştırmaları ayrıca psikolojik kontrol taktiklerinin erkekler tarafından kadınlara karşı daha yaygın ve etkili bir şekilde kullanıldığını ve uzun vadede, psikolojik istismarın fiziksel istismara göre ruhsal açıdan daha olumsuz etkileri olduğunu göstermektedir (Anderson, 2009: 1160; Dutton & Goodman, 2005: 747; Ferraro, 2006; Hester ve ark., 2017: 420; Kelly & Westmarland, 2016: 116; Murphy & Hoover 1999: 42; Myhill, 2015: 345; O'Leary, 1999: 12; Strauchler ve ark., 2004: 342; Tanha ve ark, 2010: 1841). Gaslighting belirli oranda, aşağılama ve hakaret gibi psikolojik istismar türleri ile birlikte çalışılmasına rağmen salt olarak sınırlı sayıda araştırmada yer almaktadır. Duygusal istismar teknikleri ve bu tekniklerle ilişkili sosyolojik koşulları ayırıştırmanın gerekli

olduğu konusunda artan bir fikir birliği bulunmaktadır (Myhill, 2015: 346; Stark, 2010). Johnson (2008), gaslighting'e maruz kalan bireyleri ve bu manipülasyonun karakteristiklerini anlayabilmek için daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle, önemli bir duygusal istismar yöntemi olan gaslighting'in mağdur üzerindeki negatif yönelimli sonuçlarını fark etmek gerekmektedir.

Gaslighting'in aile içi şiddetin şaşırtıcı derecede yaygın bir özelliği olduğuna dair kanıt, Ulusal Aile İçi Şiddet Yardım Hattı tarafından 2014 yılında yapılan bir çalışmada belirtilmiştir. Bu çalışmada, aile içi şiddete maruz kalmış, yardım hattını arayan ve ankete katılmayı kabul eden 2500 yetişkin kadına duygusal istismar deneyimleri sorulmuştur (Warshaw ve ark., 2014). "Mevcut veya önceki partnerinizin sizi deliriyor veya aklınızı kaybediyormuş gibi hissettirmek için kasıtlı olarak bir şeyler yaptığını düşünüyor musunuz?" sorusuna mevcut çalışmada %73.8 evet yanıtı alınmıştır. Ayrıca, örneklemin yaklaşık dörtte üçü gaslighting deneyimi yaşamış ve yarısından fazlası gaslighting'i psikolojik desteğe erişimin önünde bir engel olarak tanımlamıştır. Yine de, bu sonuçlar mevcut çalışma için birtakım veriler sağlamasına rağmen genel olarak yetersiz kalmakta ve duygusal istismar eylemlerini detaylı bir şekilde anlamamıza kısmi oranda yardımcı olmaktadır (Dutton & Goodman, 2005: 746). Sonuç olarak yakın partner şiddeti, gaslighting'in kontrol içeren ve zorlayıcı ilişkilerin ortak bir özelliği olduğuna dair kanıt sağlamasına rağmen bu yaklaşım spesifik olarak gaslighting'i duygusal istismar stili olarak değerlendirmemiş veya herhangi bir teori çerçevesinde tanımlamamıştır. Gaslighting, iş ve arkadaşlık gibi çeşitli ilişkilerde de deneyimlenebilmesi sebebiyle daha kapsamlı araştırılması gereken bir duygusal istismar yöntemidir (Sweet, 2019: 861).

Narsisist Partnerlerin İstismar Yönelimli Stratejileri ve Amaçları

Patolojik boyutta narsisistik özelliklere sahip olan istismarcıların taciz eden/sömüren davranışlarının motivasyonlarına ilişkin farklı açıklamalar bulunmaktadır. DSM-5'de (APA, 2013: 333) yer alan narsisistik kişilik bozukluğu (NKB) tanı kriterleri çerçevesinden değerlendirildiğinde istismarcı, sömüren davranışlar aracılığıyla onaylanma arzusunu besleme, benliğini tanımlama ve olumsuz duygular ile başa çıkabilme çabası içerisinde (Thomaes, Bushman, De Castro & Stegge, 2009: 1237). Ayrıca, narsisistik bireyler başkalarıyla empati kuramama, kişilerarası ilişkilerdeki eksiklikler ve öz saygı ihtiyaçlarını karşılamanın bir yolu olarak "görünürde" yakınlık kurdukları ilişkilerinde sömürücü tutumlar sergileme eğilimindedir. Narsisistik istismarda bulunan bireylerin düşük benlik saygısı yaşamlarının yanısıra her durumda haklı oldukları duygusunu besledikleri de bilinmektedir (Thomaes, Bushman, De Castro & Stegge, 2009: 1238). Bushman (2018: 234), 30 yıllık bir araştırmanın sonucunda, narsisistik özellikler barındıran şiddet eğilimli bireylerin düşük özgüven yaşadıklarının bir mit olduğunu, başkalarından üstün oldukları algısına sahip olduklarını ve eylemlerinde hak ettikleri saygıyı görmediklerinde öfkelenme olasılıklarının daha yüksek olduklarını önemle belirtmektedir. Narsisistik bireylerin kendileriyle ilgili şişirilmiş benlik görünümü tehdit edildiğinde ve olumsuz bir değerlendirmeye maruz kalındığında, bu durumlarla yüzleşilmemek adına saldırganlıkla tepki verme sürecine girilmesi 'narsisistik yaralanma' olarak ifade edilmektedir (Baumeister, Smart & Boden, 1996: 18). Bu bireyler duygusal ilişkilerini sonlandırırken,

narsisistik yaralanmanın ruhsal acısına/sıkıntısına dayanabilmek adına partnerleri tarafından sunulan gerçekleri inkâr etme ve kendilerinden memnun olmadıkları hususları yok sayma -disossiye etme- eğilimindedirler. Ayrıca, bir başkası üzerinde sahip oldukları etki, onlara güç, kontrol ve zevk alma duygusu da yaşatmaktadır (Öztürk, 2021: 11).

Psikanalitik bakış açısına göre narsisistik örüntülerin gelişimi erken çocukluk döneminde kendini göstermektedir. Kernberg (1975), narsisist bireylerin birincil endişelerinin kendi imajları olduğunu ve hayal ettikleri ile gerçek benlik imajları arasında olması gereken ayrımı yapamadıklarını, bunun sonucunda ise gerçek öz benliğine dair muhakemenin gerçekleştirilemediğini vurgulamaktadır. Lowen (1997), ise narsisistik bireylerin düşünce ve davranışlarını, kendi duyguları ekseninde değerlendiremediklerini ifade etmektedir. Duyguları inkâr etmenin şiddeti ve gerçek benliğe yapılan yatırımdan ziyade yaratılan sahte imaja yönelik psikolojik yatırım arttıkça, ilişkiden duyulan rahatsızlığın da artacağı belirtilmiştir. Narsisizm bir spektrum olarak tanımlanırken, yelpazenin en şiddetli ucunda anti-sosyal davranış ve psikopatiyle birlikte ortaya çıkabilen 'habis narsisizm' vardır (Hart & Hare, 1998: 420; Kernberg, 1998: 379; Ronningstam, 2009: 229). Habis narsisizm, insanları kendi ihtiyaçlarını karşılamak için kullanmak ve bu ihtiyaçları sağlandığında ise karşıdaki bireyin özneliğini ve duygularını hiçe sayarak “kenara atmak” olarak tanımlanmıştır (Malkin, 2015). Habis narsisizm sürecinde, mağdur bireyin gerçekliğini çarpıtmak ve kişilerarası ilişkilerde sorumluluk almamak -hatta tüm sorumluluğu narsisizmini yönelttiği kişiye atfetmek- ile yakından ilişkili duygusal istismar, yoğun bir şekilde yaşantılanmaktadır (Arabi, 2017).

Patolojik Narsisizm ve Duygusal İstismar

Narsisistik kişilik bozukluğu tanısı alan bireylerin özellikleri hakkında birçok araştırma olmasına rağmen, bu bireyler tarafından istismara uğrayan mağdurların deneyimlerini, narsisistik istismarın özelliklerini ve mağdurlar üzerindeki etkilerini içeren sınırlı sayıda çalışma vardır (Howard, 2019: 648; Maatta & Uluşiautti, 2018: 1069; Straus, Guonjian, Christian & Roberts, 2020: 2; Summers & Summers, 2006: 350). Narsisistik kişilik bozukluğu ekseninde yapılan çalışmalar narsisistik istismara yönelik bilimsel farkındalığı ve bu ekseninde gerçekleştirilen önleme politikalarını güçlendirmektedir. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde istismar mağdurları için kolay erişilebilen zengin içerikli bilgi kaynakları ile psikolojik, sosyolojik ve hukuksal açıdan destek sağlayan sivil toplum örgütleri bulunmaktadır. Duygusal istismar ile mücadele eden birçok mağdur, narsisizm ve duygusal istismara ilişkin bilgiler içeren ve yardımlaşmayı sağlayan Facebook veya Instagram gibi dijital medya platformlarının destek sayfalarını kullanarak çözüm bulabilmektedir. Duygusal istismara ilişkin deneyimlerinde yalnız olduğunu düşünen kişiler, benzer deneyimleri ve istismar kalıplarını anlatan birçok kişi olduğunu görünce bu mağduriyetlerinin olumsuz psikolojik etkileri olabileceğini anlamaya başlayabilmektedir (Howard, 2019: 650).

Mağdurlar, istismar içeren yaşantıları ile ilişkili olarak “kafa karışıklığı” ve “yönlerini kaybetmişlik duygusu” içerisinde olabilirler. Patolojik yaşantılarını fark etmekte güçlük çeken ve öz şüphe içerisinde olan mağdurlar, travmatik yaşantılarını nötralize etmeden bu olumsuz deneyimlerini bir sonraki ilişkilerinde tekrarlama eğiliminde

olabilmektedirler (Howard, 2019: 651). Louis de Cannonville (2019), "narsisist kurban sendromu"nun, bir terapist veya sağlık uzmanına başvurmuş olan istismar mağdurlarının temelini oluşturduğu üzerinde durmuştur. Narsisistik kurban sendromu, narsisistik istismarın kurban üzerindeki şiddetli etkilerini kolektif bir biçimde tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Narsisistik kurban sendromunda istismar sonrası mağdurlarda ortaya çıkan negatif duygulara vurgu yapılmaktadır. Narsisistik kurban sendromunun genellikle şok, öfke, korku ve suçluluk gibi temel duyguları barındırdığı ve bu duygular ile birlikte gelişebilen dissosiyatif bozukluklar, travma sonrası stres bozukluğu ve kompleks travma sonrası stres bozukluğu gibi psikopatolojiler ile karakterize olduğu belirtilmiştir. Travma sonrası stres bozukluğu, genellikle tek bir travmatik olaydan sonra, bu duruma bağlı ortaya çıkan yeniden yaşantılama deneyimleri, kaçınma davranışı ve artan uyarılmışlık semptomlarını içermektedir. Kompleks travma sonrası stres bozukluğu ise, uzun süreli ve kronik travmatik yaşantılara maruz kalma sonucu ortaya çıkabilecek işlev kaybı ve olumsuz psikolojik semptomları ifade eder (Resick ve ark., 2012: 244). Travmanın burada ve şimdi yeniden yaşantılanması, travmatik hatıralardan kasıtlı olarak kaçınma ve güncel tehdit hissi bu olumsuz psikolojik semptomlar arasında yer almaktadır (Maercker ve ark., 2013a: 1684; Maercker ve ark., 2013b: 201). Ayrıca kompleks travma sonrası stres bozukluğu ile ilişkilendirilen kronik çocukluk çağı travmalarını deneyimleyenlerin yaşamları boyunca yüksek oranda kişilerarası ilişkilerinde reviktimizasyon riski taşıdıklarını ifade edilmektedir (Duckworth ve Follette, 2011).

Louis de Cannonville (2019), narsisistik istismarla ilişkili travma karakteristiklerinin, "kaçınma davranışı, ilgi kaybı, aktüel hayattan kopukluk hissi, gelecek ile ilgili umutsuzluk, uyku veya yeme bozuklukları, sinirlilik, aşırı uyarılmışlık (hipervijilans), kolayca ürkme, flaşbekler, psikosomatik semptomlar, kendine zarar verme davranışları ve intihar girişimleri" olduğunu belirtmektedir. İstismar yaşantılarıyla dolu bir duygusal ilişki içinde; bu ilişkinin seyrini, stres ve zihinsel süreçlerdeki karmaşa deneyimlerinin boyutlarını etkileyen hem mağdur hem de istismar eden kişi için başka önemli süreçler de bulunmaktadır. "*Travmatik bağlanma*" olarak adlandırılan ve mağdurun onu istismar eden kişi ile olan tutarsız ve sömürücü davranışlarını içeren ilişki deneyiminden özümlediği bağlanma biçimini ifade eden bu kavram, gaslighting ile yakından ilişki göstermektedir. Gaslighter, düşmanca ve saldırgan davranış sergilerken aynı zamanda "görünürde" sevgi ve merhameti içeren hareketlerde de bulunabilir ve bu birbiriyle çelişen deneyim mağdurun istismarcıya olan bağlılığını yeniden canlı hale getirebilir (Dutton & Painter, 1998: 107).

Travmatik bağlanma, ihanet travma teorisi (betrayal trauma theory) perspektifinden kapsamlı bir şekilde değerlendirilmektedir. Mağdurun güvendiği veya bağlanma paterni geliştirdiği biri tarafından işlenen travma, "ihanet travması" olarak ifade edilmektedir (Freyd, 1996). Mağdurun güvendiği, ona destek ve koruma sağlayan kişi tarafından sömürülmesi yüksek ihanet hissi yaratan bir travmatik deneyim olacağından ötürü şiddetli psikolojik semptomlara yol açabilmektedir. Bağlanma teorisinin temel ilkelerine dayanan ihanet travmasında duygusal ilişki içinde ortaya çıkan olumsuz yaşam olaylarının sıklığı, süresi ve şiddeti, psikiyatrik semptomlara sebep olmaktadır (Bernstein & Freyd, 2014: 22). Bağlanma kuramı, bireylerin birincil bakımverenleri olan ebeveynleriyle bağlarını geliştirmek ve süreklilik sağlamak, stres altında veya tehdit edildiğinde bağ kurulan

figürlerden yakınlık beklemek ideasına dayanmaktadır (Bowlby, 1980). Bireylerin bağlanma stili, gelecekteki ilişkilerinin, kişilik özelliklerinin, ruhsal ve fiziksel sağlığının temelini oluşturmaktadır. Hayatta kalma çabası en fazla, istismarcı bir ebeveyne/bakım verene bağımlı olan çocuklar tarafından verilmektedir. İhanet travması, bağlanmanın kurulduğu kişiler tarafından gerçekleştiğinde, bağlanma hissedilmeyen bireylerden gelen olumsuz tutum ve davranışlara oranla çok daha fazla psikolojik açıdan zarar görmeye sebep olmaktadır (Bernstein & Freyd, 2014: 23).

İnsanlar ihaneti tespit etme konusunda belirli ölçüde yetenekli olmakla birlikte bu yetenek, hayatta kalmayı tehdit ettiği zaman -özellikle yakın ilişkilerde- sıklıkla fonksiyonunu kaybetmektedir. İhanetin fark edilemediği bu durum “ihamet körlüğü” olarak tanımlanmaktadır. (DePrince, 2005: 130; Gobin & Freyd, 2009: 250). İstismarın tamamen farkında olmak bağlanma ilişkisini bozabilecek olan “ihamet”in de ortaya çıkarak fark edilmesini sağlar ki bu durum hâlihazırda “güvensiz bağlanma” dinamikleriyle karakterize olan patolojik ilişki dinamiklerinin sonlanmasına neden olur. Bu nedenle, ihanet körlüğü, istismarcıya bağlanma paternini arttıran psikolojik bir tepki olarak görülmektedir (Bernstein & Freyd, 2014: 251). Dahası, bireyin istismarcı ile ilişkisi ne kadar yakınlık içeriyorsa, ihanet körlüğü potansiyeli de o kadar büyük olur. Mağdurlar hem genellikle istismar edildiklerini fark edememekte hem de bu süreç ile ilgili kendilerini suçlayarak istismarcılarıyla identifiye olabilmektedir (Bernstein & Freyd, 2014: 27). Dolayısıyla, ihanet körlüğü hem istismarcıyla bağlanmanın olduğu duygusal ilişkiyi sürdürmek hem de bu ilişkiden ayrılmanın mümkün olmadığı durumlarda ruhsal sorunları belirli bir seviyede tutmak için görece işlevseldir ancak bu bağlanma paterninin hâlihazırda patolojik bir dinamiğe sahip olduğu unutulmamalıdır. İhanet körlüğünün istismarcıyla bağlanma geliştiren çocuklar için büyük oranda olumsuz psikolojik sonuçları vardır. Bu açıdan bireyler, yeniden mağduriyet (revikimizasyon) ve bazı kümülatif travmalar için yüksek risk altındadır (Maker, Kimmelmeir, & Peterson 2001: 355). Kronikleşen olumsuz yaşam olayları ile travmatik bağlanma, dissosiyasyon ve reviktimizasyon arasında güçlü ilişkiler bulunmaktadır (Banyard, Williams, & Siegel, 2002: 25).

Narsisistik istismar, doğrudan tehdide maruz kalmış, izole edilmiş, 'kaçma' fırsatı bulmuş olmasına rağmen esir alındıkları kişilere karşı belirli oranda empati ve sempati göstermiş olan mağdurların deneyimlerinde ortaya çıkan “Stockholm Sendromu” ile karşılaştırılmaktadır (Namnyak ve ark., 2008: 7). Hem travmatik bağlanma hem de Stockholm Sendromu “hayatta kalma stratejileri” olarak değerlendirilebilmelerine rağmen istismarcı ile kurulan “görünürde pozitif bağlanmalar”, mağdurları ruhsal açıdan önemli boyutlarda negatif yönde etkilemektedir. Bu dinamik, bireylerin neden istismar içeren bir ilişki içinde kaldıkları sorusunu belirli oranda açıklayabilmektedir; çünkü hem travmatik bağlanma hem de Stockholm Sendromu psikolojik anlamda hayatta kalma girişimleri olarak fonksiyon görmektedir. Travmatik bağlanma ve Stockholm Sendromu ile ilişkili olarak mağdurların birbiriyle tutarsız iki ya da daha fazla sayıda biliş ya da bilgi parçalarına sahip olması sonucunda ortaya çıkan ve psikolojik açıdan işlevselliği sekteye uğratan 'bilişsel uyumsuzluk' teorisine de değinmek gerekmektedir (Festinger & Carlsmith, 1959: 206). Birey, duygusal istismar sonrasında ya bilişsel süreçleri ile çelişen tutumlarını değiştirecek ya da rahatlık ve ruhsal dengeyi yeniden kazanma çabasıyla içinde bulunduğu durumdan kaçınacaktır. İstismar yaşantılarıyla karakterize bir ilişki içerisindeki mağdurlar,

bazen bu ilişkiye karşı olumsuz tutumlar sergilemekte bazen de, partnerlerinden/eşlerinden ayrılma sürecinde çelişkilerle dolu davranışlarda bulunabilmektedir. İnançları ile çelişki/uyumsuzluk yaratan bir ilişkinin parçası olan mağdur bu uyumsuzluğu azaltmak için, ilişki veya istismara karşı tutumlarını daha olumlu yönde değiştirebilir. Bu gerçekleşirse, mağdur çok daha tehlikeli bir durumda olabilir, çünkü istismarı aynı düzeyde yaşıyor olmasına rağmen zamanla tutumlarının değişmesine bağlı bilişsel uyumsuzluğun azalması, ilişkide kendini görünürde rahat hissetmesini sağlayabilmektedir (Dare, Guadagno & Muscanell, 2013: 60). Narsisistik istismar içinde, bilişsel uyumsuzluk, özellikle değersizleştirme aşamasında mağdur için belirgin olabilmektedir. Bu aşamada narsisist bireyin ilişkinin başında gösterdiği aşırı özenli, ilgi ve şefkat içeren davranışlarla eşleşmeyen, kontrol ve güç sağlamaya yönelik olumsuz davranışları ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak mağdur, partneri hakkındaki düşüncelerinin ve inançlarının birbiriyle çeliştiği ve zihinsel karmaşa yaşantıladığı bir pozisyonda kalmaktadır (Howard, 2019: 652).

Psikotravmatolojik Açıdan Duygusal İstismar ve Gaslighting

Dissosiyatif bozukluklar ve travma sonrası stres bozukluğu çalışmalarını tümüyle kapsayan psikotravmatoloji disiplini araştırmalarında özellikle olumsuz yaşam olaylarıyla ilişkili bireylerin tepkilerine, travmaların tedavi ve önleme politikaları ile mağdur deneyimlerine odaklanılmaktadır. Psikotravmatoloji; depresyon, yangın, sel gibi doğal afetlerin yanısıra cinsel, duygusal ve fiziksel istismar, göç, sığınmacılık, savaş, terör ve bölgesel çatışmalar gibi insan kaynaklı felaketlerin etkisiyle ortaya çıkan travmatik stres ve travmatik dissosiyasyon gibi psikopatolojik süreçler üzerine hem akademik hem de klinik bağlamdaki çalışmalara katkıda bulunmaktadır (Everly, 1993: 271; Öztürk, 2018a: 31, 2018b: 93; Öztürk, Erdoğan & Çalıcı, 2019: 213). Öztürk'e göre kronik çocukluk çağı travmalarının kısa ve uzun dönemli sonuçları olan dissosiyatif bozukluklar ile travma sonrası stres bozukluğu birbirleriyle fonksiyon geçişleri olan psikopatolojilerdir. Ayrıca duygusal istismar ve gaslighting'in mağdur üzerindeki negatif yönelimli sonuçlarının travma ile ilişkili psikopatolojilerin gelişebilmesine sebep olacağı da bilinmektedir. Bu doğrultuda spesifik olarak duygusal ilişkilerde istismarın psikotravmatolojik açıdan incelenmesi mağdurda gelişmiş ya da gelişmekte olan psikopatolojiler ile ilgili bilimsel değerlendirilmelerin gerçekleştirilmesine katkı sağlamaktadır. Kültürel yapıyı göz önünde bulunduran psikotravmatolojik yaklaşım, istismar ve istismarın mağdur üzerindeki etkilerini incelerken aynı zamanda kültürel geçmişi kavramaya çalışarak, bireylerin psikoterapi sürecini yargılamadan ve empatik doğada gerçekleştirilmektedir (Öztürk, 2020: 30). Travma çalışmaları karşıtı olan akademik kitle ile yoğun ve sistematik bir şekilde mücadele eden ve ulusal/uluslararası bilimsel platformlarda çok sayıda hem teorik hem de klinik çalışmalar yapan Öztürk, erken yaşta başlayan kronik çocukluk çağı travmalarına ve yanlış çocuk yetiştirme stillerine psikotravmatolojik bir perspektiften yaklaşmanın çoğu psikiyatrik hastalıkların temelini anlamada ve tedavide çözüm odaklı yollar geliştirmede katkıda bulunacağı üzerinde durmaktadır (Öztürk & Derin, 2020: 185).

SONUÇ

Kendini aşırı önemseme, başkalarını yok sayma, abartılmış benmerkezcilik ve kişilerarası ilişkilerde problemler ile ilişkilendirilen patolojik narsisizm gösteren bireylerin duygusal ilişkilerinde partnerlerini istismar etmeye eğilimli oldukları bilinmektedir. Narsisistik bireyler, ilişki içerisinde duygusal istismar ve özellikle gaslighting yöntemini uygulayarak partnerleri üzerinden ego temelli ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar (Thomaes, Bushman, De Castro & Stegge, 2009: 1236). Narsisistik birey ile kurulan duygusal ilişkinin belirli aşamaları bulunmaktadır. Duygusal ilişkinin başlangıcında, idealleştirme aşamasında partnerlerini kısa zaman dilimlerinde yoğun bir ilgi ve şefkate boğarlar. İlişkide bağlılık sağlandığında ikinci aşama olan değersizleştirme başlayacak ve terk aşamasında ise gaslighting ile ilişki sonlanacaktır (Howard, 2019: 651). İstismar mağduru tarafından travmatik bir süreç olarak değerlendirilebilen duygusal ilişki sürecinin, psikiyatrik bozukluklara yol açabilecek şiddette olumsuz etkileri olabilmektedir (Öztürk & Derin, 2020: 185).

Duygusal istismar, kişilik gelişimini negatif yönde etkileyen ve psikiyatrik bozuklukların ortaya çıkmasında tetikleyici olan temel bir faktördür (Herman, 1992; Van der Hart, Nijenhuis & Steele, 2006). Bununla birlikte, tüm travmatik deneyimlerin kişilik örgütlenmelerine ve diğer psikopatolojilere yol açma olasılığı eşit değildir. Freyd (1996), güvenin optimal bir düzeyde kurulduğu destek ve koruma sağlayan kişi tarafından sömürülmenin, “ihamet travması” olarak fonksiyon göstermesi sebebiyle şiddetli psikiyatrik semptomlara yol açacağını önemle vurgulamaktadır. Örneğin, bir ebeveyn, bakıcı veya güvenilir bir kişi tarafından işlenen fiziksel, duygusal ve/veya cinsel istismar, mağdurun yakın olmadığı bir kişi tarafından işlenen başka türlü benzer bir istismar türünden daha şiddetli ve olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Araştırmalar, ihamet oranının yüksek olduğu travmaların, daha düşük bir ihamet bileşenine sahip olan travmalardan daha fazla travma sonrası stres bozukluğuna, dissosiyatif bozukluklara ve bu olumsuz yaşam olaylarıyla karakterize diğer psikiyatrik hastalıklara sebep olduğunu net bir kesinlikle ortaya çıkarmaktadır (Bernstein ve Freyd, 2014: 25; Kaehler, Babcock, DePrince & Freyd, 2013: 65; Lawson, Akay-Sullivan, 2020: 681). Ayrıca Öztürk (2020: 8), ruhen üstünden gelinmesi zor olan travmatik yaşantıların kişinin entegratif algılarının sürekliliğini ani ve belirgin düzeyde bozacak yoğunlukta çaresizlik duygusu ve kontrol kaybına sebep olmasının yanısıra korku, bunaltı, depresif duygulanım, benlik saygısında azalma, öfke, suçluluk, utanç, kimlik ve bağlanma sorunlarına temel hazırladığına vurgu yapmaktadır. Bir yandan bireyin kimliğinde entegratif katkılar sağlayan travmatik olmayan yaşantılar ve özdeşimler varken, bunun tam tersi yönünde deneyimlenen olumsuz olaylar ve özdeşimler bireyin kimliğine yabancılaşmasına, dissosiyatif reaksiyonlar göstermesine, istismarcıya bağlanmasına ve o istismarcının amaç ve isteklerini kendisinininkilerin yerine koyarak onunla identifikasyon kurmasına sebep olabilmektedir (Öztürk, 2021: 13).

Sonuç olarak, duygusal ilişkilerde gaslighting ve duygusal istismarı “kontrol ve güç” saiki ile kullanan patolojik düzeydeki narsisist bireylerin duygusal istismarı hangi yöntemlerle uyguladığının fark edilmesi, bu istismarla yakından ilişkili olan dissosiyatif bozukluklar ve travma sonrası stres bozukluğu gibi psikopatolojilerin en kısa sürede tedavi edilebilmesi adına temel bir gerekliliktir. Patolojik düzeyde narsisistik özellikler gösteren bireyler duygusal ilişkilerinde sıklıkla partnerine karşı sömürücü tutum ve davranışlarda

bulunmakta, egosantrik ihtiyaçlarını onu kontrol ederek ve duygusal açıdan istismar ederek doyurmakta ve kimlik ve benliğe yönelik bir istismar biçimi olarak tanımlanan "gaslighting" yöntemini uygulamaktadır (Campbell & Foster, 2002: 489; Howard, 2019: 653). Dolayısıyla, patolojik narsisizmin duygusal istismar ve gaslighting perspektifinden kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi, mağdurlarda gelişebilecek olası psikiyatrik tanılarının tespit edilmesine ve onların psikoterapi süreçlerinin travma odaklı bir zeminde yapılandırılmasına katkı sağlamak adına oldukça değerlidir. Yakın ilişki dinamiklerinde patolojik narsisizmin ve gaslighting'in psikodissosiyojen bir ajan olarak devreye girmesiyle bireylerde deneyimlenen ihanet travmasının modern psikotravmatoloji paradigmaları yöneliminde daha kısa sürelerde tedavi edilmesini imkanı kılacağı düşünülmektedir (Öztürk & Erdoğan, 2021: 1550).

KAYNAKÇA

- Abramson, K.(2014). Turning up the lights on gaslighting. *Philos Perspect*, 28 (1):1–30.
- Ackerman, R. A., Witt, E. A., Donnellan, M. B., Trzesniewski, K. H., Robins,R. W., & Kashy, D. A. (2011). What does the narcissistic personality inventory really measure? *Assessment*, 18(1), 67–87.
- Akhtar, S. (1989). Narcissistic personality disorder: Descriptive features and differential diagnosis. *Psychiatric Clinics of North America*, 12 (3), 505-529.
- Akhtar, S. (2003). *New Clinical Realms: Pushing the Envelope of Theory and Technique*. Lanham, MD: Jason Aronson.
- Akhtar, S., & Thomson, J. A. (1982). Overview: Narcissistic personality disorder. *The American Journal of Psychiatry*, 139(1), 12-20.
- American Psychiatric Association (1987). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (3rd ed.). Washington: DC: Author.
- American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed.). Washington: DC: Author.
- American Psychiatric Association (2000). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed., revision). Washington: DC: Author.
- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). Washington: DC: Author.
- Anderson, K. L. (2009). Gendering Coercive Control. *Violence Against Women*, 15(12):1444–57.
- Anderson, K.L. (2008). Is Partner Violence Worse in the Context of Control? *Journal of Marriage & Family*, 70(5):1157–68.
- Arabi, S. (2017). *Power: Surviving & thriving after narcissistic abuse*. Brooklyn, NY: Thought Catalog Books.

Banyard, V. L., Williams, L. M., & Siegel, J. A. (2002). Retraumatization among adult women sexually abused in childhood: Exploratory analyses in a prospective study. *Journal of Child Sexual Abuse: Research, Treatment, & Program Innovations for Victims, Survivors, & Offenders*, 11(3), 19–48.

Barry, C. T., Frick, P. J., & Killian, A. L. (2003). The relation of narcissism and self-esteem to conduct problems in children: A preliminary investigation. *Journal of Clinical Child and Adolescent Psychology*, 32(1), 139–152.

Baumeister, R. F., Smart, L., & Boden, J. M. (1996). Relation of threatened egotism to violence and aggression: The dark side of high selfesteem. *Psychological Review*, 103(1), 5–33.

Bernstein, R. E., & Freyd, J. J. (2014). Trauma at home: How betrayal trauma and attachment theories understand the human response to abuse by an attachment figure. *Attachment: New Directions in Psychotherapy and Relational Psychoanalysis*, 8, 18–41.

Bies, R. J. (2009). *Sounds of Silence: Identifying New Motives and Behaviors*, Greenberg ve Edwards (Editör), Voice and Silence in Organizations, (157-172), United Kingdom: Emerald Group Publishing.

Bonchay, B. (2018). *Narcissistic abuse affects over 158 million people in the U.S.* Retrieved from Psychcentral: <https://psychcentral.com/lib/narcissistic-abuse-affects-over-158-million-people-in-the-u-s/>.

Bowlby, J. (1980). *Attachment and Loss*. Vol. 3, Loss. Basic Books.

Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss, vol. II: Separation*. New York, NY:Basic Books.

Brown, J. (2017). *Millennials are the most narcissistic generation ever*. Retrieved from <https://www.indy100.com/article/millennialnarcissistic-gen-y-narcissism-scale-study-7588141>.

Bushman, B. (2018). Narcissism, fame seeking and mass shootings. *American Behavioural Scientist*, 62(2), 229–241.

Bushman, B. J., & Baumeister, R. F. (1998). Threatened egotism, narcissism, self-esteem, and direct and displaced aggression: Does self-love or self-hate lead to violence? *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(1), 219–229.

Calef, V. & Weinshel, E.M (1981). Some clinical consequences of introjection: gaslighting. *Psychoanal Q*, 50(1):44–66.

Campbell, W. K., Reeder, G. D., Sedikides, C., & Elliot, A. J. (2000). Narcissism and comparative self-enhancement strategies. *Journal of Research in Personality*, 34(3), 329–347.

Campbell, W. K. & Foster, C. A. (2002). Narcissism and commitment in romantic relationships: An investment model analysis. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28(4), 484-495.

Carpenter, A. (2018). *Gaslighting America*. Harper Collins, New York.

Dare, B., Guadagno, R., & Muscanell, N. (2013). Commitment: The key to women staying in abusive relationships. *Journal of Interpersonal Relations, Intergroup Relations and Identity*, 6, 58–64.

Demaue, I. (1979). Historical group-fantasies. *The Journal of Psychohistory*, 7(1):1-70.

DePrince, A. P. (2005). Social cognition and revictimization risk. *Journal of Trauma & Dissociation*, 6(1), 125–141.

Dickinson, K. & Pincus, A. (2003). Interpersonal analysis of grandiose and vulnerable narcissism. *Journal of Personality Disorders*, 17(3), 188-207.

Dobash, R. E., & Dobash R. (1979). *Violence Against Wives: A Case Against the Patriarchy*. New York: Free Press.

Dökmen, Ü. (1997). *İletişim Çatışmaları Ve Empati*. Sistem Yayıncılık, 14. Baskı.

Duckworth, M. P., & Follette, V. M. (Eds.). (2011). *Retraumatization: Assessment, treatment, and prevention*. London, England: Routledge.

Dutton, M. A., & Goodman, L.A. (2005). Coercion in Intimate Partner Violence: Toward a New Conceptualization. *Sex Roles*, 52(11–12):743–56.

Dutton, M. A., Goodman, L.A., Bennett, L. (1999). Court-Involved Battered Women's Responses to Violence: The Role of Psychological, Physical, and Sexual Abuse. *Violence and Victims*, 14(1):89–104.

Dutton, D.G & Painter, S. (1993). Emotional attachments in abusive relationships: a test of traumatic bonding theory. *Violence and victims*, 8(2):105-119.

Eldoğan, N. (2016). Hangi Narsizm? Büyüklenmeci ve Kırılgan Narsizmin Karşılaştırılmasına İlişkin Bir Gözden Geçirme, *Türk Psikoloji Yazıları*, 19 (37), 1-10.

Erickson, E. H. (1968). *Identity, youth, crisis*. New York: WW Norton.

Everly, G.S. (1993). Psychotraumatology: A two-factor formulation of posttraumatic stress. *Integrative Physiological and Behavioral Science*, 28(3), 270-278.

Ferenczi (1984). Confusion. In J. Masson (Ed.), *Freud: The assault on truth* (pp. 293–294). London, UK: Ballantine Books.

Ferraro, K. J. (2006). *Neither Angels nor Demons: Women, Crime, and Victimization*. Boston: Northeastern University Press.

Festinger, L., & Carlsmith, J. (1959). Cognitive consequences of forced compliance. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 58(2), 203–210.

Freud, S. (1957). On narcissism: An introduction. In J. Strachey (Ed. and Trans.), *The standard edition of the complete works of Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 117–140). London: Hogarth Press.

Freyd, J. J. (1996). *Betrayal trauma: The logic of forgetting childhood abuse*. Harvard University Press.

Gabbard, G. O. (1989). Two subtypes of narcissistic personality disorder. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 53(6), 527-532.

Gabbard, G. O. (1998). *Transference and countertransference in the treatment of narcissistic patients*. E. Ronningstam (Ed.), Disorders of narcissism: Diagnostic, clinical, and empirical implications içinde (125–145). Washington DC: American Psychiatric Press.

Giordano, P. C., Copp, J.E., Longmore, M.A., & Manning. W. D. (2016). Anger, Control, and Intimate Partner Violence in Young Adulthood. *Journal of Family Violence*, 31(1):1–13.

Gobin, R. L., & Freyd, J. J. (2009). Betrayal and revictimization: Preliminary findings. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*, 1(3), 242–257.

Hardesty, J. L., Crossman, K.A., Haselschwerdt, M.L., Raffaelli, M., Ogolsky, B.G., & Johnson. M. P. (2015). Toward a Standard Approach to Operationalizing Coercive Control and Classifying Violence Types. *Journal of Marriage and Family*, 77(4):833–43.

Hart, S., & Hare, R. (1998). *The association between psychopathy and narcissism: Theoretical views and empirical evidence*. In E. Ronningstam (Ed.), Disorders of narcissism: Diagnostic, clinical and empirical implications (pp. 415–436). Washington, DC: American Psychiatric Publishing.

Herman, J. (2015). *Trauma and recovery: The aftermath of violence –from domestic abuse to political terror*. Philadelphia, PA: Basic Books.

Hester, M., Jones, C., Williamson, E., Fahmy, E., & Feder, G. (2017). Is It Coercive Controlling Violence? A Cross-Sectional Domestic Violence and Abuse Survey of Men Attending General Practice in England. *Psychology of Violence*, 7(3):417–27.

Howard, V. (2019). Recognising Narcissistic Abuse and the Implications for Mental Health Nursing Practice, *Issues in Mental Health Nursing*, 40(8), 644-654.

Jang, K. L., Livesley, W. J., Vernon, P. A. ve Jackson, D. N. (1996). Heritability of personality disorder traits: A twin study. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 94, 438-444.

Johnson, M. P., Leone, J. M., & Xu, Y. (2014). Intimate Terrorism and Situational Couple Violence in General Surveys: Ex-Spouses Required. *Violence Against Women*, 20(2):186–207.

Johnson, M.P. (2006). “Conflict and Control: Gender Symmetry and Asymmetry in Domestic Violence”. *Violence Against Women*, 12(11),1003–18.

Johnson, M.P. (2008). *A Typology of Domestic Violence: Intimate Terrorism, Violent Resistance, and Situational Couple Violence*. Boston: Northeastern University Press.

Kaehler, L. A., Babcock, R., DePrince, A. P., & Freyd, J. J. (2013). *Betrayal trauma*. In J. D. Ford & C. A. Courtois (Eds.), Treating complex traumatic stress disorders in children and adolescents: Scientific foundations and therapeutic models (p. 62–78). The Guilford Press.

Karpel, M. (1976). Individuation: From fusion to dialogue. *Family Process*, 15(1), 65–82.

Kashima, Y., Foddy, M. & Platow, M. (2002). *Self and identity: Personal, social, and symbolic*. Psychology press (pp. 103–123).

Kealy, D., & Rasmussen, B. (2012). Veiled and vulnerable: The other side of grandiose narcissism. *Clinical Social Work Journal*, 40(3), 356–365.

Kelly, L., & Westmarland, N. (2016). Naming and Defining ‘Domestic Violence’: Lessons from Research with Violent Men. *Feminist Review*, 112(1), 113–27.

Kernberg, O. F. (1975). *Borderline conditions and pathological narcissism*. Northvale, NJ: Jason Aronson.

Kernberg, O. F. (2010). *Narcissistic personality disorder*. In J. F. Clarkin, P. Fonagy, & G. O. Gabbard (Eds.), *Psychodynamic therapy for personality disorders. A clinical handbook* (pp. 257–287). Arlington, TX: American Psychiatric.

Kernberg, O. (1998). *The psychotherapeutic management of psychopathic, narcissistic and paranoid transference*. In T. Millon, E. Simonsen, M. Birkit-Smith, & R. D. Davis (Eds.), *Psychopathy, antisocial, violent and criminal behavior* (pp. 372–392). New York, NY: Guilford Press.

Kimmel, M. S. (2002). Gender Symmetry’ in Domestic Violence: A Substantive and Methodological Research Review. *Violence Against Women*, 8(11):1332–63.

Kohut, H. (1977). *The restoration of the self*. New York, NY: International Universities Press.

Kohut, H. (1972). Thoughts on narcissism and narcissistic rage. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 27(1), 360–400.

Lapsley, D. K., & Stey, P. (2010). Separation-individuation. *Corsini Encyclopedia of Psychology*, 4.

Lawson, M.D., & Akay-Sullivan, S. (2020) Considerations of Dissociation, Betrayal Trauma, and Complex Trauma in the Treatment of Incest, *Journal of Child Sexual Abuse*, 29(6), 677-696.

Louis de Cannonville, C. (2018). *Understanding cognitive dissonance, trauma bonding and infantile regression*. Retrieved from <https://narcissisticbehavior.net/>.

Lowen, A. (1997). *Narcissism: Denial of the true self*. New York, NY: Touchstone.

Maatta, M., Uluşiautti, S. (2020). 'My life felt like a cage without an exit' narratives of childhood under the abuse of a narcissistic mother. *Early child development care*, 190(7), 1065-1079.

Maercker, A., Brewin, C. R., Bryant, R. A., Cloitre, M., Reed, G. M., Van Ommeren, M., Humayun, A, Jones, L.M., Kagee, A., Llosa, A.E., Rousseau, C., Somasundaram, D.J., Souza, R., Suzuki, Y., Weissbecker, I., Wessely, S.C., First, M.B., & Saxena, S. (2013a). Proposals for mental disorders specifically associated with stress in the international classification of diseases-11. *The Lancet*, 381(9878), 1683–1685.

Maercker, A., Brewin, C. R., Bryant, R. A., Cloitre, M., Van Ommeren, M., Jones, L., Humayan, A., Kagee, A., LLos, A.E., Rousseau, C., Somasundaram, D.J., Souza, R., Yuriko, S., Weissbecker, I., Wessely, S.C., First, M.B., & Reed, G. M. (2013b). Diagnosis and classification of disorders specifically associated with stress: Proposals for ICD-11. *World Psychiatry, 12*(3), 198–206.

Mahler, M., Pine, F., & Bergman, A. (1975). *The psychological birth of the human infant*. New York, NY: Basic Books.

Maker, A. H., Kimmelmeir, M., & Peterson, C. (2001). Child sexual abuse, peer sexual abuse, and sexual assault in adulthood: A multi-risk model of revictimization. *Journal of Traumatic Stress, 14*(2), 351–368.

Malkin, C. (2015). *Rethinking narcissism: The secret to recognizing and coping with narcissists*. New York, NY: Harper Perennial.

Masterson, J. F. (1993). *The emerging self: A developmental self and object relations approach to the treatment of the closet narcissistic disorder of the self*. Brunner/Mazel, New York.

Millon, T. (1981). *Disorders of personality: DSM-III: Axis II*. New York: Wiley.

Miller, J. D., & Campbell, W. K. (2008). Comparing clinical and social-personality conceptualizations of narcissism. *Journal of Personality, 76* (3), 449–476.

Miller, A. (1995). *The drama of being a child: The search for the true self*. London, UK: Virago.

Miller, J. D., Widiger, T. A., & Campbell, W. K. (2010). Narcissistic personality disorder and the DSM-V. *Journal of Abnormal Psychology, 119* (4), 640–649.

Miller, J. D., Gentile, B., Wilson, L., & Campbell, W. K. (2013). Grandiose and vulnerable narcissism and the DSM-5 pathological personality trait model. *Journal of Personality Assessment, 95* (3), 284–290.

Morf, C. C., & Rhodewalt, F. (2001). Unraveling the paradoxes of narcissism: A dynamic self-regulatory processing model. *Psychological Inquiry, 12*(4), 177–196.

Murphy, C.M., & Hoover. S. A. (1999). Measuring Emotional Abuse in Dating Relationships as a Multifactorial Construct. *Violence and Victims, 14*(1):39–53.

Myhill, A. (2015). Measuring Coercive Control: What Can We Learn from National Population Surveys? *Violence Against Women, 21*(3):355–75.

Myhill, A. (2017). Measuring Domestic Violence: Context Is Everything. *Journal of Gender-Based Violence, 1*(1):33–44.

Namnyak, M., Tufton, N., Szekely, R., Toal, M., Worboys, S., & Sampson, E. (2008). Stockholm syndrome: Psychiatric diagnosis or urban myth. *Acta Psychiatrica Scandinavica, 117*, 4–11.

O’Leary, K. D. (1999). Psychological Abuse: A Variable Deserving Critical Attention in Domestic Violence. *Violence and Victims, 14*(1):3–23.

Otway, L. J. & Vignoles, V. L. (2006). Narcissism and childhood recollections: A quantitative test of psychoanalytic predictions. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32, 104-116.

Özsaydın, S. (1984). *Psikiyatri*. Sanal Matbaacılık, cilt:7, İstanbul.

Öztürk, E. (2018a). Travma merkezli alyans model terapi: dissosiyatif kimlik bozukluğunun psikoterapisi. E. Öztürk, (Ed.), *Ruhsal travma ve dissosiyasyon* içinde (31-38). Ankara: Türkiye Klinikleri.

Öztürk, E. (2018b). *Psikotarih ruhsal travma ve dissosiyasyon*, O. Celbiş, (Ed.). Turaz Akademi 2018 içinde (1. Baskı) (92-106). Ankara: Akademisyen Kitabevi.

Öztürk, E., Erdoğan, B., & Çalıcı, C. (2019). Göçmenler ve ruh sağlığı göçmenler ve göç süreci: psikotravmatolojik bir değerlendirme. H. Sakız, & H. Apak, (Ed.). *Türkiye'de Göçmen Kapsayıcılığı: sorundan fırsata dönüşüm önerileri* içinde (213-226). Ankara: Pegem Akademi.

Öztürk, E. (2020). *Travma ve Dissosiyasyon: Psikotravmatoloji Temel Kitabı*. 2. Baskı. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi.

Öztürk, E., Derin, G. (2020). Psikotravmatoloji. *Aydın insan ve toplum dergisi*, 6(2), 181-214.

Öztürk E. (2021). Disfonksiyonel aile modellerinden fonksiyonel aile modeline:"Doğal ve rehber ebeveynlik stili". Öztürk E, editör. Aile Psikopatolojisi. 1. Baskı. Ankara: *Türkiye Klinikleri*; p.1-39.

Öztürk, E., & Erdoğan, B. (2021). Betrayal trauma, dissociative experiences and dysfunctional family dynamics: Flashbacks, self-harming behaviors and suicide attempts in post-traumatic stress disorder and dissociative disorders. *Medicine-Science*, 10(4), 1550-6.

Piipsa, M. (2002). Complexity of Patterns of Violence Against Women in Heterosexual Partnerships. *Violence Against Women*, 18(7):873-900.

Pincus, A. L., & Lukowitsky, M. R. (2010). Pathological narcissism and narcissistic personality disorder. *Annual Review of Clinical Psychology*, 6, 421-446.

Pincus, A. L., & Roche, M. J. (2011). *Narcissistic grandiosity and narcissistic vulnerability*. W. K. Campbell & J. D. Miller (Eds.), *The handbook of narcissism and narcissistic personality disorder: Theoretical approaches, empirical findings, and treatments* içinde (31-40). Hoboken, NJ, US: John Wiley & Sons Inc.

Rappoport, A. (2005). Co-narcissism: How we accommodate to narcissistic parents. *The Therapist*, 1, 1-8.

Reed, E., Miller, A.E. & Silverman, J.G. (2010). Losing the 'Gender' in GenderBased Violence: The Missteps of Research on Dating and Intimate Partner Violence. *Violence Against Women*, 16(3):348-54.

Resick, P. A., Bovin, M. J., Calloway, A. L., Dick, A. M., King, M. W., Mitchell, K. S., Suvak, M.K., Wells, S.Y., Stirman, S.W., & Wolf, E. J. (2012). A critical evaluation of

the complex PTSD literature: Implications for DSM-V. *Journal of Traumatic Stress*, 25(3), 241–251.

Richie, B. E. (2012). *Arrested Justice: Black Women, Violence, and America's Prison Nation*. New York: New York University Press.

Ritter, K., Dziobek, I., Preisler, S., Ruter, A., Vater, A., Fydrich, T., Claas-Hinrich, L., Heekeren, H.R., & Roepke, S. (2011). Lack of empathy in patients with narcissistic personality disorder. *Psychiatry Research*, 187(1–2), 241–247.

Ronningstam, E., & Gunderson, J. (1991). Differentiating borderline personality disorder from narcissistic personality disorder. *Journal of Personality Disorder*, 5(3), 225–232.

Ronningstam, E. (2009). Narcissistic personality disorder: Facing DSM-V. *Psychiatric Annals*, 39(3), 111–121.

Rose, P. (2001). The happy and unhappy faces of narcissism. *Personality and Individual Differences*, 33(3), 379–391.

Rozenblatt, S. (2002). *In Defence of Self: The relationship of Self- Esteem and Narcissism to Aggressive Behavior*. Long Island University, Psychology, Yayınlanmış Doktora Tezi, USA.

Sedikides, C., Campbell, W. K., Reeder, G. D., Elliot, A. J., & Gregg, A. P. (2002). Do others bring out the worst in narcissists? The "others exist for me" illusion. In Y. Kashima, M. Foddy, & M. J. Platow (Eds.), *Self and identity: Personal, social, and symbolic* (p. 103–124).

Sedikides, C., Campbell, W. K., Reeder, G., Elliot, A. J., & Gregg, A. P. (2002). Do others bring out the worst in narcissists? The "others exist for me" illusion. In Y. Kashima, M. Foddy, & M. Platow (Eds.), *Self and identity: Personal, Social, and symbolic* (pp. 103–123).

Simon, G. (2010), *In sheep's clothing: Understanding and dealing with manipulative people*. Little Rock, AR: Parkhurst Brothers, Inc.

Smith, M.E. (2007). Self-deception among men who are mandated to attend a batterer intervention program. *Perspect Psychiatr Care*, 43(4):193–203.

Spear, A.D. (2020). Gaslighting, Confabulation, and Epistemic Innocence. *Topoi*, 39, 229–241.

Spencer, T. (2001). *Should We Call Them Human? Narcissistic Personality Disorder And Co-Morbid Diagnoses*. Gale Encyclopedia Of Psychology. 2nd Ed. In Association With The Gale Group And Looksmart.

Stark, E., & Hester, M. (2019). Coercive Control: Update and Review. *Violence Against Women*, 25(1):81–104.

Stark, E. (2010). Do Violent Acts Equal Abuse? Resolving the Gender Parity/Asymmetry Dilemma. *Sex Roles*, 62(3–4):201–11.

Stark, E. (2007). *Coercive Control: How Men Entrap Women in Personal Life*. New York: Oxford University Press.

Stark, C.A. (2019). Gaslighting, misogyny, and psychological oppression. *The monist*, 102(2): 221-35.

Stern, R. (2007). *The gaslight effect*. Random House, New York.

Stern, R. (2018). *The Gaslight Effect: How to Spot and Survive the Hidden Manipulation Others Use to Control Your Life*. New York: Harmony Books.

Strauchler, O., McCloskey, K., Malloy, K., Sitaker, M., Grigsby, N. & Gillig, P. (2004). Humiliation, Manipulation, and Control: Evidence of Centrality in Domestic Violence against an Adult Partner. *Journal of Family Violence*, 19(6):339–54.

Strause, H.E., Guonjian, E.H., Christian, E. & Roberts, R.R. (2020). Assessment of intimate partner violence abuse ratings by recently abused and never abused women. *BMC women's health*, 20(181); 1-5.

Sweet, P.L. (2019). The sociology of gaslighting. *American Sociological Review*, 84(5), 851–875.

Summers, D.M. & Summers, C.C. (2006). Unadulterated arrogance: autopsy of the narcissistic parental alienator. *The american journal of family therapy*, 34; 339-428.

Talu, N.(2010). Modernlik söylemi: endişeli bakışlarda modern birey. *METU JFA*, 27(2), 141-171.

Tanha, M., Beck, C. J. A., Figueredo, A. J., & Raghavan, C. (2010). Sex Differences in Intimate Partner Violence and the Use of Coercive Control as a Motivational Factor for Intimate Partner Violence. *Journal of Interpersonal Violence*, 25(10):1836–54.

Thomaes, S., Bushman, B., De Castro, B., & Stegge, H. (2009). What makes narcissists bloom? A framework for research on the etiology and development of narcissism. *Development and Psychopathology*, 21(04), 1233–1247.

Trumpeter, N. N., Watson, P. J., O'Leary, B. J., & Weathington, B. L. (2008). Self-functioning and perceived parenting: Relations of parental empathy and love inconsistency with narcissism, depression, and self-esteem. *The Journal of Genetic Psychology*, 169(1), 51–71.

Türkkan, Ş & Savran, C. (2010). *Çocuklarda ve Ergenlerde Ebeveyne Bağlanma, Özgüven ve Okul Başarısı İlişkisi*, İçinde: Solmuş T, Bağlanma, Evlilik ve Aile Psikolojisi, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 243-258.

Twenge, J. M., Konrath, S., Foster, J. D., Keith Campbell, W., & Bushman, B. J. (2008). Egos inflating over time: A cross-temporal meta-analysis of the narcissistic personality inventory. *Journal of Personality*, 76(4), 875–902.

Twenge, J.M., Konrath, S., Foster, J.D., Campbell, W.K., & Bushman, B.J. (2008). Further evidence of an increase in narcissism among college students. *Journal of Personality*, 76(4): 919-928.

Wagers, S.M. (2015). Deconstructing the ‘power and control motive’: Moving beyond a unidimensional view of power in domestic violence. *Partner Abuse*, 6(2), 230–242.

Wardetzki, Barbel (2019). *Dişî narsisizm: uçlarda yaşayanlar ve kabul görmeye olan açlık*. Dorlion yayınları. Ankara. 1. baskı. s9-25.

Warshaw, C., Lyon, E., Bland, P. J., Phillips, H., & Hooper.M. (2014). *Mental Health and Substance Use Coercion Surveys: Report from the National Center on Domestic Violence, Trauma, & Mental Health and the National Domestic Violence Hotline*.

(http://www.nationalcenterdvtraumamh.org/wpcontent/uploads/2014/10/NCDVTMH_NDVH_MHSUCoercionSurveyReport_2014-2.pdf).

Welch, B., (2008). *State of confusion: political manipulation and the assault on the American mind*. St. Martin’s Press. New York, NY.

Williamson, E. (2010). Living in the World of the Domestic Violence Perpetrator: Negotiating the Unreality of Coercive Control. *Violence Against Women*, 16(12):1412–23.

Wink, P. (1991). Two faces of narcissism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61(4), 590–597.

White, D., Szabo, M., & Tiliopoulos, N. (2018). Exploring the relationship between narcissism and extreme altruism. *The American Journal of Psychology*, 131(1), 65–80.

Vaknin, S. (2019). *Narcissists, narcissistic supply and sources of supply*. Retrieved from <http://samvak.tripod.com/faq76.html#narcissisticsupply>.

Van der Hart, O., Nijenhuis, E. R. S., & Steele, K. (2006). *The haunted self: Structural dissociation and the treatment of chronic traumatization*. W W Norton & Co.

Vickie Howard (2019). Recognising Narcissistic Abuse and the Implications for Mental Health Nursing Practice, *Issues in Mental Health Nursing*, 40(8), 644-654.

Yalçın, M.A., Öztürk, E. (2018). Cinsel saldırı suçu mağduru kadınlara karşı toplumsal tutumlar ile adil dünya inancı ve çelişik duygulu cinsiyetçiliğın ilişkisi. *Türkiye Klinikleri Adli Tıp Dergisi*, 5(2):43-51.

Kişileştirme ve Didaktik Yaklaşım: *Gülün Romansı*

Halit ALKAN¹

Atıf/©: Alkan, H. (2021). Kişileştirme ve Didaktik Yaklaşım: *Gülün Romansı*. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6(2), 32-53.

Öz

Tanrı'ya duyulan aşk ilk aşktır ancak gerçekte ilk aşk tensel aşktır ve bu yolla Doğa, türlerin devamını sağlamaya çalışmaktadır. Hristiyanlığın ana öğretisi olan aşk teması Ortaçağ şiirlerinde önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada *Gülün Romansı* adlı eser, kişileştirme geleneği ve didaktik yaklaşım açısından incelenecektir. Söz konusu eser 1230 ve 1280 yıllarında aşağıda belirtilen iki ayrı şair tarafından kaleme alınmış Avrupa saraylı edebiyatının en özgün ve en lirik eseridir. Guillaume de Lorris aşk sanatını anlatmak için şiirinde bir gül bahçesinin ortasındaki nadide bir gülle vücut bulan sevgilisine kavuşmaya çalışan kahramanın sonsuz aşkı düşsel bir anlatı çerçevesinde resmetmiştir. Jean de Meun 17723 dizelik eklenti ile şiire bir devam bölümü ve bir son eklemiştir. Söz konusu eserde Guillaume de Lorris, âşık olan kişiye görme, konuşma, dokunma ve öpme aşamalarını yaşatıp aşkın yakınmalarıyla eser sona ererken Jean de Meun ise tensel birleşme olan son aşamayı yaşatır. Dış biçimi itibariyle tamamen Ortaçağ'a özgüdür; aşk ile ilgili duyguların kişileştirilmesi en uç noktasına kadar götürülmüştür. Bu kişileştirmeler olmaksızın akıl, ruhun hareketlerini anlayamazdı ve bunlar bilimsel bir psikoloji terminolojisi gibi kullanılmaktaydı. Bu eserde aşk, teoride saraylı ve soylu olarak kalmıştır. Saraylı aşk aldattıcıdır çünkü kadın güç ve kontrole sahipken erkek itaat edendir. Ancak, gül elde edildiğinde oyun sona erecektir. Bu esere ruhunu veren şey, Jean de Meun'de kadının zayıflığının gaddarca küçümsenmesi olup bunun kökeni de bu aşkın tensel olma karakterinin içinde yer almaktadır.

32

Anahtar Kelimeler: Saraylı Aşk, Kişileştirme, Guillaume de Lorris, Jean de Meun, *Gülün Romansı*

Personification and Didactic Approach: *The Romance of the Rose*

Citation/©: Alkan, H. (2021). Personification and Didactic Approach: *The Romance of the Rose*. *Artuklu Human and Social Science Journal* 6(2), 32-53

Abstract

Love for God is the first love, but in reality first love is sensual love, and in this way Nature tries to maintain the continuation of the species. The theme of love, the main doctrine of Christianity, has an important place in medieval poems. This study examines *The Romance of the Rose* in terms of the personification tradition and didactic approach. The aforementioned work is the most original and lyrical work of European courtly literature written by two separate poets mentioned below in 1230 and 1280. In order to explain the art of love, Guillaume de Lorris portrays in an imaginary narrative the eternal love of the hero who tries to reunite his lover embodied in a rare rose in the middle of a rose garden. Jean de Meun adds a continuation section and an ending to the poem with the addendum of 17723 lines. In the aforementioned work, while de Lorris gives the person in love the stages of seeing, speaking, touching and kissing, and the work ends with the complaints of the lover, de Meun gives the last stage of sensual intercourse. It is completely

¹Dr., Halit Alkan, Mardin Artuklu Üniversitesi, alkan.halit@yahoo.com ORCID: 0000-0002-7170-6196
Geliş/Received: 14.11.2021 **Kabul/Accepted:** 20.12.2021

unique to Medieval Age in terms of its external form, and the personification of feelings and love situations has been taken to the extreme. Without these personifications, the mind would not be able to understand the movements of the soul, and they are used as a scientific psychology terminology. In this work, love remains, in theory, courtiers and nobles. Courtly love is deceptive because the woman has power and control while the man is obedient. However, once the rose has been acquired, the game will be over. What gives this work its soul is the brutal underestimation of women's weakness in de Meun, and its origin lies in this transcendental character of being sensual.

Keywords: Courtly Love, Personification, Guillaume de Lorris, Jean de Meun, *The Romance of the Rose*

Extended Summary

An Italian cleric labels the millennium period between the end of ancient civilization and the beginning of the Renaissance, *Medio Evo* (Medieval). Medieval philosophy adopts the style of philosophy with religious content, and the religion in question here is Christianity. Through philosophy, the Christian religion tends to prove its validity. Under the influence of Christianity, a religious perspective is created on the concept of love in Medieval Age. In this context, according to scholastic philosophy, God, who contains all the goodness, beauty and virtues, is an absolute being. One of them is love. Love acquires a divine meaning in Medieval Age and is also treated as an attribute of God. Due to the necessity in human nature, a human being loves herself/himself above all else and rises to God's sake only with gradual steps. Unsatisfied desire becomes the main theme in courtly love for the first time and an erotic ideal is created. The courtly lover will become virtuous and pure because of his love. Erotic poetry will show that happiness is possible. The best term representing this situation in the conditions of that period is the term courtly love. This concept is based on the cult of love for a woman, and it is stated that it is dominant in all feelings and actions of the person who falls in love, and this relationship creates a moral sensitivity. One of the most original and lyrical work of European courtly literature is *The Romance of the Rose* written by two separate poets in 1230 and 1280. In order to explain the art of love, Guillaume de Lorris portrays in an imaginary narrative the eternal love of the hero who tries to reunite his lover embodied in a rare rose in the middle of a rose garden. Jean de Meun adds a continuation section and an ending to the poem with the addendum of 17723 lines.

This study examines *The Romance of the Rose* in terms of the personification tradition and didactic approach. Personification means to give human characteristics to non-human objects or inanimate, intangible objects. Entering the garden of love on a May morning, the poet declares himself as the faithful man of Love after being shot by the arrows of the God of Love. Fair Welcoming invites the lover to approach the Rose, but the guards of the Rose chase him away. When Reason sees the lover's condition, it tells him about the natural love for God, but the lover is not convinced because the love for the Rose is sensual (erotic) love. This love for a worldly object is not for the benefit of God, but for his own benefit. Love for God is rightly first love, but in reality first love is sensual love and in this way Nature is trying to ensure the continuation of the species. The Company encourages the lover to pursue love. Openness and Pity take him to Fair Welcoming, who makes him kiss the Rose. However, Foul Mouth tells the incident, Jealousy comes and builds a solid wall around the Rose and locks Fair Welcoming in a tower. Guillaume de Lorris' work ends with the lover's complaints. Pain is an important part of love. Jean de Meun adds a continuation section and an ending to the poem. The continuation of the event is the attack and capture of the Rose's castle by Love and Courtly Virtues. Thanks to Old Woman, the lover reaches Fair Welcoming, but is blocked by the Resistance. Venus swears that she will never leave any honour in women and provokes Love to take the same vow towards men. Nature laments that of all creatures, only man avoids obeying its orders and refraining from reproduction. Genius goes to

Cupid to initiate the curse he has formulated for those who disobey his orders. Thus, virginity is condemned, and hell is reserved for those who do not obey the orders of Nature and Love. When Venus, attacking the castle, throws her torch, Shame and Fear escape, Fair Welcoming lets the lover pick the Rose. Finally, when the lover reaches the Rose, he wakes up from his sleep and sees that the sun has risen.

In *The Romance of the Rose*, while de Lorris gives the person in love the stages of seeing, speaking, touching and kissing that ends with the complaints of the lover, de Meun gives the last stage of sensual intercourse. It is completely unique to Medieval Age in terms of its external form, and the personification of feelings and love situations has been taken to the extreme. Without these personifications, the mind would not be able to understand the movements of the soul, and they are used as a scientific psychology terminology. In this work, love remains, in theory, courtiers and nobles. Courtly love is deceptive because the woman has power and control while the man is obedient. However, once the rose has been acquired, the game will be over. What gives this work its soul is the brutal underestimation of women's weakness in de Meun, and its origin lies in this transcendental character of being sensual. The provocation brought about by the mystery of virginity symbolized by the Rose is the attainment of Rose by virtue of art and perseverance. In this work, love remains courtly and noble in theory. Only a select few can enter the garden of pleasure through love. Those who wish to enter here must leave behind hatred, infidelity, villainy, covetousness, avarice, envy, old age, hypocrisy. But the positive virtues he must possess show that the ideal is merely aristocratic, not ethical as in courtly love. These virtues are leisure, delight, joy, love, beauty, sincerity and courtesy. These are virtuous means of obtaining the desired object.

Giriş

Antik uygarlığın sonu ile Rönesans'ın başlangıcı arasındaki bin yıllık döneme, yani 5. Yüzyıl ile 15. Yüzyıl arasındaki döneme İtalyan bir din adamı, *Medio Evo* (Ortaçağ) ismini vermiştir. Batı uygarlığının ve kültürünün temel arınma alanı Ortaçağ olmuştur. İnsan tüm kötülüğü buraya göndererek kendi dönemini arındırmaya çalışmıştır. Tarihsel dönem itibarıyla ilkçağ felsefesi ile modern düşünce arasındaki dönemde yer alan Ortaçağ felsefesinin kendine özgü özellikleri vardır. Ortaçağ felsefesi içerik açısından Yahudi felsefesi, Bizans felsefesi, Hristiyan felsefesi ve İslam felsefesi olmak üzere dört ayrı düşünce geleneğinden oluşur (Cevizci, 2008: 12). Ortaçağ felsefesi, dinsel içerikli felsefe tarzını benimser ve burada mevzubahis olan din Hristiyanlıktır. Felsefe yapma tarzı açısından dinsel öğretileri temellendirerek dini dünya görüşüne kategorik bir zemin kazandırmaya çalışılmaktadır. Felsefe aracılığıyla Hristiyan dini kendisinin geçerliliğini ispatlamaya yönelmektedir. Tartışmalar inanç, akıl, bilgi ve Tanrı ekseninde yürütülmektedir.

Hristiyanlığın etkisiyle Ortaçağ'da aşk kavramına dini bir bakış açısı oluşturulmaktadır. Bu bağlamda skolastik felsefeye göre tüm iyilikleri, güzellikleri ve erdemleri barındıran Tanrı, mutlak varlıktır. Bunlardan birisi de aşktır. Bu anlamda “*Tanrı, Mutlak Varlık olarak kabul edildiğinde, Mutlak İyi de kabul edilmiş oluyordu çünkü iyi, aşkın objesidir; buradan hareketle de mutlak aşk kavramına ulaşılmıştır*” (Gilson, 2005: 250).² Aşk Ortaçağ'da ilahi bir anlam kazanır ve aynı zamanda Tanrı'nın bir özelliği olarak işlenmiştir. Mutlak iyi ve mutlak varlık olan Tanrı, bireyi yarattığı için Tanrı'nın birçok özelliği insanda da bulunmaktadır. Ancak ona sınırlı ilahi nitelikler verilmiştir. Bireylere mutluluk ve doyum sağlayan aşk, insanda ahlaki gelişmeyi ve iyiliğin oluşmasını da mümkün kılar. Aşkta aşktan başka bir şey aramayan kimse, aşkın sunduğu sevinci elde eder. Aşkta aşkın dışında başka bir şey arayan kimse ise, hem aşkın sunduğu neşeyi hem de aşkın kendisini kaybeder. Sonuçta aşk, hiçbir karşılığın beklenmediği durumda var olur. Kendi özünde insan, yaratıcısının isteği üzere, kendisini sevdiğinden daha fazla Tanrı'yı sevmektedir (Gilson, 2005: 253). İnsan doğasında taşıdığı zarurete binaen her şeyden önce kendisini sever ve sadece tedrici adımlarla Tanrı aşkına yükselir.

12. Yüzyılda *troubadours* (ozanlar), tatmin edilmemiş arzuyu şiirsel aşk kavrayışının merkezine kaydırıldıklarında, Ortaçağ zihniyeti önemli bir dönemden geçmiştir. Tatmin edilmeyen arzu ilk kez saraylı aşkta ana tema haline getirilerek erotik bir ülkü yaratılmış olur. Saraylı âşık, aşkı nedeniyle erdemli ve saf hale gelecektir. Erotik şiir, mutluluğun olanaklı olduğunu konu olarak almalıdır; vaat, arzu, iç sıkıntısı, bekleme içermelidir. Aşk alanına şeref, sadakat, cesaret ve manevi hayatın diğer bütün unsurlarını dâhil edecektir (Huizinga, 1997: 156, 162). Dönemin koşulları içerisinde bu durumu temsil eden en iyi terim ‘saraylı aşkı’ terimidir. Bu terimi Alexander J. Denomy tarafından şöyle betimlenmektedir: “*Saraylı aşk, arzulan bir nesneyi elde etmek için insanın ruhundaki harekete geçme güdüsüdür. [...] bir tür duygusal aşktır ve onun amacı onu platonik duygulardan, salt tutkudan veya cinsel aşktan farklı kılar; yani, aşkın*

² İngilizce kaynaklardan yapılan alıntılar bu çalışmanın yazarı tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

erdemler ile doğal iyilik konusunda gelişmesidir” (1953: 44). Herbert Moller ise bu kavramın bir kadına duyulan aşk kültürüne dayanmış olduğunu, âşık olan kişinin tüm duygu ve eylemlerinde egemen olduğunu ve bu ilişkinin ahlaki anlamda bir duyarlılık oluşturduğunu belirtmektedir (1960: 40). Fransız yazarlar Guillaume de Lorris ve Jean de Meun’un ortak şiiri *The Romance of the Rose (Gülün Romansı)* Avrupa edebiyatında aşk konusunu en iyi işleyen dönemin örneklerden birisidir. Söz konusu eser 1230 ve 1280 yıllarında iki ayrı şair tarafından kaleme alınmış Avrupa saraylı edebiyatının en özgün ve en lirik eseridir. Bu eser aşkın tüm sanatını içermektedir. İnsanlar rüyalarda birçok iyilikleri ve kötülükleri örtülü bir şekilde görür ve bu gördüğü şeyler gerçek hayatta başına ya gelmiştir ya da gelecektir. İki şair bu eseri yazarken didaktik mesajı pekiştirmeye çalışmaktalar. Eserde, şair gördüğü bir rüyayı okuyuculara anlatırken rüyayı bir edebi teknik olarak kullanmaktadır (Nouvet, 1991: 196). Guillaume de Lorris aşk sanatını anlatmak için şiirinde bir gül bahçesinin ortasındaki nadide bir gülle vücut bulan sevgilisine kavuşmaya çalışan kahramanının sonsuz aşkını düşsel bir anlatı çerçevesinde adeta resmetmiştir. Jean de Meun 1270-1280 yılları arasında 17723 dizelik eklenti ile şiire bir devam bölümü ve bir son eklemiştir. Birinci bölümün düşsel havası, ikinci bölümde yerini dönem tarihlemesine ve toplum eleştirisine bırakır. Guillaume de Lorris’in şiiri kadına karşı saygılı olup saraylı aşkla doludur. Ancak, Jean de Meun’un yazdığı şiirin devamı kadına karşı saygısızdır.

Bu çalışmada, aşk sanatının anlatıldığı Guillaume de Lorris ve Jean de Meun’un *The Romance of the Rose (Gülün Romansı)* eseri kişileştirme geleneği ve didaktik yaklaşım açısından incelenecektir. İnsani vasıf taşımayan nesnelere veya cansız, soyut varlıklara, insana özgü özelliklerin verilmesine kişileştirme sanatı denir (Çevirici Çağın, 2006: 457). Örneğin; kin kavgayı teşvik eder denildiğinde kin soyut bir varlık olmasına rağmen insana özgü bir özellik olan teşvik etme özelliği verilmiş olur. Dolayısıyla söz konusu eserin içeriği, olay örgüsüne bağlı olarak kişileştirme geleneği ve didaktik yaklaşım açısından açıklanacaktır.

***Gülün Romansı* Eserinde Kişileştirme ve Didaktik Yaklaşım**

Şair yaklaşık beş yıl önce mayıs ayında bir rüya görür. Rüya gören kişi için mayıs ayı önemlidir çünkü bu ay mutluluk ve aşk mevsimidir (de Lorris ve de Meun, 2008: 3). Buradaki betimleme aracılığıyla okur aşk konusuna hazır hale getirilmektedir çünkü doğanın yenilendiği bu ilkbahar mevsiminde insanda da aşk duygusu canlanmaya başlamaktadır. Şair rüyasında sabah uyanır ve ağaçların arasında şarkı söyleyen kuşların sesini takip eder. Etrafı yüksek duvarlarla çevrili bir bahçe görür. Bu bahçenin duvarlarında çeşitli resimler ve yazıtlar görür. Bunlar: Kin (Hatred), İhanet (Felony), Alçaklık (Villainy), Açgözlülük (Covetousness), Tamah (Avarice), Haset (Envy), Melonkoli (Sorrow), İhtiyarlık (Old Age), Zaman (Time), İkiyüzlülük (Pope-Holiness) ve Fakirlik (Poverty). Kin öfke ve kavgayı teşvik edip asabi, kavgacı ve kötü niyetlidir. Kin öfkeden çıldırılmış bir kadına benzemektedir. Kin’in solunda Bayan İhanet resmi almaktadır. Alçaklık kötü bir kadın olup küstah ve dedikoducudur. Bayan Açgözlülük insanın aklını çelerek her şeyi almasını ve kimseye hiçbir şey vermemesine sebep olur. İnsanı hırsızlığa ve dolandırıcılığa sürükler. Bayan Tamah Açgözlülük’ün yanı başında yer alır. Bu resim çirkin, kirli, şekilsiz ve zayıf olup perişan bir görüntüye sahiptir. Sanki açlıktan ölecekmiş gibi görünür. Kötü giyinmiş çünkü elbisesi sanki 10 yıllıktır. Cüzdanı

var ancak içinden hiçbir zaman bir şey almamayı umar. Bayan Haset kötü bir haber almadıkça hayatta asla gülmez ve eğlenmez. Birinin başına kötü bir şey gelmesine sevinir, kimseye sadık kalmaz, herkese düşmandır ve babasının başına bile iyi bir şey gelmesini istemez. Haset çok çirkin bir görünüşe sahiptir. Akıllı, adil ya da asil birini gördüğünde öfkeden çıldırır. Haset'in çok yakınında Bayan Melonkoli var. Ten rengi kalbinde üzüntü olduğunu gösterir. Gece ve gündüz çektiği sıkıntılar sararmasına ve solmasına sebep olur. Üzüntüsü kalbinin en derinliklerinde kök salmıştır. Elbisesini parçalayıp saçlarını yolar. Eğlence ve sevgiye karşı ilgi duymaz.

Söz konusu eserde geçen soyut kavramlar kişileştirme geleneği açısından burada açıklanmaya çalışılmaktadır. Bayan İhtiyarlık kendini besleyemeyecek kadar yaşlıdır. Güzelliği bozulup çok çirkinleşmiştir. Saçları kar kadar beyazlamıştır. Yüzünde kırışıklıklar oluşmuş, kulaklarında yosunlar tutmuş ve tüm dişlerini kaybetmiştir. Gücünü ve zekâsını kaybederek bir yaşındaki çocuk gibi olur. Zaman gece ve gündüz ara vermeden ve dinlenmeden akıp gider. Bay Zaman asla durmaz ve dönmek üzere akıp gider. Zaman her şeyi yok eder ve karşısında hiçbir şey duramaz. Zaman her şeyi değiştirip çürütür. Tüm insanlığı yaşlandıracak güce sahiptir. Bayan İkiyüzlü her türlü kötülüğü kimsenin görmediği anda işlemektedir. Toplumun içinde çok masum görünür ancak yüreğinde her türlü kötülük vardır. Bir rahibe gibi giyinip elinde mezmurlar kitabını taşımaktadır. Oruç tutmaktan ten rengi solmuştur. Bu tür kişilere cennet yasaklanmıştır çünkü İncil'de belirtildiği üzere bu kişiler Tanrı'nın değil, insanların takdirini kazanmak için uğraşırlar. Son resim Bayan Fakirlik'tir. Meteliksiz olup manto yerine üzerinde yamalı bir çuvaldan başka giyecek elbisesi yoktur. Hiçbir zaman iyi beslenememiş, giyinememiş ve sevilmemiştir. Duvarların üzerinde bulunan bu resimler altından yapılmıştır. Şair duvarların çevrelediği bahçenin içine girmeyi arzulamaktadır. Bu bahçe başka hiçbir yerde olmadığı kadar ağaçlar ve kuş sesleriyle doludur. Kuşlar aşk dansının şarkısını tatlı, nazik ve büyüleyici bir melodiyle söylerler. Şair duvarda çok dar ve sıkı bir kapı gördüğünde kapıyı çalar.

Kapıyı çok tatlı bir kız açar. Bu kız sarı saçlı olup güzel bir burun, gri-mavi gözlere, tatlı bir nefese, beyaz bir yüze, küçük bir ağza ve çenesinde de bir gamzeye sahiptir. Yeryüzünde bundan daha güzel bir kız aranamaz. Elinde bir ayna olup saçlarını taramıştır. Kendisiyle ilgilenmekten başka bir sıkıntısı yoktur. Şair bu güzel kıza adını sorduğunda ona adının Aylak Hanım (Idleness) olduğunu söyler. Kendisinin zengin ve güçlü bir kadın olduğunu ve eğlenmekten ve saçını taramaktan başka bir uğraşının olmadığını söyler. Kendisi bu bahçenin sahibi olan Bay Coşku'nun (Diversion) çok samimi bir dostudur. Şair bahçeye girdiğinde kendini çok mutlu ve neşeli hissettiğini ve dünyevi bir cennette olduğunu söyler. Bülbül, alakarga, sığırcık, çalı kuşu, kumru, saka kuşu, kırlangıç, tarla kuşu, karatavuk, kızıl ardıç, papağan gibi birçok çeşitten oluşan kuşlar sanki cennet melekleriymiş gibi şarkı söylerler. Kuşların tatlı bir şekilde şarkı söylemeleri şairin kalbini sevinçle doldurur. Coşku'nun etrafında toplanan kişiler o kadar adiller ki kanatlı meleklerle benziyorlar. Bunlardan adı Neşe (Joy) olan bir kadın diğerlerine şarkı söyler. Neşe net ve saf bir sese sahip olup dans ederken bedenini nasıl hareket edeceğini çok iyi bilir.

Oradaki kişilerden Bayan Kibarlık (Courtesy) şairi fark ederek kendilerine katılmasını teklif ettiğinde şair hiç tereddüt etmeden kabul eder. Coşku, yakışıklı ve uzun

boyludur; yüzü elma gibi al ve aktır; gözleri gri mavidir; ağzı ve burnu güzel şekillidir ve saçları da sarı ve kıvrıktır. Ne bıyığı ne de sakalı vardır. Kendisi cesur ve aktif olup kıyafetleri kuş ve dövme altın süslemeleriyle doludur. Bay Coşku'nun sevgilisi olan yedi yaşındaki Neşe ona gülden taç yapmıştır. Coşku yakışıklıdır ve sevgilisi Neşe çok güzeldir. Neşe teni gül renginde olup çok hassastır; alını kırışık değildir; ağzı ve burnu çok güzeldir ve saçları sarıdır. Kıyafeti ipekli kalın altın kumaştan yapılmıştır. Aralarında bulunan Bay Aşk Tanrısı istediği şekilde aşk dağıtır. Onun güzelliği takdire şayandır. Kıyafeti aşkla yapılmış küçük çiçeklerden yapılmıştır. Elbisesi çeşitli hayvan figürlerinden oluşmaktadır. Başında gülden yapılmış taç vardır. Coşku sanki cennetten gelmiş bir meleğe benzemektedir. O, yanında Tatlı Bakış (Sweet Looks) adında genç bir adımı bulundurur. Bu âşık Aşk Tanrısı'na ait iki tür yay tutmaktadır. Yaylardan biri meyvesi acı tat veren bir ağaçtan yapılmıştır. Diğer yay ise bodur ağacın gövdesinden yapılmıştır. Tatlı Bakış bu iki yayın yanında on adet ok taşımaktadır. Ucu altından yapılmış beş oku sağ elinde tutar. Bunlar: Güzellik (Beauty), Sadelik (Simplicity), Harbilik (Openness), Arkadaş (Company) ve Güzeli Görünüm (Fair Seeming) adlarını taşımaktadır.

Güzellik, en güzel tüylere sahiptir; Sadelik, en çok acı verendir; Harbilik, mertlik ve nezaket tüylere sahiptir; Arkadaş, kısa mesafede çok zarar verir; Güzeli Görünüm oku ise en zararsız olmasına rağmen büyük yaralar açar. Bununla yaralanan biri şanslıdır çünkü üzüntüsü giderilerek sağlığına kavuşacaktır. Diğer beş ok ise çok çirkindir. Okların uçları cehennemdeki şeytandan bile daha karadır. Bunlar: Kibir (Pride), Alçaklık (Villainy), Utanç (Shame), Ümitsizlik (Despair) ve Yeni Düşünce (New Thought) adlarını taşımaktadır. Bu okların birbirinden bir farkları yoktur. Bu beş okun gücü önceki beş okun gücünden farklıdır. Aşk Tanrısı en yakın duran kadının adı Güzellik olup ay kadar berrak parlamaktadır; sarı saçları topuğuna kadar uzanmaktadır; ağzı ve burnu çok güzeldir. Güzellik'in hemen yanında duran Wealth (Zenginlik) saygın ve değerli bir kadın olup hem zarar verebilir hem de yarar sağlayabilir. Herkes ondan korkar çünkü tüm dünya onun gücü altındadır. Ona eşlik etmek isteyen birçok hain ve kıskanç kişiler herkesi sözlerle aldatmaktalar. Zenginlik'in sahip olduğu mor kaftan hiçbir yerde görülemeyecek kadar güzel ve pahalıdır. Kemerin taştan yapılmış tokası büyük güç ve erdeme sahip olup bunu taşıyan kişi hiçbir zehirden korkmamaktadır. Sarı saç lülelerinde altın halkalar vardır. Yüzü ve başı ışık gibi parıldamaktadır. Onun yanında duran Generosity (Cömertlik) hep hediye dağıtan bir kadındır. Sahip olduğu her şeyi başkalarına vermekten mutluluk duyar. Tanrı onun mallarını sürekli arttırdığı için Cömertlik bu malları hep başkalarına dağıtır; herkesten saygı ve övgü görür; hem aptalları hem de akıllıları gücünün etkisi altına alır. Bunlardan sonra gelen Harbilik, kar kadar beyazdır; iyi kalplidir ve gözleri gri mavi olup gülümsemekteler. Harbilik, bilgili ve makul biridir; herkes tarafından değer görmektedir; esmer olup yüzü berrak ve parlayan bir yüze sahiptir. Daha sonra gelen Gençlik (Youth) on iki yaşında olup güler yüzlü ve mutludur. Hiçbir kötülük bilmez.

Buradaki kişiler sıcakkanlı ve eğitilmiş olup sevgilileriyle bu bahçedeki ağaçların gölgesinde aşk yaşamaktalar. Bu bahçede elma ağacı, ceviz ağacı, badem ağacı, incir ağacı, hurma ağacı, ayva ağacı, kestane ağacı, armut ağacı, muşmula ağacı, erik ağacı, kiraz ağacı, zeytin ağacı ve fındık ağacı gibi çeşitli ağaçlar bulunmaktadır. Ayrıca, bu

bahçede çeşitli renklerde çiçekler de mevcuttur. Doğa (Nature) bu bahçede bir çam ağacının yanında mermerden bir çeşme yapmıştır. Bu mermer üzerine de güzel Narcissus'un burada öldüğünü yazmıştır. Narcissus çok yakışıklı bir genç adamdır. Echo adında bir Bayan Narcissus'a âşık olur fakat o güzelliğinden dolayı o kadar kibirlidir ki Echo'ya hiç karşılık vermez. Aşk karşılık bulmadığı için Echo bu acıya daha fazla dayanamaz ve ölür. Ölürlen de Tanrı'ya bir dilekte bulunarak Narcissus'un da bir gün duyacağı aşka karşılık bulmayarak acı çekmesini ister. Tanrı Echo'nun dileğini yerine getirir. Narcissus bu çeşmede su içerken sudaki kendi yansımasına âşık olup aklını kaybederek aşk acısından ölür. Böylece, Aşk (Love) Echo'nun intikamını almış olur. Eğer kadınlar sevgililerine karşı gerekli görevlerini yerine getirmezlerse Tanrı bu hatalarını onlara nasıl ödeteceğini çok iyi bilir. Narcissus'un öldüğü çeşmenin suyu her zaman taze ve berraktır. Güneş, çeşmenin suyuna yansıdığı zaman sudaki kristallerin rengi sarı, mavi ve kırmızıya dönüşmektedir. Tıpkı bir ayna gibi önünde duran cismin gerçek rengini ve şeklini olduğu gibi yansıtır. Sudaki kristaller de bahçedeki her şeyi olduğu gibi yansıtır. Bu suya bakan biri kendini aşkın içinde bulur. Burada Venüs'ün oğlu Cupid erkekleri ve kadınları etkisi altına almak için aşk tohumlarını bu suya ekmiştir. Bu yüzden bu çeşmeye Aşk Çeşmesi denilmektedir.

Şair bu çeşmenin suyuna yansıyan gül ağacını gördüğünde onun etkisi altına girerek ona ulaşmak ister. Gül ağacının yanına gittiğinde güllerin tatlı kokusunun esiri olur. Eliyle güllere ulaşmak istediğinde ise ucu sivri dikenleri onu engeller. Aşk Tanrısı elinde yayı ve okuyla şairi uzun süre takip edip bir incir ağacının altında durarak Narsisizm Pınarı isimli yerde şaire sırayla beş ok fırlatır. Eserde durum şöyle anlatılmaktadır:

Vurulur vurulmaz, geriye doğru düştüm ve uzun bir süre baygın yattım. Kendime geldiğimde, [...] bu oku tutarak sıkıca çıkarmaya çalıştım, bunun için uğraştıkça daha çok iç çektim, [...] ama okun Güzellik denilen dikenli ucu kalbime öyle saplanmıştı ki çıkaramadım; halen orada kalmasına rağmen yarası hiç kanamadı. (de Lorris ve de Meun, 2008: 26-7)

Aşk, bu alıntıda tanrısal bir anlama dönüşmüştür. Şaire fırlatılan beş ok soyut kavramlarla isimlendirilmiştir: Güzellik, Sadelik, Kibarlık, Arkadaşlık ve Güzel Görünüm'dür. Burada ok fırlatmak, insana özgü bir özellik olup bunun soyut bir kavram olan aşka atfedilmesi ise kişileştirme sanatına bir örnektir. Ayrıca, eserde kişileştirme yoluyla alegorik dilden yararlanılması, eserin didaktik yanını da göstermektedir çünkü Tanrı'nın şaire fırlattığı beş ok ise ideal bir aşkın Ortaçağ'da nasıl olması gerektiğini okura anlatılmaktadır. Şair beğendiği bir gülü almak üzereyken Aşk Tanrısı oku şairi tam kalbine fırlatır. Şair yere düşer fakat yarası kanamaz. Saplanan okunun adı Güzellik'tir. Şair oku kalbinden çıkarırken okun ucu kalbin içinde kalır. Şair koparmak istediği güle yönelmeye devam eder. Aşk Tanrısı ikinci bir ok fırlatır. Adı Sadelik olan bu ok dünyadaki erkekleri ve kadınları âşık eder. Bu ikinci ok sayesinde o gül şaire hiç olmadığı kadar tatlı gelmeye başlar. Aşk Tanrısı'nın fırlattığı üçüncü okun adı Kibarlık'tır. Bu ok şairin kalbinin aşkla dolmasını sağlayıp ona tüm geçmişteki acılarını unutturur ve gülün tatlı parfümüyle büyülenmesine sebep olur. Aşk Tanrısı dördüncü oku şairin kalbine fırlatır. Bu okun adı Arkadaş'tır. Hemen ardından beşinci ok şairin kalbine saplanır. Bu okun adı da Güzel Görünüm olup tüm acılara rağmen âşık olmaktan

vazgeçmemesine sebep olur. Bu beşinci ok hem acı hem tatlılık verir ve şairi aşka köle eder. Şair aşkın kölesi olduğunu kabul edip kalbini ve bedenini onun hizmetine sunar.

Aşka hizmet etmek külfetli ve acı dolu bir iştir. Ancak aşk öyle iyi, tatlı ve nazik bir şeydir ki hiçbir kötülük, yanlışlık ve zarar aşka yer edinemez. Aşk, sadakat gerektirdiği için eğer aşka ihanet edilirse günah işlenmiş olur. Bu yüzden Aşk saf altından yapılmış bir anahtarla aşkın kalbine bir kilit vurur. Aşk, aşığa aşkın kurallarını anlatmaya başlar. Her türlü sınıftan kişilere karşı makul, tatlı dilli ve adil olmasını ister. Biri selam verdiğinde selamına hemen karşılık vermesini ister. Kötü ve ahlaksız kelimeler sarf etmemesini ister. Tüm kadınları onurlandırmasını ve onlara hizmet etmesini ister. Aşkın sıkıntılarını göğüslemek isteyen biri giyim ve kuşamında şıklık ve zarafet içinde olmalı, ellerini temiz tutmalı, dişlerini fırçalamalı ve saçlarını taramalıdır. Kişi, haz ve eğlence peşinde olmalı; keman ve flüt çalmayı ve dans etmeyi bilmelidir. Aşka hizmet eden biri cimrilikten kaçınmalıdır çünkü sevdiğinin bir gülümsemesi uğruna tüm mal varlığını harcayabilmelidir. Tüm düşüncelerini aşka yoğunlaştırmalıdır. Âşık olan biri acı ve üzüntü yaşar çünkü sevdiği kişi kendisine uzakta bir yerde olur. Onu göremediği için düşüncelere dalar ve onun hayalini görmeye başlar. Onun güzelliğini gördüğü zaman ise kalbi yanıp tutuşur, ten rengi değişir ve dili tutulur. Âşık olan biri aradığı şeye asla sahip olamaz. Her zaman bir şeyler eksik olur ve asla huzurlu değildir. Kendisi huzur bulmayı isteyene kadar bu mücadele asla bitmeyecektir. Geceleri onu kollarında tutuyormuş gibi hayaller kuracaktır. Eğer sevdiğinin kollarında ölecekse onun için ölüm bile sorun olmaz. Geceler ona uyku ve huzur getirmez. İster yağmur yağsın ister don olsun âşık olan biri gizlice sevdiğinin evinin önüne gidip onun aşkından uyuyamadığını söyler. İşte bu anlatılanlar aşkın kurallarıdır.

Âşık, Aşk'a birinin aşkın acı, üzüntü ve sıkıntılarını nasıl katlanabileceğini sorar. Âşık olan birine dayanma gücü veren Umut (Hope), Tatlı Düşünce (Sweet Thought), Tatlı Konuşma (Sweet Talk) ve Tatlı Bakış (Sweet Looks) olduğunu anlatır. Umut kibardır, onu teselli eder, ilerde yaşayacağı sevinç uğruna acılara katlanmasına ve yaşayabilmesine yardım eder. Tatlı Düşünce sevdiğinin gülüşünü, gözlerini ve güzelliğini ona düşündürerek Umut'un vaat ettiği şeyleri çağırıştırır. Tatlı Konuşma, sevdiği kişiyle ilgili sohbetleri sayesinde onu rahatlatır. Tatlı Bakış, gördüğü şeyleri kalbe iletir ve kalbin istediği şeyleri görmesini sağlayarak acısını dindirir. Fair Welcoming (Hüsnükabul) Kibarlık'ın oğlu olup aşığın çitlerin üzerinden geçmesini ve güle ulaşmasını sağlayacaktır. Hüsnükabul'un bu cömertliğinden dolayı âşık ona teşekkür eder. Andreas Capellanus, kaleme aldığı *Art of Courtly Love (Saraylı Aşkın Sanatı)* isimli eserinde Aşk'ın burada anlatılan öğretilerini belirtmiştir:

Aşkın ordusunda hizmet etmek isteyen insanda para hırsı olmayıp çok cömert olmalıdır. İmkân buldukça çok kişiye yardım etmelidir. [...] Ayrıca, aç olduğunu fark ettiği fakirleri beslerse, bu kibarlık olarak görülür. [...] Kötüleri övecek bir söz söylememelidir; tam aksine, eğer mümkünse, onları dolaylı olarak azarlayarak iyileştirmelidir. [...] Kimseyle, özellikle çaresiz insanlarla, dalga geçmemelidir, kavgacı olmayıp bir kavgaya da karışmamalıdır. (1941: 59)

Bu alıntı okura kibarlığı ve cömertliği önermektedir. Erdemden yoksun olan kişileri eleştirerek daha iyi bir insan olmalarını tavsiye etmektedir. Âşık tam güle yaklaşmışken Direnme (Resistance) ortaya çıkar ve bahçedeki tüm güllerinin koruyucusu

olduğunu söyler. Ona Kötü Konuşma (Foul Mouth), Utanç (Shame) ve Korku (Fear) de eşlik eder. Utanç Akıl'ın kızı olup babası ise çirkin Kötü Amel'dir (Misdeeds). Utanç doğduğu zaman güllerin ve goncaların hanımefendisi olan İffet (Chastity) kötü adamların saldırısına uğrar. Saldırıyı gerçekleştiren Venüs'tür çünkü gece ve gündüz ondan hem gonca hem de gül çalar. Bunun üzerine İffet Akıl (Reason)'dan dürüst kızı Utanç'ı kendisine vermesini ister. Gülleri korumak için Kıskançlık (Jealousy) da gelir. Âşık Hüsnükabul'a olanları anlatır. Aşk'ın kalbine beş ok saplayarak sebep olduğu acı sadece aralarındaki en güzel goncaya ulaşırsa dineceğini söyler. Bu kendisinin hem hayatı hem de ölümü olduğunu belirtir. Tam bu sırada Direnme ortaya çıkar. Kendisi büyük ve kara olup gözleri ateş kırmızısı ve öfkeli. Direnme aşığa yardım ettiği için Hüsnükabul'e kızar ve aşığı da oradan kovar. Âşık oradan kaçarken yaptıklarının aptalca olduğunu ve yaşadığı acıyı düşünür. Ancak âşık olan biri acının ne olduğunu bilir. Kulesinden aşığı izleyen Bayan Akıl kulesinden aşağı inip onun yanına gelir. Akıl öyle asildir ki sanki cennette yaratılmıştır çünkü Doğa böyle bir görüntüyü yaratamaz. Tanrı Akıl'ı kendi görüntüsünde yaratmıştır. Akıl insanı ahmaklıktan uzak tutmaya çalışır. Akıl aşığa çektiği acıların sebebi ahmaklık ve çocukluk olduğunu belirtir. Bahçe kapısını açan Aylak Hanım ile arkadaşlık yapmanın ahmaklık olduğunu söyler çünkü Aylak Hanım insanı kandırır. Eğer Aylak Hanım aşığa bahçe kapısını açmasaydı Aşk onu asla göremeyecekti. Gülleri koruma konusunda Akıl'ın kızı Utanç ile kıyaslandığında Direnme önemsiz kalır. Güle dokunulduğu anda Kötü Konuşma bunu her yerde anında anlatır. Aşkın zevki kısa sürelidir fakat acısı ölçülemez. Aşığı ahmaklığa sürükleyen kararsız kalbi olduğu için onun isteklerine karşı direnmelidir.

Âşık sahip olduğu Arkadaş'a (Friend) sıkıntılarını ve Direnme ile ilgili şikâyetini dile getirir. Arkadaş aşığa Direnme'den af dilemesini önerir çünkü Direnme zalim görünse de sonunda merhametli olur. Âşık Direnme'den af diler ve bütün emirlerini yerine getireceğine söz verir ancak ondan sadece âşık olmasına izin vermesini rica eder. Direnme aşığı affeder ancak güllerinden uzak durmasını ister. Âşık gülü göremediği için acı çeker ve onun acısını gören Tanrı Direnme ile görüşmeleri için Harbilik ve Merhamet'i (Pity) gönderir. Harbilik Direnme'ye aşığın masum olduğunu söyler çünkü onu âşık ettiren ve aşk acısı çekmesine sebep olan Aşk'ın gücüdür. Bu yüzden üstün olan Direnme'nin zayıf olan aşığı affetmesini rica eder. Direnme Hüsnükabul'u âşıktan uzak tuttuğundan beri aşığın acısı katlandığını belirten Merhamet Direnme'den merhametli olmasını diler. Harbilik ve Merhamet'in ricasını kırmayan Direnme Hüsnükabul'un aşığa eşlik etmesine izin verir. Bunun üzerine Hüsnükabul aşığın arzusunu yerine getireceğini söyler. Onun yardımıyla âşık gülün yanına gider, gülün büyüdüğünü, daha da güzelleştiğini ve daha kırmızılaştığını söyler. Âşık gülü öpmek için Hüsnükabul'den izin ister ancak ona izin vermez çünkü izin verirse İffet ondan nefret edecektir. Bu bağlamda aşığın arzuladığı öpücük sürekli ertelenmektedir çünkü bir öpücük konduran biri devamını da isteyecektir.

İffet ile mücadele eden Venüs aşığın yardımına gelir. Venüs'ün sağ elinde tüm kadınları ısıtan alevli bir fener tutmaktadır. Venüs, Hüsnükabul'e aşığın yakışıklı, sevecen, tatlı ve sadık biri olduğu için tatlı bir öpücük isteğine neden izin vermediğini sorar. Ona bir öpücük için izin vermenin makul olacağını söyler. Bunun üzerine Hüsnükabul izin verir ve âşık gülden tatlı bir öpücük alır. Bu öpücükle aşığın kalbindeki

aşkın tüm acıları ve sıkıntıları yok olur. Ancak gülü öptüğünden beri âşık birçok sıkıntılar yaşar ve Utanç ile mücadele eder. Kötü Konuşma, gördüğü ve duyduğu her türlü kötülüğü her yerde yayar. Keskin ve acı bir dili vardır. Âşık ve Hüsnükabul arasında kötü bir ilişki olduğunu öyle yüksek bir sesle söyledi ki Kıskançlık'ı uyandırır. Kıskançlık, Hüsnükabul'e çok kızarak ona bir daha güvenmeyeceğini söyler. Utanç'ın da Hüsnükabul'e engel olmadığını ve İffet'e de yardımcı olmadığını söyler. Bir rahibe gibi giyinen Utanç, Kıskançlık'a ricada bulunarak Kötü Konuşma'ya inanmamasını ister çünkü Kötü Konuşma'nın herkesi kandıran yalancı bir adam olduğunu söyler. Utanç, Hüsnükabul'un de insanlarla konuşmaktan, oynamaktan ve eğlenmekten başka bir hatası olmadığını söyler. Bunu üzerine Kıskançlık İffet'in manastırda bile güvende olmadığını, gülleri ve goncaları bir kalenin içinde koruyacağını, kalenin ortasında bir kule inşa edip içine de Hüsnükabul'u hapsedeceğini söyler. Kıskançlık oradan ayrılırken Korku ve Utanç'ı baş başa bırakır. Bayan Korku, kuzeni Utanç'a durumu Direnme'ye iletmeyi önerir.

İkisi de Direnme'nin yanına giderler ve Utanç Direnme'yi uyandırarak ona Hüsnükabul'e istediğini yapması konusunda fazlasıyla izin verdiğini ve bu hatasını düzeltmesi gerektiğini söyler. Eğer Hüsnükabul tatlı ise Direnme zalim ve saldırgan olmalıdır. Korku de Direnme'nin koruması gereken şeyi gerektiği gibi korumadığını söyler. Buna karşılık olarak Direnme bir aptal gibi davrandığını ve hatasını düzelteceğini söyler ve hiç olmadığı kadar zalim olur. Kıskançlık inşa ettiği kalede garnizon kurar. Doğu kapısının anahtarını Direnme taşır. Güney kapısının anahtarını Utanç taşır. Kuzey kapısının anahtarını Korku taşır. Batı kapısının anahtarını taşıyan Kötü Konuşma ise flüt eşliğine dürüst ve sadık hiçbir kadının olmadığı şarkısını söyler. Kıskançlık ise Hüsnükabul'un hapsedildiği kuleyi korur. Âşık tam her şeyi kazandığını düşündüğü anda Aşk ondan her şeyi çalar. Aşkın tüm neşesi ve ilacı Hüsnükabul ve güller olduğu için onların hapsedilmesi aşığa büyük sıkıntılar yaşatmaya başlar. Hüsnükabul'un bedeni hapsedilmiş olmasına rağmen kalbi sevmek için her zaman özgürdür. Âşık Hüsnükabul'un iyi niyetini kaybettiği için korku ve acı duymaya başlar.

Âşık Aşk'ın kendisine öğrettiği düşünceleri hatırlar. Umut sevenleri sürekli sıkıntıya sokarak kandırır çünkü tutamayacağı sözler verir. Umut ile yakınlaşan biri aptal olmalıdır. Âşık Hüsnükabul'e sahip olamazsa yaşayamayacak çünkü acısı gittikçe artmaktadır. Aşk Tanrısı aşığa Tatlı Düşünce, Tatlı Konuşma ve Tatlı Bakış olmak üzere üç hediye vermiştir ama hepsini kaybetmiştir. Hüsnükabul hapisten kurtulamazsa bu üç hediye bir şey ifade etmez. Âşık Aşk Tanrısı'na inanarak aptallık ve delilik ettiğini söyler. Ona bunu yaptıranın da Aylak Hanım olduğunu ve kendisini arzusuna yönelttiğini söyler. Âşık kendinde başka hiç kimsede suç bulmaz ve acı içinde bir çözüm arar. Onun şikâyetlerini üzerine Bayan Akıl aşığın kendisine seçtiği Efendinin kim olduğunu bilseydi onun hizmetine asla girmeyeceğini söyler. Aşk nefret ve huzur, sadakat ve ihanet, korku ve güven, mantık ve delilik, susuzluk ve sarhoşluk, zevk ve acı, aptallık ve akıllılık, af ve günah, mutluluk ve hüznün, sevinç ve gözyaşı, cennet ve cehennem birbirine karıştığı bir tutsaklıktır. Aşk Tanrısı herkesi yolundan çıkarıp onları âşık ettirerek birer aptal yapar. Aşk iki karşı cins arasındaki düşünce hastalığıdır. İki kişinin birbirine sarılması, öpmesi ve bedenlerinden faydalanmasından doğan bir tutkudur. Âşık olan biri bunların dışında başka hiçbir şey düşünemez olur. Doğa insanlarda zevk duygusunu oluşturarak nesillerin

devam etmesini sağlamıştır. Arzu peşinde koşmak tüm kötülüklerin kökenidir. Bir sonraki öneriyi yapan Akıl, şairin durumundan kaygı duymaktadır çünkü onun şehvete yenik düşebileceğini sanmaktadır:

Gençlik insanları hata yapmaya sürüklediği gibi şehvi isteklere ve kötü zevklere saplanmaya sebep olur; sonrasında hedefe duyulan sadakat yok olmaya başlar ve nihayetinde çözülemeyecek kavgalar meydana gelir. Gençlik kalbini Zevk'e kaptırırsa bunlar meydana gelir. Bu şekilde Zevk, yanlış yapmaya eğilimli olan ve insanları efendisine çekmeye hizmetçisi Gençlik aracılığıyla erkeklerin bedenini ve aklını tuzağa çeker. (de Lorris ve de Meun, 2008: 68)

Gençlik erkekleri ve kadınları her türlü bedensel ve ruhsal tehlikelere sokar. Zevk (Delight) ise karşı cinse duyulan arzu sayesinde kişilerin aklını ve bedenini esir alır. Şair, durumu okura anlatırken alegorik bir dil kullanıp insana ait olan konuşma becerisini soyut bir kavrama yüklemiştir. Buradaki alegorik dil, didaktik mesajı daha etkili kılmaktadır. Bu bağlamda aşk ahlaki anlamda ele alınması gerektiği belirtilmektedir. Dolayısıyla saraylı aşk, kişide ahlaki bir uyanış sağlamayı hedeflemiştir. Buna karşın İhtiyarlık (Age) insanları Zevk'ten uzaklaştırır ve doğru yola yönlendirir. Hiç kimse ne yaşlanmak ne de Gençlik yaşamını yitirmek ister. Gençlik uygun yaşa eriştiğinde Zevk onu hâkimiyeti altına alıp kendisine hizmet etmesini ister. İhtiyarlık acı ve pişmanlık içinde yaşar ve ölüme yaklaşır. Her kim kendisini aşka teslim ederse sadece Zevk'e yönelir. Aşk saf bir kalpten gelmelidir. Kişiyi esir alan aşk ona şehvani zevk vererek tüm isteğini ve dikkatini güle yoğunlaştırır. Aşka esir olmuş kalpler yanlış davranışlarda bulunurlar. Kişi zamanını ve gençliğini bu yolda harcadıktan sonra bunun farkına varır. Bu yüzden, akıl aşığa aşkı reddetmesini önerir. Aşka esir olan biri duyularını, zamanını, mal varlığını bedenini, ruhunu ve şöhretini kaybeder. Akıl bunları söylemesine karşın Aşk aşığın tüm düşüncelerine hâkim olduğu için Akıl'ın tüm söylediklerini boşa çıkarmaktadır.

Akıl, aşığa Aşk'ın çeşitliliğinden bahseder. Aşk çeşitlerinden birinin adı Arkadaş'tır. Tanrı'nın cömertliğine uygun olarak insanlar arasında karşılıklı iyi niyetten oluşur. Arkadaşını teselli eden kimse onun acısına ve neşesine ortak olup sevgilerini paylaşırlar. Servet (Fortune)'ten gelen aşk ise kalpteki bir hastalıktır. Kar etme amacını yitirdiği anda kaybolup gider çünkü insanları kendileri için sevmeyen bir kalp seven bir kalp değildir. Zenginlik kaybolduğunda Fakirlik ortaya çıkar. Zenginlik yok olduğunda sevgi eksilir fakat zenginlik yine oluştuğunda ise sevgi de artar. Neredeyse tüm zengin kişiler bu sevgiyle sevilirler. Servet insanlara yalan söyler, onları kandırır ve aptal yerine koyar. Zengin kişiler kendilerini birer yönetici olarak görüp servetlerinin asla azalmayacağını düşünürler. Sayısız arkadaşlara sahip olduklarını sanırlar. Servetleri kaybettiklerinde ise bu arkadaşlarının her biri meşgul olduklarını görürler. Servet'te hiçbir güven olmadığı için ona asla güvenilmemelidir. Gerçek arkadaşlar ise öyle asil kalplere sahipler ki bir arkadaşını zenginliği veya ondan kar etme için sevmez ancak onu gerçekten sevip sıkıntılı anında bile arkadaşına yardım edip onu korurlar. Zenginlik harcandığında insana yarar sağlar. İnsan gerçekten sahip olduğu şey kendi içindekilerdir. Bunun dışındaki her şey Servet'e ait olup istediği şeyi alır ve verir, istediği kişiyi güldürür ve ağlatır. Servet'te hiçbir şey kalıcı değildir. Bu yüzden onu sevmek akıllı biri için ne kar getirir ne de mutlu eder. Akıl aşığa bu aşktan da uzak durmasını önerir. Bir diğer aşk ise Doğa'nın oluşturduğu doğal aşktır çünkü her canlı yavrularını besleme,

emzirme ve yetiştirme sevgisiyle yaşarlar. Bunun için bir övgü veya suçlama olamaz. Akıl ile arkadaş olan ve ona sadık olan biri her türlü kötülükle baş edebilir çünkü Akıl Tanrı'nın kızıdır.

Gururlanan yiğit kişileri yok eden Servet kendi kızı olan Soyluluk (Nobility) dışında hiçbir şeyi kale almaz ve onu da kimseye vermez. Soyluluk asil olup aşağılık bir kalpte yer almaz ancak cömert, nazik, iyi huylu ve merhametli bir kalpte yer alır. Akıl aşığın gülü sürekli öpebileceğine, rahatlık ve zevk içinde olabileceğine inanmasını akılsızlık ve ahmaklık olarak görmektedir. Akıl aşığa Manfred, Henry, Conradin, Saracens, Marseillesliler, Nero, Croesus, Hecuba, Sisigambis ile ilgili hikâyeler anlatarak bunların hepsinin Servet'in nasıl kölesi haline geldiklerini hatırlatır. Her kim Akıl'a uyarsa Aşk Tanrısı'na ve Servet'e asla değer vermez. Âşık kendisine gülü verecek olan efendisine sadık kalacağını söyler çünkü kalbine karşı gelememektedir. Kalbini artık Hüsükakul'e teslim ettiğini ve gülü hiçbir şekilde Akıl ile değiştirmeyeceğini söyler. Âşık doğru karar verdiğini söyler çünkü gül dışında hiçbir şey kalbini dolduramayacağını ve onu düşünmekten başka hiçbir şey yapmadığını belirtir. Bunları duyan Akıl aşığın yanından ayrılır. Âşık Arkadaş'ı hatırlayarak onun yanına gider ve Kötü Konuşma, Korku, Utanç ve Direnme ile ilgili olanları anlatır. Aşkla ilgili çok şey bilen Arkadaş aşığın Aşk Tanrısı'na sadık kalmasını ve sürekli onu düşünmesini önerir. Arkadaş, saire kadınları her durumda yüceltmesi yönünde öğüt verir:

Kadın ona vurursa ya da onu suçlarsa, erkek ona karşı gönlünü değiştirmemelidir. Kendisini suçlanmış veya dövülmüş bulursa, kadın tırnaklarıyla onun derisini yüzmek üzere bile olsa, intikam almaya çalışmamalıdır, ona teşekkür ederek hizmetlerinden memnun olması durumunda onsuz yaşamaktansa hayatını böyle bir eziyet ile geçirmeyi ve hatta ölmeyi tercih ettiğini belirtmelidir. (de Lorris ve de Meun, 2008: 149)

Kadının öfkeli durumunda bile erkeğin ona karşı sert bir tavır takınmaması önerilmektedir. Dolayısıyla, kişileştirme yoluyla kullanılan alegori tekniği, verilen didaktik mesajı daha inandırıcı kılmaktadır. Saraylı aşk kavramının kapsadığı erdemler olan ahlaki nitelik ve sevgili için acı çekme anlatılmaktadır. Aşkla ilgili çok şey bilen Arkadaş aşığın Aşk Tanrısı'na sadık kalmasını ve sürekli onu düşünmesini önerir. Akıllı bir kişi amacına ulaşana kadar asıl duygularını saklamayı bilmelidir. Kötü Konuşma hilebaz olduğu için insanın iyi adını çalar ve geri vermez, söylediği bir şeyi telafi edemez. Kötü Konuşma'yı yenmenin tek yolu aşığın artık gülü istemediği izlenimine inandırmaktır. Aynı şekilde Kıskançlık'a da hizmet etmesini önerir. Nezaket takdir edilen bir şey olduğu için onlara nazik davranmasını ister. Onlara çiçek ve değerli süs eşyalar hediye etmesini ister. Önlerinde gözyaşlarına boğulması da onları etkileyeceğini söyler. Bu şekilde onları yenemezse onlara sırtını çevirerek gururlarının düşeceğini söyler çünkü hakir gördüklerini bu defa sevmeye başlarlar. Zapt edildikleri zaman ise gülü kendi elleriyle verirler. Kızgın olduklarında değil, mutlu olduklarında onlardan bir şeyler istenebilir. Zaman ve mekân uygun olduğu anda gülü zorla kopararak değerli, yiğit ve zeki bir erkek olduğunu gösterebilirsin. Hüsükakul ne yaparsa yapsan ona ayak uydurulmalıdır. Ağladığında, güldüğünde, neyi severse, değer verirse, suçlarsa aynı şekilde ona ayak uydurulmalıdır. Bu şekilde Hüsükakul âşık olan aşığa daha çok güvenecektir ve âşık da amacına bu yolla ulaşabilecektir.

Kötü Konuşma bir hain olduğu için açık bir düşman değildir çünkü o kalpten nefret ettiği kişinin yüzüne güler. Kaleyi fethetmenin başka bir yolun adı Çok-Vermek'tir (Give-Too-Much). Aptal Cömertlik tarafından oluşturulan bu yol birçok âşık kişiyi yutmuştur. Zenginlik sayesinde bu yola çıkılır, yolda Aptal Cömertlik ile devam edilir ve yolun sonuna utanç ve talihsizlik içinde Fakirlik'e varılır. Herkes Fakirlik'i hor görüp ondan nefret eder çünkü Fakirlik insanı duygularından bazen de hayatından eder. Fakirlik insanı arkadaşlarından eder. Ancak eğer arkadaşlar gerçek sevgiyle birbirine bağlı olursa yoksulluk içindeyken bile biri diğerinin yardımına tüm varlığını çekinmeden sunar. Ne yazık ki Ölüm (Death) tüm arkadaşları ayırır fakat eğer sadık gerçek sevgi varsa biri öldüğünde bile diğerinin kalbinde yaşamaya devam etmektedir. Ölüm insanın sadece bedenine eziyet ederken Fakirlik insanın hem bedenine hem de ruhuna eziyet etmektedir. Ölüm geldiğinde kişinin geçici eziyeti son bulmaktadır.

Hem Aşk Tanrısı hem de Venüs kalenin muhafızlarıyla başarılı bir mücadele yapacaklar ve böylece âşık da gülü koparabilecektir. Sahip olunan sevgilinin kaybedilmemesi için nasıl korunduğu önemlidir. Güzelliğin ömrü kısa olduğu için kişi sanat ve bilimle kendini yetiştirmelidir. Nezaket, bilgelik ve iyi huy insanı asla yarı yolda bırakmaz. Evliliklerde erkek kadının bedeni ve mülkü üzerinde hâkimiyet oluşturmak isterse o evlilik acı ve hüzne dönüşür. Theophrastus bir erkeğin bir kadınla evlenmeyi düşünmesini delilik olarak görür. Evliliği sıkıntılı, tartışmalı, kavgalı bir yaşam olarak görür ve bunun temel kaynağını da aptal kadınların gururuna bağlamaktadır. Kadınları dizginlemenin ve arzularına sınırlama getirmenin çok uğraş gerektirdiğini söyler. Bir erkek evlendikten sonra karısı ne kadar ihtiyatlı davranırsa davranırsa o erkek aptal olmadığı sürece evliliğinden pişmanlık duyacaktır. Evlilik kötü bir bağdır.

Güzellik ve İffet arasında bitmek bilmeyen bir savaş olduğu için ikisi de asla huzur bulamamaktalar. İffet o kadar savunmasızdır ki zalim olan Güzellik'e karşı mücadele edemez İffet'in hizmetçisi olan Çirkinlik (Ugliness) bile Güzellik'i sevmez ve ona değer vermez. İki taraftan saldırıya uğrayan İffet bu savaşta yalnızdır. Güzellik İffet'i sevmesi, ona utanç ve laf getirtmemeliydi. Güzel olmak isteyen bir kadın etkileyici görünmek için açılıp saçılarak İffet'e savaş açar. Tüm kadınlar ona karşı yemin ederek Venüs'e biat etmişler. Kadınlar Tanrı'yı utandırmaktalar çünkü yanlış yola sapan bu kadınlar Tanrı'nın kendilerine verdiği bu güzellikle ödüllendirildiklerini düşünmemektedirler.

Sevgililer arasında bir kişi diğerinin üzerine hâkimiyet kurmak istediğinde sevgi ölüme mahkûmdur çünkü sevgi kalpte özgür ve etkin değilse yaşayamaz. Bir erkek âşık olduğu kadını evliliğe ikna edene kadar ona bir köle gibi hizmet eder. Ancak evlendikten sonra erkek hâkimiyet kurup karısının kendisine köle gibi hizmet etmesini ister. Kadın ise bir zamanlar en çok sevdiği ve güvendiği erkeğin kendisine köleymiş gibi davrandığını gördüğünde artık kime güveneceğini bilemez. Üzüntü, öfke ve kıskançlık içine giren insanlar yeryüzündeki altın, para ve değerli taşlar uğruna savaşlar sürdürüp insanları öldürmeye başladılar çünkü Tamah ve Açgözlülük insanların kalbine mülkiyete sahip olma arzusunu yerleştirdiler. O andan itibaren insanlar hain olup kötülük etmeye başladılar. İnsanlar düşmanlarıyla mücadele etmek için silahlar, kılıçlar, bıçaklar üretip kaleler ve surlar inşa etmeye başladılar. Bir erkek bir kadının sevgisini ve şükran duasını kazanmak istiyorsa ona kural getirmemeli ve özgürlük tanınmalıdır. Bir kadın ister güzel olsun ister çirkin, ona her zaman güzel olduğu söylenmelidir. Bir erkek hiçbir zaman

sevgilisini hatalarından dolayı eleştirmemelidir. Kadınlar ne yaparlarsa yapsınlar her zaman doğru şeyi yaptıklarını düşünürler ve hatalarının asla düzeltilmesini istemezler. Arkadaş aşığın umduğu gibi gülü elde edeceğini söyleyip ona sahip olduğunda onu her zaman korursa aşkını eşsiz bir şekilde yaşayacağını söyler. Âşık, gül ile yaşayacağı mutluluğu eşsiz olduğunu belirtir. Âşık, Arkadaş'ın Akıl'dan daha çok şey bildiğini belirtir ve Arkadaş'ın kendisine anlattıklarıyla teselli bulduğu için Tatlı Düşünce ve Tatlı Konuşma aşığa geri döner ve bir daha yanından ayrılmazlar.

Âşık kalenin yakınlarındayken adı Zenginlik olan mevki sahibi ve asaletli güzel bir kadın görür. Âşık ona Çok-Vermek'e giden yolu sorar. Zenginlik, aşığa yolu göstererek o yolun koruyucusu olduğunu söyler fakat aşığın serveti olmadığı için onun bu yolda gitmesine izin vermeyeceğini söyler. Aptal Cömertlik bu yolda gidenleri fakirleştirip iyileşemeyecekleri bir hale dönüştürdüğünü söyler. Bu yolun sonunda Fakirlik'in beklediğini belirtir. Fakirlik bu yola giren kişiyi açlıktan öldürür. Açlık (Hunger) daha önce Fakirlik'in hizmetçisiydi. Açlık taşlı bir yerde yaşar. Midesi sırtına yapışacak derecede zayıf olup solgun bir yüze, kurumuş dudaklara ve kirli yanaklara sahiptir.

Aşk'ın peşinden koşmak delilik ve aptallıktır. Akıl'ın aşığa doğru yolu gösterdiğini ama aşığı bu aptallığından vazgeçiremediğini belirtir. Akıl'a inanmamak kendi kendini kandırmaktır. Âşık Zenginlik'in muhafaza ettiği yoldan gidemeyince oradan ayrılır. Aşk aşığın yanına gelip bütün isteklerini yerine getirip getirmediğini sorgular. Aşığın Aylak Hanım ve kendisi için şikâyetlerde bulunduğunu, Umut'un sadakatsizliğini dile getirdiğini ve bir ara Akıl'a inandığını söyler. Buna karşılık âşık Akıl'a asla inanmadığını ve Aşk'a sadık kaldığını belirtir. Bütün kadınları onurlandırdığını, gururundan vazgeçtiğini, hep şık görüldüğünü, cömert davrandığını ve kalbini tek bir yere verdiğini söyler. Aşk aşığın sadık oluşundan dolayı ona yardım etmek için tüm adamlarıyla kaleyi kuşatmaya karar verir. Eserin 'Kaleye Saldırı' bölümünde ise soyut kavramlara yüklenen konuşma yeteneği yerine savaşma özelliği görülmüştür. Şairin âşık olduğu güle kavuşmasını sağlamak amacıyla karakterler, insana ait harp yeteneklerini, olumsuz özellikler yüklenen soyut figürlere karşı sergilemektedir:

İlk öne çıkan Ruh Cömertliği, çok nazikçe, dış görünüş itibarıyla vahşi ve zalim olan Ters Cevap ile yüzleşti. Adam, elinde ağır topuzu kabaca sallıyordu. [...]. Kaba adam, silahlarını Ret Ormanı'ndan almıştı, kalkanı ise zulümden üretilmiş olup küstahlık ile kaplanmıştı. Ruh Cömertliği de iyi silahlandığı için onu yaralamak çok zordu çünkü kendini nasıl koruyacağını iyi biliyordu. Kapıyı açarken Ters Cevap ile karşılaştı, o anda elinde tuttuğu güçlü bir mızrağı Tatlı Sözler Ormanı'ndan almıştı ve mızrak güzel dualardan yapılmıştı. (de Lorris ve de Meun, 2008: 236-7)

Bu alıntı âşıkların güzel duyguları ile karşılaştıkları zorlukları dile getirmektedir. Bu nedenle savaş imgesi seçilmiştir. İnsana özgü olan savaşma özelliği iki soyut kavrama atfedilmiştir. Okurda olumsuz çağrışıma sebep olan Ters Cevap figürün silahları tasvir edilmiştir. Bu figür, Ret Ormanı'nda zulümden yapılmış bir kalkan kullanmaktadır. Ruh Cömertliği ise Tatlı Sözler Ormanı'nda güzel dualardan yapılmış güçlü bir mızrağa sahiptir. Aşk Tanrısı herkesi huzuruna çağırır. Bunun üzerine Aylak Hanım; Zenginlik, Harbilik, Merhamet ve Cömertlik; Kibarlık, Zevk, Sadelik ve Arkadaş; Coşku ve Neşe; Güzellik ve Gençlik; ve Uzak Durma (Constrained Abstinence) ile beraber Sahte

Görünüm (False Seeming) toplanırlar. Sahte Görünüm insanın kalbini çalar. Aşk Tanrısı Sahte Görünüm'ü huzurunda görmek istemediğini söyler fakat Sahte Görünüm'den hamile kalan Uzak Durma onu savunarak onun kendisine birçok onur ve rahatlık sağladığını ve onsuz açlıktan ölmüş olacağını ifade eder. Kıskançlık'ın Hüsnükabul'u esir tuttuğu kaleye saldırı şu şekilde olacak: Uzak Durma ve Sahte Görünüm Kötü Konuşma'nın muhafaza ettiği kapıya saldıracaklar. Onlarla beraber Harbilik ve Cömertlik ise Hüsnükabul'e kötü davranan Yaşlı Kadın'ı (Old Woman) ikna edecekler. Harbilik ve Merhamet Direnme'ye saldıracaklar. En sonunda da çok akıllı olan Venüs'ün hazır bulunmalı çünkü o olmadan bu saldırı başarıya ulaşamayacaktır.

Sahte Görünüm hem hain hem de hırsız biridir. Onun düşmanlığını sezmeyenler ölüme mâhkum olurlar. Akıllı olan biri ondan sakınır çünkü o kılıktan kılığa girebilir ve her meslekte bulunur ve her dili konuşmayı bilir. Dindar gibi görünüp insanları aldatır. Sözleri ve amelleri birbirinden farklıdır. O ikiyüzlü biridir. Ne kadar fakir gibi görüne de fakirlere hiç acımaz. Kendi çıkarını düşündüğü için zenginleri sıkça ziyaret eder. Zengin birini aptala çevirerek sürekli mal varlığını düşünmesini sağlayıp kendi gerçek yaratıcısını ona unutturur. İnsanların sırlarını açığa çıkarmayı sever. Onunla arkadaş olan kişiler birer hainler ve onları tanımak için amellerine bakılmalıdır. Böyle kişiler gerçeği duymak ve Tanrıyı karşısında görmek istemezler fakat Tanrı şüphesiz böyle kişileri cezalandıracaktır.

Aşk Tanrısı'nın yardıma çağırdığı kişiler dört gruba bölünerek kalenin dört kapısına saldırıya geçerler. Sahte Görünüm ve Uzak Durma dindar kişiler kılığında hacca gider gibi Kötü Konuşma'nın karşısına çıkarlar. Uzak Durma Kötü Konuşma'ya yalan yüzünden Hüsnükabul'un burada esir tutulduğunu söyler. Sahte Görünüm ise Kötü Konuşma'ya tüm âşıkların sevgilisinin yaşadığı yeri ziyaret ettiğini belirtir. Buraya gelen aşığın Kötü Konuşma'yı onurlandırdığını, onu sevdiğini, onu arkadaşı olarak gördüğünü ve onu her gördüğünde selamladığını açıklar. Açıklamalara ikna olan Kötü Konuşma diz çökerek pişmanlığını dile getirir. Sahte Görünüm onu boğazından yakalayarak jiletle dilini koparıp onu öldürür. Sahte Görünüm ve Uzak Durma'nın ardından içeri giren Harbilik ve Cömertlik Hüsnükabul'e beçilik eden Yaşlı Kadın'nın yanına giderler. Ona dışarıda bekleyen aşığın Hüsnükabul ile görüşmesini müsaade ederse bu aşığın ona minnettar kalıp hizmetçisi olacağını belirtirler. Bildiği her şeyi herkese anlatan Kötü Konuşma'nın öldürüldüğünden dolayı korkacağı bir şey kalmayan Yaşlı Kadın aşığın gönderdiği çiçekten yapılan tacı Hüsnükabul'e götürüp onun yanına oturarak nasihat etmeye başlar.

Bir zamanlar kendisinin de genç ve güzel bir kadın olduğu için erkeklerin kendisinin peşinde koştuğunu ama şimdi yaşlı ve kırışık bir bedene sahip olduğundan kimsenin ona bakmadığını söyler. Bu yüzden tecrübeyle öğrendiği aşkın oyunlarını ve aşkın on kuralını Hüsnükabul'e anlatmaya devam eder. Bu on kuraldan ikisi olan cömert bir kalp ve tek kişiye âşık olmak âşıkları deliye çevirir. Asla cömert olunmamalı ve tek bir kişiye âşık olunmamalıdır. Tüm erkekler kadınlara yalan söyleyip onları kandırmaya çalıştığı için tek bir erkeğe bağlanmamalıdır. Diğer sekiz kural ise şöyle sıralanmaktadır: Bir kadın erkekleri etkilemek için sadece eline dokunmalarına izin verip kendini ağırından almalıdır. Daha değerli görünmek için bedeninin güzel yönlerini ön plana çıkaran güzel elbiseler giymelidir. Fakir erkeklerle değil, zengin erkeklerle ilgilenmelidir. Dans etmeyi

ve şarkı söylemeyi bilmelidir. Kusurlu yönlerini gizlemeli ve gerçek düşüncelerini asla belirtmemelidir. Sofra adabını iyi bilmeli ve sarhoş olmamalıdır. Evde fazla kalmayıp herkesin güzelliğini görebileceği yerlere gitmelidir. Çok yakışıklı ve kibirli erkeklerden uzak durmalıdır. Özgürlüklerinden vazgeçmemeli ve erkekleri olabildiğince maddi açıdan sömürmelidir. Böylece bir kadın yaşlandığında maddi durumu iyi olduğu için kimse onunla dalga geçemeyecektir.

Yaşlı Kadın'ın nasihatlerini dinleyen Hüsnükabul ona teşekkür eder ve kendisine çiçekten yapılmış tacı gönderen geç adamın gelip kendisini görmesine izin verdiğini söyler. Yaşlı Kadın Hüsnükabul'e giden yolu aşğa gösterir. Yolda ilerlerken Aşk yardım etmesi için Tatlı Bakış'ı aşğın yanına gönderir. Tatlı Bakış aşığı Hüsnükabul'e yönlendirir. Hüsnükabul'un yanına vardığında birbirleriyle selamlaşırlar. Âşık onu onurlandırmak için hizmetine hazır olduğunu söylediğinde Hüsnükabul de onun isteğine karşılık vermeye hazır olduğunu belirtir. Âşık elini güle doğru uzattığı anda gülün arkasında saklanan Direnme onu engeller. Ardından da Korku ve Utanç yanlarına gelirler. Üçü aşğa saldırıp dövmeye başladıklarında onun sesini duyan Harbilik Direnme'ye saldırır ancak Direnme onu yenip öldürmek üzereyken Merhamet onun yardımına koşar. Bunun üzerine Utanç da Merhamet'e saldırıp onu öldürmek üzereyken Zevk Merhamet'e yardım etmek ister ancak Utanç onu da yener. Herkes birbirine saldırmaya devam ederler. Aşk Tanrısı on ile on iki günlük bir ateşkes ilan eder ve yardım etmesi üzerine Cytherea dağındaki bir malikhanede yaşayan Venüs'e haber gönderir. Venüs savaş alanına geldiğinde Aşk annesinden yardım ister. Venüs yaşadığı sürede hiçbir kadında İffet'i yaşatmayacağını söyleyip erkeklerin de Aşk'ın yolundan gitmeleri için oğluna yemin ettirir. Kimse sevdiğinin kollarından daha iyi yaşayacağı bir yer bulamaz.

Doğa her canlı varlığın türünün devamı için elinden geleni yapmaktadır. Türler yaşamaya devam etmek istedikçe Ölüm onları yakalamaya çalışır. Ölüm, birini öldürürken diğeri yaşamaya devam eder. Ancak, türler ne kadar kaçmaya çalışırsa çalışsınlar sonunda ölecekler çünkü bunu engelleyecek hiçbir ilaç yoktur. Ölüm, yakaladığı her şeyi yok eder. Ancak her şeyi aynı anda yok edemediği için türleri tamamen yok edemeyecektir ve yeni nesillerin doğmasıyla türler yaşamaya devam edecektir. Doğa, Venüs ve Aşk'ın yeminini duyduğunda kendini aldatılmış hisseder ve rahibine seslenir. Yerlerin tanrısı ve efendisi olan Deha (Genius) adındaki bu rahibe pişmanlık duyduğu bir hatasıyla ilgili itirafta bulunur: Kadınlarda anlatılamayacak kadar kötülükler bulunur. Bir kadın ne kadar iyi huylu olursa olsun, onunla hiçbir sır paylaşılmamalıdır. Bir kadın öğrendiği sırı başkalarına anlatmadan rahatlayamaz. Bir kadın eşinin sırrını öğrenmek için her yolu dener. Örneğin, bir kadın eşine her şeyini anlattığını, onun uğruna ailesini geride bıraktığını ve dünyada her şeyden çok onu sevdiğini söyler. Madem kendisine güvenmeyecekse neden onunla evlendiğini sorar. Böylece, eşinin bu sözlerine kanan erkek tüm sırrlarını eşiyile paylaşmaya başlar. Zeki ve akıllı olan bir erkek eşini koynuna aldığı zaman bile onunla sırrlarını paylaşmamalıdır. Tanrı dünyayı ve canlıları yaratıp her şeyi mükemmel bir düzene soktukten sonra Doğa'yı hizmetçisi olarak yaratır. Aşkın erdemli niteliğini savunmak için Doğa kavramına, konuşma özelliği verilerek kişileştirilmiştir:

Dış görünüşü oluşmadan önce güzelliği bol Tanrı, dünyanın güzelliklerini yarattığında, kendi güzelliğinin biçimini sonsuza kadar

ona verdi. İhtiyacı olan her şeyi ve modelini onda gördü çünkü nereye bakacak olsa, ne cennet ne de cehennem O'na bu imkânı verebilirdi. Düşüncesinin dışında hiçbir şey yoktu, noksanlardan münezzehe olan O, her şeyi yoktan yarattı. Kibar, gözü tok, cömert ve lütfu dışında hiçbir şey O'nu böyle yapmaya yöneltmedi. (de Lorris ve de Meun, 2008: 259)

Bu alıntı eserin didaktik mesajını vermektedir. Aşkın bir erdem olduğu öğretisi okura aktarılırken bunun ancak Tanrı'nın bir lütfu sonucunda oluştuğu vurgulanmaktadır. Burada Hristiyan doktrinine gönderme yapılmaktadır. Mutlak varlık olan Tanrı tüm iyilikleri kendinde toplamıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın yarattıklarında da güzelliklerinden ve erdemlerinden izler taşımaktalar. Doğa, tarafından aşkın ahlaki boyutu vurgulanmaktadır. Yeryüzündeki her şeyin Doğa'ya itaat etmesini ve onun kurallarına uymasını emreder. Her şey bu emre uyarken tek bir varlık buna karşı gelir. İnsan olan bu varlık ölümcül maceralar, trafik kazaları, kötü düşmanlar, günlük yaşam tarzlarıyla sağlığını bozarak ömrünü kısaltmaya çalışır. İnsan bu yollarla ömrünü kısaltarak Doğa'nın kurallarına karşı gelmektedirler. Onlara hazırladığı hayatı yaşamaları için emirlerine uyarak kolaylıkla ölümden korunabilirler. Alın yazısı ve özgür irade birlikte hareket etmektedir. İnsan özgür iradesiyle ne yaparsa yapsın, Tanrı onların başına ne geleceğini önceden bilmektedir. Tanrı insanlara yaptıkları her şeyle ilgili kurtuluş veya lanet sözü verir. Acı uğruna ya da zevk uğruna da olsa, insanlar özgür iradeleriyle hareket ederler. İnsanlar doğduktan sonra zekâ, cömertlik, iyi huy, arkadaşlıklar, servet ve davranışlarıyla iyi bir talihe veya tam tersi bir talihe sahip olabilirler. Her şey erdemlik veya günah tarafından değiştirilebilir. İnsanın özgür iradesi yazgının gerçekleşmesine sebep olur.

Söz konusu eserde belirtildiği üzere Doğa'nın Tanrı suretinde yarattığı insan için o kadar çalışmasına ve mücadele etmesine rağmen en çok insan Doğa'ya karşı zalim davranmaktadır. Doğa insanı bedeniyle ve ruhuyla var olmasını, yaşamasını ve hissetmesini sağlamıştır. İnsanlar kibirli, katil, hırsız, hain, açgözlü, kıskanç, yalancı, aptal, duygusuz, ikiyüzlü ve tembeldir. Kısacası, insanlar öyle aptal varlıklar ki tüm kötülöklere köle olup onları içlerinde barındırırlar. Tanrı kötölük edenlerin cezasını elbette verecektir. Doğa bu söylediklerinin Deha tarafından Aşk Tanrısı'na ulaştırılmasını ister. Günahları için af dileyen iyi kalpli kişileri sonsuza kadar affettiğini bildirmesini ister. Rahip Deha Doğa'nın isteğini yerine getirmek için yola çıkıp sevgililere yardıma gider. Deha savaş alanına vardığında herkesi selamlayıp Doğa'nın emrini okumaya başlar: Doğa'nın emirlerine karşı gelen herkes aforoz edilecek ancak sevgiyle yaşamaya çalışanlar ise cennete gidecekler. Bu bağlamda Deha, aşkın ahlaki boyutunu dini inançlar açısından dile getirmektedir:

Tanrı, ilk kez yarattığında, herkese aynı sevgiyi gösterir, erkekler ile kadınlara ruh ve akıl verir, bu nedenle inanıyorum ki O, bütün ruhların en iyi yolu takip etmesini ve mümkün olan en kısa zamanda kendisine ulaşmasını ister. [...]. İyi bir hayat yaşamaya yoğunlaş; tüm erkekler sevgililerini kucaklasın, bütün kadınlar da kutlama havasında öperek zevkle sevgililerini kucaklasın. Birbirinize sadakat ve sevgi ile bağlı kalırsanız, bundan ötürü asla eleştirilmemelisiniz. (de Lorris ve de Meun, 2008: 302-6)

Bu alıntıdağı düşünceler, eserin didaktik mesajının anlaşılması açısından önemlidir. Deha, aşkın bir erdem olup ilahi bir temele dayandığını ve sadakatin bir sonucu olarak

mutluluğa erişilebileceğine işaret etmektedir. Tanrı'nın duyduğu aşkın değerini bilmek için, Deha, kendimizi tanımamızı ve doğru yola gelmemizi tavsiye edip konuyu kadın ve erkek arasındaki aşka getirerek birbirlerine sadakatle bağlanmaları gerektiğini ileri sürmektedir (Gülcü, 2015: 281). Dolayısıyla, bu alıntı Ortaçağ aşk anlayışını yansıtmaktadır. Tanrı, hem erkeklere hem de kadınlara ruh verip hepsini eşit sevmektedir ve bu ruhların doğru yolda ilerlemesini istemektedir. Bu yolda üç kız kardeşten ikisi insana yardım ederken diğeri zarar verip ömrü kısaltır. Ekseni taşıyan Cloto ve çizgiyi çeken Lachesis insana büyük rahatlık sağlamaktadır. Ancak, Atropos insanı kandırarak diğer ikisinin yaptığı her şeyi bozmaya çalışır. Suç işleyenlerden intikam almak isteyen üç zalim takipçi olan Alecto, Thesiphone ve Megara cehennemde Atropos'un kurbanlarına azap çektirmek için beklemekteler. Cehennemde günahkârları yargılamak için bekleyen üç kardeş Rhadamanthus, Minos ve Aecus Jupiter'in oğullarıdır. Bu üç kardeş dünyada o kadar adildir ki Pluto onların ruhlarını ödüllendirmek için onları cehennemin yargıçları yapar. Bu yüzden, insanlar iyi bir yaşam sürdürmeli ve herkes sevgilisini kucaklamasına, öpmesine ve rahatlatmasına izin vermelidir. Eğer insanlar sadık bir şekilde birbirini severlerse bunun için suçlanmayacaklardır. İnsanlar iyi amellerde bulunmalı, kötülüklerden kaçınmalı ve Doğa'nın efendisi olan Tanrı'ya yönelmelidirler. Böylece, Antropos insanı gömdüğü zaman Tanrı insanı kurtaracaktır çünkü Tanrı beden ve ruhun kurtarıcısıdır.

Aşğın gördüğü dans, eğlence ve zevk geçicidir. Övülen çeşme aslında zehirli olup Narcissus'u öldürmüştür. Bu çeşmedeki sulara güneş ışığı değdiğinde her şeyi aynı anda gösterememektedir. Ancak Doğa'nın bahsettiği gerçek çeşme ise bütün canlılar için iyileştirici özelliğe sahip olup tatlı, lezzetli ve berrak suları sürekli akmaktadır. Çeşmenin yanındaki zeytin ağacının üstündeki yazı bu çeşmenin yaşam çeşmesi olduğunu ve kurtuluşun meyvesini taşıdığını belirtir. Çeşmenin suyuna bakan biri her şeyi doğru bir şekilde görür ve anlar. Çeşmede kendi yüzünü gören biri o kadar bilgili olur ki var olan hiçbir şey tarafından aldatılamaz. Bu çeşmenin suyuna yansıyan güneş ışınları insanın görüşünü güçlendirir. Bu çeşme ölü birini diriltirken daha önce övülen yanıltıcı çeşme ise yaşayan birine ölüm sarhoşluğu verir. İnsanlar davranışlarıyla Doğa'yı onurlandırmalı, aldığı bir şeyi geri vermeli, öldürmekten kaçınmalı, elini ve ağzını temiz tutmalı, sadık ve şefkatli olmalıdır. Deha Doğa'nın emirlerini savaş alanında bulunanlara iletikten sonra ortadan kaybolur. Aşk bu emirleri öyle yaydı ki erdemli herkes bunlarla hemfikir oldular.

Tekrar saldırıya geçen Venüs Utanç ve Korku'ya yolundan çekilmesini söyler çünkü bu yolu açtığımda iyi erkeklerin açık bir şekilde, çapkın ve tahkir edilmiş erkeklerin ise gizli bir şekilde buraya gelip güllere ulaşacaklarını belirtir. Venüs, ne Utanç'ı ne de annesi olan Akıl'ı sever çünkü ikisi de sevenlere karşı acımasız davranmaktadırlar. Her kim bu ikisine inanırsa asla gerçek aşka ulaşamazlar. Venüs kaleyi ateşe verir ve kaledeki herkes paniğe kapılarak kaçmaya başlarlar. Diğerleriyle birlikte Direnme, Korku ve Utanç da kaleden kaçarlar. O anda Kibarlık, Merhamet ve Harbilik Hüsnükabul'u yanan kaleden kurtarırlar. Hüsnükabul'un tutsak tutulduğu süre boyunca Harbilik hissettiği üzüntüyü ve acıyı dile getirir. Her şeyi duyan ve gören Kötü Konuşma öldüğü için Kiskançlık'tan korkacak bir şey kalmamıştır. Kibarlık, Merhamet ve Harbilik Hüsnükabul'e kendisine her zaman sadık kalan ve çok acı çeken aşığa gülü vermesini ricada bulunurlar. Aşkın her şeyi fethettiğini söylerler. Bunun üzerine aşğın saf

duygularla sevdiğini bildiği için Hüsnükabul ona gülü verir. Burada ‘Gülün Fethi’ başlıklı son bölümde şair aldığı öğütler ve gösterdiği çabalar sonucunda sevgilisi olan güle kavuşmaktadır çünkü “aşk, her şeyi yener” (de Lorris ve de Meun, 2008: 328). Aşk her sorunun üstesinden gelmeyi başarmaktadır. Ortaçağ anlayışına göre, aşk bir erdem olduğu için onu elde etmek kolay değildir. Amaç, sevgiliye duyulan hislerin ahlaki özünü koruyarak şehvete dönüşmesini önlemektir. Saraylı aşkın ilkeleri bu alıntıda tekrarlanmaktadır. Burada didaktik mesajı sunmak için Romalı şair Virgilius’un düşüncesinden faydalanılmıştır. Dolayısıyla, eserde hem dönemin Avrupa edebiyatının hem de klasik çağ yazarlarının etkisi görülmektedir.

Âşık, güle ulaşmak için geçtiği yolları ve çektiği sıkıntıları anlatıp kendisine yardımcı olan herkese sadık ve açık sözlü olmuş ve Aşk Tanrısı ile Venüs’e minnettarlığını dile getirir. Kendisine yok yere o kadar sıkıntı veren Akıl’ı hatırlamadığını, ona acımayıp yol göstermeyen Zenginlik’i ve gülü âşıklardan koruyan Kıskançlık’ı lanetlediğini söyler. Âşık, gül ağacından çiçeği kopararak istediği kırmızı güle kavuştuğunda uykusundan uyanıp günün aydınlandığını görür. Burada anlatılan olay, “bir kadına olan aşkı simgelemektedir” (Hanscom, 1893: 151). Bu nedenle, şair okura eserin bir rüya olduğunu vurgulamaktadır.

SONUÇ

Hristiyanlığın ana öğretisi olan aşk teması Ortaçağ şiirlerinde önemli bir yere sahiptir. *Gülün Romansı* beş aşamadan oluşmaktadır: görme, konuşma, dokunma, öpme ve tensel birleşme. Guillaume de Lorris âşık olan kişiye beş aşamasının dördünü yaşattırken Jean de Meun tensel birleşme olan beşinci aşamayı yaşattır. Guillaume de Lorris hala eski saraylı ülküsü içinde kalmıştır. Bu, eski düşün temasıdır. Şair, bir mayıs sabahı esrarlı aşk bahçesinin duvarlarının üzerinde gördüğü resimler soyluluğun zıddını belirleyen niteliklerdir. Bahçenin içinde karşılaşılan ilk kişi olan Aylak Hanım (aşk, boş vakit üzerine kurulu olduğundan), ideal Ortaçağ kadını temsilen mükemmel bir şekilde betimlenmiştir. Aşk bahçesinin içine giren şair, Aşk Tanrısı’nın oklarıyla vurulmasının ardından kendini Aşk’ın sadık adamı olarak ilan eder.

Hüsnükabul aşığı güle yaklaşması için davet eder; ancak gülün muhafızları onu kovarlar. Akıl aşığın durumunu görünce ona Tanrı’ya duyulan doğal aşktan bahseder ancak âşık ikna olmaz çünkü güle duyduğu aşk tensel (erotik) aşkıdır. Dünyevi bir nesneye duyduğu bu aşk Tanrı yararına değil, kendi çıkarı içindir. Tanrı’ya duyulan aşk doğru açıdan ilk aşktır ancak gerçekte ilk aşk tensel aşktır ve bu yolla Doğa, türlerin devamını sağlamaya çalışmaktadır. Arkadaş aşığı aşkın peşinde koşması için onu cesaretlendirir. Âşık aklı reddedip inatla güle ulaşmak için gülünç bir mücadele verir. Sahte Görünüm, aklın yenilgisini yozlaşmış bir kimsenin kilisede hak iddia etmesine benzetir. Aşk onu teselli eder, Harbilik ve Merhamet onu Hüsnükabul’e götürürler, o da onun Gül’ü öpmesini sağlar. Ancak, Kötü Konuşma bunu anlatır, Kıskançlık gelir ve Gül’ün çevresine sağlam bir duvar örüp Hüsnükabul’ü de bir kuleye kapatır. Guillaume de Lorris’in eseri aşığın yakınmalarıyla sona erer. Acı aşkın önemli bir parçasıdır. Aşkın acıları şu şekilde sıralanmaktadır: uykusuzluk, iştahsızlık, erotik rüyalar, kaygı, yanma, zayıflama. Bu tür bir acı deneyimi özel ve kişisel tutmaktadır. Bu hem arzuyu hem de deneyimin ve sevgilinin değerini artırmaktadır.

Jean De Meun esere bir devam bölümü ile bir son yazmıştır. Olayın devamı, Aşk ile Saraylı erdemlerinin Gül'ün şatosuna saldırımları ve ele geçirmeleridir. Her şey konu dışı sözler, mülhazalar, anlatıların meydana getirdiği dalgaların içinde boğulmaktadır. Yazar, Guillaume de Lorris'in hafif ve saf idealizmi yerine, ne aşkta sadakate ne kadınların namuslu olduklarına inanan; patolojik hale gelmiş sorunlar karşısında dikkatli ve tensel aşkın en cesur savunucusunu Venüs, Doğa ve Deha'nın ağzından yapan bir yazarın kuşkuculuğuna bırakmıştır. Yaşlı Kadın sayesinde âşık Hüsniükabul'e ulaşır ancak Direnme tarafından engellenir. Doğa insanoglunun düşüşünü anlatırken aklın yenilgisini tekrar yansıtmaktadır. Venüs, kadınlarda hiç ar namus bırakmayacağına yemin eder ve Aşk'ı, aynı yemini erkeklere yönelik olarak etmeye tahrik eder. Doğa, tüm yaratıkların içinde bir tek insanın emirlerine uymaktan ve üremekten kaçındığından yakınmaktadır. Deha'nın uzun söylemi kadınların kötülükleri hakkındadır. Deha, onun emirlerine uymayanlara yönelik olarak formüle ettiği laneti başlatmak üzere, Aşk Tanrısı'na gider. Böylece, bekâret mahkûm edilmiştir; cehennem, Doğa ile Aşk'ın emirlerine uymayanlara tahsis edilmiştir. Diğerlerine ise, Bakire'nin Oğlu'nun beyaz koyunlarını ebediyen otlatığı çiçek açmış ve hiç bozulmayan çayırılar ayrılmıştır. Kaleye saldıran Venüs meşalesini fırlatır; Utanç ve Korku kaçarlar, Hüsniükabul aşığın Gül'ü koparmasına izin verir.

Seksüel motif bilinçli bir şekilde öylesine kutsal bir karaktere büründürülmüştür ki dinsel ülküye meydan okunmuştur. Bu eser tamamen pagan olan eğilimiyle, Rönesans yönünde bir ilerlemeyi temsil etmektedir. Dış biçimi itibariyle tamamen Ortaçağ'a özgüdür; aşk ile ilgili duyguların kişileştirilmesi en uç noktasına kadar götürülmüştür. Aşk düşü, sanatsal olduğu kadar tutkulu da olan bir biçim bulmuştur. Bu kişileştirmeler olmaksızın akıl ruhun hareketlerini anlayamazdı ve bunlar bilimsel bir psikoloji terminolojisi gibi kullanılmaktaydılar. Ana temanın tutkulu karakteri bilgiçliği yumuşatıyordu çünkü *troubadours* (ozanların) tapınağının nesnesi olarak her türlü saldırıdan korunaklı bir yere yerleştiği evli kadının yerine, burada doğal motifle karşı karşıyayız. Gül tarafından simgelenen bekâretin esrarının meydana getirdiği tahrik, Gül'ün sanat ve sebat sayesinde elde edilmesidir. Bu eserde aşk, teoride saraylı ve soylu olarak kalmıştır. Zevk bahçesine ancak birkaç seçilmiş aşk aracılığıyla girebilir. Buraya girmek isteyen kin, sadakatsizlik, alçaklık, açgözlülük, tamahkârlık, haset, yaşlılık, ikiyüzlülüğü arkasında bırakmak zorundadır. Fakat sahip olması gereken olumlu erdemler, ülkünün saraylı aşkında olduğu gibi etik değil de, yalnızca aristokratik olduğunu göstermektedir. Bu erdemler boş zaman, zevk, neşe, aşk, güzellik, samimiyet ve kibarlıktır. Bunlar arzu edilen nesneyi elde etmenin erdemli araçlarıdır.

En sonunda âşık güle ulaştığında uykusundan uyanır ve günün aydınlandığını görür. Aşığın güle duyduğu tensel aşk boştur. Saraylı aşk aldaticıdır çünkü kadın güç ve kontrole sahipken erkek itaat edendir. Ancak, gül elde edildiğinde oyun sona erecektir. Bu esere ruhunu veren şey, Jean de Meun'de kadının zayıflığının gaddarca küçümsenmesi olup bunun kökeni de bu aşkın tensel olma karakterinin içinde yer almaktadır. Ancak, bunlara rağmen şövalyane hayat ülküsünün içinde yer alan saf ve sadıkane aşkın temsili de varlığını sürdürmektedir. Aşk bir düşünce hastalığıdır, zevkten gelir ve bozulmuş bir algıdan doğmaktadır.

KAYNAKÇA

- Capellanus, A. (1941). *The Art of Courtly Love* (J. J. Parry, Çev.). New York: Columbia UP.
- Cevizci, A. (2008). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Çevirici Çağın, A. (2006). *Tevfik Fikret'in Şiirlerindeki Edebi Sanatlar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- de Lorris, G. – J. de Meun (2008). *The Romance of the Rose* (F. Horgan, Çev.). Oxford: OUP.
- Denomy, A. J. (1953). Courtly Love and Courtliness. *Speculum*, C. 28, S. 1, s. 44-63. Doi: 10.2307/2847180
- Gilson, E. (2005). *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu* (Ş. Öçal, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Gülcü, T. Z. (2015). Ortaçağ'da Hristiyan Felsefesi, Aşk Öğretisi ve Edebiyat: Gülün Romansı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 55, S. 2, s. 271-286.
- Hanscom, E. D. (1893). Allegory of de Lorris' The Romance of the Rose. *Modern Language Notes*, C. 8, S. 5, s. 151-153. Doi:10.2307/2918597
- Huizinga, J. (1997). *Ortaçağın Günbatımı* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Moller, H. (1960). The Meaning of Courtly Love. *The Journal of American Folklore*, C. 73, S. 287, s. 39-52. Doi:10.2307/537601
- Nouvet, C. (1991). Dangerous Resemblances: The Romance of the Rose. *Yale French Studies*, s. 196-209. Doi:10.2307/2929102

Hariri'nin Makamat'ında Seyahat Motivasyonları

Uğur KESKİN¹

Atıf/©: Keskin, U. (2021). Hariri'nin Makamat'ında Seyahat Motivasyonları. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6 (2), 54-76.

Öz

Edebi eserler, insan yaşamının çeşitli yönlerini anlamlandırmaya katkı sağlayacak içeriğe sahip olabilmektedirler. On ikinci yüzyıl edebiyatçısı Hariri'nin *Makamat* adlı görece hacimli eseri, bu bakımdan zengin bir içeriğe sahip bulunmaktadır. Söz konusu içerik zenginliği nedeniyle bu makale, *Makamat* kitabını seyahat motivasyonları yönüyle ele almayı amaçlamaktadır. Böyle bir amacı gerçekleştirebilmek için ise teorik arka plan olarak, hâlihazırda oluşmuş bulunan seyahat motivasyonu ve göç ile ilgili literatür esas alınarak inceleme gerçekleştirilmiştir. *Makamat*'ın, analitik bir biçimde ele alınmasıyla edinilen bulgular, teorik çerçevede irdelenmiştir. Doküman incelemesi yönteminin kullanıldığı nitel bir çalışma olması nedeniyle bu makalede, anlamlandırma ve yorumlamaya dayalı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Netice itibarıyla, birincil kaynak eser olan *Makamat*'taki anlatıların, yaşamsal bir karşılığının bulunması nedeniyle ve etkileşimselliğin bir gereği olarak, edebi anlatımlar ile teorik arka planın birbirini anlamlı bir biçimde yansıtabildiği kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hariri, Makamat, Seyahat Motivasyonları.

¹ Prof.Dr., Uğur Keskin, Anadolu Üniversitesi/ İşletme Fakültesi, ugurkeskin@anadolu.edu.tr
Geliş/Received: 15 Mayıs 2021, Kabul/Accepted: 2 Eylül 2021

Travel Motivations in Hariri's Makamat

Uğur KESKİN

Citation/©: Keskin, U. (2021). Travel Motivations in Hariri's Makamat. *Artuklu Human and Social Science Journal*, 6(2) 54-76.

Abstract

Literary works can have content that will contribute to making sense of various aspects of human life. The relatively voluminous work of the twelfth-century writer Hariri, called *Makamat*, has rich content in this regard. Because of this rich content, this article aims to discuss *Makamat* book in terms of travel motivations. In order to achieve such a goal, as a theoretical background, a review was made on the basis of the existing literature on travel motivation and migration. The findings obtained by handling the *Makamat* in an analytical manner were examined in a theoretical framework. Since this is a qualitative study in which the document review method was used, evaluations based on interpretation and interpretation were made in this article. As a result, it has been concluded that the narratives in the primary source work, *Makamat*, have a vital counterpart and as a requirement of interactivity, literary expressions and theoretical background can reflect each other in a meaningful way.

Keywords: Hariri, Makamat, Travel Motivations.

Giriş

Arap dili, yazılı ve sözlü edebiyat açısından köklü bir geçmişe sahip bulunmaktadır. İlk çağlardan itibaren oluşan sözlü edebiyat geleneği, İslam'ın kabulünden sonra, yazılı alanda da gelişme göstermiştir. Belagat (etkili konuşma) ve fesahat (sanatlı söz söyleme), Arap toplumunda çok değer verilen alanlar olmuştur. On ikinci yüzyıl edebiyatçılarından (1054-1122) Hariri, yaşadığı dönemde edebiyatın birçok alanında saygın bir kişilik olarak kabul edilmektedir. Hariri'nin bilinen eserleri arasında özellikle *Makamat* adlı eseri ön plana çıkmaktadır.

Kültürel ve toplumsal olgulara olan yönelim, yirminci yüzyılın son çeyreğinde başlamış, her geçen gün gelişim kaydederek günümüze kadar gelmiş bulunmaktadır. Son dönemlerdeki zihinsel soruşturmalar, karşılaşılan sorunların çözümünün, dilin doğru biçimde analizine bağlı olduğu kanaatini desteklemektedir (Glendinning, 2014: 65-67). Edebiyat yapıtları, bizzat içlerinde barındırdıkları her çeşit zenginlik ve özellikle çok anlamlılıklarıyla anlaşılmayı ve yorumlanmayı bekleyen yapıtlardır (Özlem, 2019: 20). Hem dünya genelindeki yönelim hem de edebi yapıtların söz konusu niteliği, eser inceleme ve eleştirisinde kuramsal ve yöntemsel yeni anlayışların gelişmesine katkıda bulunmuştur. Yorumlama, edebi hermenötik, edebiyat incelemelerinin yapılandırılması konuları, her geçen zaman daha fazla gündem teşkil etmeye başlamıştır (Sladek, 2020: 44).

Geçmişte kalmış bir anlamı bütünüyle ihya etmek ve ulaşmak mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla yazılı bir metni anlamak, onu şimdiki bir anlama ortak etmeyi gerekli kılmaktadır (Özlem, 2019: 29). Bu görüşten yola çıkıldığında, edebi metinlerden oluşan *Makamat*'in da çağdaş yaşamda bireyin karşısına çıkan olguları anlamlandırabileceği çıkarsaması yapılabilmektedir. Edebi metinlerin böylesi roller üstlenebileceğinin düşünülmesi, bu tür kaynak eserleri, deneyim ve bakış açılarının aktarıldığı birer gerçeklik anahtarı olarak algılamayı da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada *Makamat*'ta gün yüzüne çıkarılabilecek çeşitli konular arasından "seyahat motivasyonları" konusuna dikkatler yoğunlaştırılmıştır. İnsanoğlu, tarih öncesi devirlerden itibaren, itici ya da çekici birtakım nedenlerden dolayı seyahat hâlinde olmayı deneyimlemiştir. İşte *Makamat*, insanoğlunun bu kadim insanlık gerçeğini, Hariri'nin kendine has anlatı unsurlarıyla okuyucusuna sunmaktadır.

Belirli bir nesne, eser veya durumu anlatmak, tekrarlamayı değil, çözümleyerek anlama çabasını gerektirmektedir (Yücel, 2020: 99). Öte yandan, edebi bir metin söz konusu olduğunda, "şöyledir böyledir" biçimindeki tarifler yerine "şunun gibidir, bunun gibidir" tarzındaki açıklamaların tercih edilmesi gerekmektedir (Uşaklıgil, 2020: 70). Sıralanan görüşlerden yola çıkılarak, aşağıdaki ilgili anlatımlarda öncelikle *Makamat*'in ilgili yerlerinden doğrudan ya da açıklamalı olarak aktarımlara, daha sonra ise açıklama gayretinin kaçınılmaz başvuru kaynakları olan tecrübe, muhakeme (Uşaklıgil, 2020: 72) ve çağdaş literatürdeki izahlara yer verilmektedir.

Kültürel değer ifade eden insan yapısı her türlü ürün, zaman içinde tarihi bir nitelik kazanmaktadır. Gadamer, özellikle klasik sanat ve edebiyat yapıtlarının tarihsel ürünler olmakla birlikte, bir çeşit tarihüstü değer taşıdıklarını da iddia etmektedir (Özlem, 2019: 31). Gadamer'in bu görüşü, edebi bir eser olan *Makamat*'in, zamanının ötesine geçerek, günümüz gerçekliklerini belirgin bir biçimde yansıtabileceğini vurgulamaktadır. Bu

makalede gerçekleştirilmek istenen de tam olarak bunu (*Makamat*'taki anlatımların, günümüz literatürü ile örtüşen yönlerinin ortaya çıkarılabileceği hususunu) ifade etmektedir. Bu çalışmada, Hariri'nin elli adet makamesini (kısa hikâye) bir araya getirdiği *Makamat* adlı eserinde belirgin bir biçimde işlenen seyahat motivasyonları konusuna odaklanılmaktadır. *Makamat*'taki anlatım örgüsü, Hemmam ve Zeyd karakterlerinin çıktığı seyahatler ekseninde yapılandırılmıştır. Her bir makame, kendine göre belirli bir "seyahat motivasyonu" doğrultusunda kaleme alınmış bulunmaktadır.

1. Kaynak İncelemesi

Teorik evren, kapsayıcı literatürü sayesinde bütün yaşamsal süreçleri açıklayabilmeyi amaçlamaktadır. Birçok alanda olduğu gibi, seyahat motivasyonları alanında da belirli bir literatür oluşmuş bulunmaktadır. Tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi, seyahat motivasyonları konusunda da güncel nitelikteki teorik ya da uygulamalı çalışmalar ön plana çıkmaktadır. Seyahat motivasyonları ile ilgili yürütülmüş çok sayıda bilimsel çalışma bulunmaktadır. Özellikle, sosyoloji alanında "göç/hicret", "muhacirlik", "gurbet" gibi başlıklar altında çalışmaya konu edilen hususlar, turizm ya da rekreasyon alanlarında "seyahat motivasyonları" ya da "seyahat tercihi" gibi yakın anlamları ifade eden başlıklar altında ele alınmaktadır. Bu tür çalışmaların ortak yönü ise belirli bir beldeden başka bir beldeye olan "yolculuk" müşterek paydasında birleşmektedir.

Yapılan her yolculuk, iradi biçimde gerçekleşmeyebilmektedir. Giddens ve Sutton (2020: 109-111), başka beldelere doğru kitlesel ya da bireysel olarak yapılan her türlü seyahati, itici ve çekici etmenler kapsamında açıklanmaktadır. Savaş, çatışma, kıtlık gibi durumlar, yaşanılan yerden ayrılmaya 'iten' ya da zorlayan unsurlar olmaktadır. Dolayısıyla, itici faktörlere bağlı olarak göç ve muhacirlik gibi zorunlu yer değiştirmelere ilişkin çok sayıda çalışmanın yürütülmüş olduğu görülebilmektedir (Beck vd., 2003; Flett vd., 2009; Strobe vd., 2015; Biasi vd., 2018). Çekici etmenlerin cezbediciliği de bireyleri seyahate çıkma yönünde güdülemektedir. Bu güdülenmenin, birey sayısı kadar çeşitlendirilebilmesi mümkün olmakla birlikte, literatürdeki çalışmaların, belirli konular üzerinde yoğunlaştığı görülebilmektedir. Özellikle son yıllarda, sosyal medyadaki paylaşımları (Eryılmaz ve Şengül, 2016; Soylu vd., 2019; Özbay ve Çekin, 2020) ve gastronomi tercihleri (Zagralı ve Akbaba, 2015; Toksöz ve Aras, 2016; Ayaz ve Yalı, 2017; Polat, 2020) gibi çok farklı etmenlerin, seyahat motivasyonu olarak ortaya çıktığına ilişkin çok sayıda çalışma yürütüldüğü görülebilmektedir.

Zorunlu yer değiştirmeleri, zorunluluk dışı (gezip görme, yeme-içme, kültürel, ticari, dini vb.) seyahatler ile bir tutmak mümkün olmamaktadır. Oysa *Makamat*'taki iki başat karakterinden birincisi olan Hemmam, çoğunlukla ticaret, gezip görme gibi çekici etmenlere bağlı olarak seyahat tercihinde bulunmaktadır. İkinci karakter olan Zeyd ise itici faktör olan düşman işgali nedeniyle yurdundan uzağa sürülmekte ve işgal sonlanıncaya kadar da seyahatte bulunduğu beldeyi kendisine kalıcı bir yurt edinmemektedir. Bu iki karakterin birbirine zıt seyahat amaç ve motivasyonları, her iki seyahat biçimine ilişkin ve ayrı ayrı literatür incelemesini gerekli kılmaktadır. Fakat bu literatür incelemesi istenildiği kadar derinleştirilsin, "*Makamat* (ya da Hariri)" ve "seyahat motivasyonları" özelinde yürütülen geçmiş tarihli bir çalışmaya rastlanmamış olması, bu makalenin keşifsel

niteliğini değiştirmemektedir. Yine de; filozof, edebiyatçı veya sanatçıların belirli eserlerindeki seyahat temalarını (özellikle gurbette bulunma yönüyle) ele alan bazı çalışmalara rastlanmakla birlikte (Harmancı, 2013; İşhakoğlu, 2013; Ünal ve Pektaş, 2014; Yalçınkaya, 2018; Çetiner ve Asutay, 2018; Şimşek, 2019), söz konusu çalışmaların da, bu makalenin tartışma eksenini ile örtüşmediği anlaşılabilmektedir. Ayrıca, *Makamat*'a ilişkin Türkçe ve İngilizce literatür, Hariri'nin edebiyatçı olması nedeniyle, doğal bir eğilimle edebiyat ve dilbilim alanlarına odaklandığı için, seyahat motivasyonları bakış açısının, her halükârda bakır kaldığı görülebilmektedir.

Göç, gurbet, muhacirlik, seyahate çıkma gibi olgular, insanoğlu tarafından yazılı tarihin de öncesine dayanan bir geçmişe sahip bulunmaktadır. Sözlü gelenek unsurları olan mitoloji türü anlatılarda ve yazılı kaynaklarda da yer verilen bu olgular, insanlık için kadim bir geçmişe dayanmaktadır. Kıymetli bir yazılı kaynak olan *Makamat*'taki Zeyd karakterinin deneyimlediği anlamıyla yabancı memleketlerde gurbet hayatı yaşama, edebi söylem açısından üç farklı anlamda kullanılabilir. Bunlardan ilki; insanın doğup büyüdüğü memleketinden uzak kalmasını, ikincisi, geçmişe özlem duymayı (nostalji), üçüncüsü ise tasavvuf anlayışındaki Allah'tan ayrı kalmayı ifade etmektedir (Kaya 2007: 351). Zeyd'in gurbette oluşu, hem birinci hem de ikinci anlamları kapsayan bir nitelik göstermektedir. *Makamat*'taki en son anlatı olan ellinci makamede Zeyd'in, kendini tümüyle ibadet ve hak yoluna adanması, bütün uğraşlarının sonsal amacının, böylesi bir yönelim olduğuna ilişkin bir ima içermekte, dolayısıyla da üçüncü anlama da bir imada/göndermede bulunduğu kanaatini uyandırmaktadır.

2. Yöntem

Bu makalede, nitel araştırma kapsamında yürütölen bir yöntem olan doküman incelemesi metodu benimsenmiştir. Çünkü birincil kaynak metinlerdeki veriler, doküman incelemesi kapsamına girmektedir. Nitekim doküman incelemesi, durum ya da olguların bilgisini oluşturan yazılı metinlerin incelenerek değerlendirmeye tabi tutulması şeklinde tanımlanmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 189). Dolayısıyla, bilimsel çalışmaya konu olan veri seti, doküman incelemesinin tamamını teşkil edebilmektedir.

Dilthey'e göre, edebiyat ve şiir sanatı, yaşamın yansıtılış şekillerindedir ve hatta bu yansıtılış şekilleri içinde en önemlileridir (Özlem, 2019: 42). Tarihi ve edebi metinlerde, yaşama konu olan her türlü hususun ele alınmakta olduğü bilinmektedir. Alman filozof Dilthey'in görüşünden de destek alınarak, edebi metinlerde ele alınan konuların, gerçekliğe ışık tutabileceği varsayımına ulaşılabilmektedir. Bu varsayımdan yola çıkarak da aşığıdaki önermeye ulaşabilmek mümkün olmaktadır:

Önerme: "Edebi metinlerdeki anlatı unsurlarına farklı odak noktalarından yaklaşıldığında, belirli gerçekliklerin yansımalarına ulaşılabilir." "

Yukarıda ifade edilen önermeye göre edebi metinler, yaşamın çeşitli yönlerine ilişkin açıklama ve izahlar ortaya koyabilmektedir. Bu önermenin bir lüzumu olarak anlamacı ve yorumlamacı bir çaba içinde bulunma gerekliliği doğrultusunda makalede, řu araştırma sorusunun cevaplanması amaçlanmaktadır:

Araştırma Sorusu: “*Makamat*’a konu edilen anlatılar, seyahat motivasyonlarına izah getirme bakımından anlamlı veri sağlayabilecek içeriğe sahip midir?”

3. Analiz: *Makamat*’ın Seyahat Motivasyonları Kapsamında Değerlendirilmesi

Makamat aracılığıyla günümüze yansıyan anlatılar, Hariri’nin, içinde yaşadığı dönemin acılarını, daha katlanılır kılma ve geleceğe umut taşıma amacını taşıdığı kanaati uyandırmaktadır. Hariri’nin makameleri, kurgusal yönler barındırır da yaşamsal gerçeklikleri belirgin bir biçimde yansıtmaktadır. Dönemsel açıdan bakıldığında Hariri’nin, *Makamat*’ı kaleme aldığı yıllar, Birinci Haçlı Seferi zamanına tekabül etmektedir. Bu dönemde Haçlı orduları, Anadolu topraklarında Urfa Kontluğu ve Antakya Prensiği gibi yönetim merkezleri oluşturmuş, bu merkezlerden zaman zaman Halep ve Mardin gibi beldelere yağmalama gerçekleştirmişlerdir (Bkz. Kayhan, 2012: 231). Haçlı yağması altındaki pek çok bölge insanı, istemeden de olsa yaşadığı topraklardan uzaklaşmak durumunda kalmıştır.

Hariri, makamelerinde, iki başat karaktere yer vermektedir. Birinci karakter, yukarıda ismi anılan seyyah Zeyd, ikinci karakter ise makameleri rivayet yoluyla nakleden hayali kişi olan Hemmam karakteridir. Bu iki karakteri ortak noktada buluşturan husus, söz konusu Haçlı işgal hareketine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Urfa Suruçlu bir şahıs olarak betimlenen Zeyd’in baba toprağı (makamelerde anlatılanların aslına uygun bir biçimde), Haçlı Seferlerinde Avrupalı Hristiyanlar tarafından işgal edilmiş, Suruç beldesi ise 1098 yılında Urfa Haçlı Kontluğu’na dâhil edilmiştir (Bkz. Altan, 2001: 574).

Makamat’taki anlatım kurgusuna dönük mantıklı zemin arayışı, Zeyd ile Hemmam karakterlerinin elli farklı makamenin olaylar dizgesindeki/manzumesindeki (her biri ayrı kasaba ya da şehir gibi beldelerde) karşılaşmalarını açıklamaya yönelik olarak ortaya konulmaktadır. *Makamat*’ta yalnızca ön üç ve yirmi üçüncü makamelerin konusu Bağdat’ta, diğer bütün makameler ise farklı beldelerde geçmektedir. Farklı beldelerde geçen anlatıların, okuyucu tarafından ilgiyle takip edilmesini sağlamak için, olayların geçtiği belirtilen memleketlerin insan karakterleriyle uyumlu bir kurgu ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Zeyd ve Hemmam’ın bu denli fazla sayıdaki farklı belde karşılaşmaları, onların yaşam tarzı ve mesleklerinden ileri gelmektedir. Ata toprağı düşman işgali ve zulmüne uğramış olmasından dolayı Zeyd’in farklı diyarlarda dolaşarak bazen olumlu, bazen de olumsuz biçimlerde geçimliliğini sağlama çabası anlaşılabilir görünmektedir. Hemmam’ın bu farklı beldelerde bulunması ise kimi zaman ticaret, kimi zaman yokluk, kimi zaman kutsal yerlerin ziyareti, kimi zaman ise gezip görme gibi amaçlara dayandırılmaktadır.

Hariri’nin, *Makamat*’ı yazmaya başlamasına kaynaklık eden olay, oğlu tarafından nakledilmiştir. Oğlunun henüz ilk cümlesi, anlatıma konu edilen Zeyd karakterinin belirgin niteliklerini şu sözlerle ifade etmektedir (Sevsevil, 2012: 12):

Babam bir gün Mescid-i Haram’da otururken üzerinden seyyah olduğu anlaşılın, perişan kılıklı bir adam mescitten içeri girer ve bir münasebet düşürerek fesahat ve belagatle konuşmaya başlar. Cemaat kendisine nereli

olduğunu sorarlar; “Suruçluyum” der, künyesinin ne olduğu sorulunca da verdiği cevap yine tek kelimedir: “Ebu Zeyd.”

Geçmiş yaşantıları günümüze aksettiren Hariri'nin eseri, gerçekliklerden çok da uzaklaşmış gibi gözükmemektedir. Aksine, dönemin olgularını, edebi bir üslupla dile getirerek, etkileşimsel bir anlatım gerçekleştirmektedir. Böylesi bir anlatım ise, günümüz çağdaş literatüründe insanın seyahat etmesinin köken nedenlerini belirlemeye çalışan çalışmalar ile kurulabilecek bağlantıları gözler önüne sermektedir.

Zeyd ve Hemmam'ın seyahatleri, birbirleri arasında hatırı sayılır mesafeler bulunan farklı beldelerde tesadüf (tevacuk) etmektedir. Zeyd ve Hemmam'ın seyahatlerinde ortaya çıkan her bir karşılaşma, karşılaşılan beldenin adıyla anılan ve aşağıdaki anlatım başlıklarıyla sıralanan makameleri vücuda getirmektedir:

San'aniyye, Hulvaniyye, Dinariyye, Dimyatiyye, Küfiyye, Meragiyye, Berkaidiyye, Maarriyye, İskenderiyye, Rahbiyye, Saviyye, Dimeşkiyye, Bağdadiyye, Mekkiye, Farziyye, Mağribiyye, Kahkariyye, Sincariyye, Nusaybiyye, Farıkiyye, Raziyye, Fıratiyye, Harimiyye, Katimiyye, Kereciyye, Raktaiyye, Veberiyye, Semerkandiyye, Vasitiyye, Suriyye, Remliyye, Tayyibiyye, Tiflisiyye, Zebidiyye, Şiraziyye, Malatiyye, Sadiyye, Merviyye, Ummaniyye, Tebriziyye, Tennisiyye, Necraniyye, Bikriyye, Şiteviyye, Remliyye, Halebiyye, Hicriyye, Haramiyye, Sasaniyye, Basriyye.

Makamat'ta kronoloji açısından ilk yazılan, kırk sekizinci makame olmuştur. Bu makamede Hemmam, Basra'ya seyahatinin nedenini şu sözlerle ifade etmektedir (Hariri, 2012: 321): “Basra'yı görmeye... iştiyakım vardı. Bu da, oranın meşhur medreselerinin ve âlimlerinin hususiyetlerinden meclislerinin ve türbelerinin evsafi hakkında bilgi adamlarının, tarihçilerin ittifak etmiş olmasından ileri geliyordu. Manzaralarını, mesirelerini görmek için beni Basra topraklarına indirmesini, köylerini gezip dolaştırmasını Allah'tan niyaz etmiştim.” Bu sözler, Hemmam'ın seyahat motivasyonunu açık bir biçimde ifade etmektedir. Zeyd'in Basra'da bulunmasının (seyahatinin) nedeni ise şu sözleriyle gün yüzüne çıkmaktadır (Hariri, 2012: 324): “Ben Suruç'un dindar ve hidayete ermiş halkındanımdır. Orada servet sahibi idim, beni sayarlar ve büyük tanırlandı. Konağım, misafirlerin toplandığı yerd; misafirlere karşı küçük bir ihmal bile gösterilmezdi.” Bu olumlu yaşam koşullarından nasıl uzaklaştırıldığını ise şu şekilde ifade etmektedir (Hariri, 2012: 325): “...gözlerini kan bürüyen Rumları yurdumuza saldırttı; onlar da rastladıkları Müslüman evlerine girmekten çekinmediler, gizli ve aşikâr nemiz varsa hepsini aldılar, ben de kendimi tek başıma garip olarak başka diyarlara attım.”

Yukarıdaki paragrafta, Hemmam ve Zeyd'in kırk sekizinci makamede geçen Basra'ya seyahat motivasyonları aktarılmaktadır. Kırk sekizinci makame ile ilgili olarak Hariri'nin oğlu şunları ifade etmektedir (Sevsevil, 2012: 12): “Bu makame, halk arasında süratle yayılır ve büyük rağbet görür... Makameyi, Ebu Nasr Nuşrevanül Kaşani dinleyince pek beğenir ve babama bu yolda birkaç makame daha yazmasını teklif eder. Babam da onu kırmaz ve diğer makameleri yazar.”

Makamat'taki anlatımlara konu edilen seyahat motivasyonlarının sistemli bir biçimde aktarılabilmesi için aşağıdaki alt başlıklar oluşturularak makameler sırasıyla ele alınmıştır.

3.1. Makamat'ta Seyahat Edilen Yerler ve Her Bir Seyahati Tetikleyen Güdülerin Betimlenmesi

Hariri, "Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adı ile Başlıyoruz" başlıklı ve eserine giriş niteliği taşıyan dört sayfalık anlatımının hemen ardından birinci makameye yer vermektedir. Birinci makamede Hemmam, seyahat motivasyonunu şu sözlerle dile getirmektedir (Hariri, 2012: 28): "Yoksulluk, beni yolculuk devesinde yurdumdan uzaklaştırdığı ve hadiseler Yemen'in Sanası'na attığı zaman şehre dağarcığım bomboş, azıksız olarak girmiştım. Ölmeyecek kadar olsun bir yiyeceğim, bir lokmam bile yoktu. Şehrin sokaklarında şaşkın şaşkın dolaşmaya, susamış bir kuş gibi etrafta aranmaya başladım." Hemmam'ın, Zeyd ile karşılaştığı anı aktaran şu sözler aynı zamanda Zeyd'in de seyahat hâlinde bulunduğunu (kıyafetinden çıkarsama yaparak) dolaylı yoldan ifade etmektedir (Hariri, 2012: 28): "Bir de ne bakayım: Cemaatin ortasında, üzerinde seyahat elbisesi bulunan ince yapılı bir şahıs duruyor. Yaşlılar gibi ağlıyor ve söz cevherlerini secili olarak döküyordu. Dokunaklı vaazı ile kulakları çınlatmakta idi." Zeyd, bu makamenin geçtiği beldeye, cemaatin gönlünden kopan bir yardım elde edebilmek için gelmiş bulunmaktadır. Mahcup olmamak için, gideceği yerin bilinmemesini sağlayacak şekilde oradan ayrılmaktadır (Hariri, 2012: 30).

İkinci makamede Hemmam, Zeyd'i "Kazanç yolunda kimsenin yardımı olmaksızın dolaşır buldum" ifadelerini kullanmaktadır. Bu makameye konu edilen seyahat motivasyonuna ilişkin ilave anlatımlar, Zeyd'in ağzından şu şekilde aktarılmaktadır (Hariri, 2012: 36): "Beni ihtiyarlatan hadiselerdir. Hayat, insanları bir kararda bırakmaz, hâlden hâle sokar. Bir şahsa, bir gün gülerse, ertesi gün muhakkak onu ağlatır. Onun bir şimşek gibi parlamasına aldanma, çünkü o, yağmursuz bir buluttur." Bu sözleriyle Zeyd, yurdundan zorla/cebren kopararak seyahate (göçe/hicrete) zorlanmasını vurgulamaktadır. Hemmam'ın seyahat motivasyonu ise şu ifadelerden anlaşılmaktadır (Hariri, 2012: 32): "Boynumdan muska çıkarıp sarık sarmaya başladığım (ergenlik çağına girdiğim) sıralarda edebiyat öğrenmek için bende bir aşk uyanmıştı. Bu uğurda bütün gücümü harcayarak, arzu bineğini bu yolda, kösültünceye kadar koşturacaktım."

Üçüncü makame, Hemmam'ın şu sözleriyle başlamaktadır (Hariri, 2012: 37): "Ben ve arkadaşlarım her gün belli bir yerde toplanıyorduk... Yine bir gün kendi aramızda şiirler okuyor, birbirimize işitilmemiş fıkralar anlatıyorduk." Dinar beldesinde geçtiği hikâye edilen bu makamede Hemmam'ın buraya edebiyat meclisine katılmak için gelmiş olduğu açık bir biçimde dile getirilmektedir. Zeyd ise yurdundan uzak müşkül bir gezgin olarak bu meclise iştirak etmektedir. Hemmam'ın, edebiyat meraklılarıyla düzenli ve keyfe keder bir biçimde bu tür meclislere katılmakta olduğu anlaşılmaktadır. Zeyd'in ise yiyecek öğün ve diğer zorunlu ihtiyaçlarını karşılama amacı güden bir arayış içinde olduğu, şu sözlerinden anlaşılmaktadır (Hariri, 2012: 37): "Korkunç hadiselerin gelip çatması, bin bir sıkıntının üzerine çökmesi, çekemeyenlerin düşmanlıkları ve birbiri arkasına inen kara belalar, onu (kendisini kastetmektedir) eli böğründe bırakmıştır... Gaddar felek bize oyun etti; sürünüyoruz! Ayaklarımızda pabuç yerine ağı var, şiş var."

Dördüncü makamede, Hemmam, çıktığı seyahati şu şekilde ifade etmektedir (Hariri, 2012: 41):

Ortalığın pek karışık olduğu ve kıtlığın hüküm sürdüğü bir zamanda Dimyat'a gitmişim. Ben, o sırada geçimi yerinde, dostlarımın sevgisini kazanmış bir durumda idim. Çok zengindim, keyfime diyecek yoktu. Yol arkadaşlarım hep uygun kimselerdi... Konak verdiğimiz yahut da bir subaşına indiğimiz zaman bu dinlenmeyi bir ganimet biliyor, fakat orada çok eğlenmiyorduk... latif esintili bir tepeye rastladık ve orasını alaca develerimize bir barınak, kendimize de sabahlamak için bir konak seçtik.

Kervanın konduğu bu yerde Zeyd, oğluyla sohbet etmekte ve ona ahlaki öğütler vermektedir. Uysallıklarından ve acınacak hâllerinden dolayı onlara derin sevgi duyan Hemmam, onları kendi çadırına götürüp ikramda bulunup ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Zeyd, Hemmam'a (Hariri, 2012: 44): "Vücutum, dedi, çok kirlenmiş, kir adeta bedenimde yer etmiştir; yıkanmak için şu köylerden birine gitmeme, şu mühim işi görmeme müsaade eder misin?" diyerek oradan ayrılmaktadır. Hemmam, dönmesi için bir süre beklemektedir fakat Zeyd (muhtemelen mahcup olduğu için) geri dönmemektedir.

Beşinci makamede Hemmam, edebiyatseverlerin bulunduğu bir ortamda uzun sohbetlere katılmak, faydalı şeyler öğrenecek arkadaşlar edinmek için Kufe şehrine seyahate gitmekte ve arkadaşlarına misafir olmaktadır (Hariri, 2012: 46). Gece olunca evin kapısı çalmaktadır. Kapıya gelen şahıs olan Zeyd, kim olduğu sorusunu şöyle bir şiirle yanıtlamaktadır (Hariri, 2012: 46):

...kapınıza gelen, üstü başı toz toprak içinde bir gariptir. O, yaptığı uzun bir yolculuktan beli bükülmüş, yüzü, ufuktan henüz beliren bir hilal gibi sararmış bir seyyahıdır. O, bütün bir şehir halkını bıraktı da ihsanınızı umarak sizin kapınıza geldi, sizden istediği ise biraz yiyecek ve biraz yatacak yerdir.

Zeyd, yukarıdaki sözleri üzerine eve davet edilmekte, sonrasında ise tam da edebiyatseverlere hitap eden nitelikteki belîğ ve fasih anlatımlarıyla, yurdundan koparılması sonrasında gerçekleştirdiği ve hâlihazırda gerçekleştirmekte olduğu (zorunlu) seyahatleri, uzun anlatımlarla dile getirmektedir.

Altıncı makamede Hemmam, bir grup edebiyatseverin yanına gitmektedir. Meclisin kenarında, kapı tarafında oturmakta olan Zeyd, bir vesileyle sohbeta ortak olmakta ve orada bulunanların hayranlığını kazanmaktadır. Uzun edebi söylemlerde bulunan Zeyd, memleketinin işgal edilmesi sonrasında, sürekli olarak kendisini seyahate zorlayan mecburiyetleri, edebi bir dille ifade etmektedir. Zeyd'in yetkinliğine şahit olan edebiyatseverler, onun benzersiz niteliklerini bölge valisine bildirmektedirler. Zeyd'in dehasından etkilenen Vali, ona divan kâtipliği teklifinde bulunmaktadır fakat Zeyd, teklifi geri çevirmektedir. Bu cazip teklifi kabul etmeyişinin nedenini soranlara, bir bakıma sürekli seyahat hâlinde oluşunun da kökenini şu sözlerle açıklamaktadır (Hariri, 2012: 57): "Yoksulluk içinde memleket memleket dolaşmak, memur olmaktan daha iyidir. Çünkü amirlerin azameti ve hışmı vardır... Onların içinde ıslah etme fikri taşıyan, başladığı bir işi bitiren ve maiyetini gözetin yoktur." Zaten Zeyd karakterinin böyle bir teklifi kabul etmesi, *Makamat*'taki anlatımların da doğal olarak sonunu getireceği için, mevcut hâli sürdürerek ve rızkını memleket memleket dolaşarak aramanın, başka türlü risk unsurları taşıyan kâtipliğe nazaran mukayeseli bir üstünlüğe sahip olduğu görüşü ileri sürülmektedir.

Yedinci makamede Hemmam, Nusaybin'in güneyindeki bir kasaba olan Berkaid'de geçen olayları şu sözlerle nakletmektedir: "Berkaid'den ayrılmaya karar vermişim. Fakat bayram ayına bakınca şehirden ayrılmayı uygun bulmadım, bayramı burada geçirmek

istedim.” Hemmam, Berkaid’den ayrılmama nedenini açıklamakta fakat buraya hangi nedenle geldiğini açıklamamaktadır. Zeyd ise söylemlerine sıklıkla konu ettiği üzere, yurdundan ayrı düşürülmesinden kaynaklanan muhacirlik yaşamının zorluklarına düşman işgali sürecinde karşılaştığı olumsuzlukları edebi anlatımlarla dile getirmekte, geçimlik ihtiyaçları için yardım bulabilmeyi ummaktadır (Hariri, 2012: 59). Zeyd, yalnızca olumsuz tutumlara sahip sıradan insanlardan değil, devlet adamlarından da mustarip olduğunu, çok sayıdaki düşmanca niyet taşıyan insanla, fakirlikle ve muhacirlikle sınındığını görece uzun bir şiirle dile getirmektedir. Tüm bunlar ise Zeyd’in gezgin yaşantısının nedenlerini sıralamaktadır. Makamenin sonlarına doğru, böylesi etkileyici şiirler yazan Zeyd’in, çöllerde dolaşan ve hayatın bin bir hâlini görüp geçiren bir insan olduğu ifade edilmektedir (Hariri, 2012: 58-61).

Halep güneyindeki Mearre kasabasında geçen sekizinci makamede, Hemmam’ın buraya hangi nedenle geldiği bilinmemektedir. Zeyd ise genç bir delikanlı ile aralarındaki bir anlaşmazlık nedeniyle birbirlerine karşı davacı olmaktadır. Makame de bu davaya ilişkin anlatımlar ekseninde biçimlenmektedir. Davacıları karşı karşıya getiren dava, Zeyd ile genç arasında düzmece bir biçimde kurgulanmaktadır. Kadı, davanın düzmece olduğunu anlamakta ve davalılardan gerçeği dile getirmelerini istemektedir. Zeyd, maruzatını bir şiirle dile getirerek, içinde bulunduğu dönemseller/zamane şartların olumsuzluğu nedeniyle bolluktan darlığa düşerek gurbet diyarlarda geçimlik arama zarureti içinde bulunduğunu açıklamaktadır (Hariri, 2012: 66).

Dokuzuncu makamenin başlangıç cümleleri, doğrudan doğruya Hemmam’ın seyahat motivasyonunu şu sözlerle ifade etmektedir (Hariri, 2012: 69): “Gençliğin verdiği coşkunculuk ve kazanmak arzusu, beni Fergane ile Gane arasında seyahat etmek hevesine düşürdü. Faydalanmak için en müşkül işlere giriştim. İhtiyaçlarımı gidermek yolunda en büyük tehlikelere katlandım.” Zeyd ise yaşam şartlarının kötüleşmesi nedeniyle tek sermayesi olan edebiyat sanatının kazanç getirmediğini, yaşadığı olumsuzlukların kendisini, asil insanların yapmayacağı işlere sevk ettiğini ifade etmekte (Hariri, 2012: 69-70), bu suretle de yoksulluk nedeniyle belirli bir beldede tutunamayışının temel nedenini ima yoluyla açıklamaktadır.

“Rahbiyye” başlıklı onuncu makamenin başlangıç cümleleri, Hemmam’ın seyahatte bulunma motivasyonunu açıkça belirtmektedir (Hariri, 2012: 74): “Rahbe’ye karşı içimde şiddetli bir arzu uyandı. Bu arzumu yerine getirmek için hemen çok koşan bir dişi deveye binerek durmadan yol aldım. Şehre varıp da orada kalmaya karar verince münasip bir hana yerleştim.” Zeyd ise bu beldeye, şehrin valisinin huzurunda muhakeme olma vesilesiyle, aslında ne denli yardıma muhtaç bir durumda olduğunu ima etmeyi, bu sayede de yardım görmeyi amaçladığı için gelmiş bulunmaktadır.

3.2. *Makamat*’taki Seyahat Edilen Yerler ve Her Bir Seyahati Tetikleyen Güdülerin Toplu Olarak Gösterimi

Yukarıdaki alt başlıkta, *Makamat*’taki ilk on makamenin betimsel analizi yapılmıştır. Betimsel analizler incelendiğinde, Hemmam ve Zeyd’in seyahat motivasyonlarına aşına olunabilmektedir. Belli bir noktadan sonra tekrara düşen betimlemelerden sakınabilmek ve ayrıca makamelere ilişkin bütüncül resmin daha kolay bir biçimde kavranabilmesi için aşağıdaki tablolar oluşturulmuştur. Zira her bir

makamedeki Hemmam ve Zeyd'in seyahat motivasyonlarının betimsel olarak aktarılması, yazım hacmi bakımından bu makaleyi zora soktuğu için, on birinci makameden itibaren Hemmam ve Zeyd'in seyahatlerine ilişkin kilit anlatımlara yer veren, ilgili anlatımları toplu halde görmeyi kolaylaştıran aşağıdaki tablolar oluşturulmuştur.

Tablo 1. Makamat'taki Hemmam Karakterini Seyahat Etmeye Sevk Eden Motivasyonlar

Makame No	Hemmam'ı Seyahat Etmeye Sevk Eden Motivasyonel Hususlar
11	Save şehrine seyahat motivasyonunun anlaşılabilmesini sağlayacak herhangi bir anlatıma yer verilmemektedir.
12	Gote beldesine eğlenme amacıyla gitmekte, bir süre sonra ise vatan hasreti çekmeye başlayarak evine geri dönmeye karar vermektedir (Hariri, 2012: 83).
13	"Bağdat'ta değerli ve seçkin şairlerle bir toplantıda bulunmuştum... tatlı tatlı konuştuk, edebiyat bahçesinden çeşit çeşit çiçekler derledik." (Hariri, 2012: 90)
14	"Bağdat'tan hacca gitmişim. Allah'ın yardımı ile hac ödevini bitirmişim" (Hariri, 2012: 94)
15	"Uzun geceyi kısaltmak için faziletli ve bilgili biriyle gece sohbeti yapmaya karar verdim." (Hariri, 2012: 98)
16	"Mağrib mescitlerinden birinde akşam namazında bulunmuştum... O sırada gözüme bir köşeye toplanmış arkadaşlar ilişti... Bir kelime olsun faydalanır yahut edebiyata dair bir bilgi edinirim diye... yanlarına gittim." (Hariri, 2012: 105)
17	"Gurbette iken şirin ve gözü dinlendiren bir mesirede... birtakım gençler gözüme ilişti... Âlimler meclisinde bulunmak ve münakaşa meyvelerinden tatmak arzusu beni onların yanına gitmek için harekete getirdi." (Hariri, 2012: 111)
18	"Bir kere Şam'dan dönüşümde, Nemiroğulları'nın kervanında, zengin ve fakir arkadaşlarla birlikte Bağdat'a gidiyordum." (Hariri, 2012: 116)
19	"Irak, bulutlarının yağmursuzluğu yüzünden kuraklığa uğramıştı. Kervanlar, Nusaybin'in bolluğundan bahsediyor, halkın refah içinde yaşadığını söylüyorlardı. Soy bir deveye bindim ve yayı da üzengi ile ayağımın arasına astım, yola koyuldum." (Hariri, 2012: 123)
20	"Konuşmalarında kavga gürültü etmeyen, düşmanlık ve münafıklığın ne olduğunu bilmeyen birtakım uygun arkadaşlarla Meyafarikin'e gidiyordum." (Hariri, 2012: 128)
21	"Dalaletten kurtulmuş ve hakkı batıldan ayırır bir durma gelmiş olduğum hâlde Rey şehrine girmişim" diyen Hemmam, buraya uygun arkadaşlarıyla birlikte olma amacıyla gelmiş bulunmaktadır (Hariri, 2012: 131).

22	“Boş zamanlarımda Fırat köylerinde dolaşıyorken Fıratoğulları’ndan daha fasih, Fırat suyundan daha tatlı ahlakta birtakım edip kişilere rastladım... edebi bilgileri için aralarına sokuldum.” (Hariri, 2012: 136)
23	“Gençlikte, korkulu büyük işler başa gelen mühim hadiseler dolayısıyla vatandan uzaklaşmak icap etmişti... nihayet Bağdat’a korkulardan emin kalan o yere varmıştım.” (Hariri, 2012: 141)
24	“Bir bahar günü idi. Kaitatür Rebi’de... birtakım gençlerle ahbab olmuştuk... Yağmur bulutlarını seyrederek gönüllerimizin pasını gidermek ve yeşil bahçelerde bakarak gözlerimizi nurlandırmak için kırlara çıkmaya karar verdik.” (Hariri, 2012: 150)
25	“Alınması icap eden bir borç ve görülmesi gereken bir iş için, bir kış Kereç şehrinde kalmış, oranın şiddetli kışını ve rüzgârlı soğuğunu denemiştım.” (Hariri, 2012: 155)
26	“Ehvaz çarşısına pek fakir olarak inmişim. Bir müddet çok zahmet çektim, uğursuz günler geçirdim. Fazla kalmanın azap çekmekten başka bir şey olmayacağını anlayınca kadar bu durum böyle devam etti. Nihayet Ehvaz’dan ayrıldım.” (Hariri, 2012: 160)
27	“Şimdi bir mazi olan gençliğimde, temiz ve saf yaşayışlarından, kusursuz ve güzel konuştukları Arapçadan faydalanmak için çadır halkı ile görüşmek istemiştım. İniş yokuş demeyip... vezir soyundan gelen ve çok fasih konuşan bir çöl kabilesine misafir oldum.” (Hariri, 2012: 166)
28	“Ticaret maksadıyla yaptığım yolculuklardan birinde, develerime şeker yüklemiş, Semerkant’ın yolunu tutmuşum... Gözümü zevk ve eğlence yerlerinden ayırmaz, hava ve hevesimin peşinde koşar ve gençlik kuvvetiyle serap gibi insanı aldatan arzuları yerine getirirdim.” (Hariri, 2012: 171)
29	“Gaddar zamanın icapları beni, Vasıt’ta kazanç teminine mecbur etmişti. Orada ne bir tanıdığım ne de misafir olacak bir yerim olduğu hâlde gitmeye karar verdim... Vasıt’a girdim. Bahtsızlık ve yoksulluk beni gariplerin, şurdan burdan gelenlerin indiği bir hana götürdü.” (Hariri, 2012: 177)
30	“Bağdat’tan Sur şehrine gitmişim. Orada büyük bir servet kazanıp itibar sahibi olunca Mısır’a karşı içimde... şiddetli bir arzu duydum... Epeyce bir yorgunluk zahmetine katlandıktan sonra ve ölüm tehlikeleri atlattıktan sonra Mısır’a girdim.” (Hariri, 2012: 186)
31	“... seyahat cebi ve kemeri doldurur, insana kuvvet, kudret verir; yurda bağlanıp kalmak ise zekayı köreltir, insanı uyuşuk yapar, ilerlemeden mahrum eder... ticaret maksadıyla Şam civarına doğru yola çıktım. Remle’ye varınca... Kâbe’ye karşı şiddetli bir arzu uyandı. Hemen dişi deveme yuları taktım.” (Hariri, 2012: 192)
32	“Hac vazifesini yerine getirdikten, yüksek sesle telbiye’yi okuyup kurbanı kestikten sonra Şeyboğulları’ndan bazı arkadaşlarla Medine’ye gitmeye karar vermişim. Maksadım, Hazreti Muhammed Mustafa’nın kabrini ziyaret etmektir.” (Hariri, 2012: 197)

33	Seyahat motivasyonunun anlaşılabilmesini sağlayacak herhangi bir anlatıma yer verilmemektedir.
34	Çölü kat edip Zebid'e gitmekte olan Hemmam'ın kölesi ölmektedir. Zebid'de kölesinin yasıyla bir yıl geçiren Hemmam şunları ifade etmektedir (Hariri, 2012: 220): "Bu müddet zarfında ne bir lokma ekmek boğazımdan geçti ne de su... Lakin yalnızlığın verdiği üzüntüler, işlerin bıraktığı yorgunluklar neticesinde beni inciyi boncukla değiştirmeye, ihtiyacı giderecek birini aramaya mecbur etti."
35	"Şiraz'ı dolaşırken, telaşa giden bir adamı bile yolundan döndüren bir meclise uğramıştım... Toplantının sebebini anlamak, ne gibi faydalı şeyler konuşulduğunu öğrenmek için hemen içeriye daldım. Bir de baktım ki, oturanlar hep mümtaz kişilerden istifade etmek için gelenlerden ibaret." (Hariri, 2012: 229)
36	"Yol devesini Malatya'ya bağladığım zaman... vaktimi zevku sefa yerlerine gitmeye, seçme ve nadir bulunur nükteler, fıkralar toplamaya hasretmişim. Ne güzel bir manzarayı ne de bir saz meclisini kaçıryordum. Hiçbir eğlence yeri ve hiçbir ilim meclisi olmazdı ki ben orada bulunmayayım." (Hariri, 2012: 233)
37	"Sa'de'nin güzelliğini gördükten, nimetleriyle faydalandıktan sonra... eşrafın hayır hasenat sahiplerinin kimler olduğunu sordum... Bana Temimoğulları'ndan iyi huylu, yardımsever bir kadıyı salık verdiler. Artık ziyaretlerimle, fakat bıktırmamak için de yanına seyrek gidiyordum. Aramızda ahbaplık tesis ediyorduk." (Hariri, 2012: 240)
38	"Yüksek bir sanatkâr olmak bakımından Ebu Zeydinissüruci gibi bir zata rastlamadım... onunla buluşabilmek, değerli makamelerini dinlemek arzusu ile gurbeti göze alır, bir nevi azap olan memleket dışı yolculuğunu zevkle yapardım. Kendimi Merv şehrine attığım zaman... onu meclislerde, kervan karşılaşmalarında aramaya başladım." (Hariri, 2012: 246)
39	"Buluğ çağına erip de yüzümde sakallar bitmeye başladığı andan itibaren soy develer üzerinde çölleri geçmeye merak sardırılmışım. Bazen tepelerde bazen ovalarda dolaşırdım... Sahraları dolaşmaktan usanınca bir iş için Suhar'a gitmek icap etti." (Hariri, 2012: 250)
40	"Değerli ve değersiz ayrıлып gittiği, şehrin ulu kişilerden ve ihsan sahiplerinden boşaldığı sırada ben de Tebriz'den çıkmaya karar verdim. Yol hazırlığı görmekte ve yol arkadaşı aramakta iken Ebu Zeyd'i buldum." (Hariri, 2012: 257)
41	Hemmam, gurbetin kendisini Tennis'e attığını belirtmekte ve bazı eski alışkanlıklarından uzaklaşarak davranış ve seyahatlerinde şu hususları gözettiğini ifade etmektedir (Hariri, 2012: 264): "... ilmiyle amel bilginlerle düşüp kalkmaya başlamış, güzel muganniyeleri terk ederek ibadet ve taat sahiplerinin arasına katılmışım."
42	"Ayrılık ve hadiselerin gelişi beni oradan oraya atmış, her şehrin çocuğu, her yerin garibi yapmıştı... Necran'a postu serip de orada eş dost edinince, meclislerde bulunmaya, tatlı tatlı sohbetler etmeye, bazen de arkadaşlarla geceleri buluşup hoşça vakit geçirmeye başlamıştım." (Hariri, 2012: 269)

43	Uzak bir ayrılık ve çok zahmetli geçen bir yolculuk, Hemmam'ı tek başına ve korku içinde bırakmaktadır. Gece karanlığında ve dağın tepesinde (daha sonra Zeyd olduğunu anlayacağı) birine rastlayınca ona eşlik ederek yolunu bulabileceğini ummaktadır.
44	Hemmam, karanlık bir gecede, bir dağın duman kaplanmış tepesinde yolunu kaybetmektedir. Gördüğü bir ateşe doğru yönelince, misafirperver bir ev olduğunu ve orada kendisi gibi gariplerin ateş başına toplandıklarını anlamaktadır.
45	“Seyahatin, acayip şeylerin aynası olduğunu tecrübe sahibi kişilerden işitmişim. İşte o acayip şeyleri görebilmek için ben de nice sahralar geçtim... bu suretle de birçok garip hadiseye şahit oldum. Bunlardan hikâyesi en hoş olanı ve beğendiklerimin en garibi, Remle kadısının huzurunda gördüğumdür.” (Hariri, 2012: 298)
46	“Haleb'i görmek için bende şiddetli bir arzu uyanmıştı.... her tarafı güzelce gezip gördükten sonra... Humus'a gitmek, yazı orada geçirmek ve Humusluların budalalıklarını tecrübe etmek arzusu uyandı. Humus edipleri hakkında bir fikir edinmek maksadı ile ihtiyarın yanına gittim.” (Hariri, 2012: 303)
47	“Hicrüyemame'de bulunduğum sırada hacamat ihtiyacı hissetmişim. Bana pek ustalıklı hacamat eden ve her bakımdan temiz olan bir ihtiyarı tavsiye ettiler.. kalktım gittim.” (Hariri, 2012: 314)
48	Hemmam; meşhur medreseleri, âlimlerinin hususiyetleri, meclislerinin ve türbelerinin evsafı, mesire yerleri gibi cezbedici niteliklerinden dolayı Basra'ya seyahat etmektedir. Görülecek mescitleri, akarsulu havuzları, yüksek binaları, misafirhaneleri, kendini ayırt ettirecek hususiyetleri, velhasıl birçok vaziyeti bulunan Haramoğulları'na ait bir mahalleye gidince burada Zeyd ile karşılaşmaktadır (Hariri, 2012: 321).
49	Bu makamede Hemmam yalnızca ömrünün son günlerindeki Zeyd'in oğluna verdiği nasihatleri nakletmekte, bu nedenle de herhangi bir seyahatte bulunmamaktadır (Hariri, 2012: 337-332).
50	“Zikir meclislerine gitmenin, camilerde Kur'an ve vaaz dinlemenin kuruntu perdelerini sıyracağı evvelce işitmişim. Bunu düşünerek, yüreğimdeki bu ateşi söndürmek için Basra camisine gitmekten başka çare bulamadım.”

Tablo 2. Makamat'taki Zeyd Karakterini Seyahat Etmeye Sevk Eden Motivasyonlar

Makame No	Zeyd'i Seyahat Etmeye Sevk Eden Motivasyonel Hususlar
11	Zeyd, cenaze nedeniyle toplanan kalabalığı, beliğ ve fasih sözleriyle etkileyerek ve cemaatin merhametinden istifade ederek onlardan yardım talep etmektedir (Hariri, 2012: 82)
12	"Feleğin, kemiklerini kırdığı, süründürdüğü bir muhtacımdır. Bir deri bir kemik kalmış küçük çocuklarım vardır! Ailesi kalabalık öyle bir yoksulum ki..." (Hariri, 2012: 88) sözleriyle Gote ahalisinden yardım istemektedir.
13	Kılık değiştirerek tanınmamaya çalışan Zeyd, öz vatanından çıkarıldığını ve varlıktan darlığa düşüşünü fasih sözlerle etraflıca anlatmakta, Bağdat halkından, kendisine karşı hamiyetli davranmalarını ummaktadır (Hariri, 2012: 90-92).
14	"Günahlarımın affı için geldiğim şu Kâbe'ye yemin ederim ki (memleketim), Suruç'tan ayrıldıktan sonra gözüme hiçbir şey güzel görünmedi! Sonra gözleri yaşla doldu, onların akacağına anlayınca akıtmaktan çekindi ise de mani olamadı; güzel şiirini kesti ve kısaca veda ederek ayrıldı." (Hariri, 2012: 97)
15	"Gecenin örttüğü ve yağmurun bastırdığı bir garip! Sizden yalnız evinizde barındırmanızı istiyor, sabah olunca gidecektir" (Hariri, 2012: 98) sözleriyle Hemmam'a konuk olmaktadır. Edebi hoş sohbetinden dolayı, tüm ısrarlara rağmen konukluğunu kısa tutmakta, erken ayrılışının nedenini de şu şiirle dile getirmektedir (Hariri, 2012: 104): "Sevdiğini ayda bir günden fazla ziyaret etme ve bunu artırma. Hilalin görülüşü ayda bir gündür, sonra gözler ona bakmaz olur".
16	"... yanımıza dağarcığı omzunda bir seyyah geldi... Beni sizin yanınıza getiren ve bana sizden yardım görmeyi mukadder kılan Allah'a yemin ederim ki ben, çok uzak yollardan gelen ve aç kalan sabilerine elçi olan bir adamım." (Hariri, 2012: 105)
17	"Zaman beni yıldırmaq için kılıcını sıyırdı ve bilede. Beni hakir düşürmek için bana uykuyu haram etti, bana gözyaşları döktürdü. Beni doğuda batıda dolaştırdı. Benim için her gün başka bir yerde akşamlamak nasip olmuştur. Ve böyle benim gibi olanların da gıdası, gurbet acısıdır." (Hariri, 2012: 114-115)
18	"Bir kere Şam'dan dönüşümde, Nemiroğullarının kervanında, zengin ve fakir arkadaşlarla birlikte Bağdat'a gidiyordum. Aramızda... zamanın hayrete değer biricik adamı olan, güzel konuşmakta parmakla gösterilen Zeyd de vardı." (Hariri, 2012: 116)
19	"Nihayet ben ve devem bitkin olarak Nusaybin'e vardık... gözbebeğime uyku değmeden Suruçlu Ebu Zeyd'i buldum... ağzından inciler saçıyor, eliyle ihsanlar topluyordu." (Hariri, 2012: 123)
20	Zeyd, Meyyafarikin'de (Diyarbakır'ın Silvan ilçesi) bulunma nedenini, içine düştüğü müşkül durumu giderme arayışı olarak ifade etmektedir. "Eğer kudretim olsa idi..."

	size bu teklifi yapmakla kendimi küçük düşürmezdim; fakat kanatsız nasıl uçulur? Darlık içinde olan hiç kabahatli sayılır mı?” (Hariri, 2012: 129)
21	Zeyd, uğradığı haksızlığı, yaşadığı mağduriyeti dile getirmekte ve zulüm yapmaması hususunda Rey valisine hatırlatmalarda bulunmaktadır (Hariri, 2012: 134).
22	“O, utancından sükût etmişti. Perişan kılığının, başına neler getirdiğini düşünüyor, bir mazluma yapılacak yardımı bekliyordu.” (Hariri, 2012: 137)
23	Zeyd, yanındaki bir genç ile birlikte Bağdat’taki hilafet sarayında valinin karşısına çıkarak birbirleri ile olan davalarını arz edip, valinin merhamete gelerek yardım etmesini amaçlamaktadır (Hariri, 2012: 141-146).
24	Mesire yerine eğlenmeye gelen bir grup, edebiyatla ilgili bazı hususlarda ihtilafa düşmektedir. Zeyd, ihtilafı gidermekte, bu vesileyle de edebiyatla ilgili başka bazı muammaları, parlak deliller getirerek çözmesi karşılığında, bu insanlardan zaruri ihtiyaçlarını karşılamalarını istemektedir (Hariri, 2012: 153)
25	Zeyd, Kereç beldesine gitmekte, buranın ahalisinden yiyecek ve giyecek ihtiyacı için yardıma bulunmalarını dilemektedir (Hariri, 2012: 155).
26	Zeyd, eski bir İran şehri olan Tos’da muhtaç durumlara düşmektedir. Yazdığı bir risale sayesinde Tos valisinden yardım görüp bir süre rahat bir yaşam sürmektedir. Bir başka şehre giderken Hemmam ile karşılaşmaktadır (Hariri, 2012: 161-165).
27	“Ben diyar diyar gezen, geceleri bir çölden diğer çöle geçen bir adamım. Azığım av, bineğim ayakkabı, eşyam ise torba ve asadan ibarettir. Bir şehre indiğim zaman han köşesi evim... Kaybolduğu zaman tasalanacak yahut zamanın zarar vermesi ile üzülecek bir şeyim yoktur.” (Hariri, 2012: 167)
28	Hemmam, Semerkant’ta Zeyd’i Cuma hutbesinde görmektedir. Cuma namazından sonra, gurbette nasıl teselli bulunabildiğini sorunca şu cevabı almaktadır (Hariri, 2012: 175): “Zaman nasıl gidiyorsa sen de ona göre hareket et! Bütün insanları vatandaş bil ve yeryüzünü baştanbaşa kendi yurdun say!”
29	Vasıt şehrindeki güçlüklerle dolu günlerinden hoşnut kalmayan Zeyd, elinde dağarcığıyla yola çıkmakta, gariplerin kaldığı bir handa Hemmam ile karşılaşmaktadır (Hariri, 2012: 184).
30	Hemmam, Sur şehrinde bir topluluğun nikâha gittiğini öğrenince onlara katılmaktadır. Toplanılan yerde oğlan tarafı, nikâhı ihtiyar birinin kıymasını istemektedir. Bunun üzerine Zeyd, nikâh yapılacak yere getirilmektedir. Zeyd, hem nikâhı kıymakta hem de evlenen çifte ve topluluğa etkileyici bir hitapta bulunarak ahlaki öğütler vermektedir (Hariri, 2012: 186-191).
31	Zeyd, hac ibadetinden dönmektedir. Cuhfe beldesinde, Mekke’ye gitmekte olan topluluğu gören Zeyd, onlara hitap etmekte ve ahlaki öğütler vermektedir. Topluluğun içinde yer alan Hemmam, Zeyd’den kendisine eşlik etmesini istemekte fakat Zeyd, yük olmamak için bu teklifi kabul etmemektedir (Hariri, 2012: 193-196).

32	“...her günüm, bir yere konmak ve bir yerden göç etmek arasında geçer gider. Yad ellerde kalan kişi, Tüba'ya bile inse, huzur içinde yaşayamaz.” (Hariri, 2012: 212)
33	Zeyd, yardım gördüğü Tiflis beldesinin insanına karşı daha fazla mahcup hissetmemek için seyahate çıkmakta, Hemmam'a şunları söylemektedir (Hariri, 2012: 219): “Artık benim burda ne otlanacak bir yerim ne de halkından bir beklediğim kaldı. Eğer bana arkadaş olmak istersen işte yol!”
34	Zeyd; geçim zorluğu, açlık, dara düşme, kaçırılan nimet ve mutluluk, değersiz mevkilere düşme gibi nedenlerle yaşadığı yerleri terk ettiğini ifade etmektedir (Hariri, 2012: 221-227)
35	Zeyd, sohbet için bir araya toplanmış bir topluluğa, ailevi ihtiyaçları olduğunu müessir sözleriyle dile getirerek, Şiraz ahalisinden yardım dilemektedir (Hariri, 2012: 229-231).
36	“...dokuz kişinin bir tepede oturduklarını gördüm... aralarına katışınca anladım ki onlar evvelce birbirlerini tanımayan kimseler imiş. Yalnız edebiyatın verdiği yakınlık, onları hısımlarına gibi bir yere toplamıştır... iyiyi fenayı ortaya döktüğümüz bir sırada... ilmi ve tecrübesi duran bir ihtiyar çıkageldi” (Hariri, 2012: 233-234). “Kalkıp gitmeye niyet ettiği bir sırada kendisinden nerede oturduğu soruldu... evladını kaybeden bir annenin iç çekişi gibi içini çekti ve sonra şu şiiri okudu: Her şehir benim şehrimdir ve bu yüzden yerim yurdum geniştir. Ah, Suruç'tan ayrıldıktan sonra hiçbir şeyin tadını bulamadım” (Hariri, 2012: 238).
37	“Nebatsız çorak bir yer hiç ağaçlarla çevrilmiş bir bahçeye benzer mi?... Meyvesi olmayan bir ağacın ne değeri olabilir? Susuz kaldığın bir yerden deveni, yağmuru çok olan başka bir yere sür ve oranın yağmurundan kana kana iç.” (Hariri, 2012: 243)
38	Zeyd, Merv valisine, sebebi ziyaretini şu şekilde arz etmektedir (Hariri, 2012: 247): “... son zamanlarda yoksul düşmüş bir ihtiyarım. Sana çok uzak bir yerden bitkin bir hâlde geldim. Senin kerem deryandan büyük bir ihsan umuyor, makamından bir alicenaplık diliyorum. Allah'ın sana ihsan ettiği gibi sen de bana ihsan et” (Hariri, 2012: 247). Son cümlede Zeyd, Kasas Suresinin 77. ayetini hatırlatmaktadır.
39	“Zulüm ve hakaret gördüğün bir vatana düşkünlük gösterme! Alçakları, ulu kişiler mevkiine çıkararak bir memleketten uzaklaş ve Yemen'in yüksek dağında da olsa seni koruyan bir yere sığın. Haysiyetini kırarak bir yârde sakın durayım deme!” (Hariri, 2012: 256) sözleriyle başlayan ve aynı minval üzere devam eden Zeyd, gurbet ellerde bu denli gezmek zorunda kalmış olmasının sebebini ima yoluyla açıklamaktadır.
40	Evliliğinin, hem eşi hem de kedisi için yoksulluğun acı ve ıstırapına mani olamadığına kanaat getiren Zeyd, mahkeme kadısından yardım dilemek için Tebriz'e gitmektedir (Hariri, 2012: 257).
41	Zeyd, ahalisinden yardım görebilme umuduyla Tennis beldesine seyahate çıkmaktadır. (Kendisini kastederek) zamanın, aziz bir kişiyi zelim edebileceğini, böyle kişilere kol kanat gerilmesi ve yüzüğü döktürmeden yardımda bulunulması gerektiğini ifade etmektedir. Tennis'den ayrılışını ise Hemmam şu sözlerle ifade

	etmektedir (Hariri, 2012: 266): “Cemaate ellerini kaldırıp bir dua etti ve geldiği yoldan gitti.”
42	Zeyd, Necran’da, halkın tıklım tıklım olduğu kalabalık bir meclise karışmaktadır. Güç ve muammalı sözler sıralamakta, her muammanın kilidini açtıkça, belde halkı hem beğeni hem de para takdim etmektedir. Gitmeye hazırlandığı sırada kendini tanıtmayı istendiğinde şunları söylemektedir (Hariri, 2012: 274-275): “Bir gün Necid’de bir gün Şam’da akşamlar, sabahlarım. Zamanı, dert ve mihnet içinde garip ve yoksul olarak, ölmeyecek kadar bir yiyeceklerle geçiriyorum.”
43	Zeyd, Haçlı işgali nedeniyle memleketini, edebiyatın kıymetten düşmesi nedeniyle de mesleğini kaybettiğini ve ihtiyaçlarını teminde zorlandığını belirtmektedir. Bu makamede Zeyd; malum seyahat nedenleriyle çıktığı Hadramut, Yebri ve Tehame gibi beldelerde başından geçen ilginç ve ibret verici olayları etraflıca anlatmaktadır (Hariri, 2012: 277-287).
44	Ateş başında konuşmakta olan topluluk, bir köşede yalnız başına oturan elbisesi eskimiş Zeyd’i aralarına çağırarak bahse karışmasını istemektedirler. Zeyd’in sıraladığı birçok beyitteki nükte, kinaye ve tevriyelerin manasını çözemedikleri için, ona ihsanda bulunmakta ve lügazların manalarını anlatmasını istemektedirler. Dolayısıyla Zeyd de seyahat üzere (gezgin) olmasının mükâfatını almaktadır (Hariri, 2012: 288-297).
45	Zeyd, Remle kadısının, varlıklı olmasını, kendisi açısından bir fırsata çevirmek istediği için bu beldeye gelmektedir. Davasını arz edişini, aslında muhtaç durumda olduğunu açıklamak için vesile kılmaktadır. Bu sayede de kadıdan yardım görmektedir (Hariri, 2012: 298-302).
46	Zeyd, Humus’ta kalarak çocuklara muallimlik yapmaktadır. Fasih konuşmaları sayesinde de insanların hürmetini kazanmaktadır. Hemmam ona olan hürmetini şu sözlerle ifade etmektedir: “Vallahi, dedim... sen akıllarla oynayan bir sihirbaz, sözü kendine musahhar kılan bir edipsin!... Bundan sonra daima onun meclislerinde buldum, bilgi ve irfanından faydalanmaktan geri kalmadım fakat mesut günler geçip de felaketler baş gösterince, ağlayarak ondan ayrıldım.” (Hariri, 2012: 313)
47	Zeyd, Hicrüyemame’de ustalıkla hacamat eden biri olarak tanınacak kadar ikamet etmektedir. Fakat Zeyd, geçimini asıl mesleği olan edebiyattan kazanabilseydi bu işi yapmayacağını belirterek hacamatçılığı maişetini temin edebilmek için kerhen yaptığını ifade etmektedir (Hariri, 2012: 319).
48	“...gözlerini kan bürüyen Rumları yurdumuza saldırttı; onlar da rastladıkları Müslüman evlerine girmekten çekinmediler, gizli ve aşikâr nemiz varsa hepsini aldılar, ben de kendimi tek başıma garip olarak başka diyarlara attım.” (Hariri, 2012: 325)
49	İhtiyarlayan Zeyd, oğluna verdiği uzun öğütlerinde, sürekli bakım ve ilgi gerektirdiği, seyahat olanağını ortadan kaldırdığı için toprak edinerek ziraat ile uğraşmasını tavsiye etmemekte, ayrıca şunları dile getirmektedir (Hariri, 2012: 328-331): “Bir memleket sana cefa verir yahut yüreğini daraltırsa oradan alakanı hemen kes, deveni başka yere

	sür. Çünkü yurtların en hayırlısı sana huzur ve refah verendir. Bunun için başka tarafa göç etmeyi fena bir hareket sayma, yer değiştirmeyi bir kusur bilme.”
50	Haçlıların Suruç'tan ayrılmasıyla Zeyd yurduna kavuşmaktadır. Aba giyerek camide imam olmakta, memleketinde artık züht sahibi biri olarak kabul edilmektedir. Tövbe ederek ibadetlerini artıran <i>Makamat</i> sahibi Zeyd'in, keramet sahibi olduğu kanaati, halk nezdinde yayılmaya başlamaktadır (Hariri, 2012: 338-339).

Yukarıdaki analize dönük alt başlıklarda yer verilen anlatım ve tablolardaki bulgular, kişiler bazında özetlendiğinde, aşağıdaki genel görünüm ortaya çıkmaktadır:

Hemmam'ın Seyahat Motivasyonlarının Özeti: 17 makamedeki seyahat motivasyonu, Hemmam'ı gezip görme (mesire, eğlence, ziyaret) amacına yönlendirmektedir. 13 makamedeki seyahat motivasyonu, belirli bir mecliste (edebiyat: şiir fıkra, sohbet, faydalı bilgi edinme) bulunmaya sevk etmektedir. 7 makamedeki seyahat motivasyonu; yoksulluk, kuraklık ve geçim sağlama gibi zorunlu nedenlerle ortaya çıkmaktadır. 6 makamedeki seyahat motivasyonu, ticaret ya da iş amacıyla belirlemektedir. 3 makamedeki seyahat motivasyonu, Kâbe ve Medine ziyareti yapma amacına hizmet etmektedir. 3 makamedeki seyahat motivasyonunun ne olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. 1 makamede ise Hemmam, herhangi bir seyahatte bulunmamakta, Zeyd'in oğluna verdiği nasihatleri nakletmektedir. Bazı makamelerde Hemmam'ın, birden fazla motivasyonu olan seyahatlere çıktığı da olduğu görülebilmektedir. Örneğin, yirmi dördüncü makamede Hemmam, bir grup arkadaşıyla birlikte sayfiye yerine gezip eğlenmeye gitmektedir fakat edebiyatla ilgili bir mevzu açılmakta ve makame, tümüyle edebiyatla ilgili bir hâl almaktadır. Otuz birinci makamede ise ticaret maksadıyla Şam'a giden Hemmam'da Kâbe'ye karşı şiddetli bir arzu uyanmakta ve seyahat maksadını değiştirerek hacca gitmeye karar vermektedir. Ellinci makamede ise Hemmam, inanç gezisi/seyahati/turizmi olarak nitelendirilebilecek bir amaçla/motivasyonla (zikir meclisinde bulunma, Kur'an ve vaaz dinleme) Basra camisine seyahat etmektedir.

Zeyd'in Seyahat Motivasyonlarının Özeti: 38 makamedeki seyahat motivasyonu, Zeyd'in yaşadığı geçim zorluğuna (yiyecek, giyecek, barınma ve diğer zorunlu ihtiyaçlar) bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Zeyd, geçim sıkıntısı çektiği için yardım görebileceği ya da ihtiyaçlarını karşılayabileceği beldelerde ikamet veya seyahatlerde bulunmaktadır. 6 makamede Zeyd, çeşitli beldelerin kadı veya valisinin karşısına çıkarak, davasını arz etme bahanesiyle, esasen, yaşamakta olduğu geçim zorluklarını dile getirerek yardım görmeyi ümit etmektedir. Dolayısıyla bu 6 makamedeki seyahat motivasyonları da, özü itibarıyla, diğer 38 makamedeki gibi geçim zorluğunu giderme çabasına dayanmaktadır. Geriye kalan 6 makamedeki seyahat motivasyonları ise şu nedenlere dayanmaktadır: Yirmi altıncı makamede Zeyd, Tos şehrinden Süs şehrine heybeleri dolu bir biçimde (muhtemelen alışveriş amacıyla) gitmektedir. Yirmi sekizinci makamede, Semerkant'ta minberde Cuma hutbesi irat etmektedir. Otuzuncu makamede, Sur şehrinde genç bir çiftin nikâhını kıymak üzere bir söylevde bulunmaktadır. Otuz birinci makamede, hiçbir deveye yük olmamak için

hacca yürüyerek gidip gelmektedir. Kırk altıncı makamede mektep hocalığı yapmaktadır. Ellinci makamede ise düşmanın terk ettiği yurduna dönerek mazbut bir yaşama başlamaktadır. Sıralanan son altı makamede Zeyd, diğer kırk dört makameden farklı olarak, ihtiyaçlı bir durumda betimlenmemektedir.

SONUÇ

Derrida, düşünülen her şeyin yazıya dökülmüş bulunan anlatılar çerçevesinde önlerinin açıldığı ve en nihayetinde anlamlandırıldığını ifade etmektedir (Glendinning, 2014: 67). Derrida'nın belirttiği mantığa göre Hariri, anlatılarını, yazıya dökmek suretiyle onların önünü açmaktadır. Bu makale, yazıya dökülerek önü/ufku açılmış edebi bir eser olan *Makamat*'ın anlamlandırılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu makalede, *Makamat*'taki seyahat motivasyonları konusuna odaklanılarak, anlamlandırmaya yönelik bir çabaya girişilmiştir. Bu çaba doğrultusunda, seyahat motivasyonlarına ilişkin *Makamat*'ın kimi anlatımlarında açık, kimi anlatımlarında ise örtülü olarak ifade edilen bu anlam parçaları, daha düzenli olacak şekilde bir araya getirilmeye gayret edilmiştir. Makale yazımı sürecinde yürütülen incelemelerde, *Makamat*'taki anlatı unsurlarını anlamlandırmanın yanı sıra teorik çerçevedeki bağlantıların da belirlenmesine çalışılmıştır.

Makalenin araştırma sorusu şu şekilde ifade edilmiştir: “*Makamat*'a konu edilen anlatılar, seyahat motivasyonlarına izah getirme bakımından anlamlı veri sağlayabilecek içeriğe sahip midir” Araştırma sorusuna ilişkin ulaşılan sonuçlar ise aşağıdaki anlatımlarda açıklanmaktadır.

Her bir fenomenin, insanların (ya da araştırmacının) ona yüklediği anlam açısından yorumlandığı (Altunışık vd., 2002: 199) göz önünde bulundurulduğunda, bu makalede de *Makamat*'ın, seyahat motivasyonları açısından yorumlanması mümkün olabilmektedir. Özellikle birincil kaynak eserlerin, belirli hususları aydınlayabilecek içeriklere sahip bulunması, bu tür yorum ve değerlendirmelere anlamlı katkılar sağlamaktadır. Her bir fenomen, belirli bir gerçekliği yansıtabilecek niteliklere sahip olduğuna göre, düşünsel olarak üretilmiş kurgusal yönler taşımasına rağmen *Makamat*, gerçekliğe dair açıklayıcı özellikleri de içeriğinde barındırmaktadır. Nitekim *Makamat*'taki bazı olayların, gerçek yaşamdan uyarlandığı, hatta ilk yazılan “Haramiyye” başlıklı makamenin bu şekilde kaleme alındığı göz önünde bulundurulduğunda, Hariri'nin bu eserinin, yaşamsal bir gerçeklik olan (ve teorik bir arka plana sahip bulunan) seyahat motivasyonları konusuna ışık tutabilecek yönler barındırdığı ifade edilebilmektedir. Netice itibarıyla *Makamat*'taki anlatı unsurları (düzyazılar, şiirler, atasözleri, meseller, teşbihler, uyaklı sözler vb.), bu makalede odaklanılan seyahat motivasyonları açısından veri doygunluğu sağlayacak bir nitelik ve niceliğe sahip bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu makaledeki teorik çerçeve ile *Makamat*'taki edebi anlatı unsurları, uyumlu bir bütün teşkil edecek şekilde ele alındığı için, makalenin yazılış amacına da önemli ölçüde yaklaşılabilmiştir.

Makamat'ta bazı olay örüntülerine sıklıkla başvurulduğu görülebilmektedir. Örneğin, belli bir beldedeki insanlardan yardım gören Zeyd, muhtemelen yüzünün eskimemesi ve yardım gördüğü insanlara karşı mahcup konuma düşmemek için o belden ayrılmaktadır. Bu tutum, anlaşılır görülmektedir çünkü Zeyd, yurdundan edildiği ve gurbet diyarlarda yardıma muhtaç durumlardan kendini kurtaramadığı için, terk edemeyeceği bir

mal varlığı da edinmemektedir. Şartlar oluştuğunda ise seyahate çıkmak, Zeyd için kaçınılmaz bir gerekliliğe dönüşmektedir. Ayrıca Zeyd'in, yardım talep ettiği insanlarla tekrar karşılaşmaktan psikolojik bakımdan rahatsızlık duymakta olduğu hususu, bazı anlatımlarda dolaylı biçimde ifade edilmektedir. Örneğin otuz üçüncü ve otuz yedinci makamelerde, hissedilen bu türden rahatsızlıklar, bizzat Zeyd'in ağzından nakledilmektedir. Dolayısıyla bu psikolojik faktör, Zeyd'in çıktığı seyahatlerin belirli bir kısmını tetikleyen motivasyon olarak dikkat çekmektedir. Öte yandan, Hemmam'ın, çok farklı saikler doğrultusunda seyahate çıkmakta olduğu görülmektedir. Hemmam ve Zeyd'i ortak paydada buluşturan bütün seyahat motivasyonları ve söz konusu motivasyonların mantıklı gerekçeleri, bu makalenin analize dönük anlatım başlıklarında açıklanmıştır. Aktarım, açıklama ve çıkarsama yapılarak oluşturulan bulgular, ayrıca toplu bir biçimde izah edilerek genel çerçeve netleştirilmiştir. Zira, özellikle Zeyd'in anlatımları bazı makamelerde tekrara düşer gibi görünmektedir. Örneğin kırk dokuzuncu makamede Zeyd, söylemlerinde, bir bakıma otuz dokuzuncu makamedeki görüşlerini yinelemektedir. Fakat özellikle Zeyd'in yurdundan koparılışı sonrasında muhtaç hâllere düşmesi, müteaddit defalar yinelenmesine rağmen, anlatımlardaki edebi üslup ve düşünce kurgusu farklılıkları, makameleri okuyan için herhangi bir usaç kaynağı teşkil etmemektedir.

Kurgusal olarak da tasarlanmış olsa edebi eserler, yaşamsal gerçeklikleri, kendi sınırlılıkları içinde aktarabilmektedir. *Makamat* da bu genellemeye dâhil edilebilecek yönler barındırmaktadır. Dolayısıyla *Makamat*, çağdaş literatürde “seyahat motivasyonlar” kapsamında ele alınmakta olan bir eksende incelenebilecek yönlere sahip bulunmaktadır. Anlamlandırma ve yorumlama çabasını gerektiren bu makalede, Hariri'nin makamelerini yazmasındaki öncelikli amacı olan ahlaki öğütlerinden ayrı olarak belirginleşen bir anlam bütünü olarak seyahat motivasyonlarına ilişkin hususlar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Makale kapsamında yürütülen incelemeler, yapılan çıkarsamalar ve edinilen bulgular; hâlihazır literatürdeki kavramsal ve kuramsal yaklaşımlar bağlamında değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Sonuç olarak ise *Makamat*'taki anlatımlarla kuramsal çerçevenin anlamlı bir biçimde birbirini yansıtılabildiği kanaati edinilmiştir.

KAYNAKÇA

Altan, E. (2001). Haçlı Ordularının Anadolu'da Geçtiği Yolları. *Belleten*, 65, 243, 571-582.

Altunışık, R., Coşkun R., Bayraktaroğlu S. ve Yıldırım E. (2005). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Kitabevi.

Ayaz N. ve Yalı, S. (2017). Kültürel Turistlerin Seyahat Tercihleri ve Yiyecek-İçecek Beklentileri: Safranbolu Örneği. *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 43-61.

Beck, R., Taylor, C., ve Robbins, M. (2003). Missing Home: Sociotropy And Autonomy and their Relationship to Psychological Distress and Homesickness in College Freshmen. *Anxiety, Stress, & Coping: An International Journal*, 16, s. 155–166.

Biasi, V., Mallia, L., Russo, P., Menozzi, F., Cerutti, R., ve Violani, C. (2018). Homesickness Experience, Distress and Sleep Quality of First-Year University Students Dealing with Academic Environment. *Journal of Education and Social Research*, 8, 9–17.

Çetiner, O. & Asutay, H. (2018). Yazında Sürgünlük: Şakir Bilgin'in "Sürgündeki Yabancı" Romanına Bakış. *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 1, s. 1-7.

Eryılmaz, B. ve Şengül S. (2016). Sosyal Medyada Paylaşılan Yöresel Yemek Fotoğraflarının Turistlerin Seyahat Tercihleri Üzerindeki Etkisi. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S.1, s. 32-42.

Flett, G., Endler, N., ve Besser, A. (2009). Separation Anxiety, Perceived Controllability, and Homesickness. *Journal of Applied Social Psychology*, 39, s. 265–282.

Giddens, A. ve Sutton P.W. (2020). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. Çev. Ali Esgin, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Glendinning, S. (2014). *Derrida*. Çev. Nursu Öрге, Ankara: Dost Kitabevi.

Hariri, (2012). *Makamat*. Çev. Sabri Sevsevil, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Harmancı, M. (2013). "Gurbet Türkülerine Arketipsel Bir Yaklaşım", *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8(4), 919-926.

İshakoğlu, Ö. (2013). "Arap Göç Edebiyatı Endülüs Grubu Şairlerinde Vatan Özlemi", *Şarkiyat Mecmuası*, 23, 55-64.

Kaya, D. (2007). *Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kayhan, H. (2012). Haçlılar Karşısında Dânişmendliler. *History Studies: International Journal of History*, C. 4, S. 2, s. 227-234.

Özbay, G. ve Çekin, A. (2020). Turizm, Ulaşım ve Sosyal Medya Etkileşimi: Doğu Ekspresi ve Kars'taki Konaklama İşletmelerine Yönelik Bir Araştırma. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C, 6, S. 1, s. 327-344.

Özlem, D. (2019). *Hermeneutik ve Şiir*. İstanbul: Notus Kitap.

Polat, M. (2020). Yöresel Yemek İmajının Destinasyon Tercihine Etkisi. *Doğu*

Coğrafya Dergisi, C. 25, S. 43, s. 183-194.

Sevsevil, S. (2012). "Önsöz", Hariri, (2012). *Makamat*. Çev. Sabri Sevsevil, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık içinde s. 9-21.

Sladek, O. (2020). *Teoriden Teoriye Prag Ekolü'nün Yapısalcı Poetikası ve Dönüşümü*. Çev. Bahar Dervişcemaloğlu, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Soylu, A., Ceylan, S. ve Özdipçiner, N. S. (2019). Turizmde Deneyim İnovasyonu: Doğu Ekspresi Örneği. *SETSCI Conference Proceedings*, C. 4, S. 8, s. 231-235.

Stroebe, M., Schut, H., & Nauta, M. (2015). Homesickness: A Systematic Review of the Scientific Literature. *Review of General Psychology*, C. 19, S. 2, s. 157-171.

Şimşek, Y. (2019). Kemalettin Kamu ve Gültekin Samanoğlu Şiirine 'Gurbet Teması' Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Bakış. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 34, s. 323-339.

Toksöz, D. ve Aras, S.(2016). Turistlerin Seyahat Motivasyonlarında Yöresel Mutfağın Rolü. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 4/Special Issue 1, s. 174-189.

Uşaklıgil, H.Z., (2020). *Hikaye Nedir?*. İstanbul: Karbon Kitaplar.

Ünal, M. & Pektaş, M. (2014). Fehîm-i Kadîm'in Şiirlerinde Gurbet. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31, s. 99-109.

Yalçinkaya (2018). Klâsik Türk Edebiyatında Gurbet ve Nevres-İ Kadîm'in Gurbeti. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, C. 4, S. 1, s. 322-343.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi.

Yücel, T. (2020). *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Yayınları.

Zagralı, E., ve Akbaba, A. (2015). Turistlerin Destinasyon Seçiminde Yöresel Yemeklerin Rolü: İzmir Yarımadası'nı Ziyaret Eden Turistlerin Görüşleri Üzerine Bir Araştırma. *Journal of Yaşar University*, C. 10, S. 40, s. 6633-6644.

Hamamda Cinayet: Orta Çağ'da Siyaseten Katlin Popüler Bir Mekânı Olarak Hamamlar

Ahmet KÜTÜK¹

Atıf/©: Kütük, A. (2021). Hamamda Cinayet: Orta Çağ'da Siyaseten Katlin Popüler Bir Mekânı Olarak Hamamlar. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6(2), 77-87.

Öz

Orta Çağ toplum geleneğinde asırlar boyu varlığını sürdüren hamamlar, günümüz araştırmacıları tarafından genellikle şehirlerin fiziki ve mimari yapılanması gibi teknik/estetik açılarından incelenme konusu olmuş, farklı amaçlara matuf kullanılması bağlamında ele alınmamıştır. Oysaki Orta Çağ'da alternatif bir yaşam alanı olarak ön plana çıkan hamamlar temizlik dışında bazen eğlencenin, bazen de önemli toplantıların mekânı olmuştur. Bu faaliyetler dışında hamamlar tüm Orta Çağ boyunca uygun ortamı ve şartları sebebiyle istenmeyen kişilerin infaz edildiği bir suikast mekânı olarak da dikkat çekmektedir. Dönemin kaynaklarına yansıyan bilgiler bir araya getirildiğinde bu tür girişimlerin birkaç münferit hadiseden ibaret olmadığı, hamamların özellikle politik infazlar için bilinçli olarak seçilmiş yerler olduğu ve bu yöntemin çoğu zaman nihai hedefe ulaştıran işlevsel bir yol olduğu görülecektir. Bu makalede, Orta Çağ kaynaklarında yer alan hamamda suikast ile ilgili anlatılar değerlendirilerek hamamların bu sıra dışı amaç için kullanımı, yöntem ve araçları, sebep ve sonuçları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hamamlar, Hamam Cinayetleri, Siyaseten Katl.

¹ Doç. Dr. Ahmet Kütük, Mardin Artuklu Üniversitesi, ahmetkutuk63@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0092-5447
Geliş/Received: 17 Kasım 2021, Kabul/Accepted: 20 Aralık 2021

**Murder in the Public Bath:
Public Baths as a Popular Locale for Political Murdering in the Middle Age**

Ahmet KÜTÜK

Citation/©: Kütük, A. (2021). Murder in the Public Bath: Public Baths as a Popular Locale for Political Murdering in the Middle Age. *Artuklu Human and Social Science Journal*, 6(2), 77-87.

Abstract

Public baths, which have existed for centuries in the tradition of medieval society, have been the subject of examination by today's researchers from technical/aesthetic aspects such as the physical and architectural structuring of cities, and they are not discussed in the context of using them for different purposes. However, the public baths, which came to the forefront as an alternative living space in the Middle Ages, were sometimes places of entertainment and sometimes important meetings apart from cleaning. Apart from these activities, the public baths also draw attention as an assassination place where unwanted people were executed throughout the Middle Ages due to their favorable environment and conditions. When the information in the sources of the period is brought together, it will be seen that such attempts were not composed of a few isolated incidents, the public baths were deliberately chosen places especially for political executions and the assassination method in the public bath was a functional way to reach the final destination most of the time. In this article, the narratives about the assassination in the public bath in the medieval sources will be evaluated and the use of the public baths for this extraordinary purpose, the methods and tools, the causes and consequences will be emphasized.

Key Words: Public Baths, Public Bath Murders, Political Murdering.

Giriş: Orta Çağ Toplumlarında Hamam Kültürü

Hamam kelimesi, [حَمَّام] “ısıtan yer, yıkanılan mekân” anlamında kullanılan Arapça bir kelimedir. Suyun, külhan adı verilen ocaklarda ısıtılması suretiyle insanlara topluca yıkanma imkânı sunan bu mekânlar, antik dönemlerden itibaren Doğu toplumlarında şehir hayatının günlük rutinlerinden biri olarak önem kazanmıştır. Nitekim Mezopotamya ve Mısır’da yapılan arkeolojik kazılarda hamam kültürünün en eski dönemlerden itibaren varlığına işaret eden buluntular elde edilmiştir (Eyice, 1997: 402). Hamam ve benzeri yıkanma amaçlı inşa edilmiş yapılar, Batı toplumlarında da antik dönemlerden itibaren var olmuş, özellikle Roma devrinde yaygınlık kazanmıştır (Eyice, 1997: 402). İslam dininin temizliğe yaptığı vurgu, İslam şehir örgütlenmesinde hamamlara mümtaz bir rol biçmiş, böylece İslam devlet ve toplum teşkilatlanmasında hamamlar, şehirlerin mimari ve fiziki yapısını biçimlendiren vazgeçilmez unsurlardan biri olmuştur. Birçok İslam hükümdarı, sadece şahsı ve yakın ailesinin kullanımı için özel hamamlar tesis etmiş (İbnü’l Esir, VII, 1986: 20-21), göçebe karakterli devletlerde de çerge adıyla seyyar hamamlar inşa edilerek “hamam-ı seferî” adıyla seferlerde dahi kullanılmıştır (Turan, 1969: 275-276). Müslüman seyyah ve müelliflerin verdikleri bilgilere bakılacak olursa, bazı İslam şehirlerindeki hamamların sayısı muazzam rakamlara ulaşmaktadır. Mesela bir rivayete göre, Me’mun döneminde (813-833) yalnızca Bağdad şehrinde 60 binden fazla hamam bulunuyordu. Mısır’ın önemli şehirlerinden biri olan Fustat’ta ise 1170 hamam mevcuttu (İbn Kesir, X, 1994: 171; İbn Haldun, II, 1991: 812; Zeydan, 2004: 544, 547)². 10. yüzyıl seyyahı İbn Hurdazbih (2008: 99) Rum ülkesinde (Anadolu) toplam 40 bin hamam bulunduğunu belirtmektedir. 15. yüzyıla tarihlenen anonim bir esere göre ise (2019: 41) Gaznin (Gazne) şehrinde toplam 12 bin hamam mevcuttu.

Hamamlar, her ne kadar temizlik odaklı inşa edilmiş mekânlar ise de tüm zamanlarda farklı amaçlar için kullanılan kamusal bir yaşam alanı olmuştur. Özellikle Orta Çağ toplum örgütlenmesinde hamamların temizlik dışında eğlence ortamı, şifa ve tedavi merkezi, toplantı ve istişare mekânları olarak ön plana çıktığı görülmektedir (Bkz. İbn Bibî, I, 1996: 389-390; Turan, 1969: 275-276; Turan, 2003: 130; Kafesoğlu, 1997: 324). Orta Çağ’da hamam ortamının dikkate değer ölçüde cazip kıldığı önemli faaliyetlerden biri de bu mekânlarda gerçekleştirilen suikast girişimleri idi ki bu tür teşebbüslerin hem Doğu hem Batı toplumlarında yaygın olmasının kendi içinde bazı makul sebepleri bulunuyordu. Aşağıda, hamamların bu amaca yönelik kullanıldığı vakalar verildikten sonra hamamda gerçekleşen suikast girişimlerinin yöntem ve araçları kaynaklarda verilen detaylar üzerinden anlatılacaktır.

Kirli Siyaset, Temiz Cinayet: Hamamda Suikast Girişimleri

Orta Çağın baskın monarşik zihniyeti, iktidar çatışmalarını, saltanat kavgalarını ve bu vesileyle devlet içindeki kutuplaşma ve blokları beraberinde getirmiştir. Bu mücadelelerde saltanata giden yolda her öldürme biçimi meşru sayılmış, rakipler birbirlerini savaş meydanında olduğu kadar hatta bundan daha yaygın olarak hile yoluyla bertaraf etmeye çalışmıştır. Orta Çağ saltanat kavgaları sürecinde bu noktada en popüler

² Bu rakamlar doğal olarak abartılı görünüyor. Daha makul rakamlar diğer bazı seyyahlar tarafından aktarılmıştır. Buna göre mesela, Halife el-Nasır b. el-Müstansır zamanında Bağdad’da 2 bin adet; 1184 yılında Dımaşk’ta 100 adet; 1281 yılında Kahire’de 80 adet; Harran’da 14 adet; Meyyafarikin’de (Silvan) 12 adet hamam mevcuttu (Şeşen, 1987: 311).

yöntemlerden biri rakibi zehir yoluyla bertaraf etmektir.³ Bunun gibi düşmanı hızlı ve etkili şekilde saf dışı bırakmanın bir diğer işlevsel yolu ona en savunmasız olduğu hamam ortamında saldırmaktır. Orta Çağ kaynaklarında bu konuyla ilgili fazlaca örnek bulunması, bu tür vakaların sebep-sonuç analizi yapılarak tasnif edilmesine imkân tanımaktadır.

Hamamlar, istenmeyen kişilerin en savunmasız oldukları mekânlardı ve sorunsuz bir cinayet için bundan daha elverişli bir ortam olamazdı. İslam ve Hıristiyan kaynaklarında 668 yılında Bizans İmparatoru II. Konstans'ın (641-668) bu dönemde ivme kazanan İslam ordularının ilerleyişini engelleyemediği için "Hristiyanlığı rezil ettiği" gerekçesiyle Sicilya halkı tarafından hamama sokularak öldürüldüğü belirtilir (Tabarî, XVI, 1997: 25; Agapius, 1912: 490; Anonim 2021: 127, 160-161; İbnü'l Esir, III, 1991: 124; İbn Kesir, VII, 1994: 369; Duygu, 2016: 466). Hamamda infaz bu sırada Doğu İslam dünyasında da popüler bir suikast yöntemi olmuştur. Nitekim kaynaklar, Abbasî halifesi Me'mun'un veziri Fadl b. Sehl'in, 14 Şubat 818 tarihinde hamamda iken 4 kişinin ani saldırısı sonucu öldürüldüğünü belirtmektedir (Tabarî, XXXII, 1987: 80; İbnü'l Esir, VI, 1986: 302; İbn Kesir, X, 1994: 420; Hamdullah Müstevfi, 2018: 249).

Karmatîlerin lideri Ebu Said Cennabî, 913 yılında Fatimîlerle irtibatını kopardığı gerekçesiyle kölelerinden biri tarafından hamamda iken öldürülmüştü (Öz, 1993: 371). Ziyarî hükümdarı Merdavic b. Ziyad ed-Deylemî, aynı şekilde son nefesini hamamda veren devlet adamları arasındadır. Kaynakların verdiği bilgiler, onun 935 yılında kendisinden nefret eden Türkler tarafından hamamda gerçekleştirilen bir baskınla öldürüldüğü yönündedir (Miskeveyh, I, 2016: 294-295; İbnü'l Esir, VIII, 1986: 250-251; İbn Kesir, XI, 1994: 317; Hamdullah Müstevfi, 2018: 329). Aynı şekilde 1018 yılında Ali Hammud el-Alevî'nin, Kurtuba şehrinde hamamda iken düşmanları tarafından öldürüldüğü söylenir (İbnü'l Esir, IX, 1986: 214; İbn Kesir, XII, 1994: 71). İbnü'l Esir'in verdiği bilgiye göre (XI, 1986: 184), 1157 senesinde Batiha Bölgesi hâkimi Muzaffer b. Hammad b. Ebu'l Cebr de hamamda iken suikasta uğrayıp hayatını kaybetmiştir.

Hamam ortamının elverişliliği ve cazibesi, Orta Çağ boyunca suikastlar yoluyla ismini gündemde tutmaya çalışan Batınîleri de kendine çekmiş görünüyor. Genel olarak Selçuklu yönetimini idealleri önünde engel olarak gören Batınîler, Selçuklu hükümdar, bürokrat ve komutanlarına suikast girişimlerinde bulunmuşlardır. Kaynaklarda yer alan bilgiler, bazı Batınîlerin kurbanlarına hamamda suikasta yeltendiklerini ve önemli ölçüde başarıya ulaştıklarını göstermektedir. Batınîlerin bu yönde bilinen ilk girişimleri, 1138 yılında Irak Selçuklu prensi Davud b. Mahmud b. Muhammed'e karşı gerçekleştirilmiş, söylendiğine göre Batınî fedaileri hamamda bulunduğu bir esnada ona saldırıp öldürmüşlerdi (Hamdullah Müstevfi, 2018: 364-365). Aynı şekilde Ahlat-şahlar hükümdarı Seyfeddin Begtemür'ün, 1193'te Batınî fedailer tarafından hamamdayken öldürüldüğüne dair bir rivayet vardır (Sümer, 1990: 80; amlf., 1989: 27).

Bizans dünyasında hamamlar, en başından itibaren siyasi suikastlar için gözde mekânlardan biri olmuştur. 1034 yılında imparator III. Romanos, karısı Zoe'nin entrikaları ve ayarttığı adamları tarafından hamamda boğdurulmuştu (Psellos, 1992: 43-44; John Skylitzes, 2010: 368; Zonaras, 2008: 55; İbnü'l Esir, IX, 1986: 381; Anonim, 2021: 448, not 2241). Hamamda infaz metodu, sadece ihtilalciler için değil, rakiplerini bertaraf etmek

³ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için şu makalemize bkz. (Kütük, 2018: 174-195).

isteyen imparatorlar için de cazip şartlar sunuyordu. Mesela, 1204 yılında Bizans imparatorlarından III. Aleksios (1195-1204), damadı olan V. Aleksios Doukas sarayına geldiğinde onu kendi özel hamamına davet etmiş ve hizmetlilerine saldırtarak gözlerini kör ettirmişti (Akropolites, 2008: 22-23).

Bazı suikast hadiseleri, Orta Çağ'ın en popüler iki suikast aracı olan zehir ve hamamı bir araya getirmiştir. Bizans müellifi Zonaras, III. Romanos'un 1034 senesinde hamamda boğdurulmadan önce, kendisine zehir içirildiğini belirterek aynı olayı anlatan diğer kaynaklarda yer almayan bir detay verir (Krş. Zonaras, 2008: 55). Keza 1095'te Urfa hâkimi Thoros'un, Selçuklu prensi Alp İlek'i bertaraf edişi de benzer şekilde gerçekleşmiştir. Urfalı Mateos'un kayıtlarına göre (1987: 186) Thoros, onu şehre davet ettiği halde Alp İlek'in şehri ele geçirme planları yapması üzerine ona bir komplo tertip etmiş, zehir içirdikten sonra derhal hamama göndermiş ve orada ölmesini temin etmişti (Ayrıca bkz. Anonim, 2021: 486-487). Irak Selçuklu sultanlarından Arslan-şah b. Tuğrul'a da bazı devlet adamlarının girişimiyle hamamda zehirli şerbet içirmek istendiği söylenir (Mirhand, 2015: 250; el-Yezdi, 2020: 170).⁴ Benzer bir vaka, 1282 yılında Moğol emiri Mengü Timur'un başına gelmişti. Söylenildiğine göre bu emir, 1282 yılında Kardü Ceziresi'ne⁵ geldiğinde kendisine kin besleyen bazı kişiler hamamdan çıktıktan sonra ona zehirli bir içecek sunmuşlardı (Abu'l Farac, II, 1999: 609).

Bazı durumlarda hamamların, suçluların infaz merkezi olarak kullanıldığı ve suçlu sabit olan kişilerin hamamda hapsedilerek ölüme terk edildikleri de görülmektedir.⁶ Bu tür vakalar, farklı tarihlerde İbnü'l Esir tarafından nakledilir. Buna göre Gazne hükümdarı Alaeddin, 1155-1156 senesinde Gazne şehrinde kendisine muhalefet ederek şarkılar söyleyen bazı kadınları yakalayıp bir hamama kilitlemiş ve ölüncüye kadar orada bırakıp dışarıya çıkmalarına engel olmuştu (İbnü'l Esir, XI, 1986: 145). Aynı müellif, birkaç devlet adamının komplosu ile Abbâsî halifesi el-Müstencid'in (1160-1170) de ölüncüye kadar hamamda bırakılmak suretiyle aynı feci sona maruz bırakıldığını belirtir (İbnü'l Esir, XI, 1986: 290; İbn Kesir, XII, 1994: 470).

Orta Çağ devletlerinde hanedan kavgalarına müdahil olan bazı muhteris kadınlar, hamamları siyasi entrikalarının icrası için eşsiz bir mekân olarak görmüşlerdir. Bizans imparatoru III. Romanos'un karısı Zoe'nin, kocasını hamamda boğdurduğu yukarıda belirtilmişti. Benzer bir hadise, 1257 senesinde Mısır Memlûk Devleti'nde yaşanmıştır. Memlûklerin ilk sultanı olarak kabul edilen Şecerüddür, bu yıl birkaç hizmetçisini ayartarak kocası İzzeddin Aybeg'i hamamda yıkandığı esnada boğdurmuştur (İbn Tağrıberdi, 2013: 21). 1335 senesinde yine hanedan üyesi hırslı bir kadının içinde bulunduğu hamam suikastında bu kez roller değişmiştir. Söylenildiğine göre, İlhanlı hükümdarı Ebu Said Han'ı (1317-1335) zehirlemekle itham edilen karısı Bağdad Hatun, hamamda yıkandığı sırada iri yapılı genç bir emir tarafından şiddetli bir darbeyle

⁴ Her iki müellif de bunun teşebbüs aşamasında kaldığı ya da hayata geçirildiği hakkında net bir bilgi vermemektedir. Ancak adı geçen Selçuklu sultanının eceliyle öldüğü bilindiğine göre muhtemelen bu, teşebbüs aşamasında kalmış bir fikirdir.

⁵ Muhtemelen bugünkü Cizre şehri.

⁶ Hamamda yanlışlıkla kilitli kalıp can verenler de olmuştur. 774 yılında ölen fıkıh ve hadis alimi Evzaî'nin ölümünün bu şekilde olduğu, karısının hamamın kapısını üzerine kilitlediği ve bu sebeple içeride can verdiği söylenir. Diğer bir rivayete göre hamamcı, onu içeride unutup hamamın kapısını kilitlemiş, bir işini görmek üzere ayrılmıştı. Döndüğünde Evzaî'nin sağ eli yanığında kibleye yönelmiş bir vaziyette ölmüş olduğunu gördü (İbn Kesir, X, 1994: 201-202).

öldürülmüş, cesedi günlerce orada kalmıştı (İbn Battuta, I, 2000: 325; Konukçu, 1989: 444).

Hamamda suikast girişimleri, büyük ölçüde başarıya ulaşmış olsa da akim kalmış olan bazı vakaların da yaşandığı görülmektedir. Mesela, 1094 yılında Roman Diogenes'in oğlu Nikephoros'un mevcut Bizans imparatoruna karşı bu yönde başarısız bir teşebbüsü olmuştur. Anna Komnena'nın kayıtlarına göre (1996: 275) Nikephoros'un, hamamdan henüz çıkmış imparator I. Aleksios'un (1081-1118) yanına kılıçla girerek onu infaz etme planları, imparatorun bazı adamlarının dikkati ve uyanıklığı sayesinde başarıya ulaşamamıştır (Ayrıca bkz. Demirkent, 2003: 103-104)⁷. Benzer bir olay, Ermeni kaynaklarda adından nefretle söz edilen Behısnı (Besni) hâkimine karşı 1157 senesinde düzenlenen girişim vesilesiyle aktarılır. Ermeni müelliflerin kayıtlarına göre, şehirdeki Hıristiyanlara zulmeden bu kişi, vergileri de haksız yere arttırmış bu sebeple halkın nefretine sebep olmuştu. Nihayet onun tazyiklerinden bıkan halk, onu öldürmeye karar vermiş ve bu iş için en uygun mekân olarak hamamı seçmişlerdi. Ancak işbirlikçilerden birinin taraf değiştirip durumu şehir hâkimine haber vermesi son anda bütün planları bozmuştu. Söylendiğine göre, hakkındaki tertibi işiten Behısnı hâkimi o gün hiçbir şekilde evinden dışarı çıkmamış ve böylece hayatını kurtarmıştı (Urfalı Mateos, 1987: 317; Simbat Spartapet, 2005). Keza, 1411 yılında Mısır'da Memlük devlet adamlarından Emir Şeyh adlı birine hamamda düzenlenen saldırı, kölelerden birinin hızlı şekilde hamama giderek durumu aktarmasıyla başarıya ulaşamamış, hamamdan çıkarak çabucak giyinen Emir Şeyh, suikastçılarla yaptığı çarpışmada ağır şekilde yaralanmasına rağmen onları geri çekilmeye mecbur bırakmıştı (İbn Tağrıberdi, 2013: 389). Bununla birlikte, hamamda yıkanırken suikasta maruz kalarak kendini savunan herkes bu kadar şanslı değildi. Bazı durumlarda hamamda yarım kalan teşebbüsler farklı mekânlarda tamamlanmıştır. Mesela, Osmanlı Devleti'nde "hain" sıfatıyla tanınan Mısır valisi Ahmed Paşa, 1524'te hamamda uğradığı saldırıdan ağır yaralı olarak kurtulduğu halde kendilerine sığındığı Beni Bekr aşireti tarafından kafası kesilerek öldürülmüştü (Matrakçı Nasuh, 2019: 343; Özcan, 1989: 113).

Hamamda İnfazın Yöntem ve Enstrümanları

Yukarıda bahsedilen hamamda suikast vakalarının detayları irdelendiğinde bu tür girişimlerin çeşitli metot ve araçlarla hayata geçirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Her şeyden evvel, kaynaklara yansıyan hamam suikastlarının kahir ekseriyetinin saltanat mücadelesi, iktidar çatışmaları veya politik çekişmeler vesilesiyle gerçekleşmiş olması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla hamamda kendisi hakkında düzenlenen tertipten habersiz şekilde yıkanan kurbanlar, bazen bir imparator/sultan/hükümdar, bazen hanedan üyesi bir prens[es] bazen de bir vezir, yerel emir veya vali olmuştur. Bunların hepsi kendine özgü maiyeti, silahlı askeri ve koruması olan genellikle tedbirli dolaşan kişilerdi. Bu sebeple bu şahıslara karşı hayata geçirilecek kirli emeller, onların kalabalıktan azade, savunmasız oldukları tenha bir yerde gerçekleştirilmeliydi ki statüsü ne olursa olsun herkesin bir şekilde gitmek durumunda olduğu hamamlar bunun için en elverişli ortamlardı.

Cinayetler, yöntem açısından değerlendirildiğinde bazılarının hamam ortamının enstrümanlarından beslendiği görülmektedir. Bu çerçevede, boğarak öldürme hamam

⁷ Müellif Zonaras da Nikephoros'un, Aleksios'a karşı bu komplo girişimini teyit eder, ancak hamam detayından bahsetmez (Bkz. Zonaras, 2008: 169).

cinayetlerinde kullanılan yöntemlerinden biri olmuştur. Roma imparatoru III. Romanos hamamdaki havuzda yüzerken bir grup hizmetli tarafından başı suyun içine bastırılarak öldürülmüştü (Psellos, 1992: 43-44; John Skylitzes, 2010: 368; Zonaras, 2008: 55; İbnü'l Esir, IX, 1986: 381; Anonim, 2021: 448, not 2241). Ayrıca bazılarının, özellikle kurbanın dalgın ya da meşgul olduğu bir ana denk getirilmiş olması dikkat çekmektedir. Mesela bazı kaynaklar, Bizans imparatoru Konstans'ın başı tamamen köpüklü iken infaz edildiğini yazar (Anonim, 2021: 160; Duygu, 2016:466).

Hamamda yıkanırken yaygın öldürme biçimlerinden biri de kurbanın kafasına sert bir cisimle vurmaktır. Nitekim Bizans imparatoru Konstans, başına gümüş bir kovayla⁸; İlhanlı hükümdarı Ebu Said'in eşi Bağdad Hatun, yine kafasına bir topuzla vurularak öldürülmüştü. Keza, kılıç, hançer ve bıçak gibi kesici ve delici silahlar da hamamdaki saldırıların yaygın enstrümanları olmuştur (Krş. Anonim, 2021: 160; İbn Battuta, I, 2000: 325; İbn Tağrıberdi, 2013: 21-22). Bizans imparatoru I. Aleksios'u öldürme planları yapan Nikephoros Diogenes, imparatorun hamamdan yeni çıktığı sırada kılıcıyla içeri girmek istemiş, ancak Tatikios adında Türk asıllı bir kumandan tarafından engellenmişti. Söylenişine göre Tatikios, Nikephoros'a şu sözleri sarf ederek onu alıkoymuştu: "Ne diye belinde kılıçla içeriye girmek istiyorsun? Şimdi yıkanma zamanıdır. Yolculuk etme, ava gitme, savaşa girişme zamanı değil" (Anna Komnena, 1996: 275)⁹.

Cinayet vakalarının detaylarına bakıldığı zaman birçok suikast girişiminde olduğu gibi hamamdaki teşebbüslerde de komploculara yardım eden para ya da makamla akılları çelinmiş bir veya birkaç işbirlikçinin olması dikkat çekmektedir. İmparator Konstans, yakın adamlarından birisi (Andreas); Karmatî lideri Cennabî, Slav asıllı bir kölesi; Merdavic b. Ziyar, Ali b. Hammud ve Şerefüddeve Müslim gibileri ise kendi hizmetlilerinin (köleleri) ihanetiyle hamamda ölüm şerbetini içmişlerdi (Miskeveyh, I, 2016: 294-295; İbnü'l Esir, IX, 1986: 214; Anonim, 2021: 160; Bondarî, 1943: 79; Öz, 1993: 371; Duygu, 2016: 466). Kurbanı yakın işbirlikçi bir hainin, bu şekilde komploculara yardım ve desteği girişimlerin başarıya ulaşmasında etkili olmuştur. Bizans imparatoru III. Romanos'un eşi Zoe, bazı kaynaklara göre (İbnü'l Esir, IX, 1986: 381) gönlünü kaptırdığı imparatorun hizmetlisi Mikhail ile birlikte kocasını hamama sokmuş ve orada infaz etmişti. Makam ve mevkii yanında yüksek meblağlı rüşvet teklifleri de komplocuların böyle bir işe razı olmasında etkili yöntemlerden olmuş görünüyor. Mesela, Seyyid Alaüddeve adlı bir devlet adamı, Irak Selçuklu Sultanı Arslan-şah'ı hamamda infaz etmesi için Taştdar Kutluğ'a tam on bin dinar teklif etmişti. Aynı şekilde, tarihin önemli kadın hükümdarlarından olan Memluklü Şecerüddür, Sencer el-Cevherî adlı gulamı ayartarak yönetimde pasif kaldığını düşündüğü kocası Aybeg'i hamamda iken öldürmesi halinde "onu paraya boğacağımı" söylemişti (İbn Tağrıberdi, 2013: 21-22).

Bazı devlet adamlarının hamamda suikast girişimlerine karşı tedbirli oldukları da dikkatten kaçmıyor. İbnü'l Esir, Merdavic'in hamama her girdiğinde yanından ayırmadığı bir kölesinin üzerinde hançer bulundurduğunu yazıyor. Ancak komplocuların, bu köleyi ayartıp o gün hançerin sadece kabzasıyla girmeye ikna ettiklerini, Merdavic'in saldırı sırasında kendisini savunmak için bu hançere yöneldiğini, fakat hançerin sadece kabzasının

⁸ Bazı kaynaklara nazaran kovanın içinde saklanan bir vazo ile (Bkz. Agapius, 1912: 490).

⁹ Tatikios, imparatorun yıkanma ile meşgul ve savunmasız olduğunu düşünerek olası bir komploya karşı bu sözleri sarf etmiş olmalıdır. Müellifin belirttiğine göre, bu tavrı üzerine Nikephoros içeriye giremeyeceğini anlayıp çekip gitti (Bkz. Aynı Yer).

olduğunu görünce bu kez orada bulunan bir iskemleyi kendisine kalkan yaparak hamam localarından birine sığınıp kapıyı kilitlediğini yazar. Ancak suikastçılar, bu kez hamamın damına tırmanarak kubbedeki camlardan birini kırmışlar ve oklarla onu yaralamışlar, ayrıca çok geçmeden loca kapısını da kırmışlardı. Miskeveyh'in kayıtlarına göre Merdavic, buna rağmen gümüş bir tasla kendini savunarak suikastçılardan birini fena şekilde yaralamıştı. Ancak neticede komplocular onu etkisiz hale getirmiş ve tüm yalvarmalarına rağmen öldürmüşlerdi (Miskeveyh, I, 2016: 294-295; İbnü'l Esir, VIII, 1986: 250-251).¹⁰ Gazneli hükümdarlarından Ferruhzad (1053-1059) da hamamdayken bile tedbirli olan hükümdarlardan biriydi. Söylendiğine göre, 1059 yılında hamamda iken uğradığı saldırıda kendisini kılıçla savunmuş, nihayet adamları yetişerek onu komplocuların elinden kurtarmıştı (İbnü'l Esir, X, 1986: 25).

Hamam suikastı faillerinin cezalarına gelince, yukarıda anlatılan birçok hadisede katiller, bazıları güçlü odaklar tarafından desteklendiği, bazıları da kargaşa ortamından istifadeyle kaçtıkları için yakalanamamış ve cezalandırılmamışlardır. Ancak birkaç vakada komplocuların derdest edilerek ağır cezalara çarptırıldıkları görülüyor. Mesela Halife Me'mun, veziri Fadl b. Sehl'i öldürenleri yakalatıp huzuruna getirmiş ve boyunlarını vurdurmuştur (Tabarî, XXXII, 1987: 80; İbnü'l Esir, VI, 1986: 302).¹¹ Bizans imparatoru Aleksios'a başarısız bir hamam suikastı girişiminde bulunan Nikephoros Diogenes ise yaptığı entrikalar ortaya çıkınca kör edilerek cezalandırılmıştı (Zonaras, 2008: 169). Behisni hâkiminin, kendisini hamamda öldürmek isteyenlerin tertibinden kurtulduktan sonra bu işi organize edenleri bir bir yakalayıp şehrin surlarından aşağıya attırıldığı söylenir (Simbat Spartapet, 2005). Irak Selçuklu sultanı II. Tuğrul, babası Arslan-şah'a böyle bir tertip düşünen bir grup komplocuyu, tetikçileri Seyyid Alaüddeve ile birlikte öldürtmüştür (Mirhand, 2015: 250; el-Yezdi, 2020: 170). Aynı şekilde Moğol prensi Mönge Timur'u hamamda zehirleyerek öldüren Safi Kerkubî adlı kişi de oğlu ile birlikte önce Cezire çarşılarında çırılçıplak dolaştırılmış, bilahare feci şekilde öldürülmüşlerdi (Abu'l Farac, II, 609).

SONUÇ

Orta Çağ'da hamamlar, şehirlerin fiziki ve mimari yapılarını şekillendirmenin yanında siyasi cinayetler için çokça tercih edilen mekânlardan biri olarak rağbet görmüştür. Yukarıda detayları aktarılan bütün vakalar, hamamda suikast girişiminin bu dönemde Doğu ve Batı dünyasında yaşanan iktidar mücadelelerinde en etkili stratejilerinden biri olduğuna işaret etmektedir. Teşebbüs aşamasında kalsa dahi bu tür faaliyetler için hamamların seçilmesinin en temel sebebi, kurbanın çoğu zaman silahlarından arınık, tamamen savunmasız bulunduğu ortamlar olmasıdır. Normal zamanlarda bir koruma ordusuyla gezen imparator, hükümdar, vezir, komutan, vali veya bürokratların, yalnız ve gafil buldukları nadir yerlerden biri sıcak ortamın tesiriyle kendilerinden geçtikleri

¹⁰ Miskeveyh, (I, 2016: 295) suikast sonrası ilgili diğer kaynaklarda yer almayan ilginç detaylara yer verir. Buna göre suikastçılar, Merdavic'in karnını yarıp hamamdan çıkmışlardı. Ancak dışardaki işbirlikçilerden biri, bununla tatmin olmayıp tekrar içeriye gitmelerini ve kafasını kesip getirmelerini istemişti. Söylendiğine göre onlar, Merdavic'in yanına döndüklerinde o, işkembe ve bağırsaklarını toplayıp karnına sokmuş, sol eliyle karnını tutmuş vaziyette bekliyordu. Katillerin yeniden geldiğini görünce elindeki hamam tasiyla bir saat kadar kendini savunmuş ise de başarılı olamamış, başı kesilip avluya atılmıştı.

¹¹ İbnü'l Esir'in belirttiğine göre (VI, 1986: 302), failler Me'mun'a "Fadl'ı öldürmemizi bize sen emrettin" diyerek kendilerini savunmuşlardı. Taberî, (XXXII, 1987: 80) bu şahısların tam adını verir.

hamamlardı. Böylece kişinin, genellikle münferit olarak bulunduğu ortamlar olması kirli emeller için buraları eşsiz mekânlar haline getirmişti.

Orta Çağ'da hamamda suikastı cazip kılan bir diğer etken, bu tür girişimlerin başarı oranının yüksek olmasıdır. Gerçekten, yukarıda aktarılan vakalar üzerinden bir değerlendirme yapıldığında hamamdaki teşebbüslerin önemli oranda hedefe ulaşmış olduğu görülecektir. Aynı şekilde hamamların ses akustiği, suikastlar için sıkça tercih edilmesinin bir başka sebebi olabilir. Çünkü hamamların doğası gereği sesi anlaşılmaz kılan yapısı, bu cinayetler sırasında husule gelecek arbede ve bağrıışmaları minimize edecek, bu durum kurbanı olası bir yardımın gelmesini engelleyecektir. Bütün bu ayrıntılar, bu mekânların üst düzey kişilere suikast (siyaseten katl) için neden bu kadar tercih edildiğini izah eder mahiyettedir.

KAYNAKÇA

Abu'l Farac (Barhabreus). (1999). *Abu'l Farac Tarihi*, (Çev. Ö. Rıza Doğrul). C. II, Ankara: TTK Yayınları.

Agapius (Mahboub) De Menbidj. (1912). *Kitab Al-Unvan*. (Arapça Metin ve Fr. çev. A. A. Vasilev), *Patrologia Orientalis*. vol. VIII. Paris: Allemagne Et Autriche –Hongrie, s. 399-547.

Anna Kommena. (1996). *Alexiad, (Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi: Malazgirt'in Sonrası)*. (Çev. Bilge Umar). İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Anonim. (2019). *Tercüme-i Acâ'ibü'l-Mahlûkât*. (Haz. Bekir Sarıkaya). İstanbul: TYEKB Yayınları.

Anonim. (2021). *1234 Yılı Anonim Süryani Vekâyinâmesi'nin Tercüme, Tahlil, Tenkid ve Sunumu (7-13. Yüzyıllar/İslâm Sonrası Döneme Ait Kayıtlar)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi (Haz. Umut Can). Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bondarî. (1943). *Irak ve Horosan Selçukluları Tarihi*. (Çev. Kıvameddin Burslan). İstanbul: TTK Yayınları.

Demirkent, I. (2003). Tatikios (Türk Asıllı Bir Bizans Kumandanı). *Belleten*. C. LXVII. Sayı: 248. s. 93-110.

Duygu, Z. (2016). *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ. (Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih)*. Ankara: Divan Yayınları.

Eyice, S. (1997). Hamam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 15 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 402-430.

Georgios Akropolites. (2008). *Vekayiname*. (Çev. Bilge Umar). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî. (2018). *Tarih-i Güzide*. (Çev. Mürsel Öztürk). Ankara: TTK Yayınları.

Ioannes Zonaras. (2008). *Tarihlerin Özeti*. (Çev. Bilge Umar). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

- İbn Battuta. (2000). *İbn Battuta Seyahatnâmesi*. (Çev. A. Said Aykut). C. I. İstanbul: YKY Yayınları.
- İbn Bibî. (1996). *el-Evamirü'l Alaiye fi'l Umuri'l Alaiye (Selçuknâme)*. C. I. (Haz. Mürsel Öztürk). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İbn Haldun. (1991). *Mukaddime*. C. II. (Haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Hurdazbih. (2008). *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. (Çev. Murat Ağarı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- İbn Kesir. (1994). *el-Bidaye ve'n Nihâye, (Büyük İslam Tarihi)*. (Çev. Mehmet Keskin). C. VII, X, XI, XII. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Tağrıberdî. (2013). *en-Nücumu'z Zahire, (Parlayan Yıldızlar)*. (Çev. Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.
- İbnü'l Esir. (1986). *el-Kâmil fi't Tarih*. C. III, VI, VII, VIII, IX, X, XI. (Çev. A. Köşe, A. Ağırakça, A. Özaydın) İstanbul: Bahar Yayınları.
- John Skylitzes. (2010). *A Synopsis of Byzantine History (811-1057)*. (İng. Trc. John Wortley). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Konukçu, E. (1989). Bağdad Hatun. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 444.
- Kütük, A. (2018). Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar. *Tarih Okulu Dergisi*. Sayı: XXXVII. s. 174-195.
- Matrakçı Nasuh. (2019). *Târîh-i Âl-i Osmân. (Osmanlı Tarihi 699-968/1299-1561)*. (Haz. Göker İnan). İstanbul: TYEKB Yayınları.
- Mikhail Psellos. (1992). *Mikhail Psellos'un Khronographia'sı*. (Çev. Işın Demirkent). Ankara: TTK Yayınları.
- Mirhand. (2015). *Ravzatu's Safa fi Sireti'l Enbiya ve'l Mülük ve'l Hulefa, (Tabaka-i Selçukiyye)*. (Tercüme ve Notlar: Erkan Göksu) Ankara: TTK Yayınları.
- Miskeveyh. (2016). *Tecâribü'l Ümem*. C. I. (Terc. Kıvameddin Burslan). (Haz. M. Şeker-R. Savaş-S. Genç-A. Ertuğrul). Ankara: TTK Yayınları.
- Muhammed el-Hüseyni el-Yezdî. (2020). *Selçukluların Hikâyesi (el-Uraza fi'l Hikayeti's-Selcukiyye)*. (Çev. Mehmet Çalışkan). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Öz, M. (1993). Ebû Saîd Cennabî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 371.
- Özcan, A. (1989). Hain Ahmed Paşa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 113.
- Simbat Spartapet. (2005). *Chronicle*. (İng. Terc. R. Bedrosian). New Jersey [http://www.attalus.org/armenian/cssint.htm] (Erişim: 16. 11. 2021).
- Sümer, F. (1989). Ahlatşahlar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 24-28.
- Sümer, F. (1990). *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri*. Ankara: TTK Yayınları.

Şeşen, R. (1987). *Selahaddin Eyyubi ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları.

Tabarî, (1987). *The History of al-Tabari (Ta'rih al-rusul wa 'l-muluk)*. vol. XXXII. (İng. terc. C. E. Bosworth). New York: State University of New York Press.

Tabarî, (1997). *The History of al-Tabari (Ta'rih al-rusul wa 'l-muluk)*. vol. XVI. (İng. terc. Adrian Brockett). New York: State University of New York Press.

Turan, O. (1969). *Selçuklular ve Türk İslam Medeniyeti*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.

Turan, O. (2003). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Urfalı Mateos. (1987). *Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1156) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. (Çev. H. D. Andreasyan). Ankara: TTK Yayınları.

Zeydan, C. (2004). *İslam Uygarlıkları Tarihi*. (Çev. Necdet Gök). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin Evlerinde Mihrabiye Formlu İki Niş

İbrahim Halil KARABULUT¹

Atf/©: Karabulut, İ. H. (2021). Mardin Evlerinde Mihrabiye Formlu İki Niş. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6(2), 88-108.

Öz

Mardin kent dokusu arazi şartlarının kullanılabilirliği ölçüsünde inşa edilmiş yapılardan oluşmaktadır. Yapılar arasında, kentte yaşayan tüm zümrelere ait özel mekânların varlığı da baskın şekilde görülmektedir. Evler, topografyanın zorluklarına rağmen kent dokusu içerisine ihtiyaçlar doğrultusunda kendiliğinden şekillenen bir düzene göre yerleşmiştir. Kent dokusunun belirleyici unsuru evler 18. ve 19. yüzyılda geleneksel mimari tasarımın ürünü olarak şekillenmiştir. Toplumsal sınıf farkına ait referansların belirgin halde yansıtıldığı evlerde özellikle Başoda olarak kullanılan özel odalar plan şemalarında dikkat çekmektedir. Başoda tasarımına verilen önem oda içerisinde yer alan ve süslemeleri ile dikkat çeken mihrabiye formlu nişlerde belirgin şekilde görülmektedir. Mihrabiye formlu nişler, tasarım ve süsleme özellikleri açısından konut içi süsleme geleneğinin bir parçasını oluşturmaktadır. Mardin kent dokusunu oluşturan evlerin ikisinde yer alan mihrabiye formlu nişler bu kapsamda incelenmiştir. Çalışmayı destekleyen geleneksel konut mimarisindeki eşdeğer formlara kısaca değinilmiştir. Ardından Mardin Evlerinde bulunan ve incelemeye konu olan mihrabiye formlu nişlere sahip evlerin mimari özellikleri aktarılmıştır. Son olarak nişler tanıtılmış ve yapılan değerlendirmeler ile mihrabiye formlu nişlerin konut içi süsleme geleneğinde yerel özellikle sahip Mardin evlerine ait özgün tasarımlar olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mardin Evleri, Başoda, Mihrabiye, Niş, Süsleme

¹ İbrahim Halil Karabulut, Yüksek Lisans Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, ibrahim_karabulut002@hotmail.com
0000-0002-4831-9446

Geliş/Received: 17 Kasım 2021, Kabul/Accepted: 20 Aralık 2021

Two Niches with Mihrabiye Forms in Mardin Houses

İbrahim Halil KARABULUT

Citation/©: Karabulut, İ. H. (2021). Two Niches with Mihrabiye Forms in Mardin Houses. *Artuklu Human and Social Science Journal*, 6(2), 88-108.

Abstract

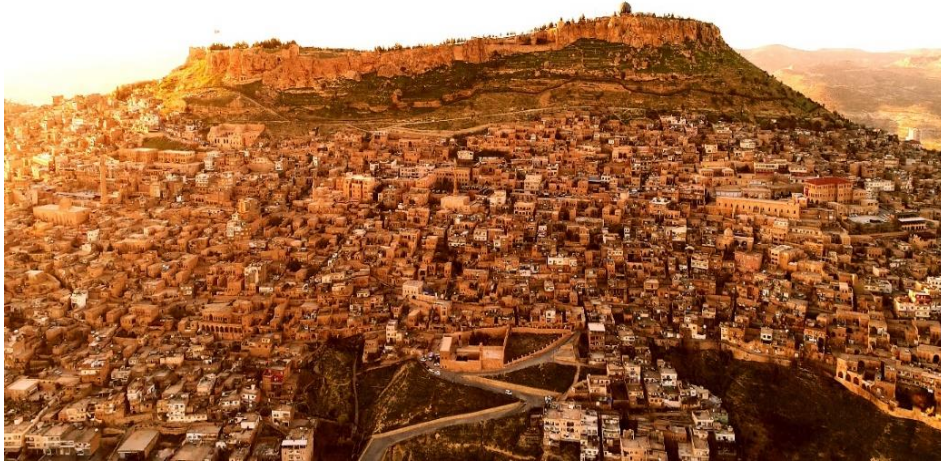
The urban fabric of Mardin, which consists of structures built in accordance with the availability of land conditions. The existence of private spaces belonging to all groups living in the city is also dominant among the buildings. Although the houses have difficulties of topography, they are settled according to a self-shaping order in accordance with the needs within the urban fabric. Houses, the defining element of the urban fabric, were shaped as a product of traditional architectural design in the 18th and 19th centuries. In the houses where the references of social class difference are clearly reflected, especially the special rooms used as the headroom draw attention in the plan schemes. The importance given to the design of the main room can be clearly seen in the niches in the form of the mihrabiye, which attracts attention with their decorations. Mihrabiye-shaped niches, in terms of design and decoration features, it forms a part of the tradition of interior decoration. The niches in the form of mihrabiye in two of the houses that make up the urban fabric of Mardin were examined in this context. Equivalent forms in traditional residential architecture supporting the study are briefly mentioned. Then, architectural features of the houses with niches in the form of mihrabiye, which are located in the Mardin houses and are the subject of the examination, are conveyed. Finally, niches were introduced and it was concluded that niches in the form of mihrabiye are original designs belonging to Mardin houses, which have a local characteristic in the tradition of interior decoration.

Keywords: Mardin Houses, Main Room, Mihrabiye, Niche, Ornament

GİRİŞ

Mezopotamya'nın geniş düzlüklerinden sonraki önemli yükseltinin başlangıcı sayılabilecek konumu dolayısı ile tarih boyunca önemli bir kavşak noktasında yer alan Mardin, farklı kültürlerin etkileşim alanı olmuştur. Sosyal hayatın her alanına yansıyan bu kültürel çeşitlilik kent kimliğinin oluşmasına da katkı sağlamıştır.

Bir kale yerleşimi olarak ilk kez Roma devrinde tarih sahnesinde adının anıldığı şehir stratejik konumu dolayısı ile zamanla ciddi olarak yerleşim alanına dönmüştür. Özellikle 7. yüzyılda başlayan İslam fetihlerinin ardından 11 yüzyılda Artuklu hâkimiyetinin sürdüğü üç yüz yılı aşkın süreçte başkent olarak Mardin (Artuk,1944:8) yerleşimi kale içerisinde dağ yamacına doğru genişleme göstermiştir. Bu süreçte inşa edilen abidevi yapılar ile kentin bugün görünür olan kimliğine o dönemde kavuştuğu söylenebilir. Artuklu hâkimiyeti kentte kültürel etkileşimin mimari alana yansıdığı ve geleneksel mimarinin kent ile bütünleştiği dönem olarak anılmaktadır (Resim 1).



Resim 1: Mardin Genel görünüm (<http://www.mardin.gov.tr/yeni-mardin-evleri>)

Artuklu sonrası dönemde Akkoyun ve Karakoyunlu ile Osmanlı hâkimiyet süreçlerinde kent kimliği özgünlüğünü büyük ölçüde korumuştur (Aliyeva,2007: 267). Dağ yamacına yayılan yerleşim bu dönemlerde daha geniş bir alana yayılmıştır. Kültürel çeşitliliğin yoğun olduğu, çeşitli etnik ve dini kimliklerin varlığını sürdürdüğü şehirde, mahalle sayısı sürekli olarak artmıştır (Göyünç,1997: 97). Bu mahalleler şehrin de kimliğini oluşturan ana unsurların isimleri ile anılmaya başlanmıştır.

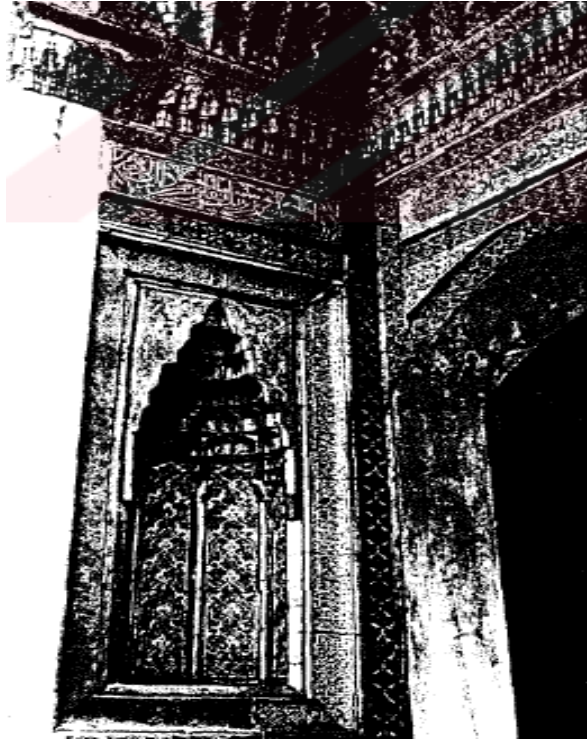
Sahip olduğu stratejik önemi dolayısı ile daimi bir doğal savunma alanı olan kaleden yamaca doğru genişleyen yerleşim, kültürel etkileşimin mimari alana yansımalarına katkı sağlamıştır. Sivil mimari, bölgenin mimari geleneklerinden ve kullanılan malzemeden etkilenerek özgünlük oluşturmuştur (Çerme,2000: 52).

Anadolu evinde plan şemasını sofa ve eyvan şekillendirmektedir (Eldem,1961:12). Bu şekilde oluşan ev plan tiplerinde, yaşam alanlarının bölünüp-çoğalabilme imkânları

mevcut olmuştur. Mardin evlerinin bir özelliği de plan şemalarının dönüşümü ile yeni yaşam birimlerinin yaratılması durumudur (Alioğlu,1989: 117)

Mardin konut mimarisinde plan anlayışının şekillenmesi, coğrafi etken ve iklim koşullarının etkisi olmuştur. Plan anlayışının şekillenmesi bütünüyle arazi şartlarının elverişliliği durumuna göre olmuştur. Evlerin ilk inşa edildiği süreçlerde tek katlı ve kullanım amacına uygunluk öne çıkmıştır. Arazi eğiminin ve kısıtlı inşa alanının varlığı evlerde birden fazla kat çıkma seçeneğini ortaya çıkarmıştır. 19. ve 19. yüzyıl itibari ile Mardin evleri plan şemaları genel olarak biçimlenmiştir. Zemin üzerine inşa edilen ilk katlarda şekillenen plan çeşitliliği oldukça fazla olmasına rağmen, 'L' ve 'U' plan tipleri öne çıkmaktadır.

Başoda, Mardin evlerinde plan tipinin şekillenmesinde asıl rolü üstlenmiştir. Özellikle coğrafi ve iklimsel yakınlık ve manzara kültürünün varlığı ile başodanın düzen kurgusunda Kuzey Suriye etkisinin varlığı hissedilmektedir (Akın,1989: 25;Alioğlu,1989:113). Başoda merkezindeki nişler, dini mimaride görülen mihrap ve anıtsal yapılardaki taçkapı ana girişi yan yüzlerine hareketlilik sağlamak için kullanılan mihrabiyelere (Çakmak,2001: 166) benzerlikleri ile özel bir konumda yer almaktadır (Resim 2). Sadece estetik bir öğe olarak odanın süsleme programının merkezinde bulunan bu nişler taçkapılardaki mihrabiyelerin form ve bezeme açısından gelişme göstermiş ve ibadet yapılarında görülen mihrap formları boyutuna ulaşmıştır. Mihrabiye formu ile anıtsal görünüme ulaşan bu nişler konut içinde nadiren görülebilen örnekler arasındadır. Mardin evlerinin inşa geleneğinin bir parçası olarak kabul görmüş mihrabiye formu niş örnekleri bu bağlamda dikkat çekicidir.



Resim 2: Bursa Yeşil Türbe Taçkapısı Mihrabiye (Çakmak,2001)

Oda içerisinde tüm duvarlar üzerinde genel olarak yer alan ve işlevsellik kazandırılan nişler, başoda içerisinde özel ve farklı bir anlama bürünmüştür. Kimlik, statü göstergesi olarak odanın tasarımında etkili süsleme programı en çok nişler üzerinde uygulanmıştır. Nişlere ait özellikle kemer yayları ile kandil nişleri süsleme programının bir parçası olarak bezenmiştir (Karabulut,2019:92). Odanın genelde güvey duvarı üzerinde yer alan, zengin bir süsleme programına sahip nişler, abidevi özellikler ile benzer formlar içerisinde de bağımsız niteliklere sahiptir.

Oda içerisinde yer alan diğer işlevsel diğer nişlerden bağımsız gibi görünen ancak anıtsallığı ile mihrap formuna kavuşmuş görünümleri ile mihrabiye formu nişler, malzeme ve teknik olarak Mardin'e ait geleneksel öğeler barındırmaktadır. Süsleme programının içerdiği detaylar ise bölgenin geleneksel süsleme anlayışını ve çeşitliliğini yansıtmaktadır.

Çalışmada Mardin evlerinde başoda özelindeki biçimsel ve estetik değerler ile ön plana çıkan Mihrabiye formuna sahip iki niş incelenmiştir. Nişlerin form ve süsleme özellikleri ile Mardin evlerindeki konut içi süsleme geleneğindeki önemine vurgu yapılmıştır. Bu kapsamda çalışmanın amacı mihrabiye formu nişlerin anıtsal bir tasarımla Mardin evlerinin ayrılmaz parçası olduğu üzerinde durulmuştur. Mardin Evleri sanat tarihi çalışmalarında henüz kapsamlı olarak incelenmemiştir. Çalışmanın var olan eksikliği kısmen de olsa doldurması ve yapılacak yeni araştırmalara katkı sunması amacıyla da taşımaktadır.

Geleneksel Konut Mimarisinde Mihrabiye Formlu Nişler

Konut mimarisinde Anadolu evi kendi mekân arayışında tekdüze bir yol izlememiştir. Coğrafyanın ve kültürel etkileşimin tüm boyutlarının varlığını hissettirdiği konutlarda plan şemaları ve yaşam birimleri değişim ve dönüşüme uğramıştır. Türk evi bu bağlamda Anadolu'da kendi özgün karakterini bulmuş ve etkileşim halinde olduğu kültürlerden beslenerek Avrupa'ya açılmıştır (Eldem,1961:11).

Türk evinde başodalar, evin bütünü içerisinde kendi özelinde kendi birimleri olan alanlar olmuştur (Küçükerman,1985:63). Odaların oluşum süreçlerinde toplumsal yaşantının ve geleneklerin etkisi hissedilmektedir. Bu oluşum süreçleri bölgelere ve konut mimarisindeki etkileşim unsurlarının varlığına göre değişmiştir. Mevcut odanın konumu, taşıyıcı öğeleri, aydınlatma ve ısıtma sistemleri ile cephe düzenlerinde bölge ve kültürel etki hissedilmektedir.

Konut mimarisinde oda daha gösterişli ve özenli ciddi bir gelişim göstermiştir. Selamlık olarak adlandırılan misafir ağırlama odası ev planı içerisinde daha özel bir konuma ulaşmıştır. Selamlık bölümü, evin diğer birimlerinden daha düzenli olarak öne çıkmıştır. Anadolu'daki selamlık bey konaklarında başodaya (Sözen-Tanyeli, 2011:47) dönüşmüştür.

Türk ev geleneğinde Selamlık olarak değerlendirilen ve diğer odalardan daha özenli ve gösterişli olan oda Mardin evlerinde başodadır. Oda içerisinde yer alan tezyinat bu alanın evin diğer tüm birimlerinden tasarım açısından farkını göstermektedir. Anadolu coğrafyasında çeşitli bölgelerdeki konut içlerinde daimi olarak böyle bir mekânın varlığı ve içerisindeki süsleme öğeleri dikkat çekmektedir.

Oda tasarımlarının ayrılmaz bir parçası nişlerdir. Evin ihtiyaçları karşılayacak şekilde cephe duvarları üzerinde yer alan nişler, kullanım amaçlı dolap, yüklük ve kandillik gibi işlevsel özellikleri barındırmaktadır. Farklı kullanım amacına hizmet eden bu açıklıklar ölçü ve şekil olarak birbirinden farklı niteliklerde tasarlanmışlardır. Evin en büyük ve geniş odasında yine aynı amaçla yer alan nişler statü ve kimlik göstergesi olarak daha estetik bir görünüme ulaşmıştır.

Konut mimarisinde bölgesel farklılıkların da şekillendirdiği niş kullanımını genellikle yarım yuvarlak bir açıklıktan ibarettir. İşlevsellik kazandırılan yarım yuvarlak açıklık bölgesel mimari etkilerin şekillendirmesi ile zamanla çeşitli ve zengin süsleme programının uygulandığı estetik bir unsura dönüşmüştür. Mardin evlerinde kullanılan nişlerde ise bu dönüşüm daha anıtsal bir görünüme bürünerek dini mimaride kullanılan mihrap formunun özelliklerini almıştır.

Mihrap formuna dönüşen nişlerin anıtsallığı, odanın bütününde görülen bezeme programının merkezinde yer almıştır. Süsleme programının ayrı bir değerlendirmeye tabi olacağı oda tasarımlarında mihrabiye formu nişler ile benzer formlar daima yer almıştır. Bu formlar farklı bölgelerdeki evlerde dekorasyonun bir parçası olarak fazla derin olmayan boyutları farklılık gösteren bir niş şeklinde başodanın merkezinde bulunmaktadır. Anadolu konut mimarisinde üç şehirdeki evlerde bulunan benzer örnekleri ile mihraba benzeyen bu nişler, Şerbetlik, Aynalık, Cennetlik gibi isimler ile anılmaktadırlar.

Mihrabiye formu nişlerin görüldüğü kentlerden olan Diyarbakır'da da evler iklim koşullarının şekillendirmiş olduğu plan şemalarına sahiptir. Genel olarak tek katlı inşa edilmiş yapılar bir avlu etrafında sıralı mekânlardan oluşmaktadır (Erginbaş, 1954:7; Tuncer,2015:32).

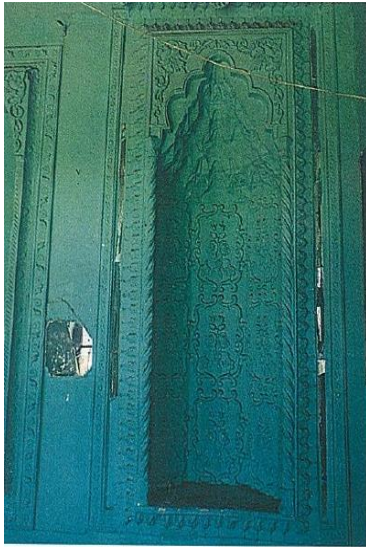
Diyarbakır evlerinde süsleme en çok evlerin dış cephelerinde görülmektedir (Baş,2010:312). Oda içlerinde en yoğun süslemeler nişlerde karşımıza çıkar. Malzeme olarak daha çok tercih edilen bazalt taşının tekdüzeliğini kırmak için cas² kireç harcı ile yapılan süslemeler kullanılmıştır. Nişler oda içlerinde kapı girişi yanındaki duvarda üç dilimli sivri kemerler ile yer almaktadır. Daha çok dış cephede görülen pencere nişlerinin bir benzeri olan başoda nişleri fazla derin olmayacak şekilde tasarlanmıştır. Derinlik olarak yuvarlak bir girintiden ziyade dikdörtgen ve düzgün bir görüntü sergilemektedirler. Özellikle kemer yayı üzerlerinde yer alan ve siyah bazalt taşı yanında beyaz cas süslemeler ağırlıklı bitkisel motifli süslemelerdir (Resim 3). Vazolardan çıkan çiçek dalları ve soyut düzenlemeler süsleme programlarını oluşturmaktadır (Baş, 2010:314).

²Kireç harcı ile yapılan bir süsleme tekniği. Killi kireç taşının belli sıcaklıklarda özel fırınlarda pişirilmesi ile daha sonra öğütülmesi sonucu elde edilen malzeme. (Tuncer, O. C. 2015: 56-59).



Resim 3: Cahit Sıktı Tarancı Evi Oda Niş ve Cas Süslemeler Niş (Baş,2010)

Diyarbakır merkezde ve Hazro ilçesinde Bey konaklarında oda içlerindeki kimi dolap nişleri ziyadesi ile zengin bir bezeme programına sahiptirler. Bu tarz dolap nişlerinin alçı kalıplama tekniği ile yapılmış süslemeler birbirini tekrar eden çiçekler ve çelenk görünümlü bitkisel düzenlemelerdir. Niş derinliği çoğu zaman mukarnas kavsara ile hareketlendirilmiştir. Her iki yanda görülen ince ve zarif sütunçeler nişlerin anıtsallığına dikkat çekmektedir. Bütünüyle alçı malzeme ile yapılmış nişler ve süsleme özellikleri daha orijinal özelliktedir (Tuncer,2015:62;Baş, 2010:315) (Resim 4-5).



Resim 4: Diyarbakır Yiğit Ahmet Sok. Ev Nişi (Tuncer,2015)



Resim 5: Hazro Cemiloğlu Konağı Mihrabiye Niş (Baş,2010)

Doğu Anadolu bölgesinde Erzurum evleri ise sofanın durumuna göre farklı plan tipleri ortaya çıkmıştır (Karpuz,1979:). Türk evinin genelinde olduğu gibi Erzurum evlerinde de başodanın varlığı evin genel planını şekillendirmiştir.

Erzurum evlerinde başoda içerisindeki süsleme programının yoğun olarak yer aldığı mihrabiye formlu nişler çiçeklik olarak adlandırılmaktadır. Genel olarak başoda giriş kapısının üzerindeki duvarda yer almaktadırlar. Çiçeklikler tasarım özelliklerine göre yuvarlak kemerli ve tekne tipi çiçeklikler olarak iki gruba ayrılmıştır (Sağlam, 2019:1148). Çoğunlukla ahşap ve alçı malzeme ile yapılmışlardır (Resim 6-7).



Resim 6:
Erzurum İbrahimhakkıoğulları Evi Çiçeklik
(Sağlam,2019)



Resim 7:
Erzurum Faik Kumbasar Evi (Karpuz,1979)

Orta Anadolu'da, kültürel sürekliliğin etkisi ile biçimlenmiş Kayseri Talas evlerinin tasarım özellikleri dikkat çekicidir. Zaman içerisinde iç ve dış sofalı plan tipine evrilmiş olan evlerde sofalar, evin plan bütünlüğü tayin etmiştir. Fakat başoda kavramının genelleşmesi Talas evlerinde plan bütünlüğünü etkilemiştir (Korkut, 2019:37)

Çift girişleri bulunan Başodaların içerisindeki nişler, işlevsel ve görsel plan elemanları olarak tasarlanmışlardır. Özellikle oda merkezinde yer alan ve diğer nişlere nazaran daha büyük olan niş, batı veya doğu duvarında yer almaktadır. Başoda haricinde diğer oda içlerinde de yer alan nişler, ahşap dolap nişleri ile bir bütünlük oluşturacak şekilde tasarlanmıştır. Nişler gilve ismini alan küçük raflar ile bir bütün halinde görülmektedirler (İmamoğlu, 1992:154). Bu nişler dışa taşkın tabanlıkları ve S kıvrımlı öğeler ile desteklenmiştir. Başoda içerisindeki nişlerin daha sade bir anlayış ile ahşap malzemenin yapıldığı görülmektedir (Ünlüdil, 2018:61). Sofa içerisindeki odalarda yer alan nişe ait süslemeler ise barok ve rokoko tarzındaki kalem işleridir. Niş içerisindeki süsleme unsurları yine barok ve rokoko tarzda kıvrımlı yapraklar, vazolar içerisindeki çiçekler ve püsküllerdir (Resim 8-9).



Resim 8: Talas Ali Kürtüncü Evi Şerbetlik (Korkut,2019)



Resim 9: Talas Mustafa Vural Evi Şerbetlik (Ünlüdil,2019)

Araştırma kapsamına alınan Mihrabiye formulu nişlerin bulunduğu evler Mardin Çabuk mahallesinde yer almaktadır. Konutlar, farklı tarihlerde Mardin Müzesi tarafından yapılan çalışmaları ile tescilli yapılar listesine eklenmiştir. İncelenen evlerin sadece biri daimi ikamet olarak kullanılmaktadır. Emel Balamur'a ait bu evde farklı katlarda iki aile ikamet etmektedir. Diğer ev ise tek bir mülk sahibine ait görünmektedir. Suphi Yertüm evi mülk sahipleri tarafından yazlık ikamet olarak kısmen kullanılmaktadır.

Emel Balamur Evi

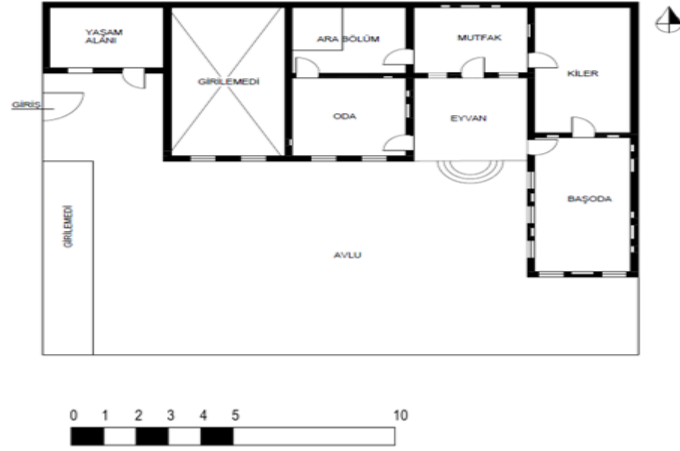
Genel Tanım

Konut, Çabuk Mahallesinde 32. ada ve 18. parselde yer almaktadır. İki katlı kâgir ev statüsünde Mardin Müzesi tarafından yapılan çalışmalar ile tescilli yapılar listesine 2012 yılında alınmıştır. İkinci kat eyvan tavanında bulunan alçı kabartma süsleme arasında 1898 tarihi okunmaktadır. Bunun haricinde yapım tarihine ait başka bir kitabe veya belge bulunmadığından yapının inşa tarihi olarak esas alınmıştır.

Arazi şartlarına uygun olacak şekilde inşa edilmiş yapıya, alt ve üst sokak kotlarında eve geçişi kolaylaştırmak için kuzey ve güney cephelerde iki adet giriş eklenmiştir. Bu girişlerden güney cephede yer alan ana giriş kapısı statüsündedir.

Yapı inşa edildiği tarihten itibaren asıl amacına uygun olarak kullanılmaya devam etmektedir. İki katlı yapının her katı farklı aileler tarafından kullanılmaktadır. Araştırma konusunu oluşturan Mihrabiye formulu nişin yer aldığı başoda, evin ikinci katında bulunan terasın doğu bölümünde yer almaktadır.

Yapının ikinci katına erişim kuzeybatıda yer alan dar sokak içerisinde gösterişsiz bir açıklık ile sağlanmaktadır. Güneye doğru genişleyip uzanmış terasın kuzeyinde yaşam alanları 'L' plan şemasını oluşturacak şekilde sıralanmıştır (Şekil 1) (Resim 10).

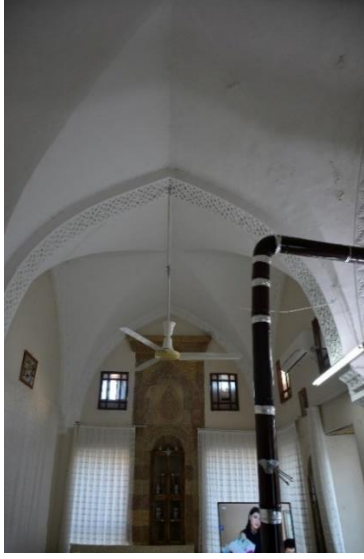


Şekil 1: Emel Balamur Evi Birinci Kat Planı (Karabulut,2019)



Resim 10: Emel Balamur Evi Genel görünüm (Karabulut,2019)

Eyvan etrafında üç yönde sıralı mekânlara erişim eyvan içerisinde yer alan giriş kapıları aracılığı ile yapılır. Eyvanın güneyine uzanan ve 'L' plan şemasının kısa kolunu oluşturan bölüm Başoda olarak tasarlanmıştır (Resim 11). Başoda ortadan ikiye geniş ve dışa taşkın bir kemer ile iki birime ayrılmış ve çapraz tonoz ile örtülmüştür. Oda ikisi güney duvar üzerinde, üçü batı duvar üzerinde yer alan pencereler ile aydınlanmaktadır. Başoda tüm duvarları üzerinde yer alan nişler, kandil nişleri ve ortada yer alan dışa taşkın kemer yüzeyi de dâhil süsleme açısından evin en zengin bölümüdür (Resim 12-13).



Resim 11: Emel Balamur Evi Başoda Genel Görünüm (Karabulut,2019)



Resim 12: Emel Balamur Evi Duvar ve Nişler - Kandil Nişleri(Karabulut,2019)



Resim 13: Emel Balamur Evi Kemer Tokası (Karabulut,2019)

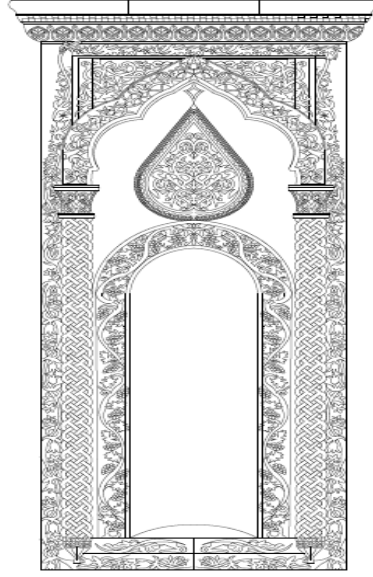
Mihrabiye Formlu Niş

Başoda içerisinde en kapsamlı süsleme programına sahip alan güney duvarı üzerinde iki pencere arasında yer alan mihrabiye formlu niştir

Mihrabiye formlu niş, dikdörtgen bir görünüme sahiptir. Zeminden yaklaşık olarak 0,40 m yukarıda, 3.55 m yükseklikte ve 1.35 m genişliktedir. Niş, dışarıdan içeriye doğru üç sıra bordür, yarım daire kavsara, iki yanda iki yüksek sütunçe ve sütunçeler üzerine yükselen üç kademeli sivri kemer ile en sonunda bir taç kısmından oluşmaktadır (Şekil 2) (Resim 14).



Resim 14: Emel Balamur Evi Başoda Mihrabiye Niş (Karabulut,2019)

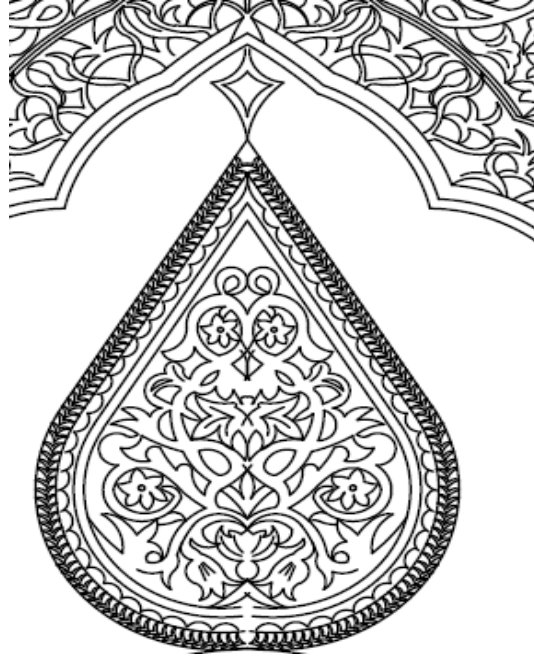


Şekil 2: Emel Balamur Evi Mihrabiye Formlu Niş Çizimi (Karabulut,2019)

Mihrabiye formulu niş derinliği 0.30 m'dir. Niş kavsarası yarım daire kemerlidir. Daha içeride ise istiridye formuna sahip bir bezeme görülmektedir. Niş derinliği sonradan ahşap çerçeveli iki bölümlü bir dolap ile kapatılmıştır. Niş etrafını saran bordür ile yarım daire kemer yüzeyi kıvrım dallar arasında asma yaprakları ve üzüm salkım motifler ile bezenmiştir.

İkinci kademede bulunan hafif dışa taşkın sütunçeler 2.15 m yüksekliktedir. Sütünce yüzeyleri, birbirini kesen ve tekrarlardan oluşmuş geometrik şekiller ile süslenmiştir. Sütünce başlıkları birbiri içerisine geçmiş ve uçları rumileri andıran kıvrım dalların oluşturduğu bezeme ile hareketlendirilmiştir. Sütünce üzerine yükselen kademeli sivri kemer yüzeyi ise yine birbirini sarmalayan kıvrım dalların oluşturduğu kompozisyonla süslenmiştir.

Sivri kemer ile asıl niş arasında kalan boşlukta büyükçe bir damla motifi dikkat çekmektedir. Damla motifi boşluğu kapatacak şekilde yerleştirilmiştir. En üstte bir palmet motifi ile birleşen dış zincir içerisinde kıvrım dallar, rumiler, beş yapraklı çiçekler ve lale süslemeleri bulunmaktadır. Damla motifi içerisinde yer alan süslemelerin karmaşık halinden ziyade simetrik düzeni bir hayat ağacı motifi betimlemesini andırmaktadır (Şekil 3).



Şekil 3: Emel Balamur Evi Mihrabiye Formlu Niş Detay Çizimi (Karabulut,2019)

Nişi en dışarda ise mihrabiye formlu nişi tamamlayan ve nişi dört yandan kuşatan bordür bulunmaktadır. Bordür yüzeyi tek bir süsleme programı ile ve sivri kemerin üst bölümündeki boşlukları da dolduracak şekilde baştan sona devam etmektedir. Bordür yüzeyi birbirini tekrarlayan ve tamamlayan kıvrım dallar, bu dallar arasında lale motifleri ve yapraklar ile süslenmiştir.

Mihrabiye formlu niş en yukarıda bir taç kısmı ile son bulmaktadır. Dışa taşkın vaziyette iki kademedan oluşan taç kısmının ilk kademesi bağımsız halde rumilerden oluşan stilize bir yaprak motifi ile ard arda gelecek şekilde süslenmiştir. Daha üstte yer alan ikinci kademe yüzeyi ise küçük kare şekiller halinde oyularak hareketlilik kazandırılmıştır.

Süsleme açısından zengin bir programa sahip mihrabiye formlu niş yapının da temel malzemesi olan düzgün kesme taşın işlenmesi ile asıl formuna kavuşmuştur.

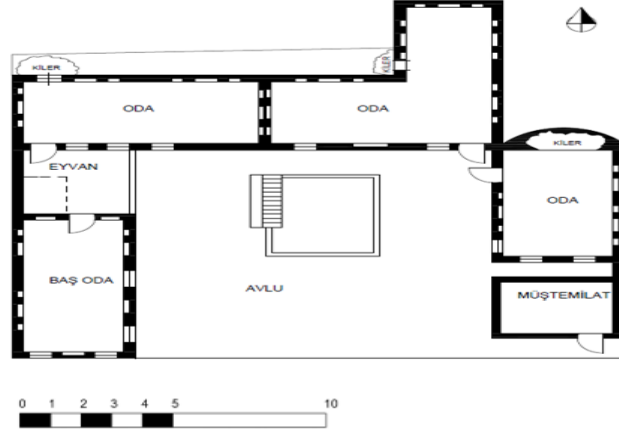
Suphi Yertüm Evi

Genel Tanım

Konut, Çabuk Mahallesi'nde 52. ada ve 3. parselde yer almaktadır. İki katlı müştemilatlı kâgir ev statüsünde Mardin Müzesi tarafından yapılan çalışmalar ile tescilli yapılar listesine 2011 yılında alınmıştır.

Yapı üzerinde herhangi bir inşaa kitabesine rastlanılmamıştır. Yapı inşaa malzemesi, inşaa teknikleri esas alınarak yapılan değerlendirmeye göre 19. yüzyıl başlarında inşaa edildiği anlaşılmaktadır.

Genişçe bir alan üzerine arazi şartlarına uygun olacak şekilde giriş kat dâhil iki kat olarak inşa edilmiştir. Yapıya giriş, güney cephe önünde uzanan sokağa doğru açılan anıtsal kapıdan sağlanmaktadır. Giriş kat bir avlu etrafında sıralanmış mekânlardan oluşmaktadır. İkinci kat bütün olarak 'U' plan şemasına uygun tasarlanmıştır (Şekil 4) (Resim 15).



Şekil 4: Süphi Yertüm Evi Birinci Kat Planı (Karabulut,2019)



Resim 15: Süphi Yertüm Evi Genel Görünüm (Karabulut,2019)

Yapı inşa edildiği tarihten itibaren asıl amacına uygun olarak kullanılmaya devam etmiştir. İki katlı ve birçok kapalı alana sahip yapının her katında farklı ailelerin ikamet ettiği mülk sahipleri tarafından ifade edilmiştir. Fakat daha sonraları yapının sadece ikinci katı yazlık ev olarak kullanılmaya başlanmış, günümüzde ise bu durum da terk edilmiştir. Araştırma konusunu oluşturan Mihrabiye formulu nişin yer aldığı başoda, evin ikinci katında bulunan terasın batı bölümünde yer almaktadır.

Mardin Evlerinde Mihrabiye Formlu İki Niş

Yapının ikinci katına erişim avlu ortasında duvara bitişik taş merdiven ile sağlanmaktadır. Geniş bir avlu-teraz etrafında toplanan mekânlar ‘U’ plan şemasını oluşturacak şekilde sıralanmıştır.

Eyvan batısında yer alan kuzey-güney doğrultuda uzanan kapalı mekân Başoda olarak tasarlanmış alandır (Resim 16). Başoda ikiye geniş ve dışa taşkın sivri kemer ile birime ayrılmıştır. Oda çapraz tonoz ile örtülmüş, ikisi güney duvar üzerinde, dördü ise doğu duvar üzerinde yer alan pencereler ile aydınlanmaktadır. Başoda tüm duvarları üzerinde yer alan nişler, kandil nişleri ve ortada yer alan dışa taşkın kemer yüzeyi de dâhil süsleme açısından evin en zengin bölümünü oluşturmaktadır (Resim 17-18).



Resim 16: Süphi Yertüm Evi Başoda Genel Görünüm (Karabulut,2019)



Resim 17: Süphi Yertüm Evi Kemer Tokası (Karabulut,2019)



Resim 18: Süphi Yertüm Evi Başoda Duvar Nişleri (Karabulut,2019)

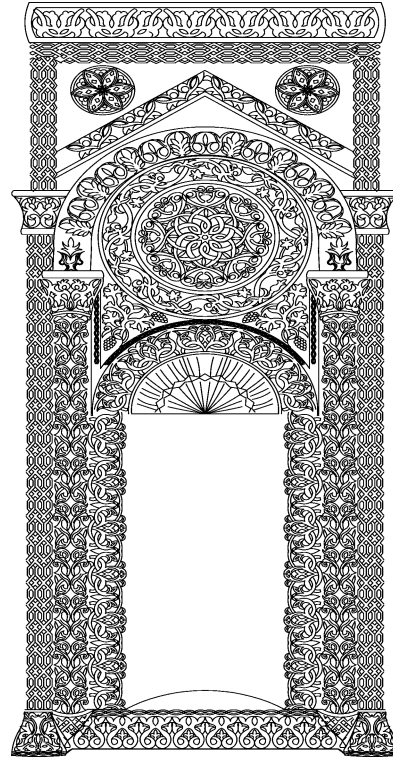
Mihrabiye Formlu Niş

Başoda içerisinde en kapsamlı süsleme programına sahip alan güney duvarı üzerinde iki pencere arasında yer alan mihrabiye formlu niştir.

Mihrabiye formlu niş, dikdörtgen bir görünüme sahiptir. Zeminden yaklaşık olarak 0,40 m yukarıda, 4.00 m yükseklikte ve 1.45 m genişliktedir. Niş, dışarıdan içeriye doğru üç sıra bordür, yuvarlak kemerli kavsara, iki yüksek sütunçe üzerinde birleşen yarım daire kemer ve kemer yayı içerisinde büyükçe bir madalyon, alınlık kısmını iki eşit parçaya bölen üçgen bordür, köşelerde iki rozet ve tepede bir taç kısımdan oluşmaktadır (Şekil 5) (Resim 19).



Resim 19: Süphi Yertüm Evi Mihrabiye Formlu Niş (Karabulut,2019)



Şekil 5: Emel Balamur Evi Mihrabiye Formlu Niş Çizimi (Karabulut,2019)



Şekil 6: Emel Balamur Evi Mihrabiye Formlu Niş (Karabulut,2019)

Mihrabiye formlu niş, en aşağıda bir sütunçe altlığı üzerine yükselen ve yüzeyi geometrik desenli bordür ile üç yönden kuşatılmış haldedir. Bu düzeni, kıvrım dallar ile beş yapraklı çiçek motifli bezemenin yer aldığı sütunçe başlığı bölmektedir.

Alınlık kısmı, madalyon üzerinde yer alan kısa bir bordür kuşağı ve bu kuşağın üzerinde iki köşede yer alan rozetlerden oluşmaktadır. Alınlık kısmında yer alan kısa bordür kuşağı üzeri rumi ve palmet desenleri ile bezenmiştir. Köşelerde yer alan rozetler ise palmetlerden oluşmuş altı yapraklı geniş bir çiçek motifi yer almaktadır.

Mihrabiye formlu niş tasarımı en üstte bir taç kısmı ile sona ermektedir. Dışa taşkın vaziyette tek kademedan oluşan taç kısmı rumiler ve palmetlerden oluşan stilize motifler yanyana getirilerek süslenmiştir.

Süsleme açısından benzerlerinde daha zengin bir programa sahip mihrabiye formlu niş düzgün kesme taşın işlenmesi ile oluşturulmuştur.

Değerlendirme ve Karşılaştırma

Konut mimarisinde odaların konum ve sayıları bütünüyle evin plan tipine etki etmektedir. Özellikle odaların konumları, diğer tüm birimlerin yayılım alanlarına etki etmektedir. Mahremiyet anlayışı ile şekillenen oda tasarımları kimlik ve statü arasındaki ilişkinin yansımasıdır. Başoda, bu bağlamda hem Anadolu hem Türk evinde içerisinde tasarım özellikler açısından en göze dikkat çeken birimdir.

Yaşam birimleri içerisinde niş olarak isimlendirilen ve kullanım mahiyetine göre boyutları değişebilen duvar yüzeylerindeki girintiler, işlevsel birer alan olarak konut mimarisinde yer almıştır. Yüklükler, dolaplar, ateşin yakılması için ocak nişleri, aydınlatma sağlamak için kullanılan kandillere ait diğer küçük girintiler ev tasarımında

vazgeçilmez birer unsurdur. Nişlerin işlevsel birer alandan çıkıp estetik bir unsur olarak kullanılması mimari geleneğin bir parçası olduğu kadar, kimlik ve statü unsurlarının önemi ile de bağdaştırılmaktadır.

Selamlık veya Başoda olarak kullanılan evin misafir odasında zaman içerisinde değişen ve dönüşen mimari geleneğin etkisi görülebilmektedir. Duvarlar içerisinde yer alan nişlerdeki ve odanın merkezinde konumlandırılan diğer büyük nişteki süsleme programları bütünüyle nişlerin işlevsellikten kurtulup estetik bir alan olarak ortaya çıkarılmış olduğunun göstergesidir. Oda içerisinde merkez konuma alınmaya çalışılmış ve boyutları ile dikkat çeken nişler, zaman içerisinde bağımsız bir tasarıma bürünerek dini mimaride kullanılan mihrap nişleri ölçeğine ulaşabilmiştir.

Diyarbakır evlerindeki niş kullanımı merkez ile taşra arasında farklılık göstermiştir. Merkezde yer alan konutlar içerisindeki nişler, özellikle dikdörtgen bir girintiden ve üç dilimli sivri kemerden ibarettir. Boyut olarak dikkat çekici bir ölçekte olmasına rağmen mihrabiye formunu taşıdıkları söylenemez. Burada süsleme malzemeye bağımlı olarak siyah bazalt taşı üzerine beyaz renkli cas teknikli bitkisel süslemelerden oluşmuştur. Nişler, işlevsel bir kullanım alanı ile beraber değerlendirilmiştir.

Ancak merkezde ve Hazro ilçesinde bulunan bazı konutlarda bu durum değişmektedir. Bey konaklarında görülen nişlerin tasarımı Mardin evlerindeki mihrabiye formu nişlere yakın formlardır. Burada niş derinliklerinin zengin süslemeleri alçı kalıplama tekniği ile yapılmıştır. Süsleme anlayışında bir sadelik göze çarpmaktadır. Niş dikdörtgen formu içerisinde iki yanda daha ince sütunçeler ve niş derinliği içerisindeki mukarnas süsleme ile hareketlendirilmişlerdir. Niş derinliği içerisi ise çoğu zaman birer çelenk düzenini andıran alçı kabartma bitkisel süslemeler ile bezenmiştir. Ayrıca nişlerin oda içlerindeki konumları da Mardin evlerindeki konumlarından farklıdır.

Doğu Anadolu bölgesinde Erzurum evlerinde de Başoda evin merkezinde yer almıştır. Burada yine tasarımda ön planda olan odanın iç tezyinatı tavan süslemelerinden başka çiçeklik olarak anılan nişlerde yer almaktadır. Nişler odanın giriş kapısı üzerinde yer alan duvar üzerine konumlandırılmışlardır. Daha derin ve geniş bir derinliğe sahip bu nişler tasarım olarak çeşitlilik göstermektedir. Mardin evlerinde belirgin olarak karşılaşılan dikdörtgen forma Erzurum evlerinde rastlanılmamaktadır. Süslemeler genel itibarı ile kalem işidir. Renkli kalem işi tekniği ile yapılmış bitkisel süslemeler daha ağırlıktadır. Yapı malzemesinin taş olarak kullanıldığı Erzurum evlerindeki niş tasarımlarında ahşap ve alçı malzeme tercih edilmiştir. Malzeme ve teknik ile süsleme anlayışlarındaki farklılıklar bu nişler üzerinde çok net bir şekilde okunabilmektedir.

Yine Orta Anadolu'da Talas evlerinde de başoda içerisindeki nişler, batı veya doğu duvarında yer almaktadır. Burada nişler, çevresindeki ahşap duvar ve dolap dekorasyonu ile bir bütünlük olacak şekilde tasarlanmışlardır. Şerbetlik olarak anılan bu nişlere ait süslemeler ise barok ve rokoko tarzındadır. Nişlerin hemen iki yanında gilveler yer almaktadır. Gilvelerin nişler ile bir bütün oluşturacak şekilde tamamlayıcı ahşap malzemenin yapıldıkları görülmektedir. Niş tasarımının anıtsal bir forma bürünmesindeki bu tamamlayıcı unsurlar Mardin evlerindeki benzerlerinde yoktur. Mardin evlerindeki nişler bütünüyle bağımsız bir form oluşturmuştur ve malzeme ile süsleme bütünüyle sarı kalker taşının kullanımı ile ortaya çıkmıştır.

Karşılaştırılan örneklerde yapı malzemesi genellikle taştır. Kolay işlenebilir olmasından dolayı Mardin evlerinde kullanılan sarı kalker taşı aynı zamanda işlenebilirliği açısından süslemeye elverişlidir. Bu durum özellikle mihrabiye formlu nişlerin süsleme programında ikinci bir malzeme tercihini sınırlandırmıştır.

Diyarbakır, Erzurum ve Talas evlerinde bulunan nişlerde malzeme her ne kadar taş olsa da tamamlayıcı olarak alçı veya ahşap malzeme tercih edilmiştir. Özellikle Diyarbakır evlerindeki nişler alçı ve cas'tan elde edilen malzemeler ile şekillenmiştir. Erzurum ve Talas evlerinde ise nişler kısmen ahşap malzeme ile yapılmıştır. Bazen ise asıl nişi tamamlama amaçlı dekoratif ahşap malzeme kullanılarak bütünlük ve anıtsallık ortaya çıkarılmıştır.

Mihrabiye formlu nişlerde genel itibari ile bitkisel süslemeler yer almaktadır. Çoğunluk ile niş derinliğinde veya niş kemer yayı üzerinde yer alan süsleme programı Erzurum ve Talas evlerinde kalem işlerinden oluşmaktadır. Diyarbakır evlerinde ise süsleme alçı ve cas malzeme ile şekillenmiştir. Ancak Mardin evlerindeki mihrabiye formlu nişlerde süsleme programı daha geniş bir alanı kaplamakta, bütünüyle taş malzemenin işlenmesi sonucuyla ortaya çıkmıştır.

Konut mimarisinin işlevsel bir ögesi olarak oda içlerinde yer alan nişlerin zaman içerisinde bir estetik öge haline bürünmesi, Anadolu'daki evlerin kendi mekân arayışının bir sonucu olarak görülebilmektedir. Bu arayış oda içerisinde basit açıklıkların dönüşümü ile mihrap formuna yaklaşarak mihrabiye formlu nişler ile tamamlanmıştır. Anadolu Türk evinde daimi olarak karşılaşılan niş kullanımı farklılık göstermekle beraber özgün bir form oluşturmaktan uzaktır. Ayın bölge aynı şehir içerisinde bulunan konutlarda dahi belirli bir form yer almamaktadır. Yalnız Mardin evlerinde Kuzey Suriye'de Tel Halef'teki eski yerleşim yeri kalıntılarından taht odası plan etkisinin sivil mimariye yansımış hali başoda tasarımında görülebilmektedir. Taht odası anlayışı ile başodaya dönüşen özenli oda nişlerinin bezemesel ve estetik tasarımları dikkat çekmektedir.

SONUÇ

Geleneksel konut mimarisinin ortaya çıkardığı Türk ev tipinin ayrılmaz parçası başodadır. Farklı bölgelerde gelişen çeşitli plan tiplerinde konumu değişen başoda, Mardin evlerinde güney yamaca dönük olarak inşa edilmiş 'manzara odası' olarak en büyük ve gösterişli odadır. Tezyinat olarak zengin bir süsleme programına sahiptir. Başoda tasarımının ve süsleme programının ayrılmaz bir parçası ise mihrabiye formlu nişlerdir.

Mardin Dini mimarideki mihrap nişleri örneklerinden, form ve süsleme anlayışından daha zengin örnekler Mardin evlerindeki mihrabiye formlu nişlerde özgün olarak yer almaktadır. Yapı inşa edilirken tasarlanan mihrabiye formlu nişler odanın genel süsleme programını etkileyen detayları ile odanın merkezi konumunda ve güney cephe duvarı üzerinde konumlanmıştır.

Mardin'de statü ve kimlik göstergesinin baskınlığı mimari alanda kendini konut içi süslemede hissettirmiştir. İşlevsel olarak dini mimarideki mihrap ile herhangi bir ortaklığı

bulunmayan mihrabiye formlu nişler asıl olarak başodanın önemini ortaya çıkarma amacını taşımaktadır. Barındırdığı süsleme kompozisyonu odanın bütünündeki estetik değerin odak noktasını oluşturmaktadır. Dini mimarideki mihraplar ile biçimsel ve kısmen bezemesel benzerlikler asıl olarak mimari geleneğin konut içindeki yansımaları olarak görülmektedir.

Oda içerisinde bağımsız gibi görünen fakat klasik mihrap düzeni ile benzerliklere sahip mihrabiye formlu nişler, malzeme ve teknik olarak Mardin mimari geleneğinin özelliklerini yansıtmaktadır. Süsleme programının içerdiği detaylar yine bölgenin geleneksel süsleme anlayışını yansıtmaktadır.

Anadolu'nun farklı bölgelerindeki konut mimarisine bakıldığında Mardin'deki konutlarda mihrabiye nişlerinin özenle tasarlandığı anlaşılmaktadır. Sahip olduğu form ve süsleme anlayışı ile mihrabiye formlu nişler Mardin Evlerine özgü geleneksel mimari anlayışın bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Akın, G. (1989). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Tarihsel Ev Tiplerinde Anlam*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü.

Alioğlu, F. (1989). *Geleneksel Mardin Şehir Dokusu ve Evleri Üzerine Bir Deneme*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü.

Aliyeva, A. (2017). Mardin ve Çevresini İçine Alan Türk Devletleri Tarihi, *Makalelerle Mardin I Tarih Coğrafya*, Mardin: s.267-275.

Artuk, İ. (1944). *Mardin Artukoğulları Tarihi*, İstanbul: Gençler Kitabevi.

Baş, G. (2010). Diyarbakır'daki Geleneksel Konut Mimarisindeki Süsleme Anlayışı, *History Studies*, C.2, S.2, s. 311-338.

Çerme, T. (2000). Taşçılık ve Zanaatı ve Mimarisiyle Mardin Şehri. *Tarih ve Toplum*, Ağustos, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çakmak, Ş. (2001) *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapılar* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Eldem, S. H. (1968). *Türk Evi Plan Tipleri*. İstanbul: İ.T.Ü Mimarlık Yayınları.

Erginbaş, D. (1954). *Diyarbakır Evleri*, İstanbul: İ.T.Ü Mimarlık Yayınları.

Göyünç, N. (1991). *XVI. Yüzyılda Mardin sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İmamoğlu, V. (2006). *Geleneksel Kayseri Evleri*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Karabulut, İ. H. (2019). *Tarihi Mardin Evlerinin Başoda Geleneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karpuz, H. (1989). *Erzurum Evleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Mardin Evlerinde Mihrabiye Formlu İki Niş

------(1979). *Erzurum Evleri'nin Türk İslam Mesken Mimarisindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Korkut, D. (2019). *Geleneksel Anadolu Konut Mimarisinde Talas Örneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Kuban, D. (1995). *Türk 'Hayat'lı Evi*. İstanbul: Eren Yayıncılık.

Küçükerman, Ö. (1985). *Kendi Mekân Arayışı İçerisinde Türk Evi*, İstanbul: Türkiye Turting ve Otomobil Kurumu Yayınları.

Sağlam, T.(2019).*Geleneksel Erzurum Evleri: Restorasyonları ve Ev Yapısı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Sözen, M. & Tanyeli, U. (2011). *Sanat Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Tuncer, O. C. (2015). *Diyarbakır Evleri*. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Ünlüdil, S. (2018). *Talas Evleri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mezopotamya’da Tıbb-ı Nebevi

Neslihan AKBULUT¹

Atıf/©: Akbulut, N. (2021). Mezopotamya’da Tıbb-ı Nebevi. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6(2), 109-117.

Öz

Mezopotamya’da Antik döneme kadar izini sürebildiğimiz şifacılık pratikleri İslamlaşma sonrası İslam öğretileriyle de harmanlanarak modern zamana kadar ulaşmıştır. Günümüzde Mezopotamya’da modern Batı tıbbına dayalı resmi tıp uygulamalarının dışında başvurulan ve yoğun ilgi gören geleneksel şifacılık pratikleri dini öğeler içermektedir. Tedavi için kullanılan mevcut bitkisel karışımlar, hacamat, kupa terapi gibi empirik tıp uygulamaları da Hz. Muhammed’in kendi döneminde uygulayıp tavsiye ettiği dini şifa yolları olarak bilinmektedir. Bugün dini şifacılığın kendini dayandığı en büyük meşruiyet kaynağı olarak “Peygamber Tıbbı” ya da “Tıbb-ı Nebevi” nitelemesinin doğuşu ve bugüne hangi tarihsel dönemlerden geçerek ulaştığının bilgisi bölgede şifacılık pratiklerinin meşruiyet zeminini ve kurduğu ilişkiler ağını anlamlandırmak açısından önemlidir. Bu çalışma Mardin’de şifacılık bağlamında infertil (doğurgan olmayan) kadın deneyimleri üzerine gerçekleştirdiğim alan araştırması sırasında karşılaştığım peygamber tıbbı uygulamalarının kökenine dair arkeolojik bir ilginin ürünüdür. Bu makalede Mezopotamya’da geleneksel şifacılığın temel dayanaklarından biri olarak Tıbb-ı Nebevi nitelemesinin ortaya çıkışı, anlamı ve Mezopotamya tıp tarihi içindeki yeri yazılı tarihsel kaynaklar ve güncel yaklaşımlar üzerinden tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şifacılık, Tıbb-ı Nebevi, peygamber tıbbı, Mezopotamya.

¹ Araştırma Görevlisi Neslihan Akbulut, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi A.B.D., Doktora Öğrencisi. Mardin Artuklu Üniversitesi, Antropoloji Bölümü, neslihanakbulut@artuklu.edu.tr. 0000-0002-9269-8244

Geliş/Received: 6 Aralık 2021, Kabul/Accepted: 20 Aralık 2021

Tıbb-ı Nebevi in Mesopotamia

Neslihan AKBULUT

Citation/©: Akbulut, N. (2021). Tıbb-ı Nebevi in Mesopotamia. *Artuklu Human and Social Science Journal*, 6(2), 109-117.

Abstract

Healing practices tracing back to the ancient period in Mesopotamia blended with Islamic teachings during the Islamization period and have reached modern times with their religious connotations. Today, in Mesopotamia, traditional healing practices, which are out of the official medical practices based on modern Western medicine, contain religious facts and they get great attention from the people. Empirical medicine treatments such as herbal remedies, *hacamat* and cupping therapy are well-known as religious healing practices that Prophet Muhammad applied and recommended in his own time. The birth and history of the term "Prophetic Medicine" or "Tıbb-ı Nebevi" are important in terms of understanding the legitimacy of the healing practices and the social networks established in the region. This paper is the product of an archaeological interest in the origin of prophetic medicine that I encountered during my field research on infertile women's healing experiences in Mardin city as a city of Mesopotamia in Turkey. In this article, the emergence, meaning and place of the "Tıbb-ı Nebevi" as one of the main pillars of traditional healing in Mesopotamia will be discussed through written historical sources and current approaches.

Key Terms: Healing, Tıbb-ı Nebevi, prophetic medicine, Mesopotamia.

GİRİŞ

İlk kez 9.yüzyıl'da karşılaştığımız Tıbb-ı Nebevi kavramı bugün de sıklıkla kullanılan, içinde çeşitli göndermeler barındıran ve bu göndermelerin bir kısmının diğerleri ile çeliştiği görece muğlak bir kavram niteliğindedir. Günümüzde hastalıkların şifası için manevi ya da bitkisel tedaviler uygulayan ve “alternatif tıp” başlığı altında toplanan pek çok şahıs veya grup uyguladığı teknikleri peygamber tıbbı üzerinden açıklamakta, böylece vazettikleri yöntemlerin Hz. Muhammed'den bu yana uygulanan iyileşme metotları olduğunu belirterek kendilerine dinî bir çizgi atfetmektedirler. Bu tanımlamada inananlar için hikmeti sorgulanmayacak şekilde *dinî* ve asırlara dayanan tecrübelerden devşirilmiş bir bilgi kaynağı olduğu vurgusuyla *tecrübî* göndermeler vardır. Bugün uyguladıkları şifacılık pratiklerinde Tıbb-ı Nebevi'ye referans veren görüşler iki gruba ayrılabilir. Birinci grup Tıbb-ı Nebeviyi ilahi bir iyileşme öğretisi şeklinde hadislerle günümüze kadar birebir ulaşan ve olduğu gibi biat edilmesi gereken imanî bir mesele² olarak açıklarken, ikinci grup ise bu iyileştirici pratikleri asırlar boyu tecrübe edilip geliştirilerek bugüne ulaşmış³ uygulamalar olarak açıklamaktadır. Bu her iki grubun paylaştığı görüşe göre de Hz. Muhammed'in uygulayıp tavsiye ettiği tıbbi uygulamalar kutsal metne (vahye) dayandırılır ve bu yöntemlerin Hz. Muhammed ile başladığı varsayımı her ikisi tarafından da kabul görür. Ayrıca her iki grup da hadis rivayetleri ile günümüze ulaşan Hz. Muhammed dönemindeki tıbbi uygulamaları anakronik bir okumayla değerlendirmektedir.⁴ Bu çalışma kapsamında ele aldığım tarihsel bir olgu olarak “peygamber tıbbı” kavramı ise bugün anlaşıldığından farklı olarak Arap yarımadasında İslami öğretilerden de etkilenecek şekilde, 600-800 yılları arasını kapsayan, 700'lü yıllarda Mezopotamya'ya ulaşarak oradaki tıbbi yapıyı da etkileyen tıbbi yaklaşımdır.

Tıbb-ı Nebevi

Tıbb-ı Nebevi Mezopotamya'nın da içinde bulunduğu İslam coğrafyasında bugün hala güçlü bir gelenek olarak varlığını sürdürmektedir. Mezopotamya'da yerel şifacıların bugün dahi ekseriyetle kendilerini Hz. Muhammed'in soyundan gelmekle (seyyid) nitelemeleri ya da yaptıkları uygulamalara Tıbb-ı Nebevi'den kaynaklar göstermeleri makbul İslami söylem üzerinden kendilerine meşruiyet alanı oluşturmalarını da mümkün kılar.

Mezopotamya'da İslam'ın yayılması sonrası tıbbi alanda nasıl bir etkileşim ve değişim mümkün oldu sorusunun izini sürmek için öncelikle İslam'ın Arap yarımadasında hastalık, şifa ve iyileşme konularında nasıl bir etki doğurduğuna bakmak gerekmektedir.

² El-Cevziyye, İ. (1997). *Tıbb'un-Nebevi*. İstanbul: Milli Gazete Yayınları. 1957'de bu kitaba önsöz yazan ve El-Ehzer Üniversitesi'nde fıkıh profesörü olan Abdül Gani Abdülhalık, “Bu tıbbın sahibi Peygamber s.a.v. onu semavi vahye dayandırdığı, derdi de devayı da yaratan, hastalığı da çaresini de önceden takdir eden Allah'tan aldığı halde bunu inkar nasıl mümkün olabilir?!... .Bu hüküm olgun bir mü'min, akıllı bir Müslüman için tereddütsüz ve kuşkusuz inanmaktan ve kabul etmekten başka yolu olmayan bir hükümdür”(s. 12) ifadelerini kullanır. Bu görüş Cevziyye ve takipçilerini yansıtan bir görüş olarak değerlendirilebilir.

³ Ayhan Tekineş'in “Tıbb-ı Nebevi'de Tıbbî Etik” başlıklı makalesi bu görüşün bir temsili olarak okunabilir. (Tekineş, 2003: 11(2)). Levent Öztürk Tekineş'in bu makalesini kavramsal yapı ve tarihsel bağlam üzerinden analiz etmektedir. (Öztürk, 2006: 141-62) Mehmet Sılay ise Tıbb-ı Nebevi'nin iki kaynağından bahseder. Bunlardan birini Hz. Muhammed'in hadis ve uygulamaları, diğerini ise o dönemde Arap yarımadasında yaşayan ve Hz. Muhammed ile tanışmış olan hekimler olarak gösterir. (Sılay, 2021: 61)

⁴ Öztürk, 2006: 143.

Mısır ve Mezopotamya tıbbı antik dönemden itibaren gelişmiş bir tıbbi yapı ortaya koyarken Arap yarımadasında bu kadar ileri bir tıbbi yaklaşıma rastlamıyoruz. İnhorn Hz Muhammed'in hayatta olduğu dönemde uygulanan peygamber tıbbını "helenistik yaklaşımlardan etkilenen İslam tıbbı"⁵ olarak nitelendirmektedir. Üstelik İslam tıbbı tanımlaması Hz. Muhammed'in kendi nitelmesiyle ortaya konmuş bir tanımlama da değildir. Hz. Muhammed'in vefatının ardından hadis alimlerinden El-Suyuti onun hijyen, alkol, hastalıklar ve tedavi yolları, emzirme, doğum, sünnet ve "kadınlara ait haller" ile ilgili sözlerini ve bu konudaki olayları tıbb-ul nebi adı altında toplamıştır. Bu sözler ve uygulamalar içinde doğrudan vahye dayanan bilgilerin çok az ve kısıtlı olmasının yanında, Manfred Ullman'ın (1978) da belirttiği üzere Hz. Muhammed'e atfedilen bu sözlerin büyük kısmının ona ait olduğuna dair de şüpheler vardır. İnhorn, peygamber tıbbının Helenistik yaklaşımlardan etkilendiğini söylerken onun Yahudi tıbbi uygulamalarından, öğrencileri arasında Hz. Muhammed'in akrabalarından kişilerin de olduğu Gondeşapur tıp okulunda öğretilen İran tıp geleneğinden, kendi zamanındaki Arap halk tıbbından, Hipokratik-Galenik Yunan tıbbından uygulamalar içeren bir tıp geleneği olduğunu anlatır.⁶ Modern dönemde yaygın olan ve yukarıda değindiğim iki grubun Tıbb-ı Nebevi anlayışından farklı olarak İnhorn'un bu ifadesi tarihsel bulgulara uygun gözükmemektedir.⁷ Hz. Muhammed'in kendi zamanında kullandığı yarayı emerek temizleme, hacamat, sülük tedavisi, kupa terapi gibi yöntemlerin ya da şifalı bitkilerle (çörek otu, arpa, üzüm, incir gibi) tedavi reçetelerinin İslam öncesinde de toplumda uygulanan geleneksel iyileşme pratiklerinden olduğunu görmekteyiz. Arap yarımadasında özellikle Yahudi ve Hristiyan bilginlerin öğretip uyguladığı bu teknikler İslamlaşma sürecinde Hz. Muhammed'in tavsiyesiyle uygulanmaya devam etmiştir. Belli ki Hz. Muhammed'in vefatından sonra gelişen tıbbi uygulamalar da Hz. Muhammed'e atfedilen hadisler üzerinden peygamber tıbbi literatürüne eklenmiştir.

Yukarıda bahsi geçen ve Tıbb-ı Nebevi'ye kutsallık atfeden görüşlerin aksine Hz. Muhammed döneminde Arap yarımadasında yeni bir tıp geleneği oluşmamıştır. Fakat tıbbi alanda bir hareketlenme söz konusudur. Arap yarımadasında İslam öncesi durgun seyreden tıbbın hareketlenip gelişmesine İslam'ın en büyük katkısı toplumda var olan tıp geleneğini reddetmemesinin yanında bu yöntemlerin geliştirilmesi konusunda kendi toplumu dışındaki ilmi kanallara ulaşım sağlamasıdır denebilir. İslam'ın ilk yıllarında Medine şehir devletinde görevlendirilen gayrimüslim tabiplerden bahsedilir. Daha sonra Emevi sarayında tercüme faaliyetleri başlatılır, Yunan'dan İskenderiye'ye getirilen Latince tıp, astronomi, felsefe gibi alanlarındaki kaynakların çevirisi yapılmaya başlanır ve Abbasiler döneminde çeviri faaliyetleri kurumsallaştırılır. Farklı dillerden ve dini geleneklerden yararlanmayı teşvik edici bu döneme bakarak İslam sonrası Arap yarımadasında da tıbbi anlamda dinamik bir dönem yaşandığı söylenebilir.⁸

⁵ "... hellenistically inspired islamic medicine" şeklindeki aslından yazar tarafından çevrilmiştir. (Inhorn, 1994: 61)

⁶ Inhorn, 2005: 3834-3837.

⁷ Edward G. Browne de 1900'lerin başında verdiği derslere dayanan "İslam Tıbbı" isimli çalışmasında "...İslam Tıbbı dediğimizde tam olarak kastımız, Arap dilinde yazılmış bilim ve tıp kitaplarında yer alan, birçoğu Yunan asıllı olmakla beraber Hind, İran ve Suriye katkıları da taşıyan ilmi ve tıbbî bilgi birikimidir" tanımlamasında bulunur. Browne, 2012: 12.

⁸ Ayşegül Demirhan Erdemir İslam tıbbının İslam çeviri ekolü sayesinde zenginleştiğinden bahseder (2019: 7). İlk hastanenin Abbasi Halifeleri döneminde kurulduğu (2019: 11), 931 yılında Bağdat'ta her 300 kişiye 1 hekim düştüğü (2019: 8) gibi bilgilere yer verir. Bu örnekler de dinamik bir dönemin yansıması olarak kabul edilebilir.

İslam tıbbı antik dönem tıp gelenekleri gibi sağlığı insanın bütünlüğü içinde ele almaktadır. Bütünlükten kasıt ise sadece bedenen değil, manevî, psikolojik ve ahlaki yönden tam bir iyilik hali içinde bulunmasıdır. Fazlur Rahman Tıbb-ı Nebevinin mesajının özünde bu bütünlüğün yattığından bahseder.⁹ Sağlığa bütüncül yaklaşım antik dönem tıp geleneklerine de benzemektedir. Bugün topluma hâkim tıp algısında görüldüğü şekilde insan vücudunun parçalara ayrılarak, bu kısımlar üzerinden uzmanlık alanlarının oluşup geliştiği bir tıp yaklaşımı için modern dönem Batı tıbbını beklemek gerekecektir. Bu anlamda sağlığa bütüncül yaklaşımı ile Tıbb-ı Nebevî zamanının “sağlık” algısıyla uyumlu bir yapı sergilemektedir.

Tıbb-ı Nebevî geleneğinin doğup geliştiği dönemdeki tıp algısı ile uyumlu görülebileceği bir diğer nokta da “iyileştiren yaratıcı” inancıdır. Hastalığı tanrının bir günaha karşılık gönderdiği ceza olarak gören antik tıbbi geleneklerin aksine İslam’da baskın olan görüş hastalığın insanlar için bir “imtihan” sebebi olmasıdır.¹⁰ Allah insanları bedenî ve manevî hastalıklarla imtihana tabi tutar. İnsanlar hastalık süresince yaşadıkları acı ve sıkıntılara sabrettiklerinde daha önce işledikleri günahları “dökülür.” Böylece “günahın cezası olarak hastalık” algısı “işlenmiş günahlardan arınmak için bir fırsat olarak hastalık” algısıyla yer değiştirmiştir. Hastalığın ne kadar süreceği, şifanın ne zaman oluşacağı ise tedaviyi aracı kılan tanrının tasarrufundadır. Böylece “şifalandıran tanrı” imgesinde antik dönemle İslam tıbbı arasında bir benzerlik kurulabilir. Antik dönemdekine benzer şekilde hastalık sonucunda kişiyi manen yücelten ve “Allah’a yaklaştıran bir imtihan”dır ve hastalığın şifası da yine “Allah’ın dilemesiyle” insana ulaşır. İyileşme “şifalandıran tanrı”nın tasarrufundadır.

Bu benzerliklerin yanında İslam’ın gerçekleştirdiği en radikal farklılık ise çoklu tanrı inancının reddedilerek tek bir tanrıya inancın kabul edilmesi olarak görülebilir. Antik dönem tıbbi geleneklerinde çoklu tanrı inancı şifa arayışlarında farklı tanrılar arasındaki dengeyi kurma, belirli bir ihtiyaç için belirli bir tanrıya başvurma ya da tanrıların birinin cezalandırmasından diğerinin yardımına sığınma gibi yöntemler doğurmuştur. Farklı hastalıklara şifa veren farklı farklı tanrıların mevcut olması ritüellerin de buna göre farklı ve çeşitli olmalarına yol açmıştır. Bu doğrultuda tek şifa kaynağı olarak Allah¹¹ inancı hem Arap yarımadası ve hem de Mezopotamya için yeni bir durumdur.

Tek tanrı inancı yanında antik dönemde tıba için bir alan olarak var olan büyüün İslami öğretiler ile yasaklanması da farklılık oluşturmuştur. Tek tanrı inancına paralel olarak Allah’ın dışında insan üzerinde etkili insanüstü güç arayışları olarak görülebilecek büyü uğraşları İslam sonrası dönemde yasaklarla karşılaşmıştır. Daha önce bir uzmanlık ve itibar alanı olarak görülen ölümlerin ruhları, yıldızlar, ölü hayvan ya da kan ile yapılan büyüye dayalı uygulamalar İslam sonrası dönemde lanetlenerek yasaklanır.¹² İslam’ın, yayıldığı coğrafyalarda karşılaştığı teorik ve pratik iyileşme metotlarına olan ilgisine karşın büyüsel uygulamalar yapılması yasak pratikler olarak marjinalleştirilmiştir. Antik dönemde siyah ve beyaz büyü ayrımı yapıp siyah (kara) büyü kanunlar aracılığı ile de yasaklanırken, İslam sonrası dönemde büyü konusunda bütüncül bir yasaktan söz

⁹ Rahman, 2016: 66.

¹⁰ Rahman, 2016: 54. Fazlur Rahman burada hastalığa sabretmenin günahları döküp insanı temizlediğinden bahseder.

¹¹ Kuran Yolu Meali, 2017. Şuara 26/80: “Hastalandığım zaman bana şifa veren O (Allah)’dur”

¹² Kuran Yolu Meali, 2017. Felak 113/1-5, Bakara 2/102, Ta-Ha 20/73.

edebiliriz. Peter Gran büyüünün yasaklanmasına rağmen marjinalleştirilen büyüsel uygulamaların gizlenerek varlığını sürdürdüğünü, sonunda 16'ncı Yüzyıl'da ortaya çıkan Sufi gelenekle birlikte açık görünürlüğünü yeniden kazandığını anlatır.¹³ Gran'a göre Sufi gelenek türbe ziyaretlerini ve geleneksel yapıda var olana benzer şekilde doğüstü güçleri kullanarak iyileşme yöntemlerini İslam geleneği içinde koruyarak bu yolu açık tutmuştur.

Mezopotamya'da Tıbbı Nebevi

Mezopotamya 7.yüzyılın ikinci yarısında İslamlaşmaya başlamıştır. İslam'ın ilmi gelişmeler karşısındaki tavrını ele aldığımızda -oluşturulan çeviri hareketi, şifahaneler kurularak bu ilmi yöntemlerin tatbiki ve gayrimüslim tabiplerin görevlendirilmesi gibi durumları göz önünde bulundursak- tıp uygulamalarında bilgi kaynağının dini, dili ya da menşei konusunda bir çekince bulunmadığını görebiliriz. Böylece antik dönem Mezopotamya ve Mısır tıbbının yanında Yunan tıbbından da etkilenen tıbbi bir geleneğin İslamlaşma sonrası Mezopotamya'da devam ederek yaygınlaştığı söylenebilir. İslam sonrası Mezopotamya'da din dışı görülerek yasaklanan büyü uygulamalarını parantez içine alırsak, İslamlaşma öncesinde var olan teorik tıp geleneğinin ve cerrahi uygulamaların sonrasında da devam ettiğini, peygamber tıbbının mevcut tıp geleneğine katkısının olduğunu görürüz.

Mezopotamya'nın İslamlaşması ile 18'inci yüzyılın başlarına kadar sürecek olan dönemde İslam tıp geleneğinin bölgedeki söylemsel üstünlüğünden bahsedebiliriz. Bölgede 11'inci yüzyıla kadar süren Arap etkisi sonrası Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve sonrasında Osmanlı İmparatorluklarının hâkimiyeti boyunca Türk-İran etkisi görülmektedir.¹⁴ İslam'ın hâkimiyeti altında olan yerlerde tıbbın Modernleşme öncesi dönemde medrese usulü bir eğitim yapısına sahip olması ve usta çırak ilişkisi içinde aktarılan tıbbi bilgi ve uygulamalar yerelde çok çeşitli bir yapı meydana getirmiştir.¹⁵ Medreseler kendi oluşturdukları eğitim müfredatları ile her biri kendilerine has eğitim verirken, hekimler eğitim aldıkları medresede hâkim olan ekole göre hasta tedavi etmekte, böylece hekimlik mesleğinde bir standartlaşma oluşmamaktadır. Dönemin bir diğer özelliği ise 11'inci yüzyıl Büyük Selçuklu İmparatorluğu ile başlayan bir devlet geleneği olarak hükümdarların gittikleri yerlerde darüşşifalar, bakımevleri ve hamamlar yaptırılmalarıdır.¹⁶ Devletin varlığını ve gücünü hissettirmeye yarayan bu gelenek Osmanlı'nın son dönemine kadar devam etmiştir. Genellikle bir vakıf etrafında kurulan darüşşifalar devlete ağır bir yük oluşturmadan vakfın gelirleri ile idare edilip yerel halkın tedavisiyle ilgilenmişlerdir. Belli başlı şehir ve merkezlerde faaliyet gösteren bu hastane yapıları medreseden yetişen tabiplerin hizmet alanlarıdır. Buralara erişimi önemli vakalarla sınırlı olan hatta hiç olmayan yerleşim yerlerinde halk yaygın sağlık sorunlarını gidermek için belirli bir ünü ve tecrübesi olan halk şifacılarına, geleneksel halk tıbbi uygulamalarına, büyü merkezli iyileşme yöntemlerine, türbelere, şifalı sular gibi doğal kaynaklara

¹³ Aktaran Inhorn, 2005: 3834.

¹⁴ Bayat, (2014: 295) "Klasik dönem Osmanlı tıbbı, Anadolu Selçuklu tıbbi gelenekleri ile dönemin kültür merkezi olan Mısır, Suriye, İran ve Türkistan'dan gelen bilim adamları sayesinde gelişmiştir" der.

¹⁵ Tıbbi uygulamalara da yansıyan bu çeşitliliğin izlerini bugün farklı bölgelerde uygulanan farklı şifa yöntemleri üzerinden de izlememiz mümkündür.

¹⁶ Erdemir, 2014: 113. Bayat: 2010: 262.

başvurmaktadırlar.¹⁷ Bu da medreselerde öğretilen ampirik tıbbi bilginin yanında Tıbb-ı Nebevi uygulamalarını da içeren geleneksel halk tıbbının ve şifacılık yöntemlerinin de varlığını sürdürmesine imkân vermiştir.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde kurumsallaşan Tıbb-ı Nebevi uygulamaları ile birlikte tıbbın gelişimine baktığımızda 1450'lerden başlayarak 18'inci yüzyılın başına kadar süren dönemi Bayat "İslam Tıbbının devamı olan klasik dönem" olarak nitelirmektedir.¹⁸ Bu dönemde medreselerde devam eden tıp eğitiminden geçmiş tabipler icazet alarak gittikleri yerlerde görev yapmaktadırlar. Ancak merkezi bir eğitim yapısı olmayan ve denetimin de yapılmadığı bir alan olarak hekimlik icra etmek çeşitli sıkıntılar da doğurmaktadır. Hekimlerin hekimlik mesleğini icra ederken gösterdikleri zafiyetleri ve yeterliliklerini değerlendirmek için 15'inci yüzyılda "hekimbaşılık" makamı kurulur. Böylece hekimler hekimbaşılık tarafından belli dönemlerde sınava tabi tutularak icazetleri yenilenir ya da hekimlikten el çektilirler. Bu da Osmanlı'da modern öncesi dönemde medrese merkezli sürdürülen hekimliğin resmi bir statü olarak tanındığını ve önemsendiğini göstermektedir. Osmanlı arşivlerinde hekimlik icrası ile ilgili yer alan belgelerden bu alanla ilgili bilgilere ulaşmak belli bir oranda mümkünken, halk arasında yaygın olan geleneksel tıbbi uygulamaların izini sürmek o kadar kolay olmamaktadır. Şifahaneler dışındaki şifa uygulamalarının izini seyyahların aktarımlarından¹⁹, halk arasında dilden dile gelen anlatılarından ve yerel şifacıların sözlü aktarımlarından günümüze ulaşanlar aracılığıyla sürebilmekteyiz.

18'inci yüzyılın başında Batı'da tıp alanındaki gelişmeler Osmanlı İmparatorluğunun dikkatini çekmeye başlar.²⁰ Bu tarihe kadar devam eden İslam tıbbı eski gücünü yitirir, İmparatorluk için Batı tıbbını tanıma ve ortaya koydukları eserleri çeviri dönemi başlar. Bayat bu dönemin 1827'ye kadar devam ettiğini, 1827 sonrasının ise tam anlamıyla "Batıya açılma ve modernleşme dönemi" olarak nitelenebileceğini anlatır.²¹ Aydınlanma sonrası Modern Batı tıbbıyla birlikte tıp dinden bağımsız bir bilim alanı halini alırken, 1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti sonrası dini eğitim veren medreseler kapatılır. İslam tıbbının sürdürülüp temsil edileceği resmi kanalların kapanması ve modern tıbbi ekolün geleneksel uygulamalarla mücadeleye girerek bunu açık bir savaşa dönüştürmesi ile geleneksel halk tıbbı yanında Tıbb-ı Nebevi öğretileri de meşru ve sürdürülebilir zeminini kaybeder. Bu durum geleneksel şifacılık uygulamalarının halk arasında gizli saklı uygulanması sürecini başlatır.

¹⁷ Bayat, 2014: 264. Anadolu Selçuklularında bilimsel tıbbın dışında halk hekimliği uygulamalarının da olduğundan bahseder. Bu alan dinsel, büyüsel ve basit cerrahi uygulamaların da içinde olduğu bir alandır.

¹⁸ Bayat, 2010: 296

¹⁹ Günümüzde bilinen seyahatnamelerden İbni Batuta'nın seyahatnamesinde bulunduğu şehirlerdeki şifahanelerden, halkın uyguladığı pratiklerden ve tarihsel olaylardan bahsetmektedir. (Batuta, 2019.)

²⁰ Osmanlı'nın yüzünü Batıya dönmesinin 17'nci yüzyılda başladığından bahseden çalışmalar da mevcuttur. (Bkz. Erdemir, 2014: 113-4)

²¹ Bayat, 2010: 296.

SONUÇ

Günümüzde Mezopotamya'da devam eden şifacılık pratiklerine baktığımızda büyüye dayalı halk tıbbı uygulamalarının yanında Tıbb-ı Nebevi uygulamalarının da yaygın bilinen ve başvurulmuş bir muhteviyata sahip olduğunu görmekteyiz. Büyüye dayalı uygulamalar varlığını korumakla beraber İslam'ın büyüü yasakladığını belirterek dine referans veren dindar bir kesim için fal, muska ya da üfürükçülük olarak nitelenen büyüsel tedaviler “günah” olarak değerlendirilirken, geleneksel tıp uygulamalarına toptan bir reddiye söz konusu değildir. Seküler ve modernist referansları olan kesimler ile resmî dinî görüşü benimseyen bir kesim ise büyüsel uygulamalarla birlikte geleneksel şifacılık pratiklerini de birer cehalet örneği olarak gördüklerini belirtirler.²² Toplumun farklı kesimlerinin peygamber tıbbını da içeren geleneksel şifacılık pratiklerine böyle farklı pencerelerden bakmaları modernleşme sonrası geleneksel şifacılık ile modern Batı tıbbı arasında halen sürmekte olan bir iktidar mücadelesine işaret etmektedir.

Bugün Tıbb-ı Nebevi geleneğini tanımlamaya kalktığımızda yukarıda da değinildiği üzere bir uçta bu geleneği bin yıllara meydan okuyan, değişmez ve vahye dayalı ilahi bir gelenek olan gören yaklaşımı buluruz. Diğer uçta ise bir İslam bilim faaliyeti olarak günümüze ulaştığı düşünülen Tıbb-ı Nebevi algısı vardır. İlk uç bu şifa geleneğini imanî bir mesele olarak ortaya koyup vahiy ile irtibatlandırarak geleneği ve dolayısıyla kendi uygulamasını mutlaklaştırır. İkinci uç ise bugünkü bilim anlayışı içinden bakarak Tıbb-ı Nebevinin empirik yönüne dikkat çeker ve modern bilimsel bir yöntem içinden geleneksel pratikleri açıklamaya çalışır. Bu iki uç arasında yer alan görüşlerden ziyade tarihsel sürece baktığımızda ise Tıbb-ı Nebevi diye bilinen tıp geleneğinin binlerce yıllık tıp geleneği üzerine kendi katkısını sunan melez bir yapı olduğunu görürüz. İslam toplumlarında kamusal meşruiyet zemini sağlayan bu geleneksel yapı modernleşme ile girdiği iktidar mücadelesiyle birlikte bugüne kadar ulaşabilmiş belirli şifa yöntemleri barındıran ve şifacılara başvuranlar arasında alanında muteber görülen bir durumdadır.

²² Peygamber tıbbına dayandırılan uygulamaların cehalet olarak nitelenmesi durumu Türkiye'nin modernleşme projesi ile bağlantılı bir özelliğe işaret eder ve seküler pozitivist modern bilim anlayışının kamusal alanı domine etmeye başlamasıyla ortaya çıkan bir iktidar mücadelesini de barındırır. Bu metinde Türkiye'nin modernleşme projesi üzerinden bir tartışmaya yer vermek metnin sınırlarını aşacağı için bu noktayı şifacılık uygulamalarına toplumun çeşitli kesimlerinin nasıl yaklaştığını not düşecek şekilde sonuç kısmında bir tespit olarak bahsederek geçmekteyim.

Kaynakça

- El-Cevziyye, İ. (1997). *Tıbb'un-Nebevî*. İstanbul: Millî Gazete Yayınları.
- Tekineş, A. (2003). Tıbb-ı Nebevî'de Tıbbî Etik. *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 11(2).
- Öztürk, L. (2006). *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Sılay, M. (2021). *İslam Medeniyetinde Tıp Kültürü*. İstanbul: Fecr Yayınevi.
- Inhorn, M. C. (1994). *Quest for Conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Inhorn, M. C. (2005). Healing and Medicine: Popular Healing Practices in Middle Eastern Cultures. *Encyclopedia of Religion*, s. 3834-3837.
- Browne, E. G. (2012). *İslam Tıbbı*. İstanbul: İnkılab Yayınları.
- Rahman, F. (2016). *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Batuta, İ. (2019). *Seyahatname*. (Çev. A. S. Aykut). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- (2017). *Kuran Yolu Meali*. (Çev. Karaman, H., Çağrııcı, M., Dönmez, İ. K., Gümüş, S.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Bayat, A. H. (2010). *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları.
- Erdemir, A. D. (2014). *Tıp Tarihi*. İstanbul: Nobel Kitabevi Yayınları.
- Kılıç, A. (2012). *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri Şifahaneler*. İstanbul: Medicalpark.

Rumkale Kazası Zaviyeleri

Yasin TAŞ¹

Atıf/©: Taş, Y. (2021). Rumkale Kazası Zaviyeleri. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6(2), 118-31.

Öz

Bu çalışmada Osmanlı dönemi arşiv kaynakları esas alınarak Rumkale Kazası dâhilindeki zaviyeler ele alınmaktadır. Rumkale Kazası'nın tarihi coğrafyası genel olarak Şanlıurfa'nın Halfeti ve Gaziantep'in Araban ile Yavuzeli ilçelerinin bugünkü sınırlarına tekabül etmektedir. Vakıf atamalarını içeren hurufat defterleri, vakıfların harcamalarını gösteren muhasebe bilançoları ve yerel mahkemelerin kayıtlarını ihtiva eden şerhiye sicilleri, vakfiyeleri bulunmayan zaviyeler için temel kaynaklardır. Bu kaynaklar, birçoğu zamanla unutulmuş bazı zaviye isimleri ve tarihi süreçteki işlevleri hakkında kısa bilgiler edinmeye imkân vermektedir. Rumkale'de isimleri tespit edilen Sa'd bin Ebi Vakkas, Payam Hatun, Şeyh Kureyş, Sa'dü'l-Kureyş, Şeyh Mehmed, Şeyh Ebubekir, Sübhan Dede ve Şeyh Şerafeddin zaviyeleri bunlar içinde öne çıkanlardır. Zamanla geleneksel dini inanışların merkezi hâline gelen bu zaviyelerden ayakta kalanlar günümüzde şifa için ziyaret edilen birer mekân hâline dönüşmüştür. Zaviyelere dair arşiv kayıtlarının çoğu vakıflarına ilişkindir. Vakıf kaynakları, zaviyelere ismi verilen şahsiyetlerin tarihi kimliğini belirlemek için yetersiz kalmaktadır. Bu durum Rumkale bölgesindeki çoğu zaviyenin kuruluş dönemini ve bağlı olduğu tasavvufi düşünceyi tespiti zorlaştırmaktadır. Fakat hem zaviyelere hem de vakıflarına yapılan görevli atamaları, bu mekânların tarihi süreçteki dinî ve sosyal hizmetlerin çerçevesi için bilgi sağlamış olmaktadır. Zaviyelere tahsis edilen malî imkânlar, bu müesseselerin asırlar boyu ayakta kalmasında büyük role sahiptir. Birçok zaviyenin gelirleri arasında çevre yerleşimlerin hasılatı bulunması, kuruluş devrindeki malî gücü ve sosyal etkisi hakkında bir fikir vermektedir. Fakat zamanla kuruluş dönemindeki işlevinden uzaklaşan çoğu zaviyenin XIX. yüzyılda mütevelliden ibaret kalan vakıflar hâline gelerek temel fonksiyonunu kaybettiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Rumkale, Zaviye, Türbe, Vakıf

¹Doç. Dr. Yasin Taş, Harran Üniversitesi, yasintas_34@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5104-1588

Geliş/Received: 26 Kasım 2021 Kabul/Accepted: 20 Aralık 2021

Rumkale District Zawiya

Yasin TAŞ

Citation/©: Taş, Y. (2021). Rumkale District Zawiya. Artuklu Human and Social Science Journal, 6(2), 1-31.

Abstract

In this study, the lodges in Rumkale district are discussed based on the Ottoman period archive sources. The historical geography of Rumkale district generally corresponds to the present borders of Halfeti of Şanlıurfa and Araban and Yavuzeli districts of Gaziantep. In addition to the tahrir registers, the hurufat registers containing the assignments of the foundations, the accounting balance sheets showing the expenses of the foundations, and the sharia registers containing the records of the local courts are the main sources for the zawiya foundations that do not have a foundation charter. These sources provide information about the names of some lodges, many of which are forgotten, and their roles in the historical process. Sad bin Ebi Vakkas, Payam Hatun, Sheikh Quraysh, Sadü'l-Quraysh, Sheikh Mehmed, Seyh Ebubekir, Subhan Dede, and Seyh Serafeddin are the prominent ones among these. However, the same sources do not allow to determine the historical identity of the persons named as lodges. For this reason, the period of establishment of most of the lodges and the Sufi thought to which they belong cannot be determined. On the other hand, the assignments of staff to zawiya foundations indicate that these places have some religious and social services. The financial opportunities allocated to the lodges have had a great role in the survival of these establishments for centuries. The fact that the revenues of the surrounding villages are among the revenues of many lodges gives an idea about the financial power and social impact of the establishment period. However, it is seen that most of the lodges, which diverged from their function during the establishment period, became foundations that remained only trustees in the 19th century and lost their basic function.

Key Words: Rumkale, Zawiya (Lodges), Tomb, Waqf

GİRİŞ

Tasavvufi düşüncenin belli bir anlayış içinde işlenerek derinleştirildiği ve halka takdim edildiği yerlerden biri zaviyelerdir. Anadolu'nun iskân ve İslamlaşmasında, sahipsiz arazilerin ziraata açılmasında, sınır boylarının muhafazasında ve halkın manevi ihtiyaçlarını temininde tekke ile zaviyeler önemli bir işlev görmüştür. Belli bir miktar vakıf geliriyle desteklenmiş olan bu kurumlar, esas olarak bir vakıf müessesesidir (Yediyıldız, 2003: 221; Kazıcı, 2003: 183). Bu bakımdan kuruluş ve işleyişleri için ana kaynaklar vakfiyelerdir. Ancak Anadolu'da kuruluşları Osmanlı öncesine dayanan birçok zaviyede olduğu gibi Rumkale bölgesi zaviyeleri için de herhangi bir vakfiyeye tesadüf edilmemektedir. Osmanlı'nın bölgeye hâkimiyetini müteakip hazırlanan tahrir defterleri, bu dönemden önceki vakıfların ve zaviyelerin tespiti için ilk arşiv kaynaklarıdır. XVI. yüzyıla tekabül eden bu dönemde sadece bir zaviyenin kaydedilmiş olması, diğer arşiv kaynaklarını detaylı şekilde incelemeyi gerektirmektedir. Nitekim hurufat defterleri, birçok bölge için vakıflara ve zaviyelere ilişkin görevli atama kayıtlarını ihtiva etmesi bakımından zengin içeriklere sahiptir. XVII. yüzyıl sonlarında başlayan hurufat atamaları çeşitli kesintilerle neredeyse XIX. yüzyıl ortalarına kadar sürmektedir. Bilhassa şehir merkezleri dışındaki yol güzergâhlarında, köy yerleşimlerinde ve dağ başlarında bulunan eski zaviyelerin tespiti için bu kayıtlar büyük önem arz etmektedir. Aynı kayıtların bugün harabe halde bulunan Rumkale merkezi ile çevresinde kurulmuş olup zamanla unutilan bazı cami, mescit, medrese gibi vakıf eserlerin varlığını ortaya koymasının bakımından tarihi kıymeti tartışılmazdır. Nitekim tahrir defterlerine yansımaya sahip Rumkale zaviyelerinin görevli atamaları sebebiyle hurufat defterlerinde yer bulduğu görülmektedir.

Vakıf müesseseler için detaylı bilgiler sunan kaynaklardan biri bu kurumların gelir-gider bilançolarını ihtiva eden evkaf muhasebe defterleridir. Tanzimat'tan hemen önce tutulmaya başlanan bu kayıtlar, esas olarak vakıfların işleyişini yansıtmakla beraber zaviyelerin isimleri, yerleri, gelirleri, görevlileri ve harcamaları hakkında ayrıntılı bilgiler içerebilmektedir. Rumkale vakıf muhasebe kayıtları arasında hem diğer kaynaklarda yer almamış zaviyeler olduğu belirlendi hem de daha önce tespit edilen zaviyelerin XIX. yüzyıldaki vaziyeti ve malî durumuna ilişkin bilgiler ortaya çıkarıldı. Yine Osmanlı arşivinin farklı fonlarında bu zaviyelere ilişkin olarak değerlendirilen belge ve kayıtlar incelenerek bu çalışmanın kapsamına dâhil edildi. Rumkale Kazası'nın, Birecik adına kayıtlı bulunan² ve XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarına ait kayıtları ihtiva eden beş adet şerhiye sicil defteri taranarak zaviyelerin bu dönemdeki durumu ve sorunları ortaya çıkarıldı. Aynı kayıtların, bazı zaviyelerin binası ve görevlilerinin zaviyede metfun kişiler hakkındaki fikirlerini yansıtmaya noktasında oldukça kıymetli anekdotlar barındırdığını belirtmek gerekir. Diğer yandan Osmanlı döneminde bölge halkı tarafından ziyaret edilen dinî ve tarihî mekânlardan Halep vilayet salnamelerine yansyanlar tespit edilerek değerlendirildi. Rumkale'den payitahta kadar uzanan çeşitli şikâyet ve anlaşmazlıklar Rakka ahkâm defterlerinde yer almakla birlikte bunlar arasında zaviyelerin mevzu bahis edildiği herhangi bir hükme rastlanmadı.

Esasında Rumkale'nin tabii olduğu Urfa ve çevresi, tarikatların Anadolu topraklarında erken dönemde tekke ve zaviyeler açarak yerleştiği bölgelerdendir. Bu

² Arşivlerde yer alan 426, 430, 431, 432 ve 437 numaralı Birecik şerhiye sicilleri, Rumkale Kazası'na dairdir.

tekkelerin, şehirde dinî hayatı zenginleştirdiği ve tasavvufî kültürün Anadolu'ya yayılmasında önemli bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir (Taş, Y. 2019: 233). 1310 tarihli Halep vilayet salnamesinde Rumkale Kazası'nda 18 tekke bulunduğu belirtilmekle (HVS, 1310: 261) birlikte bu tekkelerin ismi zikredilmemiştir. 1312 tarihli salnamede ise Urfa Kazası'nda 11 tekke ve zaviye, Birecik'te 7 tekke, Suruç'ta ise 1 tekke olduğu kaydedilmiş (HVS, 1312: 295-304) fakat Rumkale'de zaviye bulunduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemiştir. Diğer yandan Urfa merkezindeki Halilürrahman, Mevlid-i Halil, Eyüp Nebi, Abdurrahman b. Avf, Şeyh Mesud, Hacı Gazi (Şeyh Safvet) tekkeleri ile Harran'daki Hayat-i Harranî ve Suruç'taki Şeyh Müslüm gibi belli başlı zaviyeler, çok sayıda akademik araştırmaya konu olmuştur. Fakat aynı tarihi coğrafyada yer almasına rağmen Birecik ve Rumkale'nin araştırmacılarından benzer şekilde ilgi gördüğünü söylemek pek mümkün değildir. Buradaki tekke ve zaviyelerin, diğer vakıf eserler gibi hemen hemen hiç incelenmediği dikkat çekmektedir. Bu bakımdan Rumkale bölgesindeki zaviyelerin tespit edilerek kayıt altına alınmasında fayda vardır.

İncelenen arşiv kaynakları, Rumkale Kazası dâhilinde tarikatların etkisi altında gelişen ve bağları günümüze kadar ulaşan köklü bir tekke zaviye geleneği bulunmadığı konusunda güçlü bir kanaat oluşturmaktadır. Anadolu'nun diğer birçok coğrafyasına kıyasla burada az sayıda zaviye belirlenebilmiş olması bu kanaati destekler niteliktedir. Fakat bölge halkı arasında kutsallık atfedilen başka ziyaret yerlerinin de bulunması bu muhitteki mistik inanışların ve ziyaret kültürünün sadece arşivlere zaviye adıyla kaydedilen mekânlarla sınırlı olmadığı anlamına gelmektedir. Bugün Halfeti ilçe sınırları içinde halkın zaman zaman ziyaret ettiği Abdülkadir Hoca, Seyyid (Ebubekir) Dede, Şar Baba (Şar Dede), Şih Muhammed ve Şih Yakup ziyaretleri bunlardan bir kaçıdır (Karakoç, 2010: 41-43; Borazan, 2010: 60-62). Diğer taraftan kaynaklarda Baba İlyas Horasanî'nin şeyhi olarak yer bulan Dede Gark'ına ait öğretilerin bazı halifeleri aracılığıyla Rumkale bölgesine taşındığı bilinmektedir. Nitekim bazı halifeleri Anadolu'da Malatya, Gaziantep, Rumkale, Besni, Aydın ve Halep civarındaki Çepni cemaatleri üzerinde etkili olmuştur. Bu kapsamda Dede Gark'ın evlâdından ve Merzuman Nahiyesi'ndeki Çepni köylerinin şeyhi olarak büyük saygı gören Seyyid Şeyh Cafer Dede için çeşitli zamanlarda Rumkale kadısının berat taleplerinde bulunduğu dikkat çekmektedir (Akkuş, 1999: 21-22). Ancak bölgedeki dinî ve tasavvufî anlayışın şekillenmesinde belirgin etkisi olan bu şeyhlerin herhangi bir tekke veya zaviye bünyesinde oldukları ilgili kayıtlarda sarih şekilde yer almamaktadır.

Osmanlı dönemi zaviyelerinin bir kısmı, Orta Çağ İslâm devletlerinde olduğu gibi belli bir tarikatın sistemi dâhilinde dervişlerin yaşadığı ve gelip geçen yolcuların ücretsiz misafir edildiği binalardır. Diğer zaviyeler ise mescit, medrese, hamam gibi mimari üniteleri bir araya toplayan külliyeler veyahut geçit, derbend ve yol güzergâhlarında yolculara barınma ve iâşe imkânı sağlayan küçük misafirhaneler şeklindedir (Ocak, 1978: 250). Bazı Rumkale zaviyelerinin, buraya dışarıdan gelen yabancılara yeme-içme ve barınma için yer sağladığı bilinmekle birlikte çoğu için hizmetlerinin mahiyetini tespit imkânı bulunmamaktadır. Arşiv belgelerinin, incelenmekte olan zâviyelerin inşa dönemine, kurucuları olan zatların manevi şahsiyetlerine veya yaşadıkları dönemlere dair herhangi bir bilgi vermediğini belirtmek gerekir. Aynı şekilde buradaki zâviyelerin hangi tasavvufî düşünceye bağlı olduğu ya da bünyelerinde hangi ekole ait merasimlerin icra

edildiğini ortaya çıkarma konusunda mevcut arşiv kayıtları yetersiz kalmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı ise Rumkale civarında yer alıp arşiv kayıtlarına yansıyan zaviyelerin isim ve yer olarak tespitini yapmaktır. Bölgedeki zaviyelerin Osmanlı dönemindeki bazı sosyal hizmetleri, görevli kadrosu, gelir kaynakları ve XIX. yüzyıldaki muhasebeleri ile malî işleyişleri çalışmada üzerinde durulacak diğer hususlardır.

Tarihsel süreçte halkın gündelik yaşamı üzerinde belli tesirler icra eden zaviye kültürünün Rumkale Kazası dâhilinde ne şekilde cereyan ettiğini tespit etmek birkaç açıdan gereklidir. Öncelikle bölgedeki mistik anlayışların ve dinî kültürün hangi motifler üzerinden şekillenerek geliştiğine zaviyeler ciddi şekilde katkı sunmaktadır. Civarda tesis edilmiş herhangi bir tekke veya dergâha rastlanmaması bu noktada zaviyelerin etkisini daha anlamlı hâle getirmektedir. Bölge halkının yakın zamana kadar çocuklarına ad olarak tercih ettiği isimler arasında yaygın şekilde zaviyelerde metfun bulunduğu inanılan şahsiyetlerin isimleri bulunmaktadır. Esasında bu isimlerin “şeyh” ibaresiyle birlikte verilmiş olması, zaviyelerin sözü edilen etkisinin asırlardır devam edegelen açık neticelerinden biridir. Diğer yandan sarp kayalıklar üzerindeki tarihi Rumkale merkezi XIX. yüzyılda ortalarında harap hâle gelince buradaki sakinlerin önemli bir kısmı Rumkale’yi terk ederek Halfeti kasabasına taşındı. Yıkıntı hâlindeki eski yerleşim yerinin kaderine terk edilmesi, burada kutsallık atfedilen tarihî şahsiyetlerin, dinî mekânların ve bu mekânlar etrafında oluşmuş mistik kültürün tamamen unutulmasını beraberinde getirdi. Mesela 1911 yılında Rumkale harabelerini ziyaret eden Lawrence’ın dikkatini çeken hususlardan biri kale kalıntıları arasında veli türbesini andıran küçük kubbeli yapıdır (Lawrence, 1947: 30). Diğer kaynaklarda göremediğimiz bu yapının mahiyetine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Aynı şekilde 2000’li yılların başından itibaren Birecik Barajı’nın yapılmasıyla beraber bu civardaki bazı zaviyeler Fırat Nehri’nin yükselen suları altında kaldığından muhitindeki halk tarafından bile yavaş yavaş unutulmaya başlandı. Kaybolmaya başlayan bu kültürü, arşiv belgeleri ışığında kayıt altına almak hem bölgenin tarihine hem de Anadolu’daki zaviye çalışmalarına katkı sağlaması açısından gereklidir.

Rumkale Kazası’ndaki zaviyelere geçmeden önce bu kazanın Osmanlı dönemindeki idarî ve tarihî coğrafyasına kısaca temas etmek çalışmanın hangi bölgeleri kapsadığını belirleme açısından yerinden olacaktır. İdari düzenlemeler ile bugün farklı şehirlere tekabül eden Rumkale coğrafyasının tarihi izdüşümü ancak bu sayede daha iyi anlaşılacaktır. Rumkale, Yavuz Sultan Selim döneminde 1516 yılındaki Mercidabık Savaşı sonucunda bölgedeki diğer şehir ve kalelerle birlikte Osmanlı topraklarına dâhil oldu. 1520 yılında yapılan ilk idarî düzenlemede sancak olarak Birecik ile beraber Arap Eyaletine bağlandı. Daha sonra güneyde Şam’ın ayrı bir eyalet hâline getirilmesi üzerine "Birecik ma’a Rumkale" Halep Eyaleti’ne dâhil edildi. Nitekim 1568-1574 yılındaki kayıtlarda Rumkale kaza olarak Halep Eyaleti’nin Birecik Sancağı içinde değerlendirildi (Baykara, 1988: 106-107). Sultan III. Murad döneminde 1594 yılında Rakka Eyaleti’nin kurulmasını müteakip Urfa Sancağı bu eyaletin bir parçası hâline getirildi (Öğüt: 2013: 10-11). XVII. başlarında Rumkale’nin bağlı olduğu Birecik Sancağı da merkezi Urfa olan Rakka Eyaleti içinde yer aldı. Tanzimat döneminde Halep Eyaleti’nin Ahmed Cevdet Paşa tarafından teşkil edilmesinden sonra Rumkale de Urfa Sancağı’nın bir kazası olarak tekrar Halep vilayet sınırları içinde yer aldı (Taş, Y. 2019: 29).

Kuruluşundan itibaren Ank (Yeşilözen Köyü), Merzuman (Yavuzeli İlçesi) ve Araban nahiyelerinden müteşekkil olan Rumkale Kazası, Fırat'ın her iki yakasını içine almaktaydı. Osmanlı'nın son döneminde bu merkezlere Baziki ile Reşi nahiyelerinin eklendiği görülmektedir (HVS, 1320: 419-420). Dolayısıyla bugünkü Halfeti ilçe sınırlarıyla birlikte Bozova ve Birecik ilçelerinin bazı köyleri, Fırat'ın karşı yakasındaki Araban ile Yavuzeli ilçelerine bağlı köylerin büyük bir kısmı ve hatta Besni ilçesinin birkaç köyü Rumkale Kazası'nın sınırları içinde yer almaktaydı. Kazayı doğudan Urfa ve Suruç kazaları, güneyden Birecik Kazası, güneybatından Pazarcık Antep Sancağı, kuzeybatıdan Maraş Sancağı ve kuzeyden Mamuratülaziz Eyaleti'nin Behisni Kazası çevrelemekteydi. Fırat'a hâkim konumdaki tarihi Rumkale merkezinin harap hâle gelmesinden sonra Fırat'ın karşı yakasındaki Halfeti'de bir hükümet konağı inşa edilerek kaza idaresi buraya nakledildi. Ancak kazanın eski ismi Cumhuriyet dönemin ilk yıllarına kadar değiştirilmeyerek Rumkale kaldı (Taş, 2021: 988).

1. Sa'd b. Ebi Vakkas Zaviyesi

Arşiv belgelerinde “Seyyid Vakkas Zaviyesi” veya “Sa'd bin Ebi Vakkas Hazretleri Zaviyesi” olarak yer almaktadır. Sahabe-i kiramdan ve aşere-i mübeşşereden Sa'd b. Ebi Vakkas adıyla Rumkale Kazası Araban Nahiyesi'nde kayıtlıdır. Zaviye bugün Gaziantep sınırları dâhilindeki Araban ilçesinin kuzeyinde, ilçeye altı kilometre mesafedeki Ziyaret Köyü'nde Araban Ovası'na hâkim bir tepe üzerindedir. Halen ayakta olan ve yöre halkı tarafından ziyaret edilen bu zaviyede adaklar kesilerek adak aşısı pişirilip dağıtılmaktadır. Türbe veya makam yerinde, Hz. Ömer döneminde bölgeye fetih amacıyla gönderilen Sa'd b. Ebi Vakkas'ın karargâhını kurmuş olduğuna inanılmaktadır. Onun Bizans ile yapılan savaşlara katılarak zaferler kazandığı halk arasında kabul görmüş haldedir.

Rumkale hurufat defterlerinde Sa'd b. Ebi Vakkas Zaviyesi'nin zaviyedârlık ciheti için berat verildiği kayıtlardan takip edilebilmektedir. Zaviyeye yapılan iki atama 1723 yılı temmuz ayı ortalarına aittir. Kayıtların ilkinde Araban Nahiyesi'nde Vakkas Zaviyesi'nin zaviyedâri olan Osman'ın vefatı üzerine vazifesinin oğlu Abdurrahman'a geçtiği yer alır. Aynı tarihli bir diğer atamada yine “Seyyid Vakkas Zaviyesi'nin” yarı hissesine mutasarrıf olan Ali'nin kasr-ı yedinden vazifesinin Zeynelabidin'e geçtiği belirtilmektedir (VGMA, HD. 1119, s.92) Bu kayıtlar zaviye bünyesindeki zaviyedârlık cihetinin ikiye ayrıldığı anlamına gelmektedir. Ancak zaviye vakfının tevliyet ve diğer cihetlerine ilişkin herhangi bir atamaya tesadüf edilmemektedir.

Günümüze ulaşan bazı arşiv kayıtları içinde 12 Rebiülahir 1197/17 Mart 1783 tarihli bir emir hem Sa'd b. Ebi Vakkas Zaviyesi'nin Osmanlı padişahları ve devlet adamları himayesinde esaslı tamirlerine hem de bu zaviyeye devlet tarafından yapılan yardımlar olduğuna işaret etmektedir. Sultan I. Abdülhamid döneminde Malatya mutasarrıfı Rışvanzâde Seyyid Ömer Bey ile kapıcı başlarından Tayfur Bey'e gönderilen bu hükümde; Rumkale Kazası Araban Nahiyesi'ndeki Sa'd b. Vakkas hazretleri türbesinin tamir ve bakımına irâde-i âliyenin taalluk ettiği, toplam masrafın 5.000 kuruşu geçmemek kaydıyla vakıf mütevellisi ve türbedarı Saçaklı Seyyid el-Hac Mustafa marifetiyle tamir ve bakıma mübaşeret olunması, tamir masrafları için 2500 kuruşun Dimos Ayıntab mukataasının 1782 senesi gelirlerinden havale edilmesi ve tamiratın gerektiği şekilde tamamlanması için

Tayfur Bey'in nezaret etmesi gerektiği emredilmiştir (BOA. AE. SABH.I. 166-11160). Nitekim 23 Eylül 1782 tarihli bir kayıta ise Sa'd hazretlerine ait bina, hankâh ve türbe için 1.250 kuruş bulan tamir masraflarının Dimyos'u Antep mukataasından karşılandığı yer almaktadır (BOA. AE. SABH.I. 250-16735).

Vakıf muhasebe defterlerinde Sa'd b. Ebi Vakkas Zaviyesi gelirlerinin sadece zaviyenin bulunduğu Ziyaret Köyü hasılatından ibaret olduğu görülmektedir. Nitekim 1871 yılına ait muhasebede köy gelirinin tamamı 6.598 kuruştur. Zaviyenin masrafları mum ve şırlağan baha ile tevliyet ve zaviyedârlık ciheti vazifeleridir. Aynı yılda yapılan muhasebede tevliyet için yıllık 150 kuruş, zaviyedârlık için 150 kuruş ve mum ile şırlağan için de 75 kuruş masraf gösterilmiştir. Vakfın maaş-ı muharreri 510, harcı muhasebesi 102, maliye hazinesi aidatı 1319 ve mürettebatı hazine ise 987 kuruş olarak hesaplanmıştır. Vakıf fazlası olan 4290 kuruş ise "it'âm-ı ta'ama" sarf olunması için mütevelliyeye teslim edilmiştir (BOA. Ev.d. 18274, s.86). Dolayısıyla XIX. yüzyılda varlığını devam ettiren zaviye vakfının, öteden beri sahip olduğu gelirleri koruduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde zaviye gelirlerinin, ihtiyaçları fazlasıyla karşıladığı ve arta kalan kısmın yolcu ve misafirlere yemek için ayrıldığı görülmektedir.

XIX. yüzyıl sonlarında Rumkale şeriyeye sicillerine kaydedilen bir yazışma, Sa'd b. Ebi Vakkas Zaviyesinin Osmanlı son dönemindeki durumu hakkında bilgiler verir. Bu yazışmaya göre 28 Mayıs 1896 tarihinde Rumkale naibi Seyyid Mehmed Murad tarafından zaviye hakkında Behisni Kazası Naipliğine bir yazı gönderildi. Yazıda, Ziyaret Köyü'ndeki Sa'd b. Ebi Vakkas Zaviyesinde kubbenin yıkılmak üzere olduğunun ve bu sebeple zaviye bünyesindeki "şe'âir-i İslâmiyenin" layıkıyla icra edilmediğinin haber alındığı belirtildi. Devamında zaviye mütevellisi olan Saçaklızâde'nin Behisni'de ikamet ettiği ve yapıyı şart-ı vâkıf gereğince tamir etmesi için huzura çağrılarak tenbih edilmesi gerektiği ifade edildi (BŞS. 426, s.213-845).³ Aynı hususta Urfa Mutasarrıfı Yahya Dede de zaviyedeki durumu ve Saçaklızâde ailesinin tedbir alması için Behisni Kazası'nın tabi olduğu Malatya Mutasarrıflığına bildirdi (BŞS. 426, s.214-847). Mevcut kayıtlar, zaviyenin bu dönemde ziyaret edilemeyecek derecede yıkılmaya yüz tuttuğuna işaret etmekle birlikte tamir edilmediğini konusunda bilgi vermemektedir. Fakat zaviyedeki türbedarlığın birkaç asırdan beri Behisni'deki Saçaklızâde ailesi üzerinde kaldığı anlaşılmaktadır.

2. Şeyh Kureyş ve Sa'dü'l-Kureyş Zaviyeleri

Zaviyelerin ismi kayıtlarda "Şeyh Kureyş" ve "Şeyh Sa'dü'l-Kureyş" şeklinde yer almaktadır. Belgelerde Merzuman Nahiyesi Zırar Köyü'nde olduğu ifade edilen zaviyelerin yeri bugün Gaziantep ili Yavuzeli ilçesi Zırar mevkiidir. Arşiv belgelerine benzer isimlerle kaydedilen bu zaviyeler, çoğu zaman tek zaviye olduğu intibai vermektedir. Ancak 1861 yılında düzenlenen evkâf muhasebe defteri, bir taraftan Şeyh Kureyş ile Sa'dül-Kureyş'in iki ayrı zaviye olduğunu diğer yandan bu zaviyelerin kayıt ve

³"Ziyâret karyesindeki defîn-i hak-ı ıtırnak aşere-i mübeşşereden sahâbe-i celil Sa'd b. Ebi Vakkas radıyallahu te'ala efendimiz hazretlerinin darîh-i şerîfi üzerindeki kubbe-i münîf mâil-i inhidâm olduğu misüllü derûnunda şeâyir-i İslâmiye lâyıkiyla icrâ olunamamakta idüğü bu kere mevsûken istihbâr kılınmış ve makâm-ı şerif-i mezkûrun mütevellisi Behisni Kazası ahâlisinden Saçaklızâde olduğu haber dahi verilmiş ve arz ve beyân bu kere makamât-ı mukaddesenin idâme-i mamûriyetiyle şart-ı vâkıf mucibince gallesi ma-şarete lehâ sarf ve şeâir-i İslâmiyenin icrâsı levâzımât-ı umûr-ı diniyeden bulunmuş olduğuna mebni lütfen mütevellî olanları huzûr-ı fazîlâlerine bil-celb icâbının icrâsıyla tenbih...".

muhasebelerinin bir arada yapıldığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Nitekim bu yıldaki muhasebede vakıf; “fazlası ayende u revendeye it’âm-ı ta’âm olmak üzere Şeyh Kureyş ve Sa’dü’l-Kureyş zaviyeleri” ismiyle kayıtlıdır (BOA. Ev.d. 17135, s.16).

Şeyh Kureyş ve Sa’dü’l-Kureyş zaviyelerine dair ulaşabildiğimiz ilk atama kayıtları XVIII. yüzyılın birinci çeyreğine aittir. Hurufat defterlerinde yer alan bu atamalarda, zaviyelerin Rumkale Kazası dâhilinde olduğu ifade edilmiş ancak yer detaylandırılmamıştır. Bu kaynakta ulaşabildiğimiz birkaç atama kaydı zaviyelerde bulunan hizmet cihetlerine ve personel kadrosuna ışık tutmaktadır. Bu husustaki ilk atama Şevval 1100/Mayıs 1689 tarihli olup Şeyh Kureyş vakfına iki akçeyle Ahmed’in nazır tayin edildiğini haber vermektedir (VGMA. HD. 1140, s.316). 1 Zilhicce 1131/15 Ekim 1719 tarihli bir diğer atamada Şeyh Sa’dü’l-Kureyş Zaviyesi’nde müteveli olan Seyyid Mehmed’in terk-i hizmet ederek Rumkale dışındaki başka bir memlekette sakin olduğu ve vakfın gelirini zimmetine geçirip merasını perişan eylediği yer almaktadır. Dönemin Rumkale kadısı Hüseyin’in arzı üzerine Seyyid Mehmed tevliyetten azledilerek Hüseyin’e berat verilmiştir (BOA, AE.SAMD.III. 106-10494). Cemaziyelevvel 1138 /Ocak 1726 tarihli kayıta ise zaviyede bir akçe ile imam olan Ahmed’in vefat ettiği ve vazifesinin başka birine geçtiği yer almaktadır (VGMA, HD. 1091, s.29). İlk atamaya nazaran Ahmed’in uzun yıllar burada imamlık ve nazırlık yaptığı söylenebilir. Yaklaşık beş yıl sonra Recep 1143/Ocak 1731 tarihinde zaviye vakfının iki akçe ile nâzırı ve kâtibi olan Sarim Halife için daha önceki yıllarda verilmiş olan berat bu tarihte yenilenmiştir (VGMA, HD. 1088, s.61). Muharrem 1138/Eylül 1725 tarihli kayıta ise vakıf mütevellisi Mehmed’in vakıf şartlarına ve vazife sahiplerine gadr etmesinden dolayı Şeyh Sarim Halife’nin vakıf için iki akçeyle nazır ve katip tayin edildiği yer almaktadır (VGMA, HD. 1091, s. 29). Dolayısıyla bu dönemde zaviye vakfının bünyesinde tevliyet ve zaviyedârlık dışında imamet, nazırlık ve kâtiplik vazifelerinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

XIX. yüzyıla ait vakıf muhasebe defterleri hem zaviyenin tam olarak nerede olduğuna ışık tutmakta hem de gelirlerini detaylı şekilde göstermektedir. 1871 yılındaki muhasebede zaviye “Rumkale Kazası’nda Zırar Karyesi’nde kâin Şeyh Kureyş ve Sa’dü’l-Kureyş Zaviyesi” şeklinde kayıtlıdır (BOA, Ev.d. 18274, s.85). Zırar Köyü bugün Yavuzeli ilçesine bağlı Düzce Köyüdür. Ancak burada halkın her sene mayıs ayının üçüncü pazar günü düzenli olarak ziyaret etmekte olduğu zaviye Düzce Köyü yakınlarındaki Kayabaşı Köyü’ndedir. Hacı Kureyş olarak bilinen zaviyenin, Kureyşan Ocağı’nın kurucusu, Hacı Kureyş’e ait olduğu kabul edilmektedir. Bugün yöre halkı arasında Hacı Kureyş’in, “Sadır Kureyş” olarak bilinen oğlunun türbesi ise Zırar’a yakın mesafedeki Bülbül Köyü’ndedir. Ehlibeyt soyundan gelen ailenin Kureyş soyundan olduğu ve soyunun unutulmaması için Kureyş mahlasını kullandığı iddia edilmektedir. Kureyşan Ocağı ise XII ya da XIII. yüzyılda Horasan’dan gelerek Anadolu’ya yerleşen 12 Türkmen oymağın bağlı bulunduğu büyük bir ocak olarak değerlendirilmektedir (Yalçın-Yılmaz, 2002: 9-10; Taş, K. 2019: 3249, 3253). Esasında Osmanlı öncesi dönemde Anadolu’da çeşitli çevreler oluşturan sûfilik akımlarının ve zümrelerinin temsilcileri olan hemen her şeyh ve derviş Horasan erenlerine bağlanmaktadır (Ocak, 1998: 123). Bu noktada Horasan bölgesindeki tasavvuf kültürünün Rumkale bölgesine taşınmasına Hacı Kureyş’in ciddi bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

Hacı Kureyş Zaviyesi'nin 1871 yılında mütevellisi Hüseyin Ağa marifetiyle yapılan muhasebesine göre vakıf varidatı Sa'dü'l-Kureyş, Zırar ve Tahtık (Duraklı) köyleri hasılatından oluşmaktadır. Adı geçene senede her üç köyün hasılatından 2943 kuruş elde edilmiştir. Vakıf harcamaları ise Hüseyin Ağa'nın 200 kuruşluk zaviyedârlık vazifesi ile zaviyenin 50 kuruşluk mum ve şırlağan bahasıdır. Vergilerden sonra vakfın 1841 kuruş geliri artmıştır. Vakıf fazlasının "it'âm-ı ta'âma sarf olunmak" üzere mütevelliyeye teslim edildiği kayıtlıdır (BOA, Ev.d. 18274, s.85). Bu durum yukarıda ifade ettiğimiz üzere vakıf fazlasının, "ayende u revende" denilen zaviyede konaklayan yolcularla misafirlerin yemek masraflarına tahsis edildiği anlamına gelmektedir. Muhasebe kayıtları aynı zamanda zaviye gelirleri mevcut olmasına rağmen önceki yüzyıllarda var olan imamet ve diğer vazifelerinin XIX. yüzyılda ortadan kalkmış olduğuna işaret etmektedir.

Sa'dü'l-Kureyş Zaviyesi'nin XIX. yüzyıldaki idaresine, 1860 senesinde cülus-ı hümayun dolayısıyla düzenlenen berat yenileme kayıtları ışık tutmaktadır. Bu kayıtlara göre Rumkale Kazası'ndaki "Seyyid Sa'dü'l-Kureyş vakfının vazife-i muayyene ile şeyhi zaviye cihetine" mutasarrıf olan eş-Şeyh Hüseyin ve eş-Şeyh Mehmed, ellerinde olan atik beratları takdim ederek bu beratların yenilenmesi ricasında bulunmuşlardır. Zaviye şeyhliği için Şeyh Hüseyin ile Şeyh Mehmed'e daha önce verilen beratın 16 Cemaziyelahir 1257/5 Ağustos 1841 tarihli olduğuna nazaran şeyhliğin zaman içinde ikiye ayrıldığı ve yaklaşık 20 seneden beri söz konusu kişiler tarafından yürütüldüğü anlaşılmaktadır (VGMA, 2150-1, 375-426; VGMA, 2150-2, 370-470).

3. Şeyh Mehmed (Çekem) Zaviyesi

Rumkale Kazası'nda arşiv kayıtlarına en fazla yansıyan zaviyelerin başında, eski Halfeti yakınlarındaki Çekem Mahallesi'nde bulunan Şeyh Mehmed Zaviyesi gelir. Zaviyenin yeri arşiv belgelerinde "Rumkale'de Keferkab nâm karye" olarak kayıtlı ise de burası hâlihazırda bir kısmı sular altında kalan Çekem Köyü'dür. XIX. yüzyıl sonlarına ait bir sicil defterinde zaviyenin "Melik Tahir imaretinden" olduğu ifade edilmiştir (BŞS. 426, 121-692). Günümüze ulaşan türbe kapısı üzerindeki Arapça kitabeye nazaran burası Ramazan 797/Haziran 1395 yılında Şeyh Hacı Ali b. Hüseyin için Memlüklü sultanı Ebu Said Berkük zamanında Emir Alptuğ Tekin tarafından yaptırılmıştır (Eser-Alp, 1999: 242; Karakaş, 2012: 412).⁴ Bölgedeki Memlüklü eserlerini kayıt altına alan Bayhan'a göre de zaviyedeki türbe ve mescit bu dönemde imar edilmiştir (2010: 714-715). Dolayısıyla Hacı Ali için yapılan türbe sonraki dönemlerde Şeyh Mehmed Zaviyesi adıyla meşhur olmuştur. Fakat zaviyeye ismi verilen Şeyh Mehmed'in kim olduğuna dair sarıh bir bilgiye rastlanmamaktadır. Zaviyenin durumu hakkında bilgi veren kaynaklardan biri kadı sicillerinde yer alan ve zaviye mütevellisi Molla Mehmed'in talebiyle düzenlenen 22 Şevval 1311/28 Nisan 1894 tarihli kayıttır. Bu kayıtta, "eizze-i kirâmdan Şeyh Mehmed kuddise sirruhü't-teâla hazretlerinin" zaviyesinde bir mescid bulunduğu, zaviyenin bu mescid avlusunda olduğu yer almaktadır. Zaviyenin "evkâf-ı kadîmeden olduğu" ve

⁴ Sülüs hatla yazılmış olan ilgili kitâbe şu şekildedir:

Ünşie hazihi't-türbeti'l-mübâreketi ala'ş-şeyhi's-sâlih el-Hâc Ali b. (el-Hüseyin)
Mevlânâ es-Sultân el-Melik ez-Zâhir Ebu Said Berkük halladallahu mülkehu bi-işareti
el-Hâmişi seyfü'l-âli el-Mevlevî el-Emir el-Kebîr Albtuğ Tekin nâibü's-sultânü'ş-şerîfeti
Bi-târîhi şehri-i Ramazani'l-mu'azzam senete seb'a ve tis'in ve seb'a mietin.

kaydedilmiş bir vakfiyesi bulunmadığından hem vâkıf hem de şart-ı vâkıfın meçhul olduğu, zaviye ile mescide öteden beri mütevellilerin tasarruf ettikleri belirtilmiştir (BŞS. 431, 24-58). Bu kayda göre Şeyh Mehmed'in kim olduğunun ve tarihi şahsiyetinin XIX. yüzyılda zaviyeye tasarruf edenler tarafından da pek bilinmediği anlaşılmaktadır. Ancak isminin başındaki şeyh ifadesinden hareketle bölgenin dinî hayatına yön veren manevî şahsiyetlerinden biri olduğu tahmin edilmektedir. Yakın zamana kadar Halfeti çevresinde çocuklara Şeyh Mehmed isminin yaygın şekilde verilmiş olması, bu zaviyenin asırlardan beri halk üzerindeki derin tesirini göstermesi bakımından kayda değerdir.

Şeyh Mehmed Zaviyesinin erken dönem görevlileri hakkında bilgi veren kaynaklardan biri hurufat defterleridir. Burada zaviyenin zaviyedârlık cihetine yapılmış kayıtlara rastlanmamakla birlikte tevliyet ciheti için atamalar olduğu görülmektedir. Bu hususta tespit ettiğimiz ilk kayıt Safer 1141/Eylül 1728 tarihli olup zaviyenin bir akçeyle mütevellisi bulunan Şeyh Mehmed'e ait vazifenin Ramazan adlı biri tarafından elinden alındığı ancak Rumkale kadısı İbrahim'in arzı üzerine vazifenin tekrar Şeyh Mehmed'e bırakıldığı şeklindedir (VGMA, HD. 1139, s.53). Bu tarihten yaklaşık dört yıl kadar sonra düzenlenen benzer bir kayıta yine vakıf tevliyetinin Ramazan'dan alınarak Şeyh Mehmed'e verildiği görülmektedir (VGMA, HD. 1088, s.61). Zaviye için düzenlenen bir diğer kayıt ise gelirleri arasında yer alan Çekem Dağındaki bir mezraya yapılan müdahalenin engellenmesini konu edinmektedir. Recep 1145/Aralık 1732 tarihli bu kayıta Çekem Köyü ahalisinden bazı kimselerin zaviye mütevellisi Şeyh Mehmed tasarrufunda olan vakıf arazisine müdahalede buldukları ve Rumkale kadısı Hamza arzıyla bunun engellendiği yer almaktadır (VGMA, HD. 1088, s.61). Aynı kaynakta zaviye için müteveli dışında başka bir görevli ismine rastlanmamaktadır. Fakat vakıf muhasebe kayıtlarında vakıf bütçesinden türbedarlık için harcama yapıldığı takip edilebilmektedir. Diğer yandan hurufat defterlerinde Keferkab Köyü'nde Şeyh Mehmed Mescidi adıyla bir mescide yapılan imam atamaları mevcuttur. Atamalarda zaviye ifadesi kullanılmamış olmakla birlikte bu mescidin zaviye bünyesinde olduğu bilinmektedir. İlk olarak Ramazan 1108/Mart 1697 tarihli kayıta mescitte imam ve müteveli olan Davud'a ait berat yenilenmiştir. Günlük yarım akçeyle ifa edilen imamlık vazifesi için Zilhicce 1154/Ocak 1742'te Ali'ye, Şaban 1180/Ocak 1767'da ise Ali'nin oğlu Mustafa'ya berat tevcih edilmiştir (VGMA, HD. 1088, s.62; VGMA, HD. 1117, s.40).

Muhasebe defterlerinde Şeyh Mehmed Zaviyesi vakfına ait fazla gelirin zaviyenin imarına meşrut olduğu kayıtlıdır. Vakfın gelirleri Çekem Dağı Köyü hasılatı ile Keferkab Köyü'ndeki bir bahçenin icar geliridir. Bu durum daha önceki köy hasılatına bilahare bir bahçenin eklendiği anlamı taşımaktadır. Vakfın 1858 yılındaki gelirleri söz konusu akarlardan elde edilen 1.327 kuruştur. Vakfın masrafları ise 175 kuruş zaviye tamiri, 100 kuruş türbedar vazifesi, 50 kuruş müteveli vazifesi ve 120 kuruş harcı muhasebe olmak üzere toplam da 445 kuruş olarak hesaplanmıştır (BOA, Ev.d. 15803, s.10). 1871 yılına ait muhasebe kaydında ise vakfın bir önceki seneden 303 kuruş fazla gelirinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu senede köyün geliri 1624 kuruş, bahçe geliri ise 200 kuruştur. Buna mukabil zaviye giderleri 150 kuruş kayımlık, 100 kuruş loğkeş ücreti, 250 kuruş mum ve şırlağan bahası, 440 kuruş tevliyet vazifesidir. Vakıf mütevellisine teslim edilen fazla gelir bu senede 503 kuruş olmuştur (BOA, Ev.d. 18274, s.77).

XIX. yüzyıl sonlarında zaviye mütevellisi Molla Mehmed Efendi tarafından bizzat ifade edilen bilgilere göre bu dönemde vakfın akarı 6 bahçe, 20 zeytin ağacı ve 3 tarladan oluşmaktaydı. 1893 yılında vakfın senelik gelirinden vergiler ödendikten sonra 206 kuruş zaviye ve mescidin tamirine, 246 kuruş ise zaviye ile mescidin hasır, kandil ve zeytinyağı masrafına ayrılmıştır. Vakıf gelirinden ayrıca mütevelliyeye senevi 240 kuruş; zaviyenin ferraşlık hizmetine 120 kuruş; mescid imamına 300 kuruş; müezzine 60 kuruş; mescid ile zaviye damlarına, kış günlerinde loğkeşlik vazifesine 30 kuruş; “etfâl-ı müslimîne ta’lîm-i Kur’an-ı azimü’ş-şân terbiyeleri hizmetine” 80 kuruş ve fazla ne kalırsa zaviyede “ayende u revende” eden fukarayı müslimîne sarf olunmuştur. Molla Mehmed bu bilgileri verdikten sonra tevliyetle beraber ifa etmekte olduğu imamet, ferraşlık, müezzinlik, Kur’an hocalığı, loğkeşlik cihetlerinin kendisine beratla tevcihini talep etmiştir. Yapılan tahkikat ve imtilandan sonra göreve ehil olduğu anlaşılınca adı geçen görevler kendisine tevcih edilmiştir. Aynı kayıтта zaviyeye daha önce Molla Mehmed’in dedesi Molla Yusuf’un tasarruf ettiği, 17 Safer 1280/3 Ağustos 1863 tarihinde bu vazifenin babası Molla Ömer’e geçtiği, onun da 1296/1879 yılındaki vefatından sonra yerine Molla Mehmed’in geçtiği anlaşılmaktadır (BŞS. 431, 24-58; BŞS. 425, 18-31).

XIX. yüzyıl sonlarında Şeyh Mehmed Zaviyesi bitişiğindeki mescid, camiye çevrilerek imam ve hatip atanmıştır. Nitekim 1 Kasım 1893 günü düzenlenen bir kayıтта Keferkab Köyü’nün yaklaşık 100 haneyi bulduğu ve köylülerin Cuma ile bayram namazlarını kılmak için zorluk içinde başka köylere gittiği ifade edilerek zaviye mescidinin camiye çevrilmesi, cami masrafları için zaviye gelirlerinin yeterli olduğu ve masraflarının buradan karşılanması talep edilmiştir. Verilen izin üzerine caminin imam ve hatipliği için Mehmed Said b. Molla Ömer Efendi görevlendirilerek vazifesinin vakıf gelirinden karşılanması kararlaştırılmıştır (BŞS. 426, 121-692).

4. Payam Hatun Zaviyesi

Payam; yerel dilde badem anlamına gelmektedir. Payam Hatun Zaviyesi günümüzde Yeni Halfeti ilçesi yakınlarındaki Payam Hatun Köyü’nün hemen kuzeyinde, yüksekçe bir tepe üzerinde yer almaktadır. Osmanlı döneminde burası Rumkale Kazası’nın Ank Nahiyesi’ne tabi Payam Hatun Mezarı idi. Zaviye üzerinde herhangi bir kayıt mevcut olmadığından inşa tarihi ve banisinin yaşadığı devir bilinmemektedir. Kesme taş malzemeden kare planlı inşa edilmiş olan türbenin üstü kubbe ile örtülüdür. Türbenin içinde Payam Hatun’a ait olduğu kabul edilen bir buçuk metre uzunluğunda mezar yer almaktadır. Mezarın üzeri yeşil ve beyaz renkli örtülerle kapatılmış, mezar taşına başörtüsü bağlanmıştır. Zaviye, bir kadın türbesi olduğu için ziyaretçileri de öteden beri çeşitli hastalıklarına şifa arayan kadınlardır. Kaynaklarda Payam Hatun’un kim olduğu ve tarihi şahsiyeti hakkında açık bir bilgiye rastlanmamaktadır. Fakat halk arasında Payam Hatun’un, Abdülkadir Geylanî hazretlerinin torunu olduğuna dair iddialar mevcut olduğu gibi (Karakoç, 2010: 66) Suruç’taki zaviyede metfun bulunan Şeyh Müslüm’ün kız kardeşi olduğuna inananlar da bulunmaktadır (Borazan, 2010: 60). Abdülkadir Geylanî 1166 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir. Suruç’un Ziyaret Köyü’nde metfun olan Şeyh Müslüm’ün ise 1170 yılında vefat ettiği ve zaviyenin bu tarihten iki yıl kadar önce Şeyh Mesleme b. Ni’me es-Serucî tarafından inşa edildiği kabul edilmektedir (Üner, 2012: 152-153).

Dolayısıyla Payam Hatun'un tarihi şahsiyeti hakkındaki her iki kanaat de onun XII. yüzyılda yaşamış olduğu noktasında birleşmektedir.

Payam Hatun Zaviyesi'ne dair ilk arşiv bilgileri Osmanlı'nın bölgeye hâkim olmasından sonra düzenlenen ve bölgenin erken dönemini yansıtan kayıtlardan takip edilebilmektedir. XVI. yüzyıla ait tahrir defterlerinde Hadim Hatun olarak kaydedilen zaviye, bölgede başkaca kadın zaviyesi bulunmaması sebebiyle burası olmalıdır. Bu dönemde vakıf geliri 1620 akçe olup iki görevlisi, günlük 4,5 akçeye tasarruf etmektedir (BOA, MAD, 4700 s.35; Yılmaz, 2000: 208).

Hurufat defterlerinde Payam Hatun Köyü'nde olduğu ifade edilen zaviyenin tevliyet, nazırlık ve zaviyedârlık cihetlerine yapılmış üç atama kaydı mevcuttur. Bunlardan tevliyet ve zaviyedârlık ataması Rumkale hurufat defterlerinde, nazırlık ataması ise Birecik Kazası hurufat defterlerinde yer almaktadır. Muharrem 1136/Ekim 1723 tarihli ilk kayıta vakıf tevliyetinin evlâda meşrut olduğu, şart-ı vakıf üzere yevmî bir akçe ile mütevellisi Şeyh Ali'nin vefat ettiği ve yerine oğlu Şeyh Mehmed'e berat verildiği yer almaktadır (VGMA, HD. 1119, s.92). Birecik hurufat defterlerindeki Recep 1195/Haziran 1781 tarihli atama, zaviyenin nazırı olmadığından Seyyid Mehmed b. Abdullatif'in bu göreve getirildiğine dairdir (Demir, 2020: 147). Zaviyeye hakkında tespit ettiğimiz 7 Şaban 1203/3 Mayıs 1789 tarihli diğer atamada ise Payam Hatun mezrasının bir akçe ile ber-vechi meşrut zaviyedâri ve mütevellisi olan Şeyh Ahmed'in bila veled vefat ettiği ve yerine Şeyh Mehmed'e vazife verildiği görülmektedir (VGMA, HD. 1095, s.175). Dolayısıyla bu dönemde zaviye bünyesinde tevliyet, nazırlık ve zaviyedârlık görevlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan tahrir defterlerinde iki farklı görev olarak kaydedilen vazifelerin, farklı beratlarla yapılan nazırlık ve tevliyet ile zaviyedârlık cihetleri olduğunu söylemek mümkündür. Bu aynı zamanda Osmanlı öncesinden beri zaviye bünyesinde var olan söz konusu görevlerin XIX. yüzyıla kadar devam ettiği anlamına gelmektedir.

1871 senesi vakıf muhasebe defterinde Payam Hatun Zaviyesinin ismi Rumkale'deki Ruhiye Medresesi vakfıyla birlikte kaydedilmiştir. İlgili kayıt "Rumkale Kazası'nda kâin Ruhiye Medresesi ve cami ve Payam Hatun vakfı" şeklinde yer almaktadır. Dolayısıyla zaviye vakfının Ruhiye medresesiyle bir arada değerlendirildiği ve esasında bu vakıf kapsamında olduğu söylenebilir. Vakıf gelirleri arasında Ank, Kızıldağ ve Mesiri köylerinin yanı sıra zaviyenin yer aldığı Payam Hatun Köyü'nün de bulunması zaviye ile medrese vakıflarının bir arada olduğunu doğrular niteliktedir. Söz konusu senede bu köyden 2030 kuruş gelir sağlandığı kayıtlıdır (BOA, Ev.d. 18274, s. 30). Bu durum Ruhiye Medresesi kurucuları ile Payam Hatun Zaviyesi arasında bir irtibat bulunduğu anlamına gelmektedir. Fakat hurufat defterlerinde medrese için çok sayıda atama kaydına rastlanmakla birlikte zaviye için bu defterlerde herhangi bir atama yapılmamıştır. Ancak aşağıda da görüleceği üzere zaviyenin zaviyedârlık cihetinin vakıf tevliyeti ve medrese müderrisliğine tayin edilen kimselere meşrut olduğu anlaşılmaktadır.

Medrese, camii ve zaviyeden müteşekkil olan vakıf bünyesinde zaviyedârlık vazifesinin yanı sıra vakıf tevliyeti, müderrislik ciheti, imamet, müezzinlik ve cüzhânlık vazifeleri bulunmaktadır. Ancak söz konusu vazifeler hem Ahmed ve Mehmed efendiler ile müşterekleri elinde hem de Mehmed Emin, Ebubekir, Mustafa ve İbrahim efendilerde bulunduğu kayıtlıdır. Medrese ve cami ile ilgili kayıtlar bir yana zaviyeye dair

harcamalarda isimleri zikredilen Ahmed ve Mehmed için 94 kuruş zaviyedârlık masrafı gösterilmiştir. Buna mukabil Mehmed Emin ve diğerlerinin zaviyedârlık ciheti 246 kuruştur. Zaviyedârlık vazifesi için yapılan masraf aynı senede 94 kuruştur. Yine bu senede cami ile zaviye hasırları için 1450 masraf edildiği, zaviyede gelen geçen yolculara yemek için 1250 kuruş harcandığı kaydedilmiştir (BOA, Ev.d. 18274, s.30).

5. Şeyh Ebubekir Zaviyesi

Hurufat defterleri ile Halep vilayet salnamesi kayıtlarına göre Şeyh Ebubekir Zaviyesi, Rumkale Kazası'nın Ayran Köyü'ndedir. Şeyh Bekir Türbesi adıyla bilinen bu zaviye, yakın zamana kadar Birecik ilçesi sınırları dâhilinde, Ayran kasabası yakınlarındaki Dorucak Köyü'nün çıkışında Bahçeönü (Şeyh Bekir) civarında yer almaktaydı. Birecik Barajı'nın yapımından etkilenen zaviyenin mimari yapısı, harabe haldeki durumu ve kısmen okunabilen kitabesi C. Erel tarafından kayıt altına alınmıştır. Tahrip olmuş kitabelerden birinden, yapının Memlüklü Sultanı Kayıtbay döneminde 1480'lerde yenilediği tahmin edilmektedir. Bir diğer kitabede ise Kalender Halil ismi ve 1271/1854 tarihi yazılıdır (Erel, 1999: 223). Bayhan ise kitabe ile aynı tarihi vererek türbenin 1480 yıllarında inşa edildiği kanaatindedir (Bayhan, 2010: 714). Halk arasında Şeyh Ebubekir'in Eyyubiler döneminde bölgedeki Yezidiler arasında İslam'ı yaymak üzere görevlendirilerek buraya yerleştirildiğine inanılmaktadır.

Hurufat defterlerinde Şeyh Ebubekir şeklinde kayıtlı olan zaviyeye dair ulaşabildiğimiz iki kayıt mevcuttur. Her ikisi Recep 1139/Şubat 1727 tarihinde tevliyet ve zaviyedârlık görevlerine tayin edilen Şeyh Mehmed hakkındadır. İlk kayıt "Rumkale'de Ayran nâm karyede Şeyh Ebubekir Zaviyesi'nin bir akçeyle tevliyeti Abdullah mahlûlünden Şeyh Mehmed'e inayet" şeklindedir. Aynı tarihli diğer atamada ise "Rumkale'de Şeyh Ebubekir Zaviyesi'nin zaviyedârı olan Abdullah mahlûlünden Şeyh Mehmed'e inayet" edildiği kayıtlıdır (VGMA, HD. 1128, s.13). Dolayısıyla bu dönemde zaviyenin tevliyet ve zaviyedârlık cihetleri aynı kişi tarafından idare edilmektedir. Şeyh Mehmed hakkındaki bu atamanın aynı zamanda Birecik hurufat defterlerine de kaydedilmiş (Demir, 2020: 146) olması dikkat çekicidir. Zaviyeye yapılan bu atamadan Birecik kadılığının da haberdar edildiği anlaşılmaktadır.

6. Sübhan Dede Zaviyesi

Sübhan Dede Zaviyesi'nin ismine evkâf muhasebe defterleri ile Halep vilayet salnamelerinde tesadüf edilmektedir. Muhasebe defterinde zaviyenin ismi ve yeri; "Rumkale Kazası'nda Ayne Karyesi'nde kâin Sübhan Dede Zaviyesi" (BOA, Ev.d. 18274, s.80) şeklinde kayıtlıdır. Bu bakımdan zaviyenin günümüzdeki Gözeli Köyü'nün, Fırat suları altında kalan eski yerleşim yeri sınırları içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Muhasebe kayıtlarında Sübhan Dede Zaviyesi'nin geliri olarak sadece Sübhan Dede Köyü hasılatı gösterilmiştir. Ancak bölgede bu isimle bir köy mevcut olduğuna rastlanmamaktadır. Bu bakımdan zaviyenin bulunduğu köye veya civarındaki bir muhite bu ismin verilmiş olması bir ihtimal olarak düşünülebilir. Kayıtlara nazaran zaviyenin

giderleri, zaviyedârlık vazifesi ile aydınlatma harcamalarıdır. 1871 yılındaki muhasebeye göre zaviye için gelir olarak köyden 254 kuruş elde edilmiş, zaviyedârı Şeyh Müslüm'e 50 kuruş, mum ve şırlağan masrafı için 153 kuruş harcanmıştır (BOA, Ev.d. 18274, s.80).

Gözeli Köyü sakinlerinden edinilen şifahi bilgilere nazaran bölge insanları Sübhan Dede'nin hastaları iyileştirdiğine, onlara Allah'ın izniyle şifa dağıttığına inanarak kutsiyet atfetmişlerdir. Baraj gölü suları altında kalmadan önce çevre köylerden çok sayıda insanın hastalıklarından kurtulmak ve dua etmek için zaviye yerini ziyaret ettikleri nakledilmektedir. Yine çocuk sahibi olmak isteyen kadınların, zaviye yerine gelerek dilekte buldukları ve yemek yapıp dağıttıkları ifade edilmektedir. Yakın zamana kadar hem Gözeli Köyü'nde hem de civar köylerde erkek çocuklara verilen adlardan biri Sübhan ismidir. Yörede kullanımına rastlanan bu ismin, zaviyedeki zattan alındığı anlaşılmaktadır. Bu durum yakın zamana kadar zaviyenin çevredeki etkisini sürdürdüğünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

7. Şeyh Şerafeddin Zaviyesi

Halep Vilayet salnamelerinde, Şeyh Şerafeddin Zaviyesi'nin yeri "Rumkale Kazası'nda Rumkale Kasabası" olarak gösterilmiştir (HVS. 1317: 183). XIX. yüzyıl ortalarında tarihi Rumkale merkezi terk edilerek kazanın idaresi Halfeti kasabasına taşındı. Kazanın eski ismi terk edilmeyip Rumkale kalmaya devam edince karışıklık yaşanmaması için geride kalan yerleşim yeri Kasaba Köyü olarak adlandırıldı. Eski haritalarda "Eski Rumkale" olarak gösterilen Kasaba Köyü, yukarısında yer alan kayaların düşerek yerleşim yerine zarar vermesi üzerine iki kilometre ötedeki Merzuman Çayı'nın öbür tarafına taşındı. Yeni haritalarda Rumkale şehri "Kasaba (Eski)" şeklinde gösterilmektedir. Burası bugün Yavuzeli ilçesi sınırları dâhilindedir (Yılmaz, 2000: 198). Dolayısıyla Şeyh Şerafeddin Zaviyesi, eski Rumkale dâhilinde olmalıdır. Fakat kale içinde veya dışında olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Diğer yandan XIX. yüzyılın ikinci yarısında Birecik'teki Rufaî Hankâhı şeyhliği için talepte bulunmuş olan Şeyh Ali Efendi arzuhalinde Şeyh Şerafeddin vakfından bahsetmektedir. 30 Temmuz 1858 tarihli arzuhalin baş kısmında "Urfa livasında Biretü'l-Fırat Birecik'te Kalatü'r-Rum Birecik kalesi demekle maruf derununda Cami-i Kebir ile medfün bulunan kutbü'l-arifin Şeyh Şerafeddin kudduse sirruhu hazretlerinin meşihate meşrût şart-ı vakıf tevliyetiyle Birecik'te vâki" ifadesi yer almaktadır (BAO, A.DVN.132-100; Karakaş, 2017: 365-366). Bu muğlak ifadenin bir benzeri daha açık olarak aynı kişinin talebi üzerine hazırlanan 25 Kasım 1858 tarihli bir diğer kayıta "Birecik'te Kal'atü'r-Rum derûnunda Cami-i Kebîr ile Şerâfeddin ile Hamza tevliyet vakıfları" şeklindedir (BOA, A.MKT.UM. 344-47-3). Birecik'te Şeyh Şerafeddin adında bir zaviyeye rastlanmaması ve Rumkale'nin önceki yüzyıllarda bir müddet Birecik'e tabi bulunmuş olmasına nazaran burada söz konusu edilen zatın Rumkale'de metfun Şeyh Şerafeddin olduğu söylenebilir. Vakıf idaresinin evlâdiyet şartı üzere olduğu anlaşılan zaviyeye dair ulaşabildiğimiz ilk kayıtlara atama tevcihlerinde rastlanmaktadır.

Hurufat defterlerinde "Rumkale'de vâki" denilen Şeyh Şerafeddin Vakfı'nın tevliyet cihetine XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren mütevellî tayinlerinin olduğu kayıtlıdır. Bu hususta tespit ettiğimiz ilk kayıt Zilkade 1168/Ağustos 1757 tarihine ait olup vakfa

evlâdiyet ve meşrutiyet üzere müteveli olan İbrahim'e verilmiş olan beratın yenilendiğini haber vermektedir (VGMA, HD. 1090, s.132). Yevmî bir akçeyle idare edilen bu görev yaklaşık on yıl sonra Rumkale naibi Ali'nin arzı üzerine Şeyh Halid Halife'ye geçmiştir (VGMA, HD. 1117, s.40). 1831 yılı kasım aylarına kadar kesintilerle devam eden müteveli atamalarında bu tarihte Mehmed b. Mehmed'in müteveli yapıldığı kayıtlıdır (VGMA, HD. 550, s.55). Son atamada vakfa ait herhangi bir vakfiyenin bulunmadığı ve vakıf tevliyetinin kadim teamül gereği evlâdiyet üzere intikal ettiğine işaret etmektedir. Ancak bu atamalarda vakıf bünyesinde zaviye olduğuna dair sarıh bir ifade bulunmadığı gibi ataması yapılmış herhangi bir şeyh veya zaviyedâr da söz konusu değildir. Son olarak 1863 yılında vakıf mütevellisi Seyyid Mehmed b. Seyyid Mehmed için tecdid-i berat vesilesiyle düzenlenen kayıta Şerafeddin vakfının Rumkale Kazası'nda olduğu kaydedilmiş ancak zaviyeye dair bir bilgi verilmemiştir (VGMA, 2150-1, 385-449). Yine 1892 senesinde Halfeti sakinlerinden vakıf mütevellisi Mehmed Efendi'nin, Şerafeddin vakfına ait gelirleri toplayıp kendisine ulaştırması hususunda Kasaba Köyü'nden ve vakıf mürtelikasından Mustafa oğlu Çirkin Mehmed'i kendisine vekil tayin ettiği görülmektedir (VGMA, 2150-1, 173-152).

Şerafeddin Vakfı bünyesinde bir zaviye olduğu vakıf muhasebe defterleri ile salname kayıtlarından anlaşılmaktadır. Yine zaviyenin gelirleri hakkında en açık ifadeler evkâf muhasebe kayıtlarında yer almaktadır. Bu gelirler Arıkaltı Köyü'nde nisf hisse ile İncirli Köyü'nün tamamıdır. 1844 senesinde vakıf mütevellisi "ber-evlâdiyet" üzere Kahzâde Şerif'tir. Vakıf geliri İncirli Köyü'nün yarı hasılatından elde edilen 100 kuruş, masrafları ise 20 kuruşluk müteveli ücretidir (BOA, Ev.d. 12373, s.19). 1871 yılı için düzenlenen muhasebede zaviyenin gelir ve giderleri daha fazla detaylandırılmıştır. Bir senelik süre zarfında Arıkaltı Köyü'nde 5989, İncirli Köyü'nde 4263 kuruş olmak üzere 10.252 kuruş gelir elde edilmiştir. Zaviye vakfının masrafları 100 kuruşluk tevliyet vazifesi ile 1687 kuruşluk birtakım vergilerdir. Ayrıca bu senede vakıf için maliye hazinesi aidatı 2050, vazife ve mürettebat hazinesi 2125, harc-ı muhasebe de 337 kuruş gösterilmiştir. Masraflardan fazla kalan 6.076 kuruş vakıf evlâdı arasında taksim edilmek üzere müteveli Hüseyin Ağa'ya teslim edilmiştir (BOA, Ev.d. 18274, s. 134). Diğer yandan 1858 yılındaki daha erken bir muhasebede müteveli vazifesinin yanı sıra 60 kuruşluk "hatm-i kıraât" masrafı bulunduğu kayıtlıdır (BOA, Ev.d. 15803, s. 36). Bu bakımdan söz konusu hizmetin 1871 yılına gelindiğinde terk edildiği veya muhasebe kaydına yansımadağı anlaşılmaktadır.

1844 yılındaki muhasebede Rumkale Kazası'nda Şeyh Şerafeddin adıyla kayıtlı iki ayrı zaviyeye tesadüf edilmektedir. İlki İncirli Köyü hasılatına sahip Şeyh Şerafeddin Zaviyesi'dir. Diğerisi ise Karacaviran ve Mezraa-i Sarmallı hasılatı ile değirmen hissesine sahip Şeyh Şerafeddin Zaviyesi'dir. Dolayısıyla aynı yılda her iki yapının gelirleri farklı farklıdır. Bu zaviyelerin ayrı mekânlar olabileceğine esas oluşturan bir diğer nokta ise aynı yılda zaviye mütevellilerinin ayrı kişiler olmasıdır. Nitekim bir zaviyenin mütevellisi Kahlzâde Şerif iken diğerinin mütevellisi ber-mucebi vakfiye evlâd-ı vakıftan Ali'dir (BOA, Ev.d. 12373, s.18-19). Ancak diğer senelerde göremediğimiz bu farklılık bölgede aynı isimle iki ayrı zaviye olabileceği konusunda tereddütler oluşturmaktadır.

8. Vadilhicr Zaviyesi

Vâdilhicr Zaviyesi'nin varlığına işaret eden en sarıh kayda Rumkale'nin Birecik adına tasnif edilen şerhiye sicillerinde rastlanmaktadır. 8 Temmuz 1895 tarihinde Halep valiliği tarafından gönderilen ilgili kayıta; Rumkale'de Küçük Hüseyin Ağa'nın oğlu Mahmud Ağa'nın Vadi Hicr vakfı namına hazine senevî otuz bin kadar kurşun aldığı ancak kaza dâhilinde bu isimle bir vakıf bulunmadığı beyan edildikten sonra "vaktiyle bu nâm ile bir zaviye olmuş olmasıyla şimdi külliye mahv ve münderis olduğu anlaşılmalı" denilerek söz konusu vakfın bir zaviye vakfı olduğu belirtilmiştir (BŞS. 426, 203-824). Esasında vakıf görevli atamalarında Vadilhicr Vakfı bünyesinde bir zaviyenin varlığına işaret edilmediğinden zaviyenin varlığını ve dolayısıyla yerini tespit etmek mümkün olmamaktadır. Ancak hem sicil defterinde yer alan yukarıdaki ifade hem de aşağıda yer verileceği üzere erken dönemde vakıf hasılatından bir kısmının cüz okumaya ve aşure yapımına ayrılmış olması burada bir zaviye kültürü bulunabileceğine işaret etmektedir denilebilir.

Belgelerde "Vadilhicr" veya "el-Hicr" adıyla kaydedilen vakfa dair kayıtlara XVII. yüzyıl sonlarından itibaren rastlanmaktadır. Mesela 1107/1696 yılına ait bir kayıta vakıf tevliyetinin erkek evlâda meşrut olduğu halde Recep'in bu vazifeyi gadr ile üzerine aldığı (BOA, İE.EV. 31-3558), ertesi yıl Rumkale kadısı Hafız İbrahim'in arzında ise vakfa dışardan müdahale eden Recep ve Mustafa'nın gadr ile aldığı vazifinin Ömer'e bırakıldığı kayıtlıdır (VGMA, HD. 1140, s.315). Benzer şekilde 25 Şevval 1159 (10 Kasım 1746) tarihinde Rumkale kadısı Mehmed tarafından İstanbul'a gönderilen bir arzda, vakfın erkek evladından ziyade müteveli olan Kasım Ali ile Mehmed'in babaları Mustafa'nın, kale ve kasaba ihtiyarlarının şahadetiyle kız evlad neslinden olduğunun anlaşıldığı ve adı geçen mütevellilerin vakıf şartlarına riayet etmeyip mütegalibe isnadıyla vakıf malını haksız şekilde zimmetlerine geçirdikleri haber verildikten sonra tevliyetin adı geçenlerden alınarak erkek evladın erşedi ve batn-ı evvelden olan vakıf nazırı Mehmed b. El-Hac Ahmed'e bırakıldığı belirtilmiştir (BOA, AE. SMHD.I. 138/10212).

Vakıfla ilgili kayıtlarda zaviyeden bahsedilmemekle birlikte görevli atamaları adı geçen vakfın çok erken bir dönemde kurulduğunu göstermektedir. Vakfın gelir kaynakları Merzuman Nahiyesi Kızılburç ve Culbancık köyleri hasılatından oluşmakta olup çok sayıda görevli ataması olduğu görülmektedir. Bu kapsamda vakıf bünyesinde müteveli dışında üç kile hınta ile bir nazır (BOA, AE. SMHD.I. 138-10212; VGMA, HD. 1087, s.24), dört kile "hınta-i Antabî" ile bir kâtip (VGMA, HD. 1158, s.262) ve senevî sekiz kile hınta ile sekiz cüz okumakla görevli bir cüzhân (VGMA, HD. 1096, s.271) olduğu atama kayıtlarında yer bulmuştur. Vakıf gelirlerinin sarf edildiği bir diğer hayır ciheti aşure yapılmasıdır. Zaman zaman vakıf hizmetleri içinde görülebilen aşure geleneği Rumkale için sadece Vadilhicr Zaviyesi'nde tespit edilmektedir. Nitekim kaza naibi Ali'nin Şevval 1179/Mart 1766 tarihli bir arzında köylerden elde edilen hasılatın Vadilhicr vakfının "aşuresine meşrut" olduğu yer almaktadır (VGMA, HD. 1117, s.409).

Evkâf muhasebe defterleri, bir taraftan Vadilhicr vakfının terk edilen Rumkale kasabasında bulunduğuna işaret ederken diğer taraftan vakıf bünyesindeki hayrî cihetlerin XIX. yüzyılda tamamen terk edildiğini göstermektedir. Mesela 1871 yılında yapılan muhasebede vakıf varidatının Bedren, Karapınar, Yarımca, Keferhab ve Dölcek köyleri

hasılatından oluştuğu, vakıf giderinin ise yalnızca Hüseyin Ağa'nın 100 kuruşluk tevliyet ücreti olduğu kayıtlıdır. Vergilerden sonra fazla kalan 14.438 kuruşun vakıf evlâdına verilmek üzere mütevellîye teslim edilmiş olması (BOA, Ev.d. 18274, s.75) esasında XVII. yüzyıl sonlarında hayrî olan vakfın yaklaşık iki yüzyıl sonra tamamen evlâdî bir vakıf hâline getirildiğini göstermektedir.

9. Abdülğani Dede Zaviyesi

Abdülğani Dede ziyaretgâhı 1307 tarihli Halep salnamesine göre Rumkale'nin Kasaba Köyü'ndeydi (HVS, 1307: 183). Daha önce de belirtildiği üzere burası Rumkale'nin taşınmasından sonra geride kalan yerleşim yeri idi. Muhasebe defterlerinde ziyaretgâhın bir vakfı olduğu görülmektedir. 1844 senesindeki muhasebede Abdülğani Dede vakfına, vakfiye şartı üzere evlâdî vâkıftan İshak'ın mütevellî olduğu kayıtlıdır. Vakfın gelirleri bir dükkân ile tarlanın icarından oluşurken giderleri ise sadece tevliyet vazifesidir. Söz konusu senede yıllık gelir 70 kuruş, tevliyet ücreti ise 10 kuruş olarak kaydedilmiştir (BOA, Ev.d. 12373, s.19).

10. Diğer Ziyaret Yerleri

Osmanlı döneminde Rumkale Kazası'nda halkın ziyaret ettiği dini mekânlar yukarıda adını zikrettiğimiz zaviyeler ile sınırlı değildir. Mesela 1307 tarihli Halep Vilayet salnamesi kaza dâhilinde bulunan zaviye ve ziyaretgâhlar hakkında bir liste vermektedir. Ele aldığımız zaviyelerden Şeyh Şerafeddin haricindekilerin isimleri burada da kayıtlıdır. Ancak bunların dışında vakıf kayıtlarına yansımayan başka ziyaretgâhların da isimleri salnamede yer almaktadır. Bugün halk arasında Şeyh Salih ziyaretgâhı olarak bilinen ziyaret, Şeyh Ebubekir zaviyesi ile birlikte Baziki cihetinin Ayran Köyü'nde kayıtlıdır. Salnamelerdeki bilgilere göre burada metfun bulunan Şeyh Salih, kadiri şeyhlerindedir ve Kadiriye tarikatının kurucusu Abdülkadir Geylanî hazretlerinin torunudur (HVS. 1307: 183). Dolayısıyla bu ziyeratgâhın XII veya XIII. yüzyıla kadar dayandığı kabul edilmiş olmaktadır.

Kasaba olarak nitelendirilen eski Rumkale merkezi, zamanla harabe hâle gelip yerleşim kalmadığından buradaki zaviye ve ziyaretgâhlar kaderine terk edilerek unutulmuştur. Salnamelere göre Şeyh Şerafeddin Zaviyesi dışında burada ayrıca Koyunbaba ve Çelebî hazretlerinin yerleri bulunmaktaydı. Buranın hemen karşısında yer alan Belesor (Savaşan) Köyü'nde Şeyh Yakup adıyla halkın ziyaret ettiği bir mekân söz konusuydu. Bu son ziyaretgâh hala ayakta olup Sereyli mevkiinde bulunmaktadır. Ayrıca Bazur (Bozyazı) Köyü'nde Şeyh Beyazeddin ve Araban Nahiyesi'nde Karababa ziyaretgâhları salnamelere yansımış olan diğer tarihi mekânlardır (HVS. 1307: 183). Osmanlı döneminde Rumkale sınırları içinde yer alan günümüzde ise Bozova ilçesine bağlı bulunan Nehri Said (Irmakboyu) Köyü'nde kalıntıları ayakta olan tarihî bir ziyaret bulunmaktadır. Ayrıca 1856 senesinde Rumkale Kazası'ndan toplanan vakıf gelirleri içinde 585 kuruş Maraşî Şeyh Mehmed Zaviyesi'nden sağlanmıştır (BOA, Ev.d. 16237,

s.3). Ancak bu zaviyenin Rumkale Kazası sınırları içinde olup olmadığı tespit edilememiştir.

SONUÇ

Rumkale Kazası'nda tespit ettiğimiz çoğu zaviyenin tasavvuf düşüncesini sistemleştiren tarikatlarla nasıl bir bağı olduğu şimdilik bilinmemektedir. Buradaki zaviyeler, yöre halkının çeşitli sıkıntılarından kurtulmak ve manevi açıdan rahatlamak umuduyla belli zamanlarda gittikleri ziyaret yerleri olarak öne çıkmaktadır. Zaviyelerin çoğu zaman buldukları muhitin ve köylerin hasılatına sahip olması, kuruluş dönemlerindeki ekonomik gücünü ve sosyal etkisini yansıtmaya açısından kayda değerdir. Bu maddi varlıklar aynı zamanda dönemin idarecileri tarafından işletme gayesiyle zaviyelere bir miktar tarım alanlarının tahsis edildiğine işaret etmektedir. Muhasebe kayıtlarından tespit edilen gayrimenkuller, zaviyelerin Osmanlı'nın son yüzyılına kadar bu mali kaynaklarını korumuş oldukları anlamına gelmektedir.

Bazı zaviyelerin fazla geliri vakıf evlâdı arasında taksim edilirken diğer bazılarında bu gelirin vakıf imarına meşrut olduğu müşahede edilmektedir. Son dönem muhasebe defterlerinde birkaç zaviyede fazla gelirin konaklayanlara yemek için ayrılmış olması zaviyelerin buradan geçen yolcuları ağırlama fonksiyonunu sürdürdüğünden ziyade tarihî süreçteki hizmetlerini ve işlevini ortaya koyması bakımından önemlidir. Konaklama yerleri ve ulaşım araçlarının yetersiz olduğu tarihî devirlerde bu tür zaviyeler, bir yerden başka bir yere gitmek zorunda kalanların dinlenme ve konaklamaları için son derece önemliydi. Rumkale bölgesinde Fırat'ın öbür yakasına seyahat edenler için bu zaviyelerin daha büyük anlam taşıdığı tahmin edilmektedir.

Zaviyelerin hizmetlerine ve görevlilerine bakıldığında sadece Şeyh Kureyş ile Şeyh Mehmed zaviyeleri dâhilinde birer mescid olduğu imam atamalarından anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılda bölgedeki çoğu zaviye varlığını devam ettirmekle beraber işlevleri sadece tevliyet ve zaviyedârlık hizmetleriyle münhasır kalmıştır. Sa'd b. Ebi Vakkas ve Şeyh Kureyş hariç tutulursa zaviyelere adı verilen kimselerin tarihi şahsiyeti ve yaşadıkları devir tespit edilememektedir. Fırat'ın Antep tarafındaki Şeyh Kureyş ve Sa'dü'l-Kureys zaviyelerinin yöredeki Alevî-Bektaşî topluluklar arasında büyük bir saygı ve ilgi gördüğü bugün dahi yapılan geniş katılımlı ziyaretlere yansımaktadır. Urfa tarafındaki Şeyh Mehmed, Şeyh Salih, Şeyh Ebubekir ve Payam Hatun zaviyeleri etrafında ise sunnî kültürün şekillendiği dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

- BŞS. (Birecik Şeriyeye Sicili, defteri), Defter: 425, 426, 431.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)
- BOA, A.DVN. (Sadaret, Divan Kalemî Evrakı), 132-100.
- BOA, A.MKT.UM. (Sadaret Mektubi Kalemî Umum Vilayat Evrakı), 344-47-3.
- BOA, AE. SABH.I. (Ali Emiri, Abdülhamid I), 166-11160; 250-16735.
- BOA, AE. SAMD.III. (Ali Emiri, Ahmed III), 106-10494.
- BOA, AE. SMHD.I. (Ali Emiri, Mahmud I) 138-10212.
- BOA, Ev. d. (Evkâf Defterleri) 12373, 15803, 16237, 18274.
- BOA, İE.EV. (İbnülemin, Evkâf) 31-3558.
- BOA, MAD. (Maliyeden Müdevver defter), 4700.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)
- VGMA, Vakfiye Kütük defterleri 2150-1, 2150-2.
- VGMA, HD. (Hurufat Defterleri) 550, 1087, 1088, 1090, 1091, 1095, 1096, 1117, 1119, 1128, 1139, 1140, 1158.
- Halep Vilayet Salnameleri (HVS)
- 1307 Tarihli Halep Vilayet Salnamesi. İSAM Kütüphanesi.
- 1310 Tarihli Halep Vilayet Salnamesi. İsam Kütüphanesi
- 1312 Tarihli Halep Vilayet Salnamesi. İSAM Kütüphanesi.
- 1320 Tarihli Halep Vilayet Salnamesi. İSAM Kütüphanesi.

Araştırma ve İnceleme Eserler

- Akkuş, M. (1999). Dede Garkunzâdelers. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. I/2. 21-31.
- Bayhan, A. A. (2010). Güneydoğu Anadolu Kalelerinde Memlûklü İzleri. *XV. Türk Tarih Kongresi (Ankara: 11-15 Eylül 2006)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, III, 711-728.
- Baykara, T. (1988). *Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş, I: Anadolu'nun İdari Taksimatı*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.
- Demir, İ. (2020). *Hurufat Defterlerine Göre Biretü'l-Fırat (Birecik) Kazası Vakıfları*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Erel, C. (1999). Birecik Merkez Bucağı, Dorucak (Şeyh Bekir Köyü) Türbesi. *Birecik Halfeti, Bozova, İlçeleri ile Rumkale'deki Taşınmaz Kültür Varlıkları*. Ed. Aynur Durukan. Ankara. 223-225.

Eser, E.- Alp, S. (1999). Çekem Mahallesi Mescidi ve Türbesi. *Birecik, Halfeti, Suruç, Bozova İlçeleri ile Rumkale'deki Taşınmaz Kültür Varlıkları*. Ed. A. Durukan. Ankara. 242-246.

Karakaş, M. (2017). *Urfa'da Tasavvuf İzleri*. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları.

Karakoç, A. (2010). *Şanlıurfa Adak ve Ziyaret Yerleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kazıcı, Z. (2003). *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Yayınları.

Lawrence, T. E. (1947). *Oriental Assembly*. Ed. A. W. Lawrence. London: Williams and Norgate Ltd.

Ocak, A. Y. (1978). Zaviyeler (Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme). *Vakıflar Dergisi*. 12, 247-269.

Ocak, A. Y. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Öğüt, T. (2013). *18-19. YY'da Birecik Sancağında İktisadi ve Sosyal Yapı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Taş, K. (2019). Seyyid Mahmud-ı Kebir'in (Kureyş) Seyyid Mahmud Hayrani ve Derviş Bey Beyaz/Gevr ile Tarihi Bağı. *Journal of Social And Humanities Sciences Research (JSHSR)*. 6/43, 3248-3260.

Taş, Y. (2019). *Osmanlı Döneminde Urfa'da Sosyal Hayat (Mahkeme Kayıtlarına Göre 1850-1900)*. İstanbul: Hiper Yayın.

Taş, Y. (2021). Tanzimat Döneminde Rumkale Kazası'nda Aşk, Töre ve İhtida Üçgeninde Bir Kız Kaçırma Hadisesi. *History Studies*. 13/3. 987-1007.

Üner, M. E. (2012). Şeyh Müslüm Zaviyesi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28. 151-169.

Yalçın, A.-Yılmaz, H. (2002). Kureyşan Ocağı Hakkında Bazı Yeni Bilgiler. *Hacı Bektaş Veli Dergisi*. 23. 9-24.

Yediyıldız, B. (2003). *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Yılmaz, A. (2000). XVI. Yüzyılda Bir Güney-Doğu Anadolu Kasabası: Rumkale Şehri. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 124. 197-208.

Bilingualism and the Brain

Nazlı AĞGÜN¹

Citation/©: Ağgün, N. (2021). Bilingualism and the Brain. *Artuklu Human and Social Science Journal*, 6(2), 138- 144.

Abstract

Bilinguals have been compared with monolinguals and become research focus due to their more extensive communication skills, more complex thought processes, and easier identity development in two different languages. Being a bilingual from babyhood is a unique experience which can change the structure, the network and the executive control system in the brain. There are two constantly active languages in the minds of bilinguals and bilinguals are always in a state of deciding between these languages, which is an exercise for the brain. A study (Mechelli, 2004) has showed that that second-language learning raises grey matter in the left inferior parietal cortex, which is related to decision-making, inhibition and focusing. In fact, the difference between bilinguals and monolinguals could emerge at infancy. A relevant study (Kovacs et al., 2009) has indicated that seven-month-year-olds bilinguals have left the contemporaneous monolinguals behind at learning a new rule while playing with puppets. Furthermore, bilinguals have advantages at getting Alzheimer at elder ages. The difference between monolinguals and bilinguals for getting the illness is 4.1 years (Bialstok et al., 2007). Based on the results of the relevant studies, it can be concluded that bilingualism and multilingualism should be encouraged across the world for cognitive advantage and conserving good health.

Key Words: Bilinguals, monolinguals, brain, language.

¹ Öğretim Görevlisi, Nazlı Ağgün,Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi, nazliaggun@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2705-109X.

Geliş/Received: 20 Kasım 2021, Kabul/Accepted: 20 Aralık 2021

İki Dillilik ve Beyin

Nazlı AĞGÜN

Atıf/©: Ağgün, N. (2021). İki Dillilik ve Beyin. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6(2), 138-144.

Öz

İki dilliler, daha kapsamlı iletişim becerileri, daha karmaşık düşünce süreçleri ve iki farklı dilde daha kolay kimlik gelişimi sayesinde tek dillilerle karşılaştırılmış ve araştırma odağı haline gelmiştir. Bebeklikten iki dilli olmak, beyindeki yapıyı, ağı ve yönetici kontrol sistemini değiştirebilecek eşsiz bir deneyimdir. İki dillilerin zihninde sürekli aktif iki dil vardır ve iki dilliler her zaman bu diller arasında karar verme durumundadır, bu da beyin için bir egzersizdir. Bir çalışma (Mechelli, 2004), ikinci dil öğreniminin, karar verme, inhibisyon ve odaklanma ile ilgili olan sol alt parietal korteksteki gri maddeyi yükselttiğini göstermiştir. Aslında, iki dilli ve tek dilli arasındaki fark bebeklikte ortaya çıkabilir. İlgili bir çalışma (Kovacs ve ark. 2009), yedi aylık iki dilli çocukların kuklalarla oynarken yeni bir kural öğrenmede aynı yaştaki tek dillileri geride bıraktıklarını belirtmiştir. Ayrıca, iki dile de hâkim kişilerin, daha ileri yaşlarda Alzheimer hastalığına daha geç yakalanma gibi bir avantajı da var. Tek dilli ve iki dilli arasındaki hastalığa yakalanma yaşı arasındaki fark 4,1 yıldır (Bialstok ve ark., 2007). İlgili çalışmaların sonuçlarına dayanarak bilişsel avantaj ve sağlığın korunması için dünya genelinde iki dillilik ve çok dilliliğin teşvik edilmesi gerektiği sonucuna varılabilir.

Anahtar kelimeler: İki dillilik, tek dilliler, beyin, dil.

Introduction

Monolinguals are the individuals that are proficient at speaking one language, sometimes with its dialect or accent. On the other hand, bilinguals are individuals that are proficient at speaking two languages. Similarly, multilinguals are the ones that speak three or more languages. According to Census Bureau (2010), more than half of the world speak more than one language. Languages in the world are still changing very fast due to demographic trends, the latest technology and contact with the rest of the world.

Although the phenomena of being a bilingual or multilingual has always been a part of human being, it has not been received as positively all the time. As an example, challenging the idea of monolingualism in the western countries is quite difficult because the main language in the country has got a symbolic meaning as language is perceived very emotionally and ideologically. A leading Christian Democrat in Germany, Peter Muller emphasizes the need to pass German tests to get residency and goes on saying “This act is an act for restricting immigration. It puts an end to the idea that Germany can be transformed into a multicultural immigration society” (as cited in Stevenson&Schanze, 2009). Another challenge related to bilinguals is accommodation of students at the schools. To illustrate, California has got 1.5 million students who speak Spanish as their mother tongue mostly in K-12 public schools. The educators in that state are expected to teach these students in English, assist the students do well in the exams and not to stay behind of the other schools if they want to get funding.

On the other hand, there have been researchers from linguistic, cognitivist and social fields that have become interested in the concept of bilingual in a more positive way. Since bilinguals have got two different language systems in their brain, consisting of two different phonology, grammar, and pragmatics, does it mean they have cognitive advantages over monolinguals? Ramírez-Esparza & Ikizer, (2017) found that bilinguals have advantages at switching and attuning easily in different contexts, and recognizing the tips in the social environment in an accurate way. The literature has also revealed further evidence that shows bilinguals have better attention and inhibition in executive control tests and keep these advantages even at older ages. The current literature review focuses on the studies done to understand the cognitive advantages of bilinguals. The review is important in terms of understanding that the concept of speaking two or more languages is not limited with the issues such as immigrants, residency, or school accommodation. The concept deserves further reading, research, and thoughts to cherish cognitive advantages of bilinguals and to benefit from them as a country.

Bilingualism and the Brain

Bilingualism recently has attracted much attention in sociolinguistics, psycholinguistics, neurobiology, and politics due to the increasing multilingualism caused by globalization. It is estimated that sixty-six percent of the world as children are taught early-on to speaking two languages (Associated Press, 2001). Hence, it is difficult to ignore the concept of bilingualism and, accordingly, more studies have been conducted to illuminate the concept of bilingualism and to differentiate it from monolingualism.

Bilinguals are admired by monolinguals for their ability to maintain two separate language syntaxes, pronunciations, vocabularies and pragmatics in their minds and to utilize the appropriate language system according to context. Bilinguals are envied for their more extensive communication skills, more complex thought processes, and easier identity development in two different languages. In addition to these more obvious perks of bilingualism, recent studies on language and neurolinguistics have shown that bilinguals are able to distinguish different languages from infancy, to have a better executive control system during all life spans and to have more resistance to illness such as Alzheimer and dementia.

Bilinguals have two constantly active languages in their minds and they always need to control and choose from them accordingly. In one research (Marian & Spivey, 2003), it has been found that when an individual hears “can”, words such as “candy” and “candle” activate in the brain as well. In the case of bilinguals, the words in both languages activate in the brain. Bilinguals constantly must control two languages since the non-target language could interfere with the target language and this would result in a problematic communication. Another study on code-switching has investigated the active parts in the brain regions with meta-analysis method scanning ten studies (Luk et al., 2012). The active parts in the brain are left inferior frontal gyrus pars triangularis, left middle temporal gyrus, midline presupplementary motor area, left inferior frontal gyrus pars orbitalis, bilateral caudate nuclei and right precentral gyrus. Four of these parts are also responsible for the executive control system in the brain. A similar study (Hernandez et al., 2001) on code-switching and brain activation has used functional magnetic resonance imaging to follow the activation in the brain. It has been found that the dorsolateral prefrontal cortex— which is also responsible for attention and inhibition in the brain— is active in bilinguals. Lastly, Mechelli and her colleagues (2004) have demonstrated that second-language learning increases grey matter in the left inferior parietal cortex. They suggest a possible relationship between the grey matter and performance. Based on the results of these studies, it can also be inferred that bilinguals utilize areas of the brain which are responsible for decision-making, inhibition and focusing. This means that bilinguals have advantages in their executive control systems since they continually make use of these systems.

Evidence for the superiority of bilinguals over monolinguals in inhibition and learning has been reported in a number of studies. A better executive control system and, as a result, better inhibition and learning skills for bilinguals may begin as early as during infancy. Mehler et al. (1988) found that newborn babies could recognize their mother tongue and exhibit preference for languages. Kovacs et al. (2009) extended the research on infants and language by conducting an experiment with seven-month-year-olds. In the first phase of the experiment, both monolingual and bilingual infants successfully learned that a puppet appeared on the one side of a computer’s screen after they had heard a speech or visual cue. In the next phase, the puppet appeared on the opposite side of the screen and the infants were supposed to change the direction of their gaze after hearing a speech or visual cue. However, only the bilingual infants could discern the new rule and change the direction of their gazes to locate the puppet..

Ellen Bialstok and her colleagues have focused their research on bilingualism and its benefits for children, adults and elderly people. One of their studies (Bialstok et al.,

2008) aims to determine whether there is any difference between monolinguals and bilinguals in performing tasks requiring use of the executive control system. In the control condition, both monolinguals and bilinguals read the names of colors which were painted with their corresponding colors (e.g. the word “blue” appeared in the font color blue). In the interference condition, monolinguals and bilinguals read the names of colors that were painted with another color’s name. (e.g. the word “blue” appeared in red font). Bilinguals out-performed monolinguals on the task. Based on these results, it can be inferred that bilinguals use their executive control systems more efficiently than monolinguals do.

In another experiment (Bialystok et al., 2004) whose goal is to determine whether or not bilingualism benefits the brain, the Simon Effect has been used. The participants are told that they are going to see a red square or a green square on the computer screen. If they see a red square, they should press the button on the left, which is a simple task. This task requires congruent thinking, which means being in harmony. On the other hand, when they see a green square, they should press the button on the right, which is a more difficult task since it requires incongruent thinking which means conflict. In the conflict situation, they should go to one side but they have to override that instinct in order to press the correct button, a task which takes time. The time that it takes to press the button is called the Simon Effect. Higher time means worse performance. The results showed that there is no difference between monolinguals and bilinguals in childhood, adulthood and adolescence but there is a difference in elder ages. Bilinguals outperform the monolinguals in middle age.

One of the important benefits of bilingualism for older individuals is protecting them from some diseases such as Alzheimer and Dementia. In its website, the National Institute on Aging (NIA) defines Dementia as “a brain disorder that affects communication and performance of daily activities” and Alzheimer’s as “a form of dementia that specifically affects parts of the brain that control thought, memory and language.” In a study on these illnesses (Bialstok et al., 2007), the authors have used the records of monolingual and bilingual patients in hospitals that are matched on demographic information, education and the degree of the illness. The results revealed that monolinguals possessed longer year of education compared to bilinguals. Nevertheless, monolinguals were 71.4 years old on average while bilinguals were 75.5 years old on average when they got the disease for the first time. The difference between monolinguals and bilinguals for developing the disease was 4.1 years. One more recent study by Schweizer et al. (2012) extended the research on bilingualism and dementia. It analyzed and compared tomography scans of monolingual and bilingual patients who had been matched based on lifestyle agents and found that bilinguals developed more atrophy in the medial temporal lobe, an area which is linked to Alzheimer’s pathology.

Different from the studies above, a study (Hope et al., 2015) comparing language outcomes in monolingual and bilingual stroke patients revealed results in favor of monolinguals. The stroke patients suffered from language impairment or aphasia and they would lie to re-obtain this learning skill. In the trials, the patients were asked to read single sentences and repeat full sentences. In that study, monolinguals outperformed the bilinguals. The authors of the study interpreted this finding with the network in the brain. When the network for the cognitive control of language gets harmed, it means there is a

damage in a larger area since the network in the bilinguals are more linked to each other. This could be the reason for a more difficult recover.

Conclusion

In conclusion, there is substantial evidence that both languages are active all the time and bilinguals choose from them during code-switching. Consequently, bilinguals are claimed to have better executive control system due to constant practice they do with languages since infancy. Studies have supported that bilinguals are better at memory, learning and inhibitions compared to monolinguals. Furthermore, bilinguals are found to have Alzheimer at elder ages.

Some implication could be made from the studies showing the benefits of bilingualism. To begin with, bilinguals or multilingual are not argued to be smarter than monolinguals in life. However, it needs to be known that speaking two languages from babyhood is a unique and special experience that can change the structure, the network and the executive control system in the brain and give some advantages. Hence, bilingualism and multilingualism should be cherished and supported with education system across the world. Also, bilingualism could save the countries from 5 years of cognition loss. Finally, instructors, families and educators should be informed about the way bilinguals show itself in behavior. The bilingual children who have less vocabulary knowledge or are slower at uttering sentences should not be categorized as less intelligent than monolinguals because it only means that the way bilinguals brain work is different and needs space.

References

Associated Press. Some facts about the world's 6,800 tongues. 2001. Retrieved October 1,2012, from http://articles.cnn.com/2001-06-19/us/language.glance_1_languages-origin-tongues?_s=PM:US

Bialystok, E., Craik, F. I., & Freedman, M. (2007). Bilingualism as a protection against the onset of symptoms of dementia. *Neuropsychologia*, C. 45, S. 2, s. 459-464.

Bialystok, E., Craik, F. I., Klein, R., & Viswanathan, M. (2004). Bilingualism, aging, and cognitive control: evidence from the Simon task. *Psychology and aging*, C. 19, S. 2, s. 290

Bialystok, E., Craik, F., & Luk, G. (2008). Cognitive control and lexical access in younger and older bilinguals. *Journal of Experimental Psychology: Learning, memory, and cognition*, C. 34, S. 4, s. 859.

Hernandez, A. E., Dapretto, M., Mazziotta, J., & Bookheimer, S. (2001). Language switching and language representation in Spanish–English bilinguals: An fMRI study. *NeuroImage*, C. 14, S. 2, s. 510-520.

Hope, T. M., Parker Jones, Ö., Grogan, A., Crinion, J., Rae, J., Ruffle, L., ... & Green, D. W. (2015). Comparing language outcomes in monolingual and bilingual stroke patients. *Brain*, C. 138, S. 4, s. 1070-1083.

<https://www.nia.nih.gov/health/alzheimers>

Kovács, Á. M., & Mehler, J. (2009). Cognitive gains in 7-month-old bilingual infants. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, C. 106, S. 16, s. 6556-6560.

Luk, G., Green, D. W., Abutalebi, J., & Grady, C. (2012). Cognitive control for language switching in bilinguals: A quantitative meta-analysis of functional neuroimaging studies. *Language and cognitive processes*, 27(10), 1479-1488. C. 14, S. 2, s. 510-520.

Marian, V., & Spivey, M. (2003). Bilingual and monolingual processing of competing lexical items. *Applied Psycholinguistics*, C. 24, S. 2, s. 173-193.

Mechelli, A., Crinion, J. T., Noppeney, U., O'Doherty, J., Ashburner, J., Frackowiak, R. S., & Price, C. J. (2004). Structural plasticity in the bilingual brain. *Nature*, C. 431, S. 7010, s. 757.

Mehler, J., Jusczyk, P., Lambertz, G., Halsted, N., Bertocini, J., & Amiel-Tison, C. (1988). A precursor of language acquisition in young infants. *Cognition*, C. 29, S. 2, s. 143-178.

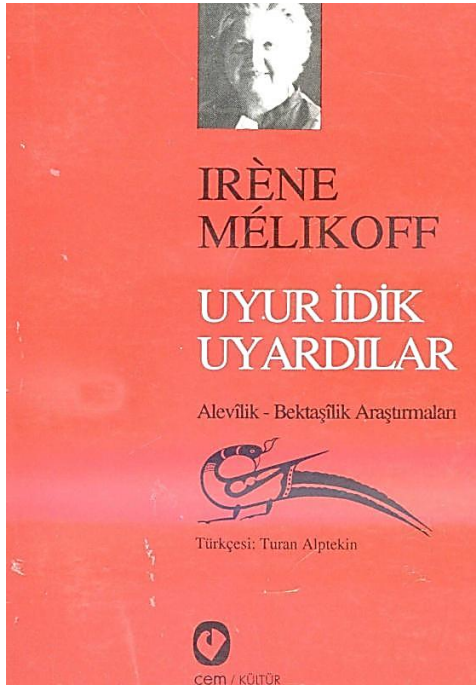
Schweizer, T. A., Ware, J., Fischer, C. E., Craik, F. I., & Bialystok, E. (2012). Bilingualism as a contributor to cognitive reserve: Evidence from brain atrophy in Alzheimer's disease. *cortex*, C. 48, S. 8, s. 991-996.

Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları / İrene Melikoff¹

Hilal AĞALDAY²

Atf/©: Ağalday, H. (2021). Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları/İrene Melikoff. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6(2), 145-150.

Citation/©: Ağalday, H. (2021). Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları/İrene Melikoff. *Artuklu Human and Social Science Journal*, 6(2), 145-150.



Eserin yazarı olan İrene Melikoff, Azeri bir baba, Slav kökenli bir annenin evladı olarak Rus devriminin olduğu bir zamanda Moskova'da doğmuştur. Melikoff'un ailesi Finlandiya ve İngiltere macerasından sonra Fransa'ya göç etmiştir.

Melikoff'un eserini uzun süren araştırmalar ve gözlemler sonucu yazması, kitabın ön plana çıkan özelliğidir. Eser incelendiğinde yazarın, Özkırmılı'nın da kitabın başında ifade ettiği gibi; "Alevîlik- Bektaşîlik olgusunu derin bir bilgi ve görgüyle değerlendirdiği, sahip olunan bir kültürün tarihsel-toplumsal sürekliliğini bilimsel verilerle saptadığı görülecektir"(s. 8). Eser farklı zamanlarda yazılan makalelerden oluşmaktadır. Her makalenin sonunda bir kaynakça yer almaktadır. Eserin farklı makalelerden oluşması bazı hususların tekrarı gibi görünmesine rağmen,

konunun anlaşılması açısından zorunlu görünmekte ve bölümler arasındaki meselelerin anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahip olan Bektaşîlikle ilgili ilmi çalışmaların azlığı Melikoff'un eserini önemli kılmaktadır. Alanda yapılan en ciddi çalışmalardan biri olarak kabul edilen kitap, Alevîlik-Bektaşîlik konusunda araştırma yapanlar için, sahanın içinden değerli bilgiler sunmaktadır.

Eser, on dört bölüm, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. Kitapta ayrıca Atilla Özkırmılı'nın kaleme aldığı "*Bu Kitabın Öyküsü*" başlıklı sunum yazısı (s. 7-8) ile Server Tanilli'nin "*İrene Melikoff Üstüne*" adlı yazısı da (s. 9-13) eserin baş kısmında yer almıştır.

Eserin birinci bölümü "Bektaşîler Tarikatı ve Hacı Bektaş'a Bağlı Zümreler: Probleme Toplu Bakış" konusuna ayrılmıştır. (s. 21-27) Melikoff bu bölümde, Bektaşîler

¹ (Türkçesi: Turan Alptekin, Cem/Kültür Yayınevi, İstanbul 1994, 288 s. ISBN: 975-406-407-5.)

² Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, Hilal Ağalday, hilalagalday@gmail.com

Geliş/Received: 8 Kasım 2021, Kabul/Accepted: 20 Aralık 2021

tarikatını incelemenin diğer tasavvuf tarikatlarından daha güç olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre, Bektaşîler tarikatı ortaya çıkışı itibariyle karmaşık bir süreç olup, tarikat hakkındaki belgelemenin büyük bölümü menkıbeye dayalıdır. (s. 21) Yazar, diğer tarikatların hemen hepsinde, tarikat öğretiminin çevresinde belirginleştiği bir kurucu, ya da bir veli olduğunu, Bektaşîler içinse durumun bambaşka olduğunu iddia etmektedir. Tarikata adını veren Hacı Bektaş'ın bize, daha çok menkıbelerle ulaştığı bilgisini vermektedir. Melikoff, Hacı Bektaş ve kardeşi Mintaş'ın, Baba İlyas'ın müritlerinden olduğunu, Mintaş'ın, Babailerin bozgununu izleyen kıyımında öldürüldüğünü, eylem dışında kalan Bektaş'ın ise sonraki yıllarda münzevi bir yaşam süreceği Soluca Kara Öyük'e sığındığını söylemektedir. (s. 21) Kitabın birçok bölümünde görüşlerini dayandırdığı Âşıkpaşazâde'ye (ö. 889) göre; Hacı Bektaş tarikat kurmadı ve müritleri de yoktur. Melikoff'a göre Bektaşîlik; birbirine aykırı birçok öğenin karışa geldiği, örf-dışı ve dili Türkçe bir halk öğretisidir. Bu tanıma göre Bektaşî senkretizmini çözümlenmeye çalışan yazar şu sonuçlara varmaktadır: Bektaşîlik, sûfi ve on iki imam temelli Şîî bir görünüş altında; ruhun sürekli dolaşımı inanışlarına Ali'nin tanrısallığı görüşü karışmış, aşırı-Şîî inançların da olduğu; Hurufiliğin kabalistik ve anthropomorfik öğretilerinin ortaya çıktığı bir inançlar karışımıdır. (s.23) Melikoff'a göre Bektaşîliğin temel ve ayırıcı niteliği, onun senkretik bir yapıya sahip olması yani değişik inançların sentezi olmasıdır.

İkinci bölümde yazar, "Alevîliğin Temelleri" konusunu ele almaktadır.(s. 29-49) Alevîliğin, Bektaşîlikten ayrılamayacağını, her iki deyimde de Türk halk İslâmlığı olgusuna bağlı olduğunu savunan yazar, aralarındaki temel farkın, sosyal bir fark olduğunu söylemektedir. Yazar, Fuat Köprülü'nün, Alevileri Bektaşîlere bağlama amacıyla, onlara "Köy Bektaşîleri" dediğini ve bunda haklı olduğunu; çünkü inançları Bektaşîlerinkinden farklı olmamakla birlikte, umumiyetle ümmî ve tahsilsiz kaldıklarını söylemektedir.(s. 33) Melikoff, Alevî sözcüğünün bilimsel açıdan yanlış kullanıldığını, bu kelime ile asıl kastedilenin Kızılbaş kavramı olduğunu iddia etmektedir. (s. 33) Aynı zamanda Alevî sözünün, Kızılbaş deyiminin yerini almasının yakın zamanda olduğunu, Alevî sözcüğünün, Suriye'de Nusayrilere Aleviler denilmesiyle yaygınlaşmış olabileceği ihtimali üzerinde durarak meseleyi açıklamaya çalışmaktadır. Bu bölümde üzerinde durulan diğer bir konu Bektaşîliktir. Erken dönem Bektaşîliğin inanç ve merasimlerinin sonradan gelişecek olandan çok farklı olduğunu ve Bektaşîliğin göçebe Türk halkının eski inanışlarından kaynaklandığını söyleyen yazar, henüz Türklerin eski inanç ve ritüellerinden uzaklaşmadığını ve günümüzde de bu âdetlerden bir kısmının Alevîler arasında hâlâ yaşatıldığını iddia etmektedir. Yazar bu çerçevede konuyu destekleyici örnekler verir: doğumu izleyen ilk günlerde al adı verilen, insan yiyici yaşlı cinin gelip al atasıyla yakmasını önlemek için, lohusanın ve yeni doğanın başında nöbet tutulması âdeti gibi. Melikoff, XV'inci yüzyıldan itibaren Hurufî öğelerin, XVI'ncı yüzyılda ise Kızılbaş akımının Bektaşîliğe sızan son öge olduğunu savunmaktadır. Yazar bu bölümde sızan öğelerle değişen Bektaşîlikle ilgili tespitlerini sıralar; ilki Bektaşîlik bir Türklük olgusudur. Diğerleri: Bektaşîlik örf dışıdır. Sonuncusu ise Bektaşîlik bir senkretizmdir. Yazar Bektaşîliği, değişik kökenli öğelerin karıştığı bir mozaik olarak görmektedir.

Üçüncü bölümde yazar, "Kızılbaş Problemi" konusunu işlemektedir. (s. 53-68) Melikoff, yaptığı araştırmalarda, "Alevî" teriminin yanlış kullanıldığını savunmaktadır. Yaygın kullanılışı dolayısıyla da günümüze kadar bu yanlışlığın sürdüğünü söylemektedir.

"Alevî" teriminin etimolojik anlamıyla soyca Hz. Ali'ye bağlılığı da gerektirdiğini ortaya koyan Melikoff, İran'da bu terimin "soyu Ali'den gelen" anlamında kullanıldığını hatırlatmaktadır. Yazar, Alevî sözcüğünün, Kızılbaş deyimini ile aynı küçümseyici anlama çekilmesi ve gittikçe, Kürt sözcüğü ile karışmaya başlamasını oldukça şaşırtıcı bulmaktadır. Eskiden Kızılbaş yüklenen anlamın bugün Alevî deyimine yönelen bir anlam aktarılışı olgusuna tanık olduğunu iddia etmektedir. Yazar, Türkiye'deki Alevî adı verilen olguyu; cemaat-dışı (heterodox) bir din biçimi olarak Türkiye'deki Şiilik ve Şîî Ögeler taşıyan örf-dışı bir İslâmlık diye tanımlamaktadır.(s.54) Yazar bu bölümde alevîler arasındaki farklara ve benzer noktalara da dikkat çekmektedir. İlk dönem Bektaşîliğin cemaat dışı inanışın hiçbir belirtisini taşımadığını savunan yazar, bu hususu görmek için *Hacı Bektaş Velayetnamesi 'ne* ya da *Hatâyi'*den (ö. 1524) önce yaşamış ilk Bektaşî şairlere, söz gelimi Kaygusuz Abdal'a bakmanın yeterli olacağını söylemektedir. Bu görüşünü ispatlamak için de başlangıç dönemlerinin ayrıntılı incelenmesini tavsiye etmekte, Hacı Bektaş'ın Yeniçerilerin piri oluşunda teşvikleri bulunan, ilk Osmanlı sultanlarını örnek olarak sunmaktadır.

Dördüncü bölüm, "Alevî Âdetleri Üzerine Notlar: Bazı Orta-Anadolu Kutlamaları Dolayısıyla" adını taşımaktadır. (s. 81-85) Bu bölümde alevî adetlerinden örnekler sunulmaktadır. Yazar, Orta - Anadolu Alevîlerinin, ocak ayından mart ortasına kadar süren ve yılsonu ile yeni yıl törenlerini karşılayan, kökenleri birbirinden çok farklı üç ayrı kutlamaları üzerinde durmaktadır. Hızır, Kagant ve Haftamol bayramları adı verilen üç kutlamanın ayrıntılarını Anadolu ve İran özelinde vermektedir.(s. 82) Yazar, birincisinin muhtemel olarak eski Türk kökenli, öbürünün Ermeni ya da Grek, üçüncüsünün ise İran kökenli olduğu fikrini savunmaktadır.

Beşinci bölüm, "Alevîlerin Bir Âdeti Üzerine Araştırma: Musahip, Ahiret Kardeşi" kavramlarını işlemektedir. (s. 89-98) Aralarında kan bağı bulunmayan iki insanın birinin öbürünün musahibi kabul edildiği, dinî kardeşlik olarak tanımladığı musahip ya da ahiret kardeşi âdetini Alevîler için farz olduğu halde, Bektaşîlerde öyle olmadığını savunmaktadır. Yazar, bu âdeti, Türk-Moğol cemiyetlerde anda denen ve aralarında kan bağı olmayan birçok insanı birbirine bağlayabilen bir dostluk antlaşması ile bağdaştırmaya çalışmaktadır. Aynı âdete, Ehli Hak Kürtlerde de rastlandığını, yetişkinlik çağına gelen her Ehli-i Hak, kendi ailesinden başka bir aile içinden ahiret kardeşi seçmek zorunda olduğunu, eşlerin belli bir merasimden geçtiklerini söyleyen yazar, ahiret kardeşinin yaşamının her mühim anında, evlenme ve hatta ölüm anında, kardeşinin yanında olma zorunluluğunu ifade etmektedir. Yazar daha sonra uygulanan merasimlerin ayrıntılarını vermektedir.

Altıncı bölümde, "Anadolu'da Cemaat Dışı İslâmlık; Örf-Dışılık, İnanç-Karışması, Gnose" kavramları izah edilmiştir. (s. 101-113) Yazar bu bölümde cemaat dışı İslâm mezheplerini belirten ayrı bir adlandırma olmadığını, çağlar boyunca onlara tarihî bir adla "Kızılbaş" dendiğini söylemektedir. Ayrıca bu mezheplerin çoğu zaman "sapmış" anlamına gelen "rafîzî, mülhit" gibi küçültücü adlarla anıldıklarını da savunmaktadır. Yazar ilk Safevîlerin taraftarlarının adı olan, fakat giderek horlayıcı, asi zındık, hatta Kürt anlamlarında kullanılan Kızılbaş deyimini yerini, yakın bir tarihte Alevî sözünün aldığı söylemektedir. Kurmancı denen ve Kürtler olarak tanınan insanların törelerinin, Orta Asya'ya kadar uzanan Türk töreleri olduğunu söyleyen yazar, bu insanların aslen Türk olduğunu, zamanla Kürtlere karışarak Kürtleştiklerini iddia etmektedir. Melikoff bu

iddiasını da örnek verdiği törelerle desteklemektedir. Yazar bu bölümde ayrıca Bektaşîlerin evrilme sürecini de anlatmaktadır. Bektaşîlerin 1826'da tarikatın kaldırılışından sonra gizlenmek zorunda kalarak, Far-Masonlara yakınlaştıklarını ve onlarla kaynaştıklarını söylemektedir. Yazar bu gelişmeden sonra Bektaşîliğin, liberal, aydın bir tarikat ve düşünce aydınlanması merkezi olduğunu iddia etmektedir.

Yedinci bölümde yazar, "Bektaşî- Alevî Senkretizmini Meydana Getiren Öğeler Üzerine Araştırmalar" konusunu işlemektedir. (s. 117-133) Yazar, Kızılbaşların, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeniçerilerin de bağlı bulunduğu en yaygın halk tarikatı Bektaşîlik ile sıkı ilişkiler içinde olduğunu, Bektaşîlerin daha çok kentlerde, Alevilerin ise kırsal kesimlerde yaşadığını söylemektedir. Ancak her iki grubun da tarikata adı verilen Hacı Bektaş'ı dinî bir saygı ile andıklarını söylemektedir. Yazar, senkretizmi açıklarken söz konusu olan, bir mezhep değil, bir mozaik gibi birbirine karışmış, bazen çok eskiye dayalı, farklı öğelerden oluşan dinî bir sistem olduğunu söylemektedir. Alevîlikteki ve Bektaşîlikteki şamancı kalıntılara değinen yazar, kuş inanışları, Bektaşî velilerin kuş görünüşü altında kerametleri; ağaç ve taş inanışları, su kaynaklarının kutsallığı; sakal kesmek ve sarkık bıyıklar bırakmak gibi gelenekleri tezini destekleyici örnekler olarak sunmaktadır. Melikoff, Alevî semahının kökeninin turnaların gökteki dönüşlerinden kaynaklandığını söylemekte ve "*Turna, tanrısallığın yeryüzü tecellileri içindeki timsalidir. Öncelikle de Allah'ın beşer suretinde tecellisi olan Ali 'yi temsil eder.*" şeklindeki sözleriyle izah etmektedir (s.127).

Sekizinci bölümde yazarın "Bulgaristan'da Deliorman Kızılbaş Topluluğu" arasında yaptığı araştırmalar konu edilmektedir. (s. 139-148) Bulgaristan'da resmî olarak kabul edilmiş 90.000 kadar Kızılbaş olduğunu söyleyen yazar, bu Kızılbaşların inançlarının Türkiye Alevlerinininkilerden farklı olmadığını örneklerle sunmaktadır. Her köyde bir Baba olduğunu, Babaların üstünde, her köyü yılda bir kez ziyaret eden, Alevilerin Dedelerine denk, bir Baş Baba bulunduğunu ifade eden yazar, kasımdan mayısa kadar, haftada iki kez Ayin-i Cem yapıldığını söylemektedir. Ayrıca Başlıca bayramlarının 6 Mayıs'ta Saint Georges'un karşılığı olan Hızır İlyas Bayramı olduğunu aktarmaktadır. Yazar bu bölümde Bulgaristan'da Deliorman Kızılbaşlarının adetleri ve yapılarıyla ilgili bilgiler vermektedir.

Dokuzuncu bölümde "Anadolu Sûfilîğinin Orta Asya Kökenleri" üzerinde durulmaktadır. (s. 151-62) Yazar, Anadolu'da bulunan tarikatların Orta Asya kökenlerini koruduklarını örneklerle izah etmeye çalışmıştır. Mesela, cenaze törenleri... Ölüm hangi zamanda gelmiş olursa olsun, ölü, toprağa verilmiş olsa bile, tören, İslâm öncesi Türk toplulukların âdetlerine uygun biçimde, ilkyaz başlarında yeniden yapıldığını söylemektedir. Yazar bu bölümde Hacı Bektaş'ın hayatını bir kez daha vererek, menkıbelerine değinmektedir. İlk dönemde Bektaşîliğin İslam inancı içinde olduğunu sıklıkla vurgulayan yazar, *Velayetname*'de Hacı Bektaş'ın bağlı olduğu Ahmed Yesevî adının anılmasıyla ortaya çıktığını söylemektedir. Ancak durumun 15. ve 16'ncü yüzyılın başından itibaren Kızılbaşlar tarafından yürütülen Safevî propaganda ile değiştiğini söylemektedir. Bu gelişmelerden sonra Bektaşîliğin cemaat dışılığa doğru kaydığını iddia etmektedir.

Onuncu bölümde, "Ahmed Yesevî ve Türk Halk Tasavvufu" konusu işlenmektedir. (s. 167-179) Yazar, Türklerin X ve XI. yüzyıllardan itibaren İslam'a girmeye başladığını,

Türklerin Müslüman olmalarında İran halk İslâmlığının birçok ögesini benimseyen göçer tabakalar bağlamında, İpek Yolu konaklarından geçen tacirler aracılığıyla gerçekleştiğini söylemektedir. Ahmed Yesevî'nin mürşidi olan Arslan Baba'ya ayrı bir önem veren yazar, Türkler arasında dini yaymak amacıyla Hz. Ebubekir tarafından görevlendirilen bir kişi olarak gösterildiğini söylemektedir. Daha sonra Ahmed Yesevî'nin hayatına değinen yazar, sûfi şeyhin yaşamının efsanelerle değiştirildiğini ifade etmektedir. Yazar bu bölümün sonunda Ahmed Yesevî'nin görüşleri üzerinde durur.

On birinci bölüm, “Astar-Âbâd’lı Fazlullah ve Hurufiliğin Azerbaycan’da, Anadolu’da, Rumeli’de Gelişmesi” konusunu ele almaktadır. (s. 183-195) Harflerin bilimi olarak bilinen Hurufilik; Ali'nin, ayetlerin kapalı anlamlarını ve gizliliklerini açacak anahtarını elinde bulunduran kişi olarak görülen bir inanış olarak kabul edilmektedir. Hurufiliğin, Şîî âlemde ayrı bir gelişme gösterdiğini söyleyen yazar, Kalem ve Levh işaretleri ile Kur'an'da da olduğunu iddia etmektedir. Yazar, Lâkabı el-Hurufî olan Fazlullah Naîmî Tebrizî Astarâbâdî'nin kısa bir hayat hikâyesini sunduktan sonra Hurufiliğin, Arap olmayan uluslar ve öncelikle de Türkler arasında yayılmasında Fazlullah'ın katkılarını değinmiştir. Yazar ayrıca Hurufiliğin XIV. yüzyılda, Horasan ile Orta Asya'yı karıştıran ve XV. yüzyılda Şeyh Bedreddin ayaklanması ile Anadolu'da yankılanmış bulunan dinî ve sosyal hareketlere bağlı olarak ele alınabileceğini savunmuştur. Hurufiliğin kısa bir tanımını yapan yazar, başka bir şahsiyetten bahseder: Nesimi. Nesimi için Hurufilik, Cabalenin, yani kutsal kitap yorumunun kuramlaşması değil; insanın tanrılaşmasıdır. Yazar, Aleviler ve Bektaşîler tarafından bıyığa verilen ehemmiyetin Hurufilerden geldiğini söylemektedir.

On ikinci bölüm, “İlk Osmanlıların Sosyal Kökeni” konusuna ayrılmıştır. (s. 199-210) Osmanlıların Türkmen boylarından olduğunu söyleyen yazar, ataları Süleyman Şah, Belh kentinin Cengiz Han tarafından alınışından sonra Moğol selinin önünde duramayarak Anadolu'ya göç ettiğini ve burayı yurt edindiğini ifade etmektedir. Âşıkpaşazâde, Osmanlı sultanları ile Babaî hareketini hazırlayan ve XIV. yüzyıldan sonra sultan Abdal ile anılan dervişler arasındaki sıkı ilişkiden bahsetmektedir. Aynı ilişkiyi Osmanlı vakanüvisleri de aktarmaktadır. Âşıkpaşazâde, dört sosyal zümrenin öneminden bahsetmektedir: Gaziyân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm ve Bacıyân-ı Rûm. Bunlar, İmparatorluğun ilk döneminin sosyal yapısını ortaya koyarlar: Savaşçı sınıf (Gaziyân-ı Rûm), zanaatçı sınıf (Ahiyân-ı Rûm), dinî halk zümresi (Abdalân-ı Rûm) ve mühim bir rol oynamış bulunan kadınlar (Bacıyân-ı Rûm). Âşıkpaşazâde'ye göre, Bektaşîler Tarikatının kurucusu, bir veli olan Hacı Bektaş değil, onun manevî eşi Kadıncık Ana ve Kadıncık Ana'nın müridi Abdal Musa idi. Yazara göre Şeyh Ede Bali'nin Babaî çevresine bağlı oluşu ve Hacı Bektaş ile bağlantıları, Bektaşîler tarikatı ve ilk Osmanlılar arasındaki ilişkilerin incelenişinde mühim öğelerdir. İlk Osmanlıların ilgisi dolayısıyla ki, Bektaşîler tarikatı imparatorluk içindeki üstün yerini almış ve üst derecede bir halk tarikatı olarak benimsenebilmiştir.

“Bir Kolonileştirici Dervişler Tarikatı: Bektaşîler, Sosyal Roller ve İlk Osmanlı Sultanlarıyla Bağlantıları” konusu on üçüncü bölümün konularındadır. (s. 213-224) Yazar bu bölümde ilk Osmanlı sultanları tarafından fethedilen toprakların İslamlaştırılması ve kolonileştirilmesi süreci içinde, dervişlerin oynadıkları rolü incelemiştir. Yazar araştırmalarını Ömer Lütfi Balkan'ın “İstila Devirlerinin Kolonizatör Dervişleri ve Zaviyeler” adlı çalışmasına bağlı olarak ortaya koymaktadır. Yazar imparatorluğun ilk

zamanlarında, Bektaşîlerin oynadığı rol problemine ve öncelikle bu tarikatın dervişleri ile ilk Osmanlı sultanları arasındaki ilişkilere dikkat çekmektedir. Yazar mesele iyi araştırılırsa Bektaşîlere ait dergâhların çokluğunun görüleceğini savunmaktadır. Yazar bölümün sonunda Bektaşî tarikatı ve Hacı Bektaş hakkında bilgiler vermektedir. Yeniçerilere Hacı Bektaş evlâdı denildiğini, Yeniçeri Ocağı'nda tarikatı sürekli temsil eden bir vekil bulunduğunu ifade eden yazar, her büyük vesile ile söylenen savaş avazı Gülbank'ın Hacı Bektaş adına okunduğunu söylemektedir. İlk dönemlerde Bektaşîlerin rolünün, İslâm irfanını yayıcı ve benimsetici bir rol olduğu görülmektedir. Bu durum tarikata atalarının inançlarını ve bâtil inanışlarını korumakta olan kişiler katılınca kadar devam etti. Kızılbaşlar tarafından Bektaşîler tarikatının bozulduğu, I. Selim'in saltanatı zamanında dergâhı kapatmaya kadar götürmüştür.

On dördüncü bölüm "1826'dan Sonra Bektaşîler Tarikatı" konusuna ayrılmıştır. (s. 227-246) Yazar bu bölümde, 1826'da Yeniçeriler ocağının kaldırılışından sonra, onlarla sıkı ilişkileri dolayısıyla Bektaşîler Tarikatının kapatıldığını ve mallarının satıldığını söylemektedir. Bektaşî tekkeleri Müslüman icmâ'a aykırı düşmeyen tavrı dolayısıyla yönetime yakın bir tarikat olan Nakşibendilere devredildi. 1826'dan sonra Bektaşîlerin tarikatı gizliliğe çekilmiş, fakat bu durum, 1925'e kadar yarı resmî işlevini sürdürmesini engellememişti. Tarikat, yeni bir evreye girecek ve geçmiştekenden daha az ehemmiyetli olmayan bir rol üstlenecektir. 1826'dan beri gizliliğe çekilmiş bulunan Bektaşîler kendileri ile aynı ideali paylaştıkları Far-masonların yanında bir destek bulacaklardır.

Yazar, Sonsöz (s. 255-256) olarak belirlediği kısımda yazdığı makalelerin işin ilk durakları olduğunu hedefe ulaşmak için, yürümeye açılmış, daha uzunca bir yol bulunduğunu söylemektedir. Alevî olmak ya da Alevîlerle temaslarda bulunmuş olmak, kendini bir kitap yazmada yetkili saymaya yetmeyeceğini savunan yazar, konunun, ön yargıdan uzak ve tarafsız bir yaklaşım, geniş bir bilgi birikimi, uzun bir bilimsel hazırlık temelini gerektirdiğini söylemektedir.

Melikoff'un eseri iyi bir saha çalışması örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Menkıbe ve söylentilerden ziyade tarihçilerin kayıtlarından ve saha çalışmasıyla oluşturulan eser, Bektaşîlikle ilgili önemli tespitlere sahiptir. İlki Bektaşîliğin ritüellerde kullanılan dil olmak üzere tamamen bir Türklük olgusu olduğu gerçeği diğeri ise zamanla cemaat dışılığı doğru sürüklenmesidir. Melikoff, Alevîlikteki ve Bektaşîlikteki bu evrilme sürecini "senkretizm" (Eski Türk inançları ile İslâm'ın bağdaştırılması) ve "gnose" (bilinç birikimi) kavramlarıyla başarılı bir şekilde izah etmektedir.

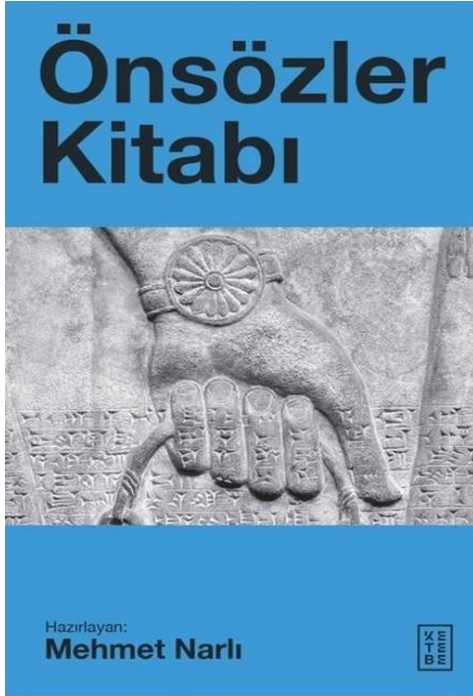
Türk Edebiyatına Bütünlüklü Bir Bakış: Önsözler Kitabı

Narlı, Mehmet (2021) *Önsözler Kitabı*, Ketebe Yayınları, İstanbul.

Beyhan Kanter¹

Atıf/©: Kanter, B. (2021). Türk Edebiyatına Bütünlüklü Bir Bakış: **Önsözler Kitabı**. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6(2), 145-150.

Citation/©: Kanter, B. (2021). A Whole Look at Turkish Literature: **Önsözler Kitabı [The Book of Prefaces]**. *Artuklu Human and Social Science Journal*, 6(2), 145-150.



Bilimsel veya edebî olsun her eserin sunuş yazısı ya da önsözü, eserle ilgili bilgi veren, okuru okuyacağı eserin yazılış sebebiyle, muhtevasıyla, türüyle ve yazarın belli bir konudaki görüşleriyle/iddialarıyla tanıştıran özellikleri haizdir. Hangi isimlerle tanımlanırlarsa tanımlansınlar edebiyat tarihlerinde yer edinen önsöz niteliğindeki yazılar, yazarının poetik tutumunu, edebî türlere bakışını ya da ele aldığı konu hakkındaki iddialarını muhtasar veya yoğunlaştırılmış bir biçimde yansıtmaktadır. Dolayısıyla önsözler sadece kitap tanıtımı ya da kitap hakkında bilgi veren metinler olmanın çok ötesinde anlamları içermektedir. Bu manada önsözler, tüm okurlar fakat özellikle iyi okurlar için önemli, yeni ve estetik başlangıçlar vaat eder.

Mehmet Narlı'nın 2021 yılının son günlerinde Ketebe Yayınları arasından çıkan *Önsözler Kitabı*² adlı çalışması, Türk edebiyatının ilk dönemlerinden itibaren farklı türlerde yazılmış eserlerin 'önsöz'lerini bir araya getirdiği, antoloji hüviyetinde kapsamlı bir eserdir. Narlı, çalışmasının "Önsözler Önsözü" başlıklı kısmında öncelikle Türk edebiyatı tarihi boyunca önsözlere verilen adlar hakkında dönemsel özellikleri göz önünde bulundurarak bilgi vermektedir. Zira Türk edebiyatı tarihi boyunca, eserlerin başına konan ve eser hakkında bilgi veren yazılar çok farklı sözcüklerle adlandırılmışlar ve böylelikle terim özelliği kazanmışlardır. Sunu, sunuş, söz başı, ön deyiş, mukaddime, dibace, ifade-i meram, ifade-i mahsusa, sebab-i telif, medhal vs gibi çoğaltılabilecek bu isimlendirmeler, eserlerin yazıldıkları dönemin özelliklerine ve

¹ Prof. Dr. Beyhan Kanter, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, beyhankanter@gmail.com. 0000-0002-9848-022X

² Narlı, Mehmet (2021) *Önsözler Kitabı*, Ketebe Yayınları, İstanbul.

türlerine göre kullanılmakla birlikte, birbirlerinin yerine de kullanılabilir. Söz gelimi “Osmanlı kültür ve edebiyat adamları, mesnevilerinin, tezkirelerinin, tarih kitaplarının, sözlüklerinin sunuş yazıları olarak mukaddimeyi kullanmışlardır. Divanların sunuşlarına ise genellikle dibace demişlerdir” (Narlı, 2021: 16).

Kitapların baş taraflarına konulan sunu, sunuş, söz başı, ön deyiş, mukaddime, dibace gibi kelimelerin genel bir kanaat olarak önsözün eş anlamlısı olarak kullanıldığını ifade eden Narlı, önsöze dair bilindik tanımların/adlandırmaların, bin yıllık geleneğin içinden seçtiği kitapların sunuş metinleri esas alındığında meseleyi sınırlandıracağından bahsetmektedir. Öte yandan Narlı’ya göre bu adlandırmalar, salt eş anlamlı sözcükler olarak düşünülmemelidir. Bu bağlamda dibacenin özelliklerini açıklarken önsöz tanımının sınırlarının aşıldığını ve dibacelerin iktibasları, kompozisyonları ve üslupları ile edebî bir biçim kazandıklarını ifade eder. Narlı’ya göre; “Dibacelerin içerikleri ise şairlerin yaslandıkları bilgi kuramını, poetik anlayışlarını, döneminin kültür ve edebiyatı içinde kendilerini ve divanlarını nasıl konumlandıklarını, beslendikleri edebî kaynaklarını, şiirlerinin niteliklerini ve nihayet sundukları divanlarını niçin ve nasıl hazırladıklarını gösterirler. Dolayısıyla dibaceler, sadece Osmanlı Divan şairlerinin kişisel olarak eserleri ile ilgili bilgi verdikleri birer metin değil, yüzlerce yıllık bir edebiyatın ve kültürün epistemolojik, poetik ve tarihi metinleridir.” (2021: 15). Kitabın bu kısmı “önsöz”lerin farklı isimleriyle gelenek içinde doğal süreci içinde ortaya çıkış sürecini ve devamlılığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Özellikle Divan edebiyatı içindeki örneklerinin, önsözlerin kitaba sonradan eklenmiş bir bölüm olmaktan ziyade onun estetik ve biçimsel bir tamamlayıcısı olduğunu göstermesi de Önsözler Kitabı’nın önemli vurgularından biri olarak tespit edilebilir.

Şiir, roman, tiyatro gibi edebî türlerde mukaddime/önsöz pek yaygın olmamakla birlikte özellikle Tanzimat’tan sonra yeni bir edebî anlayışın gelişmeye başlaması neticesinde söz konusu türlerin mukaddimeleri aynı zamanda edebî yenilikleri ve poetik tutumları açıklayan birer beyanname özelliği göstermeye başlamıştır. Söz gelimi Harabat Mukaddimesi, Celal Mukaddimesi ihtiva ettikleri özellikler bakımından neredeyse eserin kendisini aşan bir üne kavuşmuşlardır. Nitekim “Nâmık Kemal’in Celâleddin Harzemşah adlı tiyatro eserinin ilk neşrinden sonra kaleme aldığı, ayrı bir kitap halinde de yayımlanan Mukaddime-i Celal, mukaddime sınırlarını aşarak yazarın, tiyatro ve edebiyat hakkındaki görüşlerini ifade eden bağımsız bir çalışma niteliği kazanmıştır.” (Narlı, 2021: 17). Öte yandan Makber Mukaddimesi gibi şairlerinin poetik tutumunu içeren ‘önsöz’ler de edebiyat tarihlerinde ayrıcalıklı bir yere sahiptirler. Narlı’ya göre Tanzimat’tan sonra yayımlanan kitaplarda yer alan mukaddimeler, “yazar/şair-eser-okuyucu arasında bir ara metin görevi görmüşler; edebiyat ve bilim eserlerinin vazgeçilmez parçası haline gelmişlerdir.” (2021: 17).

Önsöz işlevi gören metinler arasında manzum biçimde yazılanların olması da şairlerin poetikalarını şiirin estetik imkânlarıyla yansıtmalarına ilişkin bir tutumdur. “Klasik sunuşlardan modern sunuşlara kadar önsözlerin değişmeyen içeriklerinden biri poetik görüşlerdir.” (Narlı, 2021: 20). Söz gelimi “Recaizâde Mahmut Ekrem, Zemzeme önsözünde “en güzel eserler insanı ağlatanlardır” sözünü reddeder ve asıl şiirin okunduktan sonra insanı düşündüren şiir olduğunu söyler. [...] Abdülhak Hâmit, Makber önsözünde en güzel, en büyük, en doğru şiirin, büyük ve şiddetli bir gerçeğin baskısı altında kalıp hiçbir

şey söyleyememek olduğunu ifade eder.” (Narlı, 2021: 22). Bu önsöz örnekleri, hem yazarların/şairlerin poetik tutumlarının, edebî akımlarla ilişkilerinin hem de türlere yaklaşımlarının gösterilmesi açısından önem arz etmektedir.

Narlı, çalışmasının giriş kısmında, önsöz kelimesiyle ifade ettiği sunuş yazılarının, tarihi, türü, biçimi bakımından farklılaşabileceğini; dibace ve mukaddime örnekleriyle ortaya koymakla birlikte “bütün farklılıklara rağmen ortak bir özün, bir şekilde “önsöz” terimiyle temsil edilebileceğini de kabul etmiş ol[duğunu]” (2021: 18) dile getirir. Söz konusu kabulleniş, bu bağlamdaki sorgulama, belirleme ve değerlendirmelerin “önsöz” kavramı üzerinden yapılmaya çalışması ile ilgilidir. Mehmet Narlı’nın önemli tespitlerinden biri de divanlara, mesnevilere, tezkirelere, tarih kitaplarına, sözlüklere, romanlara, şiir kitaplarına, belagat ve eleştiri metinlerine yazılan önsözlerin kimi zaman metin dışı olduklarına ilişkindir. Narlı’ya göre “önsözler, şiirlerin, hikâyelerin, tarihlerin veya eleştirilerin bir parçası değil onlarla ilgili ve onları da aşan bilgi; kuramsal, poetik, tarihsel ve biyografik metinlerdir.” (2021: 18). Narlı, metin içi sayılabilecek önsözlere örnek olarak da Tevfik Fikret’in, Rübab-ı Şikeste’nin başına eklediği “Karilerime” adlı şiirini gösterir. Bunun yanı sıra Reşat Nuri’nin Gizli El romanının başında “İlk Romanımın Romanı” başlığı ile anlattıklarını ise üst kurmaca ile ilişkilendirir. Mehmet Narlı, edebî türlerin tematik ve biçimsel özelliklerinin ele alındığı önsözlere de millî roman, realizm, natüralizm tanımlarına yer veren metinler aracılığıyla değindiği gibi Tanzimat’tan Cumhuriyet yıllarına kadar yazılan romanların, tiyatroların, belagat kitaplarının önsözlerinden örnekler vererek söz konusu eserlerin yazılış amaçlarının, ortaya çıkış serüvenlerinin ne şekilde olduğunu açıklar. Öte yandan kitaba seçilen önsözlerden bir kısmının ilgili eserlerin ilk basımlarında yer alıp alınmadığına dair bilgilerin de verilmesi, önsözlerin yazılış gerekçeleri bağlamında okuru yönlendirmektedir.

Mehmet Narlı çalışmasında, on birinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar yazılmış sözlük, mesnevi, divan şiiri, modern şiir, roman, hikâye, tiyatro, edebiyat teorisi, biyografi ve edebiyat eleştirisi türlerinden elli üç metnin önsözüne yer vermiştir. Narlı, amacının; önsözlerde bulunan bilgi kaynaklarını, dil ve sanat anlayışlarını bugünün okuruna sınırlı örneklerle de olsa göstermeye çalışmak olduğunu ifade etmektedir.

Önsözler Önsözü başlıklı girişten sonra “İlk Metinlerin Önsözleri”, “Divan Şiirinden Cumhuriyet Dönemine Şiir Önsözleri”, “Roman ve Hikâye Önsözleri”, “Tiyatro Önsözleri”, “Deneme ve Eleştiri Metinleri Önsözleri” başlıkları altında örneklem olarak seçilen metinlere yer verilmektedir. Çalışmanın “Önsözler Önsözü” kısmı, önsözlerin tarihçesi, Türk edebiyatında önsöz mahiyetinde yazılan metinlerin özellikleri bağlamında Türk edebiyatına katkı sağlayacak niteliktedir. Kitapta Kaşgarlı Mahmut’un Dîvânü Lügâti’t-Türk’ünden itibaren Türk edebiyatı tarihinde yer edinmiş önsözlere yer verilmesi, bu metinlerin birlikte değerlendirilebilmesi, karşılaştırılabilmesi ve dönemlere göre edebî türlere yaklaşımın, poetik tutumların ortaya çıkarılması açısından önem arz etmektedir.

Mehmet Narlı’nın kitabı, çoğu okur tarafından ihmal edilen önsözlerin açıklayıcı işlevlerinin dışında poetik, tarihî ve geleneksel manada bir çerçeve sunduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkate değerdir. Bu manada okur için önsöz okuma bilincini geliştirmek için bir başlangıç sunma potansiyelini, ikna edici bir biçimde içinde barındırması kitabın değerine değer katan bir özellik olarak değerlendirilmelidir.