

Yüksek Lisans Tezi

**NEV'Î-ZÂDE ATÂYÎ'NİN ÜÇ MESNEVİSİNDE CİNSEL
SÖYLEMLER VE İKTİDAR İLİŞKİLERİ**

ASLI YERLİKAYA

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara

Ocak 2014

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

**NEV'Î-ZÂDE ATÂYÎ'NİN ÜÇ MESNEVİSİNDE CİNSEL
SÖYLEMLER VE İKTİDAR İLİŞKİLERİ**

ASLI YERLİKAYA

Türk Edebiyatı Disiplininde Yüksek Lisans Derecesi Kazanma
Yükümlülüklerinin Parçasıdır

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara
Ocak 2014

Bütün hakları saklıdır.

Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir.

© Aslı Yerlikaya, 2014

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....

Doç. Dr. Nuran Tezcan

Tez Danışmanı

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....

Prof. Dr. Semih Tezcan

Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....

Prof. Dr. Dilek Cindoğlu

Tez Jürisi Üyesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı

.....

Prof. Dr. Erdal Erel

Enstitü Müdürü

ÖZET

NEV'Î-ZÂDE ATÂYÎ'NİN ÜÇ MESNEVİSİNDE CİNSEL SÖYLEMLER VE İKTİDAR İLİŞKİLERİ

Yerlikaya, Aslı

Yüksek Lisans, Türk Edebiyatı Bölümü

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Nuran Tezcan

Ocak 2014

Divan edebiyatının ana konusu olan aşk, ideal aşktan günlük hayattaki cinselliğe kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Oysa bu alanda yapılan çalışmalar incelendiğinde araştırmacıların genellikle ideal aşka yoğunlaştığı, müstehcen konulara gereken önemi vermedikleri görülmüştür. Bu alanda yapılan az sayıdaki araştırmada müstehcenlik genellikle “tabu” konu olarak görüldüğü için ya tasavvufi bakış açısıyla üzeri örtülmüş ya da divan edebiyatını dışlamanın bir aracı olarak belli ideolojik amaçların aracı olarak kullanılmıştır. Bu nedenle, bu çalışmada oluşan bu boşluğun doldurulması amaçlanmıştır; divan edebiyatında gerçekliği yansıtması bakımından tartışmasız olan Atâyî'nin üç mesnevisinden (*Sâkînâme*, *Nefhâtü'l-ezhâr*, *Sohbetü'l-ebkâr*) yola çıkılarak dönemin toplumsal yapısını somut olarak anlamak ve edebiyat-toplum ilişkisi çerçevesinde toplumdaki cinsellik anlayışını ortaya koymak bilimsel bir nesnellik çerçevesinde hedeflenmiştir. Tüm bu tespitlerde Michel Foucault'un cinsel söylem ve iktidar kavramlarından yararlanılmıştır. İncelemenin “Birinci Bölüm”ünde Nev'î-zâde Atâyî'nin *Nefhâtül-ezhâr* ve *Sohbet'ül-ebkâr* mesnevilerinde müstehcen konulara yer verildiği tespit edilirken, *Sâkînâme*'nin konularının müstehcen olmadığı belirlenmiştir; cinsel söylemlerin ise mesneviler boyunca daha zarif söyleyişten ayıp sayılana olana doğru üç boyutta ilerlediği görülmüştür. Çalışmanın “İkinci Bölüm”ünde ise mesnevilerde yer alan bu realist müstehcen hikâyelerin ve Atâyî'nin ahlaki öğütlerinin, 17. yüzyıl iktidarı ve iktidar ilişkileri hakkında bilgiler verdiği görülmüştür. Toplumu uyarmaya yönelik bu ahlaki nasihatlerle Atâyî, öteki üzerinde güç kazanmakta ve mikro düzeyde bir “iktidar” oluşturmaktadır. Bu çalışmada da bu iktidarın arzu, kadın, kulampara ve ceza kavramları ile olan ilişkisi üzerinde durulmuş; Atâyî ve Atâyî'nin de temsilcisi olduğu bu erkek elit grubun iktidarının 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde iktidar ilişkilerinin yapısında nasıl bir rol üstlendiğine odaklanılmıştır. **Anahtar Sözcükler:** Müstehcenlik, cinsel söylem, gerçekçi metinler, iktidar.

ABSTRACT

THE SEXUAL DISCOURSES AND POWER RELATIONS IN THE THREE MASNAVI OF NEV'Î-ZÂDE ATÂYÎ

Yerlikaya, Aslı

M.A. , Department of Turkish Literature

Supervisor: Doç. Dr. Nuran Tezcan

January 2014

Love, the main topic of Divan literature, includes a wide spectrum from ideal love to sexual love. However, previous research did not place importance on obscene topics but concentrated more on ideal love. According to the little existing research available, because obscenity is accepted as a taboo, it is sometimes veiled with a mystical point of view and at other times it is used as an agent of externalization to be used for other apparent ideological purposes. In this study, we investigate a scientifically objective perspective how the sexual mentality of society is reflected in literature from. For this purpose we analyse the works of Atâyî, *Sâkînâme*, *Nefhâtü'l-ezhâr*, *Sohbetü'l-ebkâr*, in terms of how they reflect the social structure of that period. The analysis is based on Michel Foucault's sexual discourses and power conceptions. In the first section, Nev'î-zade Atâyî's use of obscene subjects in his *Nefhâtül-ezhâr* ve *Sohbet'ül-ebkâr* masnavis, in *Sâkînâme* is examined. It is observed that in his *masnavis*, the obscene expression go from elegant expressions to slang. In the second section, aspects of *masnavis* are discussed such as their three-part structure, their intended audience, and the broad appeal of their topics. These realist obscene stories in the masnavis and Atâyî's ethical advice give information about 17th century power and power relationships. With these ethical admonitions intended to warn society, Atayî gains power and develops "power" on a micro level. In this study, this power's relation to desire, woman, pederasty and punishment are emphasized. In addition to this, we examine the elite male group Atayî and the way the power relationships during the Ottoman Empire were shaped in the 17th century.

Key Words: Obscenity, sexual discourse, realistic texts, power.

TEŞEKKÜR

Öncelikle, bana duyduğu güvenle beni cesaretlendiren, bu tezin her aşamasında bana yol gösteren ve yardımlarını esirgemeyen çok değerli hocam Nuran Tezcan'a çok teşekkür ederim. Ayrıca tezimin jürisine katılarak eksiklerim konusunda bana yardımcı olan değerli hocalarım Semih Tezcan'a ve Dilek Cindoğlu'na teşekkürlerimi sunarım. Tezimi okuyarak bana önerilerde bulunan ve desteğini esirgemeyen Alphan Akgül'e çok teşekkür ederim. Her zaman yanımda olan, beni sabırla dinleyen, önerilerde bulunan, yüreklendiren, destekleyen sevgili Bilgin Çiftçi'ye çok şey borçluyum. Manevi destekleri için sevgili anneme ve kardeşime ayrıca hem arkadaşlıkları hem de fikirleriyle tezim için önerilerde bulunan değerli arkadaşlarım Meriç Kurtuluş ve Banu Durgunay'a yine önerileri için Ayaz Ebadi'ye ve arkadaşlığı için Gizem Sevinç'e çok teşekkürler ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR	v
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: MESNEVİLERDE MÜSTEHCENLİK.....	15
A. Mesnevilerde Müstehcen Konular	16
1. Başkalarının Hareminin Gözlenmesi.....	16
2. Kadın Düşkünlüğü.....	21
3. İktidarsızlık.....	26
4. Kadın Seviciliği	28
5. Biseksüellik	29
6. Kulamparalık	30
7. İstimna	41
8. Kerkinme	42
B. <i>Nefhatü 'l-ezhâr ve Sohbetü 'l-ebkâr</i> Mesnevilerinde Cinsel Söylemler	44
1. Dolaylı Söylemler.....	45
a. Erkek Söylemi.....	45

b. Kadın Söylemi	50
c. Kadın ya da Oğlan Söylemi	53
d. Oğlan Söylemi	55
2. Doğrudan Söylemler.....	57
a. Kadın Düşkünleri	57
b. Kulamparalar	58
c. İktidarsız Erkekler.....	58
d. Sevice Kadınlar	59
3. Ayıp Sayılan Söylemler.....	59
C. <i>Sâkînâme</i> Mesnevisinde Müstehcen Söylemler	65
İKİNCİ BÖLÜM: MESNEVİLERDE CİNSEL SÖYLEMLER VE İKTİDAR	
İLİŞKİLERİ	68
A. Gerçekçilik.....	68
B. Hedef Kitle	72
C. İktidar	76
1. İktidar ve Arzu.....	83
2. İktidar ve Kulamparalık.....	92
3. İktidar ve Kadın.....	107
4. İktidar ve Ceza.....	119
SONUÇ.....	126
SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA.....	132
ÖZGEÇMİŞ.....	136

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu, Nev'î-zâde Atâyî'nin *Sâkinâme*, *Nefhatü'l-ezhâr* ve *Sohbetü'l-ebkâr* mesnevilerinde yer alan müstehcen konular ve söylemlerdir.

Çalışmanın “Birinci Bölüm”ünde müstehcenlik içeren konular tespit edilecek ve cinsel söylemlerin nasıl inşa edildiği üzerinde durulacak; “İkinci Bölüm”de ise tespit edilen bu müstehcen konular ve cinsel söylemlerden yararlanılarak, Michel Foucault’nun “iktidar” kavramı aracılığıyla bu cinsel söylemler çözümlenmeye çalışılacaktır.

Bu tezde “söylem” kavramı, “dil ve dilin sosyal ve psikolojik hayatın kuruluşundaki rolü” bağlamında ele alınmıştır (Willing, “Foucaultçu Söylem Analizi”, 2). Burada dilin incelenmesi ile kastedilen filolojik bir inceleme değildir.

Foucault’un “söylem analizi” bir toplumda yaşayan kişilerden hareketle çıkarımlar yapılmasını içermektedir. Ayrıca bu söylemler aracılığıyla iktidarın toplumda nasıl bir rol oynadığı da tespit edilebilir:

Foucaultcu söylem analizi aynı zamanda söylemin, meşrulaştırma ve iktidara dair kapsamı daha geniş sosyal süreçlerdeki rolü ile ilgilenmektedir. Söylemler, olmanın ve görmenin yollarını ulaşılabilir kıldığı için, iktidarın kullanımına çok güçlü bir şekilde yerleşik haldedir[...][Söylemler]sosyal hayatı düzenleme, yoluna koyma

idare etme biçimleriyle sınırlandırılmıştır (Willing, “Foucaultçu Söylem Analizi”, 1)

Foucault’ya göre “iktidar ilişkileri”, “cinsellik, hapishaneler ve tımarhaneler” üzerinden incelenmelidir. Bu tezde de bu amaçla iktidar ilişkileri kendi merkezinden yola çıkılarak değil, Foucault’un “iktidar ilişkileri” için önerdiği alanlardan biri olan “cinsellik” üzerinden temellendirilecektir. Foucault, başlangıçta iktidarın ne olduğu sorusunu odaklanmak yerine var olduğu düşünülen iktidarın-Tanrı, hükümet, padişah, görünmeyen güçler vs.-nasıl işlediğinin ortaya konulması gerektiğini savunur. İktidarın tanımlanması ise bu girişimden sonra yapılmalıdır.

Bu nedenle bu tezde de Foucault tarafından ortaya konulan bu soyut iktidar kavramının, 17. yüzyıl Osmanlı’sında hangi iktidara karşılık geldiğine odaklanmak yerine, iktidarı ve iktidar ilişkilerini daha “somut ve mikro bir düzlemde” incelemek gerekecektir. Diğer bir deyişle, önce mikro düzeyde iktidar ilişkilerine odaklanılmalıdır. Böylece ilk olarak bu üç mesnevide yer alan cinsel söylemleri ve konuları ele alan Atâyî’nin iktidarı, daha sonra Atâyî’nin de temsilcisi olduğu “erkek elit grubun” ötekiler üzerindeki iktidarı, son olarak da 17. yüzyıl Osmanlı Devleti’nin iktidar ilişkileri belirlenmeye çalışılacaktır.

Atâullah (Nev‘îzâde Atâyî) 1583 Ekim’inde (991 Şevval) Anadoluhisarı’nda doğmuştur. Sultan III. Mehmet devri kazaskerlerinden tanınmış şair ve âlim Nev‘î Yahyâ Efendi’nin oğludur. Müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Lofça, Babaeski, Varna, Rusçuk, Silistre, Tekirdağ, Hezergrad, Tırhala, Manastır ve Üsküp’te kadılık yapmıştır. Görüldüğü gibi Osmanlı’nın ulema sınıfında önemli bir yeri olan Atâyî’nin yaşamının büyük kısmı Balkanlarda geçmiştir.

Eserleri arasında *Divan*, *Hamse* ve *Hadâiku’l-hakâik fî tekmilati’ş-Şekâik El-Kavli’l-hasen fî cevâbi’l-kavli limen*, *Münşeât*, *Zeyl-i Siyer-i Veysî*, *Tûtînâme*

Tercümesi adlı iki manzum dört mensur eseri bulunmaktadır. Hamse-i Atâyî’de *Âlemnümâ (Sâkînâme)*, Nîzâmî’nin *Mahsenü ’l-esrâr*’ına (1176) nazire olarak yazılan *Nefhatü ’l-ezhâr*, Molla Câmi’nin *Sübhatü ’l-ebrâr*’ından etkilenererek yazılan *Sohbetü ’l-ebkâr* yine Nîzâmî’nin *Heft Peyker* eseri örnek alınarak yazılan *Heft-Hân* mesnevileri bulunmaktadır. *Hilyetü ’l-efkâr* mesnevisi ise yakın zamana kadar bulunamamış ilk kez Agâh Sırrı Levend tarafından ortaya çıkarılmıştır. *Hadâiku ’l-hakâik fi tekmilati ’ş-Şekâik* adlı eseri ise Taşköprizâde’nin meşhur *eş-Şekâ’iku’n-Nu’mâniyye* adlı eserinin Türkçe zeylidir.¹

Nev’î-zade ve hamsesinin divan edebiyatında ayrıcalıklı bir yeri vardır. 17. yüzyıl Osmanlı Devleti’nin siyasal ve sosyal açıdan önemli bir değişim ve dönüşüm yaşadığı bir süreçtir. Bunun paralelinde edebiyatta da aynı değişim ve dönüşüm sürecinden geçildiği görülmekte ve bilinmektedir. Bu bağlamda Nev’î-zâde Atâyî önde gelen bir isim olarak yer alır. Mesnevileri ile Osmanlı edebiyatının Fars edebiyatı ile tercümeciliğine ve taklitçiliğine karşı çıkar. Bu açıdan sebep-i telifleri bir manifesto niteliğinde ele alan Nuran Tezcan’ın “Sebeb-i Teliflere Göre Mesnevi Edebiyatının Tarihsel Dönüşümü” başlıklı makalesinde yer alan aşağıdaki bölümü bu durumu özetler niteliktedir:

Atâyî, aslında baştan yenilik ve özgünlük arayışı içindedir. Bununla bir yandan telif ve özgün eser ortaya koyarak şair-yazarlık gücünü kanıtlama diğer yandan da hamse oluşturan mesnevilerin konusunu değiştirme iddiasındadır. Nitekim *Sâkînâme*’yi hamse kapsamına alarak âdetâ yeni bir hamse anlayışı ortaya koymak ister. *Nefhatü ’l-ezhâr* ve *Sohbetü ’l-ebkâr* ile düşünsel içerikli metinlere ağırlık

¹ Bu bölümde Atâyî ile ilgili verilen bilgiler için bkz. Haluk İpekten. “Atâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3. Cilt. İstanbul: Diyanet Vakfı, 2005. 40-42 ve Tunca Kortantamer. *Nev’î-zâde Atâyî ve Hamse’si*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1997.101-131.

vererek tercüme olmayan mesnevilerle Fars edebiyatının bu alandaki iki doruk eseri geçmeyi hedeflediği görülür. (Tezcan, “Sebeb-i Teliflere Göre...”, 71)

Sâkînâme, *Nefhâtü’l-ezhâr* ve *Sohbetü’l-ebkâr* mesnevilerinin konularına genel olarak bakıldığında *Sâkînâme* mesnevisinde müstehcenlik konusu doğrudan ele alınmıştır. Bu anlamda *Sâkînâme*’de müstehcen olmayan konular müstehcen ifadelerle anlatılmaktadır. Mesnevide yer alan konular incelendiğinde sırasıyla “tevhid”, “münacat”, “naat”, “miraç” bölümlerine yer verilmiştir. Devrin padişahı olan “II. Osman’ın övgüsü”nden sonra “Leh Seferi”, “Hotin Kuşatması” detaylı bir biçimde anlatılır. Eseri yazma nedeni ve döneminden şikâyet ettiği bölümlerin hemen ardından “Boğaz ve Hisar”dan bahsettiği kısımlarda âdeta İstanbul’un panoramik bir görüntüsünü gözler önüne sermektedir. Atâyî sonrasında “sâkî”nin, “şarap”ın, “tâk”ın, “şarap küpü”nün, “kadeh”in, “sürahi”nin, “meyhaneci”nin, “meyhane”nin, “çalgıcılar”ın, “işret meclisi”nin, “gece”nin, “sabah eğlencesi”nin, “rakı”nın niteliklerinin neler olduğundan bahseder. Ayrıca “tabip”i, “uyuşturucu maddeler”i ve bunları kullananları şiddetli bir biçimde kınar. “Bahar”ın, “temmuz”un, “sonbahar”ın ve “kış”ın özelliklerinden sırasıyla bahsettikten sonra “devrin kötülükleri”ne, “gönlün ve aşkın nitelikleri”ne yer verir. “Hatime” ve “temmeddüd” bölümlerinin ardından “kasemiyyet” bölümü ile *Sâkînâme* sona erer.

Nefhatü’l-ezhâr mesnevisi “besmele”nin öneminin anlatıldığı beyitlerle başlar. Sonrasında “kalem”e seslenen Atâyî onu över. “Elhamdülillâh” kelimesi ve öneminin ardından “münacat”, “miraç” ve “dört” halife anlatılır. “Eğri Kalesi”nin fethi”ne ve “IV. Murat’ın övgüsü”ne de yer veren Atâyî sonrasında sırasıyla eseri yazma amacına, “zamandan şikâyet” bölümlerine yer verir. Elli sekiz beyitlik kısa bir “Sâkînâme” bölümünün ardından ikinci kez eserini niçin kaleme aldığını ve rüyasını

anlatan Atâyî yirmi nefhadan oluşan eserinin sırasıyla nefhalarından ve bu nefhalara ilişkin hikâyelerinden bahsetmeye başlar. Hikâyelerinin konuların arasında hükümdarlar için adaletin önemi, aşk, şiirin gücü, Allah'ın büyüklüğü, Anadolu Hisarı, mürşitliğin önemi, evliyalık, görüşüne aldanmanın yanılcılığı, cömertlik, maskaralık, insanları kınamanın kötülüğü, bilgisiz ve boş lafin kınanması, hırsızlığın kötülüğü ve ahlak çöküntüsü konuları yer almaktadır. Eser “Hatime”, “Hikâye ber-sebîl-i temsîl”, “Tezyîl”, “Temsil-i diger” bölümleri ile sona erer.

Nefhatü'l-ezhâr mesnevisinde yer alan 13.,15., 16., 17. ve 18. nefhalar ve bu nefhaların hikâyeleri doğrudan ahlaki çöküntü konusunun işlendiği bölümlerdir. Toplamda yirmi nefhanın bulunduğu bir mesnevide, yalnızca ahlaki çöküntüye ilişkin beş bölümün yer alması yüksek bir oranın göstergesidir.

Sohbetü'l-ebkâr mesnevisi ise “*Sübhatü'l-ebrâr*”a cevap olarak *Sohbetü'l-ebkâr*” bölümü ile başlar. Ardından Allah'a dua eden Atâyî, “münacat”, “naat”, “miraç”, “eseri yazma amacı”ndan bahsettikten sonra “Şeyhülislam Yahya'nın övgüsü”ne geçer. Sonrasında sohbetlere ve sohbetlere ilişkin kurguladığı hikâyeleri anlatmaya başlayan Atâyî, aşkın, ibadetin, ilmin, alçak gönüllüğün ve çalışmanın öneminden bahseder. Ölüm, ölüm sonrası ve ruh gibi konulara da değinen Atâyî, büyüklenmeyi, rüşveti, yalanı, zalimliği, cahilliği, hırsı, kabalığı ve cimriliği kınar. Ona göre baht ve kader önemlidir. Ayrıca kişinin anlayışlı, kalbini Allah'a yöneltmiş ve sadakatli olması gerekmektedir. Değişik tarihi dönemlerden ve coğrafyalardan verdiği hikâyeler ve bu hikâyelere konu olan hükümdar örnekleriyle de konuları pekiştiren Atâyî'ye göre, hükümdar sözünde hünerli, akıllı, sabırlı, güler yüzlü, cesur ve yumuşak olmalıdır. Kişi kendisine işi düşenlere yardım etmeli, cömert, iyi niyetli, düşünerek konuşmalı, sözünde duran, edepli ve dürüst bir insan olmalıdır. Atâyî kendi başından geçtiğini söylediği hikâyelere de bu mesnevilerde yer vermiştir.

Bu mesnevide de ahlaki çöküntüye dair hikâyeler yer almaktadır. *Sohbetü'l ebkâr* mesnevisinin 8., 21., 22., 25., 30., 39. sohbet ve hikâyelerinde dolaysız olarak ahlaki çöküntü konusunu işlenmektedir. Mesnevinin 28. (diline hâkim olmanın önemi) ve 40. sohbetinde (koca karılara karşı insanları uyarma) ise doğrudan müstehcenlik konusu işlenmemişse bile cinsel söylemlerin yer aldığı görülmüştür. *Sohbetü'l-ebkâr*'da kırk sohbet bulunmaktadır. Konuları ahlak çöküntüsü olmadığı hâlde müstehcen unsurların yer aldığı bölümler de eklendiğinde sekiz bölümün ahlak çöküntüsüne ayrıldığı görülmektedir. Bu mesnevide de yine yüksek oranda müstehcen konuların yer ayrıldığı görülmektedir.

Nev'î-zâde Atâyî'nin hamsesini her yönüyle detaylı bir biçimde ele alan tek araştırmacı *Nev'î-zâde Atâyî ve Hamse'si* adlı kitabıyla Tunca Kortantamer'dir. Bu kitap bütün bir hamseyi oldukça detaylı bir biçimde ele alması açısından çok önemli bir incelemedir. Kitabın "Giriş" bölümünü "Genel Tarihî Çizgiler, Kültür ve Edebiyat Dünyası" ve "Divan Edebiyatında Hamse ve Atâyî" başlıkları oluşturur. Ardından "I. Bölüm"de "Hamse'sinde Atâyî Devri", "Atâyî'nin Hayatı ve Eserleri", "Atâyî'nin Hamse'sinin Tanıtılması" adlı başlıklar izler. Kortantamer'in "Atâyî'nin Hamse'sinin Tanıtılması" adlı bölümünde mesneviler tek tek ve sırayla detaylı biçimde ele alınmış ve her bir eser için "yazılış sebebi, tarihi, yeri ve sunulduğu kişiyi belirledikten" sonra mesnevilerin özetini ayrıca her bir eser için o zamana değin yapılan çalışmaları vermiştir. Kitabın "II. Bölüm"ünde ise mesnevilerde yer alan şekil, dil, ifade ve üslup özellikleri üzerinde durduktan sonra hamseyi oluşturan mesnevilerin muhtevasını, kişiler, tipler, mekân ve imajlar olmak üzere dört bölümde inceler. "III. Bölüm"de ise "Atâyî'nin Hamse'sini Oluştururken Etkilendiği Kişiler ve Eserler'i", "Atâyî'nin Kendi Sanatı Hakkındaki Düşünceleri", "Atâyî'nin Şiir

Konusundaki Görüşleri”ne yer veren yazar, son kısımda “Atâyî Hamse’sinin Etkileri” üzerinde durmuştur.

Kortantamer, *Hamse-i Atâyî* adlı çalışmasının “16. Yüzyılın Sonu ve 17. Yüzyılın İlk Yarısındaki Osmanlı İmparatorluğunun Atâyî’nin Hamse’sindeki Görüntüsü” başlıklı yazısında hamseyi tek bir düzlemde bütünlüklü olarak incelemiştir (17-93). İlgili bölümün ilk otuz dört sayfasında hamseden hareketle, hükümdarların başa geçme sırası doğrultusunda yapılan savaşları, antlaşmaları, kuşatmaları bir tarihci titizliğinde kapsamlı bir şekilde ele almıştır (17-51). Metnin geri kalan kısımlarında ise din istismarını, fanatik ve çıkarıcı kimseleri, maskaralıkları, Üsküp müftüsünü, Müslümanlık ve Hristiyanlık arasındaki ilişkileri, tiryakileri, içki içenleri ve ahlaki çöküntü içerisinde olanları konu edinmiş ve bu konuları hamseden aldığı örneklerle somutlamıştır (51-93). Bu bölümde “müstehcenlik” konusuyla ilgili ayrılan kısım yalnızca iki paragraftır (78, 87). Ayrıca Kortantamer, incelemesinde anlattığı her konu ile ilgili hamseden beyit örnekleri verirken; müstehcenlik konusunun yer aldığı kısımlarda bu beyit örneklerine rastlanmamaktadır. Her ne kadar Kortantamer çalışmasında mesnevilerde yer alan ahlaki çöküntü konusunun, hamsede Atâyî tarafından çok ayrıntılı ifade edildiğini ve bu konunun uzun uzun ele alındığını dile getirirse de Atâyî’nin bu ifadelerinin yer aldığı beyit örneklerini vermek yerine yalnızca var olduğunu söylemekle yetinmiştir:

Atâyî hamsesi bu ahlak çöküntüsünün sapık ve gayr-i meşru cinsel ilişkiler şeklinde ortalığı kaplayan görüntülerini çok ayrıntılı yansıtan örnekler ihtiva eder. Gençlerin baştan çıkarılması, yaşlı başlı erkeklerin bile kadınlaşmasının bazı çevrelerde moda haline gelişi, kadınlar arasında seviciliğin alıp yürümesi, kadın avcılığı, kendi

kendini tatmin, teşhir ve benzeri normal dışılıklar Nefhatü'l ezhâr ve Sohbetü'l-ebkâr'ın nefha, sohbet ve destanlarında uzun uzun ele alınıp, bunlara örnek olaylar sunulur ve toplumun bu tip olaylara karşı gösterdiği tepkiler verilir" (özgün imla, Kortantamer, *Nev'i-zâde Atâyî ve...*, 78).

Kortantamer'in eserinde "müstehcenlik" sorunsalıyla ilgili bahsi geçen diğer bir bölüm ise mesnevilerin konularının yer aldığı "Atâyî'nin Hamsesi'sini Oluşturan Mesnevilerde Muhteva" başlıklı kısımdır. Bu bölümde de Kortantamer ahlak çöküntüsünün ne gibi üst başlıklarla ele alındığı meselesine odaklanmış ve yalnızca başlıkları vermeyi tercih etmiştir:

Birçok nefha ve sohbet ise özellikle cinsel alanda görülen ahlak bozukluklarına ayrılmıştır. Zina (nef.15, soh.25)-şehvet, gayr-ı meşru cinsel ilişkiler (soh.30)-başkasının haremını rahatsız etmek, yaşlı adamların genç kadınlarla evlenmelerinden doğacak problemler, sevice kadınlar (nef.13)-kadın peşinde koşma (soh.25)-kadın ve çocuğun hayırsızlığı, dul kadınla evlenmenin sorunları (soh.40), aracı ihtiyar düzenbaz koca karılar-(soh.40)-şehvet düşkünlüğü, kendi kendini tatmin etme (nef.17)-pasif homoseksüelliğin yaygınlaşması (nef.18)-hafifmeşrep güzel delikanlılar (soh.39) anlatılır.

(Kortantamer, *Nev'i-zâde Atâyî ve...* 327)

Bu iki kısım haricinde, mesnevilerin özet bölümünde de müstehcenlikle ilgili konulara olay örgüsü vasıtasıyla yer verildiği, detayların yer almadığı görülmüştür. Oysa Nev'î-zâde Atâyî'nin eserinde önemli bir yer tutan müstehcenliğin ele alınmaması bu alanda önemli bir boşluk oluşturmaktadır. Hem Atâyî'yi anlamak hem de kendi dönemini ya da Osmanlı toplumunun ahlak değerlerini ve edebiyatın

toplumsal işlevini anlamak açısından müstehcenlik büyük önem taşımaktadır. Bu tezde de bu amaçla Kortantamer'in ortaya koyduğu bu önemli çalışmanın açtığı yol ile bu kez müstehcenlik kavramı ele alınmaya çalışılacaktır. Çünkü müstehcenlikten hareketle ortaya konulacak olan cinsel söylem ve davranışların toplumların sosyal hayatlarına ilişkin derin bilgiler barındırdığı ve bu sayede toplumların sosyo-kültürel yapısı ile ilgili çıkarımlar yapılmasına olanak verdiği düşünülmektedir.

Atâyî'nin mesnevileri üzerine yapılacak olan bu çalışmada gerçekçi olması nedeniyle yalnızca üç mesnevi ele alınmıştır. Bu noktada gündelik hayata dair tespitler ve toplumsal çıkarımlar yapmak bu incelemede başat bir rol oynadığından çalışmada seçilecek metinlerin de realist metinler olması gerekmektedir. Bu nedenle bu tezde *Sâkînâme*, *Nefhatü'l-ezhâr* ve *Sohbetü'l-ebkâr* inceleme nesnesi olarak seçilmiştir. Burada şunu da belirtmekte yarar var; *Nefhatü'l-ezhâr* ve *Sohbetü'l-ebkâr* içerdiği hikâyelerde ve öğütlerde müstehcen öğeler ve söylemler açık bir biçimde yer almasına rağmen, *Sâkînâme* biraz daha farklı bir konumdadır. *Sâkînâme* “genelde dünyevî yanı ağır basan bir eser” olmasına karşılık; eser incelendiğinde müstehcen konuları içermediği açık bir biçimde görülecektir (özgün imla, Kortantamer, *Nev'î-zâde Atâyî ve...*, 160). *Sâkînâme*'nin bu incelemede yer almasının nedeni hem “dünyevî yanı ağır basan bir eser” olması hem de müstehcen bir söylem içermesinden dolayıdır. *Heft-Hân* mesnevisinin kullanılmamasının nedeni ise bu tezde mesnevilerde gerçekçiliğin öncelikli hedef olmasından kaynaklanır:

Her ne kadar Heft Hân'da çerçeve hikâyedeki âşık ve yedinci hikâyenin kahramanlarından Tayyib ile Tahir İstanbullu iseler ve ilk hikâyedeki Kadı Merhaba Efendi Şam, Bursa ve Edirne kadılıkları yaparsa da, bu hikâyeler Heft Hân'ın diğer diğer hikâyelerinde olduğu gibi yukarıda sözü edilen, çoğu gerçek hayatla içli dışlı olan bir

bakıma realist denebilecek olan hikâyelere benzemezler. Bunlar daha çok Binbir Gece Masalları, Tufînâme, Sindbadnâme gibi masalımsı bir tarzda anlatılan hikâyelerdir. (özgün imla, Kortantamer, *Nev'î-zâde Atâyî ve ...*, 328)

Atâyî üzerinde çalışma yapan araştırmacılardan Turgut Karacan, *Heft-Hân Mesnevisi* adlı kitabında, eserin edisyon kritik ve transkripsiyonlu metnine yer vermiştir. Ayrıca *Heft-Hân* mesnevisinde yer alan hikâyeleri ve bu hikâyelerin mahalli unsurlar taşıdığını da belirleyen Karacan, kitabının “Hikâyelerde Geçen Tasvirlerin Tasnifi” başlıklı bölümünde, bu hikâyelerde yer alan tiplere ve uyku, rüya, tabiat, hayvanlar ile denize düşen insan gibi motiflerine yer vermiştir.

Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi* adlı kitabında Osmanlı divan şiirinin başlangıcından bitişine kadar olan dönemde yaşamış olan bazı bilenen şairleri ve eserlerini tanıtmaktadır. Bu şairlerden biri de Nev'î-zâde Atâyî'dir. Şentürk kitabında Atâyî'nin mizah yönünü öne çıkarmaktadır: “Eskilerin günümüzde hakkıyla bilemediğimiz ilginç yönlerinden birisi de mizah ve lâtifeye olan düşkünlükleri[dir]” (Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, 542). Şentürk'e göre Atâyî'nin güldürme öğelerini kullanarak müstehcen hikâyeler anlatması hatta bunu hükümdara sunuyor olması günümüz bakış açısının çok ötesinde bir davranıştır:

Eski şiirin önemli bir kısmını oluşturan, çoğu mesnevi formunda nazmedilmiş hikâyeler arasında öyleleri vardır ki içlerinde bazen ibret verici bir örnek oluşturma, bazen de insanları güldürme amacıyla yer verilen müstehcen sahneler sebebiyle, bunların günümüzde değil bir devlet başkanına ithaf edilmek üzere kaleme alınmış bir eserde, halk için yazılmış eserlerde dahi yer alması düşünülemez niteliktedir.

(Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, 542)

Şentürk'ün antolojisinde Atâyî'yi tanıtmak üzere seçilen *Sohbetü'l-ebkâr* mesnevisinin 25. hikâyesindeki müstehcen sahneler, Şentürk tarafından yalnızca “güldürü öğeleri içermesi” dolayımında ele alınmıştır. Oysa bu hikâye ve buna benzer hikâyeler yalnızca güldürü unsuru taşımamaktadır. Bu hikâyeler eğlence ve mizah özelliklerinin yanında, daha çok topluma ahlaki ölçütler getirme amacı taşıyan metinlerdir.

Mehmet Arslan, *Sâkî-nâmeler* (2012) adlı kitabında, Osmanlı edebiyatında bugüne kadar yazılmış olan sâkînâmeleri yazılış şekillerine göre (mesnevi, terakib-i bend, terci-i bend vb.) göre ayırmıştır. Kitabın, Nev'î-zâde Atâyî'nin *Sakinâme*'siyle ilgili bölümü incelendiğinde Arslan'ın, mesneviyi iki kısımda incelediği görülmüştür. İlk bölümde *Sâkînâme*'nin özetine, ikinci bölümde ise *Sâkînâme* metnine yer vermiştir². Bu tezde, *Sâkînâme*'de yer alan beyitler bu kitaptan alıntılanmıştır.

Nev'î-zâde Atâyî üzerinde çalışan araştırmacılardan Muhammet Kuzubaş, hem *Sâkînâme* (2009) hem de *Nefhatü'l-ezhâr* (2005) mesnevisini transkripsiyonlu metinlere çevirmiştir. Kuzubaş, *Sâkînâme* adlı kitabında, mesneviyle ilgili kısa bir giriş yazısının ardından, Atâyî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgiler vermektedir. Daha sonra *Sâkînâme*'den bahseden Kuzubaş, mesnevisinin konularını mesnevinin orijinalinde yer alan başlıklar doğrultusunda sıralar. Her bir konu başlığının altında da *Sâkînâme*'den örnekler vererek konu ile ilgili kısa açıklamalar yapar. Mesnevide yer alan atasözleri ve deyimleri, mesnevinin dil özelliklerini, edebî sanatlarını ve

² Kitabın özet bölümü, Tunca Kortantamer'in *Nev'î-zâde Atâyî ve Hamse'si* adlı kitabından doğrudan alıntılanmıştır. Bu nedenle bu kısmın Kortantamer'in özetinin bir tekrarı olduğu ifade etmek gerekmektedir. Kitabın metin kısmı ise özgün bir çalışmanın ürünüdür.

nüsha tavsiflerini açıklayan Kuzubaş, mesnevinin transkripsiyonlu metnini ve nüsha farklarını verir.

Kuzubaş’a göre *Sâkînâme* tasavvufi bir çizgide yer almaktadır. Muhammet Kuzubaş, eserin tasavvufi olduğuna dair görüşüne gerekçe olarak, Atâyî’nin dâhil olduğu tarikatı göstermektedir: “Zaten pek çok kaynakta da, Atâyî’nin Bayramiyye tarikatının Celvetî koluna intisap ettiği ifade edilir” (Kuzubaş, *Sâkînâme*, 88). Oysa Atâyî’nin herhangi bir tarikata dâhil olması onun eserinin tasavvufi olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca verilen örnekler de onun tasavvufi bir söylemi içermesi için yeterli sayıda değildir. Zira seçilen örneklerden hareketle Atâyî’nin tasavvufi olduğu elbette söylenebilir; ancak bu mesnevide bu örnekler yer aldığı gibi “meyhaneden gelen org sesine” (S. 1045), “meyhaneye gelenlerin sandalyeye oturmasına” (S. 1028), “meyhanede tabakların gül gibi kat kat dizilişine” (S. 1021), “altıgen biçimli şarap kadehine” (S. 934), “hisarın havasına ve bahçesinde yetişen kiraz ağaçlarına” kadar (S. 628) gündelik hayata dair izler açık bir biçimde görülmektedir:

Gelür ergânûndan³ âvâz-ı rûd⁴

Olur her taraf fâryâb⁵-ı sürûd⁶ (S. 1045)

Bulur rind odur kühde kadr-i celî

Konur her birine birer sandalî (S. 1028)

Tabaklarla her sofr-a-i pür-ni‘am

Olur verd-i sad-berg-i bâg-ı irem (S. 1021)

Müselles ko câm-ı müseddeslere⁷

³ ergânûn: org.

⁴ rûd: 1. ırmak, çay. (bkz: nehr). 2. kemeçe. 3. saz kırışi, saz teli.

⁵ fâryâb: çay ve ırmak suyu ile sulanan yer.

⁶ sürûd: şarkı; türkü.

⁷ müseddes: 1. tesdîs edilmiş, altıya çıkarılmış. 2. altı kısımdan meydana gelmiş. 3. geo. altıgen.

Tılâdur münâsib gümüş sâgara (S. 934)

Kirâs ile âb u hevâ müşterek

Hemân ikisi bir tutulmak gerek (S. 628)

Bu tezin amacı elbette *Sâkînâme*'nin tasavvufi bir eser olup olmadığının tartışması değildir. Ancak eserde yer alan müstehcen söylemlerin gerçek hayatla bağı olduğunun gösterilmesi için bu konuyla ilgili kısa bir açıklama yapılmıştır.

Bu çalışmanın inceleme metinlerinden bir diğeri oluşturan *Nefhâtü 'l-ezhâr* üzerine yine Muhammet Kuzubaş'ın *Nev'izâde Atâi'nin Nefhâtü 'l-ezhâr Mesnevisi* adlı metin yayını bulunmaktadır. Çalışmada esere dair herhangi bir açıklama ya da inceleme bölümü yer almamaktadır. Kitap yalnızca mesnevinin transkripsiyonlu metnini içermektedir. Bu tezde *Nefhâtü 'l-ezhâr* mesnevisine ait alıntılarda Kuzubaş'ın kitabından yararlanılmıştır. Alıntılarda bazı kelimelerde üzerinde düzeltmeler yapılmıştır.

Muhammet Kuzubaş ayrıca *Mahzen-i Esrar ile Nefhatü 'l-ezhâr Mukayesesi* adlı çalışmasında iki eseri konu ve şekil özellikleri açısından karşılaştırmıştır. Yapılan karşılaştırmada her iki mesnevîde yer alan konular sırasıyla alt alta verilmiştir. Çalışmada *Nefhatü 'l-ezhâr*'da yer alan cinsel söylemlere değinilmemiş yalnızca olay örgüsü içinde üstü kapalı bir biçimde aktarılmıştır.

Atâyî'nin hamsesinde yer alan mesnevîlerden *Sohbetü 'l-ebkâr* üzerine ise Muhammet Yelten'in bir çalışması bulunmaktadır. Yelten, eserinde transkripsiyonlu metin çözümlemesi yapmış; Atâyî ve hamsesinden kısaca bahsettikten sonra *Sohbetü 'l-ebkâr*'ın fonetiğini değerlendirmiştir. Bu tez için *Sohbetü 'l-ebkâr*'la ilgili çözümlemelerde bu metin esas alınmıştır.

Görüldüğü gibi yapılan çalışmalar değerlendirildiğinde Atâyî'ye ait *Sâkînâme*, *Nefhâtü 'l-ezhâr* ve *Sohbetü 'l-ebkâr* mesnevîleri üzerine yapılan

Çalışmalarda Atâyi'nin müstehcenliğı nasıl inşa ettiğı ile ilgili herhangi bir tespite rastlanmamıştır. Ayrıca Osmanlı'da mahrem konusuyla ilgili çalışmaların da belli ideolojik görüşler çerçevesinde ortaya konulduğunu unutmamak gerekir. Yapılan birçok çalışmanın da bilimsellikten öte ideolojilere hizmet etme amacı taşıdığını belirtmekte yarar vardır:

Günümüze kadar Osmanlı edebiyatı ve cinsellik konusunda yapılan çalışmalarda, Osmanlı yazarları ya sapıktırlar ya da cinsiyetsizdirler (veya 'masumdurlar'); bkz ismet Zeki Eyüboğlu, Divan edebiyatında sapık sevgi (İstanbul 1991). Bu eser, cinselliğı araştırma konusu yapmak yerine belli ideolojik amaçlar çerçevesinde araç olarak kullanılan çalışmalara iyi bir örnektir. Günümüze kadar, Osmanlıların cinsel sapkınlığı nasıl tanımladıkları ya da 'temiz' cinsellikten ne anladıkları üzerinde durulmamıştır. (özgün imla, Kuru, "Bir Osmanlı Müderrisinin...", 36)

Divan edebiyatında oldukça önemli bir yer tutan müstehcenlik konusu ya "tabu" olarak görülmüş üzerinde durulmamış ya tasavvuf bağlamında üstü örtülmüş ya da divan edebiyatını dışlamanın bir aracı olarak yorumlanmıştır. Bu nedenle bu çalışmada müstehcenlik bilimsel nesnellikle ele alınacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MESNEVİLERDE MÜSTEHCENLİK

Osmanlı edebiyatı genel anlamda incelendiğinde şairlerin müstehcenlik söylemi konusunda mahremiyetin peşine düşmedikleri söylenebilir. İnsanların yasak olanla ilişkileri hoşgörülü bir biçimde devam etmiştir. Özellikle sözcük kullanımlarında “muzır” ya da “müstehcen” gibi kavramlara takılmaksızın isteyen istediği ifadeyi rahatlıkla kaleme almış ve bu söylemleri değiştirmeye gereksinim duymamışlardır. Bugünün kaba, argo ya da müstehcen kavramları karşısında yazarların kalemi oldukça rahattır. Bu durum dönemin metinlerine yansıdığı gibi minyatürlere de yansımış en açık saçık, en uygunsuz görüntüler, bedenin arzu ve istekleri doğrudan figürler ve söylemler aracılığıyla ortaya serilmiştir. Edebiyatta var olan bu rahat tutum bugünün ölçütleriyle değerlendirildiğinde şaşırmamak elde değildir. Müstehcenlikle ilgili bugünün ölçütlerine göre bu hoşgörülü tutum 18. yüzyılda Sümbülzâde Vehbî’nin yasaklanan ilk eseri olan *Şevkengiz*’le son bulmuştur. Burada şu noktanın açıklığa kavuşturulmasında yarar vardır. Müstehcen söylem ile ahlaki çöküntülere ya da sapkınlıklara karşı hoşgörülü tutum olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Burada ifade edilmek istenen ahlaki açıdan sapkınlık olarak görülen söylemlerin metin içinde yer bulduğu gerçeğidir.

Bu anlamda incelemenin birinci bölümünün ilk kısmında inceleme nesnemizi oluşturan üç mesnevîde müstehcenlik içeren konuların neler olduğu tespit edilecektir. İkinci kısmında ise mevcut olan bu müstehcen konuların nasıl bir söylemle ortaya konulduğu tartışılacaktır. *Sâkînâme*'den hareketle müstehcen olmayan konuların da hangi ifadelerle üretildikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu tezde, *Sâkînâme* için "S.", *Nefhatü'l-ezhâr* için "N.E." ve *Sohbetü'l-ebkâr* için ise "S.E." kısaltmaları kullanılmıştır.

A. Mesnevîlerde Müstehcen Konular

Bu bölümde Atâyî'nin *Sâkînâme*, *Nefhatü'l-ezhâr* ve *Sohbetü'l-ebkâr* mesnevîlerinde yer alan müstehcen konular, sekiz ayrı başlık altında ele alınacaktır. Bunlar: "Başkalarının Hareminin Gözlenmesi", "Kadın Düşkünlüğü", "İktidarsızlık", "Kadın Seviciliği", "Biseksüellik", "Kulamparalık", "İstimna" ve "Kerkinme"dir.

1. Başkalarının Hareminin Gözlenmesi

Nefhatü'l-ezhâr mesnevisinin 13. bölümünde Atâyî, "başkalarının haremine bakılmaması ve o harem sahiplerine saygı gösterilmesi gerektiğinin"⁸ üzerinde durur. "Haram olana bakılmaması hatta arada perde yoksa bile insanın gözünün perdesinin kendisi için yeterli olacağını, tahtaları delip çatıdan diğer haremelerin gözetlenmesinin yanlışlığı, bu kimselerin diğer kimseler tarafından mimmendiği ve dikizcilerin bu yolla kadınları kandırmaması gerekmektedir."⁹ "Başkalarının haremine bakılması ya

⁸ Manzara-veş dîdeni bend eyle tâ / Bakmaya gayruñ hareminden yaña (N.E. 2127)

Hurmet idüb niteki Beytü'l-harâm / Eyle harem sâhibine ihtirâm (N.E. 2128)

⁹ Perde de yog ise arada eger / Bakmamaga perde-i çeşmüñ yeter (N.E. 2133)

Tahta delüb nite ki ağaçkakan / Bâma çıkub gâhî misâl-i zegan (N.E. 2134)

Dâ'im işâretle olub fitne-ger / Eyleme hem sâyelere keç nazar (N.E. 2135)

Gül gibi mestûreleri mekr ü fen / Gonca-veş âhir çıkarır başdan (N.E. 2136)

da girilmesi durumunda harem sahibi olan kişilerin dikizcileri öldürme yetkisine sahip olduğu”¹⁰ bilgisi de açıkça ortaya konulmuştur. Atâyî bu işi yapanları “öldürülmeye layık” olarak tanımlar. “Onların yaptıkları bu eylem karşısındaki cezalarının yalnızca bu dünyada değil ahirette de cehennem olacağını”¹¹ görüşündedir. Ayrıca “devrin etme bulma dünyası” olduğunu hatırlatan şair, “bugün başkalarının haremını gözleyenlerin ileride aynı durumun kendi başlarına da gelebileceğini”¹² söyleyerek kişileri duygudaşlık yapmaya davet eder.

Atâyî’nin başkalarının haremının gizlice gözlenmesi konusunu ele aldığı hikâyelerden bir diğeri *Sohbetü’l-ebkâr*’ın 25. bölümünde yer alan “kuşu ipli”¹³’nin hikâyesidir. Hikâye, Atâyî’nin bu adam için niçin “kuşu ipli” mahlasını kullandığını anlatmasıyla başlar. Hikâyenin ana kahramanı olan bu adam devamlı “avrat keşfine”¹⁴ çıkmaktadır. Adam, “nerede bir haremın duvarını görse, hemen orada bulunan bir yarıktan ya da açıklıktan yararlanarak başkalarının haremını gizlice gözlemekte”¹⁵, kulağı halka gibi başkalarının kapısında, gözü de balkon camı gibi”¹⁶ başkalarının haremindedir. “Hangi duvarda bir delik görse küstah bir yılan gibi o delikten içeri süzölmektedir.”¹⁷ “O derbeder bir gün şehirde تنها bir yola girmiştir.”¹⁸ “Tahta avlu arasından birdenbire bir iki güzel görür”¹⁹ ve bu güzeller “ölker yıldızı gibi parlak yıldızlara benzemektedirler.”²⁰ “O alçak adam o delikten

¹⁰ Sâhibi katl itse duyunca seni / Mevte gidersin gibi ey küštenî (N.E. 2141)

¹¹ Hâsılı dünyâda hicâb-ı ‘azîm / ‘Âlem içinde olasin rû-siyâh (N.E. 2144)

¹² Ekserî dünyâda cezâsın bulur / kendi dahi bir zene meftûn olur (N.E. 2145)

Cevr ile âzürde iken hem-civâr / İtdüğünü aña ider rûzgâr (N.E. 2146)

‘Âkıbeti şîr iken âhû olur / Yırtıcı şehbâz ise tîhû olur (N.E. 2147)

¹³ Rîşte-ber-pâyıdı mürğ-ı bâmı / Kuşu ipli idi ya’nî nâmı (S.E. 2204)

¹⁴ Dâ’imâ itmege keşf-i ‘avrat / Perde-dârâne idermiş gılzat (S.E. 2207)

¹⁵ Görse her kanda ki dîvâr-ı harem / Anda fûrce gözedirmiş her-dem (S.E.2208)

¹⁶ Kapıda halka gibi gûşî müdâm / Şeh nişinde gözi mânende-i câm (S.E. 2209)

¹⁷ Kankı dîvârda görse sûrâh / Mâr-veş akarımış ol küstâh (S.E. 2210)

¹⁸ Bir gün ol derbeder-i bî-ser ü pâ / Şehrde bir yola gitti tenhâ (S.E. 2212)

¹⁹ Tahta havlı arasından nâgâh / Görinür şem’a-sıfat bir iki mâh (S.E. 2213)

²⁰ Şekl-i pervinde birkaç duhter / Nice duhter ki fûrûzân-ahter (S.E. 2214)

kızları dikizleyebilmek için delikli tahtanın ağaç kakarı gibi olmuştur.”²¹ Daha sonra “adam tahtada yer alan delikten haremi dikizlemek yerine, bu kez deliğe erkeklik uzvunu (şâhını) yerleştirmiştir.”²² Bunu gören kadınlar aralarında toplanarak bu adama bir ceza vermeyi düşünürler. Sonrasında kadınlar bir ibrişimle adamın delikten dışarı çıkardığı erkeklik organını bağlamaya karar verirler. “Kadınlar hemen adamın erkeklik organını ipe bağlarlar ve ipliği ilmek edip kement atarlar.”²³ “O eşi benzeri olmayanın yılanını bağlamış, daha sonra erkeklik uzvunun başını tutup iğnelemeye başlamışlardır.”²⁴ Adam daha sonra organını çekmek istese de çekememiş ve acılar içerisinde kıvranmıştır. “Görmüştür ki organını kurtaramayacak, eğer çekerse keskin ibrişim onun erkeklik organını ikiye bölecektir.”²⁵ “Bu dert ile çaresiz olan adam inlemeye başlamış ve her iğne batırılmasında organından kanlar akmaktadır.”²⁶ Bu olayı duyan “zarifler de hemen gelirler, kalabalık o adamın üzerine üşüşürler.”²⁷ Adam böylece bir yandan erkeklik organı delikte, ipe bağlanmış ve iğnelenmekte iken, diğer yandan da zariflerin dayağına maruz kalmıştır. O sırada orada bulunan “kızlardan biri adamın durumuna acıyarak kuş gibi olan bu adamın canını azat etmeye karar verir ve adamın organını bağladıkları ibrişimi çözerek adamı serbest bırakır.”²⁸ Bu durum karşısında adam herkese rezil olduğu gibi üstüne hem dayak yemiş hem de erkeklik organı kanlar içerisinde kalmıştır.

Sohbetü'l-ebkâr'ın 21. hikâyesinde de başkasının haremine göz dikmenin kötülüğü anlatılmaktadır: “Şam'da bir vali vardır ve güzel bir cariyeye ona esir

²¹ Göricek anı delikten o denî / Oldı ol tahtanın ağaç kakarı (S.E. 2219)

²² Buldı bir köhne budak sûrâhın / Sokdı andan öbür yire şâhın (S.E. 2222)

²³ Bu nezâketle hemân eyledi bend / İpliği ilmek idip atdı kemend (S.E. 2234)

²⁴ Çünkü bend eyledi ol mâr-ı bedi / Tiz tutup kellesini igneledi (S.E. 2235)

²⁵ Gördi kim kurtaramaz çekse eger / Keskin ibrişim anı iki böler (S.E. 2237)

²⁶ İtdi bîñ derd ile bî-çâre figân / Turmayıp kaydadı her ignede kan (S.E. 2238)

²⁷ Tuyıcak geldi segirdip zürafâ / Üşdiler mâ-halaka'llâh aña (S.E. 2239)

²⁸ Gördi duhter ki uzandı feryâd / Kuşca cânın anıñ itdi âzâd (S.E. 2240)

olmuştur.”²⁹ “Cariyenin güzelliğini feleklerde bile ünlü olmuş, adı dört bir yanda duyulmuştur.”³⁰ “Mısır sultanı da cariyenin güzelliğini duymuş Nil nehri gibi olan gönlü coşmuştur.”³¹ Bunun üzerine Mısır sultanı, cariyeyi Şam valisinden almaya karar verir. Bunun için “hemen bir ferman çıkararak başkentin baş kaplanına”³², yani “pehlivana kızı alıp getirmesini emreder.”³³ Cariyeyi Mısır sultanına götürmek üzere yola çıkan pehlivan, Şam valisini cariyeyi vermeye mecbur eder. Aksi takdirde “eğer inat ederse hem carie hem de kendisi öldürülecektir.”³⁴ “Şam valisi kızı mecbur teslim eder ama canından âdetâ can gitmiştir.”³⁵ Daha sonra “cariyeyi gören pehlivan da gönlünü cariyeye kaptırır.”³⁶ Cariye de “hazırlıksız bir biçimde pehlivanı görüp onun uzun boyuna esir olur.”³⁷ Bu aşk çadır içinde de devam eder ve “birbirlerinin yatak arkadaşı”³⁸ olurlar. “Ansızın beklenmedik bir olay meydana gelir ve bir arbede çıkar.”³⁹ Arbedenin nedeni “ordunun içine girmiş olan bir erkek aslandır.”⁴⁰ “Askeri kovalayan sabırsız ve tahammülsüz aslan pehlivanın çadırına yaklaşmaktadır.”⁴¹ “Pehlivanın aslanla savaşmak amacıyla çadırından çıplak bir biçimde çıkması herkesi hayrette bırakmıştır.”⁴² Sonrasında “çıplak pehlivan bir vuruşta aslanı ikiye ayırır.”⁴³ “Cariye ise pehlivanı o hâliyle görüp yeniden beğenir

29 Varıdı Şâm'da bir vâlî-i pîr / Bir güzel câriyeye oldu esîr (S.E. 1903)

30 Hüsn ile şöhre olup âfâka / Velvele salmışıdı nüh tâka (S.E. 1905)

31 Mısır sultânı idip vâfîna gûş / Nîl-veş 'ışkı hemân eyledi cûş (S.E. 1906)

32 Saldı ısdâr kılıp fêrmânın / Pây-ı tahtındaki ser-kaplanın (S.E. 1908)

33 Pehlevâna dahı bu oldu hitâb / Ki müfid olmaya hiç 'özü ü cevâb (S.E. 1910)

34 Hâsılı kıssa degil münferide / Ger 'inâd itse gider ikisi de (S.E. 1914)

35 İtdi teslîm o dem cânânı / Gûyiyâ kâbız-ı rûha cânı (S.E. 1915)

36 İtdi nâgâh hatâyıla nigâh / Eyledi sabrını bir gamze tebâh (S.E. 1917)

Nevk-i tîr-i müjesi cânânın / Oynadı çak cigerinde anın (S.E. 1918)

37 Cârîye dahı görüp bî-tedbîr / Yâl ü bâlma anın oldu esîr (S.E. 1919)

38 Çadır içre olıcak hem-hâbe / Oldı destûr karâr u tâbe (S.E. 1921)

39 Nâgehân özge temâşâ oldu / Anda bir 'arbede peydâ oldu (S.E. 1923)

40 Gördiler orduya girmiş bir şîr / Şîr ammâ ki be-gâyet şerrîr (S.E. 1926)

41 Kovarak 'askeri bî-sabr u şekîb / Pehlevân çadırına geldi karîb (S.E. 1928)

42 Çadırı lû'bet-i şahs-ı 'uryân / Şu'bede çadırı itmişdi hemân (S.E. 1929)

43 Kuvvet-i baht aña yârî kıldı / Şîri bir hamlede iki dildi (S.E. 1932)

ve pehlivanın zamanın tek vurucusunun gösterişlisi”⁴⁴ olduğunu düşünür. Cariye pehlivanın hem vücudundan hem de cesaretinden fazlasıyla etkilenmiştir. Sonra kendi kendine konuşmaya başlayan cariye art arda fikirler üretmeye başlar: “Acaba bu kimsenin gücü nereden gelmektedir? Bu kişinin aslı, kökü yüksek bir yerden midir? Cem’in hazinesinden mi hükümdarın kabrinden mi gelmektedir?”⁴⁵ En nihayetinde cariye pehlivan tarafından Mısır sultana ulaştırılır ve sultanın haremine dâhil olur.”⁴⁶ “Mısır sultanı ise cariyeye kavuşmanın verdiği sevinçle âdeta sarhoş olmuştur.”⁴⁷ Mısır şahının cariyeye ile birlikte olma vakti geldiğinde “onun şahı kıvama gelerek şevkin balı ile zevke ulaşmıştır, isteğine nakış parlaklığı ile sahip olmak üzeredir.”⁴⁸ Mısır sultanının “oku (erkeklik uzvu) hazır, cariye de kendisinin olmak için hazır beklemektedir.”⁴⁹ Tam bu esnada “ ansızın tavandan yere bir fare düşer.”⁵⁰ “Fareyi gören şahı beyhude bir telaş almıştır.”⁵¹ “Bu durum karşısında kendini tutamayarak gülen cariyeye karşısında şah ona niçin güldüğünü sorar.”⁵² “Cariye başta doğruyu söylemeyip yaptığını gizlemeye çalışsa da şahtan kendisine söyleyecekleri karşında başına bir şey gelmeyeceğine dair söz aldıktan sonra olan biteni anlatmaya karar verir.”⁵³ Oldukça dürüst davranan cariye “pehlivanın bir vuruşta aslanı nasıl ikiye ayırdığını”⁵⁴ anlattıktan sonra Mısır şahına dönerek, “sana Allah için hiç mert denilir mi?”⁵⁵ diye sorar. Cariye daha sonra “üç merdin sefasını

44 Cârîye gördi begendi ol ân / Didi kim hâşim-i yek-zarb-ı zamân (S.E. 1934)

45 Aslı köki katı a‘lâdan mı? / Genc-i Cem dahme-i Dârâ’dan mı? (S.E. 1936)

46 ‘Âkıbet câriye kim buldı vüsûl / Harem-i pâdişâha itdi duhûl (S.E. 1940)

47 Göricek şâh anı mesrûr oldu / Mûsîlîñ hidmeti meşkûr oldu (S.E. 1941)

48 Şehd-i zevke gelip ol demde kıvâm / Tâbiş-i nakşıla vasl oldu merâm (S.E. 1943)

49 Tîr hâzır hedef âmâde iken / Hâsılı kıssa bu arada iken (S.E. 1945)

50 Nâgehân gürbe çıkıp dîvâra / Sakfdan düşdü yire bir fâre (S.E. 1946)

51 Dagdaga virdi şehe hâlet-i mûş / Süzilüp indi şikâr umduğı kuş (S.E. 1947)

52 Göricek câriyede kalmadı tâb / Gülşen-i handeyi itdi sîrâb (S.E. 1949)

Şâh çün anda bu hâli gördi / Handesiniñ sebebinden sordı (S.E. 1950)

53 Semt-i inkâra çekip sedd-i sedîd / İtdi ikrâra nice va‘d ü va‘îd (S.E. 1951)

54 Pehlevân itdi dü pâre esedi / Savul endâze bozarsın dimesi (S.E. 1954)

55 Saña merdâne dinir mi el-hak / Hamle-i mûş ile çün kaldı ya... (S.E. 1955)

ettim ama hiçbirisi pehlivanınkine benzemez.”⁵⁶ diyerek erkekler arasında bir karşılaştırma yapar. “İlki vali idi sonuncusu şah, ortadakinin ise (pehlivanın) işlerin hayırlısına şahit olduğunu”⁵⁷ ifade eder. Bütün olan biteni samimi bir biçimde anlatan cariyeye Mısır şahının verdiği tepki şaşırtıcı niteliktedir. Çünkü şah, pehlivanın erkeklik uzvunun “aşçı merdanesi”⁵⁸ gibi olduğunu duyduktan sonra “pehlivana hayran olmuştur.”⁵⁹ Daha sonra “gönül derdi ile ah ederek, bu günahın kendisinin günahı olduğunu düşünür.”⁶⁰ “Başkasının haremine göz diktiğim için sonunda benim de haremime hıyanet edildi”⁶¹ diyerek düştüğü duruma üzülür. “Cariyeyi de bir murdarla evlendiren şah, daha sonra tövbe ederek tüm yaptıklarına pişman olur.”⁶²

2. Kadın Düşkünlüğü

Üç mesnevi boyunca Atâyî’nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri kadın düşkünlüğüdür. İlk olarak *Nefhatü’l-ezhâr*’ın 15. hikâyesinde yer alan kadın düşkünün kişi “kuyumcu önlerinde kadınları bekleyen, gözüne kestirdiği güzelleri tuzağına düşürmeye çalışan ve aniden onların önlerine çıkarak, yollarını kesen bir zampara”⁶³ olarak karşımıza çıkmaktadır. Adam “eğer yaptığı bütün numaralar işe yaramazsa da yarayınca kadar ısrar etmekte, er ya da geç kandırabileceği birinin mutlaka çıkacağı düşüncesiyle bir alay üzerinde amacını gerçekleştirene kadar

⁵⁶ İtdim üç merd sefâsın ammâ / Pehlevânînkine olmaz hemtâ (S.E. 1957)

⁵⁷ Evveli vâli idi âhiri şâh / Ortada hayr-ı umûr oldu güvâh (S.E. 1958)

⁵⁸ Aşçı merdânesi gibi el-hak / Ortası idi hemân kollanacak (S.E. 1959)

⁵⁹ İşidip şâh aña hayrân oldu / İtdigi kâre peşimân oldu (S.E. 1960)

⁶⁰ Didi derd-i dil ile eyleyip âh / İtmedi kimse benimdir bu günâh (S.E. 1961)

⁶¹ Gayrîñ oldum haremine nâzır / Baña da oldu hıyânet âhir (S.E. 1962)

⁶² Çift idip ol segi bir murdâra / Kendisi başladı istigfâra (S.E. 1964)

⁶³ Bir büt-i simîn-ten için her zamân / Bekler idi çarsûyı zergerân (N.E.2479)

Sebt günü Hazret-i Eyyûbda / Kûçe-güzâr idi bu üslûbda (N.E.2480)

Öñin alurdi geliyorken zenân / ‘İyd salıncakcısı gibi hemân (N.E.2481)

denemelerde bulunmaktadır.”⁶⁴ Nitekim “mekân olarak İstanbul’da geçen”⁶⁵ bu hikâyedeki “adamin bir de hileci analığı bulunmaktadır.”⁶⁶ “Analığa göre oğulluğun bu durumdan kurtulabilmesinin tek çaresi evlenmesidir.”⁶⁷ Bu amaçla “analık oğulluğuna evlenmesi için güzel, iffetli ve soylu bir kız bulduğu söyler; ancak kızın ‘kız olmadığını’ da sözlerine ekler. Ayrıca analık onun kız olmamasının hiçbir öneminin olmadığını çünkü bu güzel kadına hiçbir kadının becerisi ve güzelliği ile yaklaşılamayacağını iddia eder.”⁶⁸ Nitekim kadın düşkün olan adam, analığının sözünü dinler ve bahsettiği kadınla evlenir; “ancak analık hile ile oğulluğunu kandırmış, hileci ve çirkin bir kadınla evlenmesine neden olmuştur.”⁶⁹ Adamın gerçeklerle karşılaşması için ise gerdek gecesini beklemesi gerekmektedir. Nitekim o zamana kadar da iş işten geçmekte adam çoktan kadınla evlenmiş bulunmaktadır. Hikâye bu sahnesiyle Şinasi’nin *Şair Evlenmesi* adlı tiyatro eserine benzemektedir. Çünkü aynı *Şair Evlenmesi* oyununda olduğu gibi kadın düşkün olarak nitelendirilen bu adam da gerdek gecesine kadar evleneceği kişiyi görmemiş gördüğünde ise artık iş işten geçmiş olacaktır. Ancak Atâyî’nin bu sahnesi Şinasi’de olduğu gibi görücü usulüyle evlenmeyi olumsuzlamak için değil; yalnızca ataerkil kültürün erotik göndermeleridir. Adam “kızın duvağını açtığı anda korkuyla nâs ve felâk surelerini okumaya başlar.”⁷⁰ “Kadın, kara kuru ve zayıf, soyu çirkindir. Sözleri ateş dişleri parmak gibidir. Gökyüzünün acımasız ihtiyarının kız kardeşi, safi sinir ve

⁶⁴ ‘Arza girüb olmasa ger feth-i bâb / Bir alaya dahi ider idi şitâb (N.E. 2482)

⁶⁵ Şehr-i Sitanbul idi aña vatan / Yolda zenân seyri için râh-zen (N.E. 2477)

⁶⁶ Var idi bir analığı pîre-zen / Bîh-ken-i ‘ömri dû-sad-ı Kûh-ken (N.E. 2483)

⁶⁷ Cânım ogul niceye dek bu hevâ / Olmaz imiş cem’-i zinâ vü gınâ (N.E. 2503)

Göre mi râhat yüzün erken yigit / Etmegin it yir yakasın dahi bit (N.E. 2504)

Gel saña alıverelim bir gelin / Cennete gir göz göre alub elin (N.E. 2504)

⁶⁸ Ancak olur hâsılı hüsn ü cemâl / ‘İffet-i asl u haseb u mülk mâl (N.E. 2507)

Gerçi tutulmuş çalaça kız degül / Kızlar aña öykünemez bez degül (N.E. 2508)

⁶⁹ Hîle ile aldar o zen-pâreyi / Alıverir bir zen-i mekkâreyi (N.E. 2511)

Çenber ile çehre-i bî-nûr u fer / Bir çeñesi baglu ölüye döner (N.E. 2515)

⁷⁰ Perdesini kalduracak dir ne’ûz / Vehm ile okur bir iki kul’e’ûz (N.E. 2517)

kemikten ibarettir. Boyu eğri, gözü çapaklı, benzi sararmış, topukları kınalı, sanki rûzgâr derisini yüzmüş gibidir. Avuç ve parmakları yengeç, yüreği tuzsuz lezzetsiz keçi pastırmasına benzemektedir.”⁷¹ “Kadın o kadar çirkindir ki erkeklik uzvu onun kapısına varsa kaçarken, onun ise aklı fikri hep ondadır.”⁷² “Kadın kocasını tarafından aldatılma endişesiyle gözüne uyku girmemektedir.”⁷³ “Kadın bu güvensizlikle adamı ve özellikle cariyeyi takip etmeye onları gözlemeye başlar.”⁷⁴ “Adam ise erkeklik uzvunu korumuş, sanki yetim eline hıyâr almıştır.”⁷⁵ “Kadın, cariyeye ve adama fırsat vermemekte bu nedenle onlar da kavuşmaya zaman bulamamaktadırlar.”⁷⁶ Sonunda adam beklediği fırsatı evde kadınlar sohbeti olduğu bir gün bulur.”⁷⁷ “Kavuşma vakti sonunda gelmiştir.”⁷⁸ “Cariye der ki: “Kapu arasındaki perdeden bakıp; ben senin önünde durayım. Sen de benim ardıma geç ama başlangıç olarak yolundan olma şartıyla sefa egle”⁷⁹der, “ancak felek onlara bu zevki çok görmüştür.”⁸⁰ “Evinde içinde çok kuvvetli bir de koç yaşamaktadır.”⁸¹ “Adam, bu koça yastık ya da bohçaya vurarak toslamasını öğretmiştir.”⁸² “Adam ve cariyeye tam birlikte olurlarken, koç adamın bohça gibi olan ve kımıldanan arka bölgesini

71 Kara kurı anık uruk zıst idi / Sözleri âteş dişi engüşt idi (N.E. 2521)
Çok zen-i Ferhâd-keşûn beñdeşi / Zâl-i sipihrin ulu kız kardeşi (N.E. 2522)
Sâfi siñirle kemik idi hemân / Kâmet-i ham-geşte sanırsıñ gümân (N.E. 2523)
Sürmesi taşkın gözi sâfi çapak / Nûra karışmış iki mühmel çanak (N.E. 2524)
Beñzi sararmış hem ağarmış tudak / Safrası çıkmış göne beñzer kulak (N.E. 2526)
İtse kınalı topuğın âşikâr / San derisin yüzmüş idi rûzgâr (N.E. 2527)
Kef-i mühennâ ile gûyâ benân / Şol kızaran yengece beñzer hemân (N.E. 2528)
Bir keçi basdurmasıdır bî-nemek / Kim cigerin bile kurutmuş felek (N.E. 2532)
72 Kapusına varsa kaçan kim zeker / Barmagina sanki takardı ciger (N.E. 2533)
Fikri elif gibi hep ihlilde / Mîm-sıfât iki gözi mesilde (N.E. 2534)
73 Nâgeh ugurluk ide deyü eri / Uyhu mı görür idi ‘aceb gözleri (N.E. 2538)
74 Zîr-i lihâfında olub dîde-bân / Beyzâyı gözler idi keşf-veş hemân (N.E. 2539)
75 Korur idi âleti ol nâbekâr / Sanki yetim almış eline hıyâr (N.E. 2540)
76 Virmez idi anlara hergiz emân / Vuslata bulmazlar idi bir zamân (N.E. 2554)
77 ‘Âkıbet ol deñlü bulur fırsatı / Kim olur ol evde zenân sohbeti (N.E. 2555)
78 Bu arada ol iki hasret hemân / Vuslat için ferce bulub ol zamân (N.E. 2591)
79 Cârîye didi turayın saña ben / Kapu arasında bakub perdeden (N.E. 2593)
Arduma geç sen benüm eyle safâ / Lîk şu şart ile yolundan evvelâ (N.E. 2594)
80 Tâli‘i gör kim felek-i bî-emân / Çok görür anlara bu zevkı hemân (N.E. 2597)
81 Var idi bir kebş-i kaviyü’l-beden / Koç degül kûh-sıfât-ı gergedan (N.E. 2598)
82 Sadmeye öğretmiş idi anı er / Bogça vü bâlin tutub aña siper (N.E. 2600)

görür.”⁸³ “ Koç oynayan bohçayı görünce adamın kendisini toslamak için davet ettiğini zanneder.”⁸⁴ “Sonrasında koç adamın arkasına vurur. Adamı ve cariyeyi evin ortasına tepetaklak düşürür.”⁸⁵ “Adam kadınlar sohbetinde bulunan kadınlara rezil olur, arka bölgesi açılır ve çok utanır.”⁸⁶

Sohbetü'l-ebkâr mesnevisinin 30. hikâyesinde de yine kadın düşkün olan bir adamdan bahsedilmektedir. “Akli gençlik faslının şarabının sarhoşluğunda olan avare âşık”⁸⁷ “bir gün sarhoşluğunun da etkisiyle gözü cam gibi, nemli göğsü parlak ve arzularla dolu olmuştur.”⁸⁸ “Bu hâlde iken kendisine düz bir ovalık gibi olan bir yeri menzil etmiş ve bu ovayı seyretmektedir. Akşam olunca da buraya siyah bir çadır kurar.”⁸⁹ “Adam karanlığı seyrederken birdenbire parlak bir ışık gözüne çarpar.”⁹⁰ “Daha sonra ışığın nereden geldiğini merak eder ve sonunda ışığın bir harem camından geldiğine kanaat getirir.”⁹¹ “Haremin olduğu tarafa doğru yürümeye başlayan adam sonunda harem kapısına ulaşır.”⁹² “Haremin içi cennet gibi bir gülbahçesine benzemektedir. Harem ortasında ise yüksekçe bir köşk bulunmaktadır.”⁹³ “Bu köşkün içinde ise ay yüzlü güzeller bulunmaktadır ve bu ay yüzlü güzeller sanki nurun cisimlenmiş hâllerine benzemektedirler.”⁹⁴ “Bu güzellerden kimi hizmet edici, kimi çalgıcıdır; ancak içlerinden biri nazlı, edalıdır.”⁹⁵

⁸³ İdecek âmed-şüd-i râh-ı safâ / Bogçasını gördü taharrük-nümâ (N.E. 2601)

⁸⁴ Da‘vet ider sadmeye sandı yine / Bir iki hatve çekilüp ardına (N.E. 2602)

⁸⁵ Eyledi bir hamlede anı zebûn / İtdi eviñ ortasına ser-nigûn (N.E. 2603)

⁸⁶ Zenlere o merdek olub mashara / G... açıldı yüzi düşdi yere (N.E. 2604)

⁸⁷ Böyle nakl itdi sahîhin haberiñ / Birisi ‘âşık-ı âvâreleriñ (S.E. 2656)

⁸⁸ Geh şu demlerde ki itmişdi harâb / ‘Akli ser-hôş-i mey-i fasl-ı şebâb (S.E. 2557)

⁸⁹ Bâdeniñ keyfi de oldı peyvend / Câna kâr itdi müselles-mânend (S.E. 2559)

⁹⁰ Câm-veş dîdede nem sînede tâb / Pür-hevâ kelle nümû-dâr-ı habâb (S.E. 2560)

⁹¹ Çekerek cezbe-i zincir-i cünûn / Menzirim eyledi semt-i hâmûn (S.E. 2561)

⁹² Seyri derken reh-i deşt ü derini / Şeb irip kurdı siyeh çâdırımı (S.E. 2562)

⁹³ Zâhir oldı şecer-i Mûsâ-vâr / Gözüme bir yañadan şu‘le-i nâr (S.E. 2564)

⁹⁴ Gördüm ol şu‘le-i şem‘-i rûşen / Görinür bir haremiñ câmindan (S.E. 2566)

⁹⁵ Tolanıp nite ki mihr-i sâ‘il / Oldum âhır kapısından dâhil (S.E. 2567)

⁹⁶ İçi bir gülşen-i cennet-mânend / Görinür ortada bir kasr-ı bülend (S.E. 2568)

⁹⁷ İçi meh-pâreler ile tolmuş / Tûde-i nûr-ı mücessem olmuş (S.E. 2572)

⁹⁸ Sadr-ı meclisde biri nâzende / Kimi hâdim kimisi sâzende (S.E. 2574)

“Âşık kendinden geçmiş bir şekilde camdan güzellerin seyrine dalar.”⁹⁶ “Parlağın güzeline bakan gönlü, başı dönmüş olanın pervanesi gibi olmuştur.”⁹⁷ Bu arada içeride bulunan güzel adamın onları seyrettiğinin farkına varmış olacak ki “ o yüzü ay gibi olan güzel yanında bulunanlardan birine emrederek, (o seyreden) hasın meclisine davet eder.”⁹⁸ “Adam ise bu teklifi hemen kabul eder.”⁹⁹ “Bu meclis hiç görülmemiş derecede hoş bir meclistir. Dünyayı Cem’in kadehinden seyredenler bu âlemde böylesini görmemiştir.”¹⁰⁰ “Bu mecliste mavi renkli kadehlerde kırmızı renkli şaraplar vardır.”¹⁰¹ Kendisi için “sunulan kadehleri özensizce içen adama meze olarak da şeftaliler sunulmuştur.”¹⁰² “Daha sonra bütün güzeller dağılır ve yalnızca meclisin gökyüzünün güneşi olan kişi kalır.”¹⁰³ “ O ayna sıfatlı olan temiz sinesini açıp, gül görünce güzel olurmuş der.”¹⁰⁴ “Ama güzelin bir şartı vardır, eğer adam nefesine hâkim olabilirse, yani yalnızca yüzünün güzelliğine kanaat edebilirse, sonsuza kadar bir arada olacaklarını söyler.”¹⁰⁵ “Adam güzele söz verir ve kendisinin bu sözlerine karşılık gönlünün ve canının onun kölesi olduğunu, ondan gelecek olan bütün lütufların onun için bir iyilik olduğunu dile getirir.”¹⁰⁶ Kız, bu sözleri duyunca “cana layık olan öpücükler vermeye, yüceliğin balı olan kırmızı dudaklarını sunmaya başlar.”¹⁰⁷ “Bu kez göğüs göğse ve dudak dudağa olmuşlardır.”¹⁰⁸ “Adam kızın her yerini çokça öpüp ısırmışsa da yine de tüm bunlar adama yetmemiş adamın gönlüne

⁹⁶ Cezbi dip şu‘le-i şevk-ı gâlib / Câmdan seyrine oldum tâlib (S.E. 2577)
⁹⁷ Bakarak dil o büt-i rahşâna / Döndi pervâne-i ser-gerdâna (S.E. 2578)
⁹⁸ Birine emr idip ol meh-tal‘at / Eyledi meclis-i hâsa da‘vet (S.E. 2580)
⁹⁹ Yüzüm üzre sürinüp âb gibi / Düşdüm ayagına mehtâb gibi (S.E. 2581)
¹⁰⁰ Bir ‘aceb bezm-idi ol bezm-i latîf / Ki müheyyâ idi her cins-i şerîf (S.E. 2584)
¹⁰¹ Câm-ı firûze vü la‘lîn bâde / Dür-i galtân gibi biñ üftâde (S.E. 2586)
¹⁰² Bî-tekellûf içilip toluları / Meze sundu bize şeftâlûları (S.E. 2590)
¹⁰³ Tagılıp zerre-sıfat her mûnis / Kaldı ol mihr-i sipihr-i meclis (S.E. 2592)
¹⁰⁴ Açıp âyine-sıfat sîne-i sâf / Didi gül görünce olurmuş eltâf (S.E. 2594)
¹⁰⁵ Lîk şol şartıladır vasla rızâ / Ola mehcûr-ı ebed nefis ü hevâ (S.E. 2595)
Kâni‘-i lezzet-i dîdâr olası / Edebî vasla sezâ-vâr olası (S.E. 2596)
¹⁰⁶ Cân u dil bende-i fermânîndır / Her ne kim lutf ola ihsânîndır (S.E. 2599)
¹⁰⁷ Bûseler virdi ki câna lâyı / Sundı la‘l-i lebi şehd-i fâyı (S.E. 2601)
¹⁰⁸ Çeşme-i Hızır-ı hem-meşreb olup / Sîne-ber-sîne vü leb-ber-leb olup (S.E. 2602)

teselli verip adamı avutmamıştır”¹⁰⁹ “Kısacası adam sözünde duramamıştır.”¹¹⁰ “Bu durum karşısında kız, adamın içinde zerre kadar vefa ve sevgi olmadığını, kendisi için yaptıkları karşısında onun kanaat etmesi gerektiğini söyler.”¹¹¹ “Sonrasında kız gerçek kimliği olan peri padişahının kızı olduğunu açıklar.”¹¹² “Ancak adam kızın bu sözlerine itibar etmez ve kızı elde edebilmek için ısrarlarına devam eder.”¹¹³ “Kız bu kez adama çok kızar ve onu çehresini bozmakla tehdit eder.”¹¹⁴ “Ama iflah olmayan adam, amacına ulaşmak için her yolu denemektedir.”¹¹⁵ Ona bir ders vermeye hazırlanan kız “önce adamın aklını başından alır daha sonra adam dalgın bir biçimde yere düşürür.”¹¹⁶ “Adam, etrafına baktığında kendisini yeniden ovanın ortasında bulur.”¹¹⁷ “Ağlayıp inleyerek yaptıklarına pişman olur.”¹¹⁸ “Tüm bu olaylara sebep olan ise onun nefsinden başka bir şey değildir.”¹¹⁹

3. İktidarsızlık

Atâyî, iktidarsızlık konusunu *Nefhâtü'l-ezhâr*'ın 13. hikâyesinde doğrudan ele almaktadır. Bu hikâyede “erkekliği olmayan sünepe, yüzü gibi ahlakı da bozuk bir adamdan”¹²⁰ bahsedilmektedir. “Bu adam aynı zamanda yaşlı ve uğursuzdur. Sanki yıkılmış bir yere tünleyen baykuş gibidir.”¹²¹ “Sütü bozuk ve aşağılık olmasının

¹⁰⁹ Her yerin öpdüm ısırdım vâfir / Bulmadı tesellî ammâ hâtır (S.E. 2603)

¹¹⁰ İnbisâtın göricek ben zâra / Uymadı evdeki söz bâzâra (S.E. 2604)

¹¹¹ Didi iy âdemî-i dîv-likâ / Yogımsız zerre kadar mihr ü vefâ (S.E. 2617)

¹¹² Bu kadar lutfâ kanâ'at gereke / Katı insâf-ı mürüvvet gereke (S.E. 2619)

¹¹³ Beni sanma ki zen-i berrîyem / Duhter-i pâdişeh-i perrîyem (S.E. 2620)

¹¹⁴ İtmedim ‘ömr ü niyâzın makbûl / Eyledim maksada ibrâm-ı vüsûl (S.E. 2622)

¹¹⁵ Gazaba geldi didi iy nâdân / Bozarın çehreñi va'llâh hemân (S.E. 2624)

¹¹⁶ Hâsılı zûrıla zahmet virdim / Egdim ol nahlı çatala girdim (S.E. 2624)

¹¹⁷ Eyledi ‘aklımı baştan zâyıl / Düşdüm ol lahza yere lâ-ya'kil (S.E. 2628)

¹¹⁸ Gördüm ahvâlî perîşân olmuş / Menzîlim berr ü beyâbân olmuş (S.E. 2630)

¹¹⁹ Zâr olup derd-ile giryân oldum / İtdigim kâra peşîmân oldum (S.E. 2631)

¹²⁰ Eyledi nefsi denî tab'-ı le'îm / Menzîlim cennet iken ka'r-ı câhim (S.E. 2634)

¹²¹ Haşre dek eyler-isem terk-i hevâ / Olmaya nefsim gönlümce cezâ (S.E. 2635)

¹²² Köhne puluç bir sünepe nîkbeti / Sûretine benzer idi sîreti (N.E. 2268)

¹²³ İslî idi yaşlı idi şûm idi / Sanki uçukda dünemiş bûm idi (N.E. 2269)

yanında yetmiyormuş gibi bir de züğürttür.”¹²² “Aynı zamanda evli olan bu adamın kayınpederi kızının durumunun farkındadır. Kızına üzülen baba, şefkat göstererek kızı ile bu iktidarsız adamın din kuralları çerçevesinde ayrılmaları gerektiği görüşündedir.”¹²³ “Bu amaçla müftü damadını da mahkemeye çağırır.”¹²⁴ “Taraflar bu vesileyle yüz yüze gelmişlerdir.”¹²⁵ “Mahkeme başlayınca her iki taraf da deliller sunarak kendi haklılıklarını ispat etmeye çalışırlar.”¹²⁶ “Sonunda müftü kararını çiftleri boşamaktan yana kullanmayarak onlara boşanma için bir yıl vade verir.”¹²⁷ “Eğer bir yıl içerisinde aralarında herhangi bir yakınlaşma olmazsa; ancak o zaman onları boşayabileceğini söyler.”¹²⁸ “Kız tarafı ise verilen bu kararı beğenmez. Onlar eğer damadın erkekliği olsaydı bekleyebileceklerini ama erkekliği olmayan bu adam için beklemenin anlamsız olduğu görüşündedirler.”¹²⁹ “Kızının canına tak ettiğini dile getiren baba, müftüye hiç olmazsa erkeklik uzvunun ne denli gerekli olduğu konusunda kitabın hükmünün ne olduğunu sorar.”¹³⁰ Verdiği karar karşısında durmadan itiraz eden kızın babasına karşı “sabrı kalmayan hazır cevap müftü bu soruyu işitince o an içine şeytanlar girer”¹³¹ ve başka bir olay ile eline geçmiş olan zıbığı çıkarıp kızın babasına göstererek “işte bu denli gereklidir”¹³² diyerek yanıtlar.

¹²² Müflis iken bak bu fûrû-mâyeye / El ura anuñ gibi sermâyeye (N.E. 2271)

¹²³ Âb-ı zülâlûñ şevkidir mâ’ili / Çıkış idî teşneliğinden dili (N.E. 2275)

¹²⁴ Âhir idüb vâlidî şefkat aña / Şer‘ ile tefrîkını eyler ricâ (N.E. 2276)

¹²⁵ Emr ile müftî-yî müvellâ olur / Kâdıya dâmâdını da’vet kılur (N.E. 2277)

¹²⁶ Biri birisiyle idüb güft ü gü / Müftî huzurında olur rû-be-rû (N.E. 2278)

¹²⁷ Germ olub iki yañadan kâl u kıl / Her biri da’vâsına söyler delîl (N.E. 2280)

¹²⁸ ‘Âkıbet ol müftî-i şîrîn-beyân / Bir seneye va’de virür ol zamân (N.E. 2281)

¹²⁹ Ya’ni ki tefrîk olınur bî-cidâl / Bir yıla dek olmaz ise ittisâl (N.E. 2282)

¹³⁰ İstemeyüb hükmünü kız cânibi / Dir ki eyâ fazl u hüner sâhibi (N.E. 2284)

¹³¹ Bekler idik olsa eger âleti / Olmayacak neyleyeyüm mühleti (N.E. 2285)

¹³² Hükm-i kitâb üzre keşîde zeker / Söyle ne deñlü gerek ey pür-hüner (N.E. 2291)

¹³³ Gûş idicek müftî-i hâzır-cevâb / Kalmadı hiç sabr-ı derûnında tâb (N.E. 2292)

¹³⁴ Virdi keder aña o nâdânlar / Girdi o dem içine şeytânlar (N.E. 2293)

¹³⁵ Didi olunca zeker-i bü’l-‘aceb / İşte bu deñlü gerek ey zenceleb (N.E. 2295)

4. Kadın Seviciliği

Nefhatü'l-ezhâr'ın 13.hikâyesinde yer alan müstehcen konular arasında iktidarsızlık dışında kadın seviciliği de yer almaktadır. Sevici ile ilgili detaylı bilgiler veren Atâyî özellikle kadının güzelliğine vurgu yapmaktadır. Örneğin bu hikâyesindeki “sevici kadının camdaki görüntüsü âdeta şişedeki bir periyi andırmaktadır.”¹³³ “Bu kadının hiçbir erkekle ilişkisi bulunmamaktadır.”¹³⁴ Hatta erkeklerden köşe bucak kaçması dolayısıyla o sene çok meşhur olmuştur.”¹³⁵ “Sevicinin tabiatı çaylak kuşuna benzemektedir.”¹³⁶ Çünkü çaylak kuşlarının hem erkeği hem de dişisi kuluçkaya yatmakta ve birlikte yuva yapmaktadırlar. Bu kadın yeri geldiğinde de sevgilisi ile gonca gibi dudak dudağa olabilmektedir.”¹³⁷ “O yuvarlanan inci başka kadınlarla alt üst olmakta, bu ilişkide kimi zaman altından bir kadeh kimi zaman ise bir kapak görevi üstlenmektedir.”¹³⁸ Bu kadın bir gün müftünün halefinin kızını görür ve şevki ona galip gelir.”¹³⁹ “Kızı türlü numaralarla kandırmaya çalışan sevici kadın, en nihayet kız elde etmenin çok zor olacağını farkına varır.”¹⁴⁰ “Sonunda kızın evine kendisini imleyecek bir zıbık atar.”¹⁴¹ “Her ne kadar kız zıbığın hikmeti ile ilgili şeyleri duyunca kendisini zıbığa alıştırmış olsa da ilk gördüğünde içine bir korku düşmüştür.”¹⁴² “Kız sonrasında zıbık ile ne yapacağına karar veremez. Önce zıbığı sürme kutusunda saklamayı düşünür.”¹⁴³

¹³³ Câmıdan ol dahi olur idi ‘ayân / Şişede perî idi gûyâ hemân (N.E. 2203)

¹³⁴ Turfe tezerv idi o şûh-ı cihân / Olmaz idi hayf ile hem-âşiyân (N.E. 2205)

Hasta-i ‘ışk ile olub bed me‘âş / Koymadı bir yasdığa her-serle baş (N.E.2206)

¹³⁵ Yırtıcıdan kaçub o şâhin-bâz / Görmemiş idi sitem-i cürre-bâz (N.E. 2208)

Lîk o büt-i nâfe-güşâ-yı benâm / Olmuş idi sahî ile meşhûr-ı ‘âm (N.E. 2209)

¹³⁶ Ya‘ni zegan gibi olub hasleti / Mâde vü ner olmag idi ‘âdeti (N.E. 2210)

¹³⁷ Yâr ile leb-ber-leb olub gonca-vâr / Olur idi mühre-geş-i rûy-ı kâr (N.E.2211)

¹³⁸ Zîr ü zeber olub o galtân-ı güher / Geh kapak olurdu gehi câm-ı zer (N.E. 2212)

¹³⁹ Şu halefin seyr idecek duhterüñ / Gâlib olub şevki o nîk-ahterüñ (N.E. 2214)

¹⁴⁰ Yem döküb ol kebke bezer nukreden / Eyledi nûr kîsesi dâm-ı fiten (N.E. 2215)

Âhir olub yâl ile âşufte-hâl / Bildi ki ol mâha el irmek muhâl (N.E. 2216)

¹⁴¹ Şahsına remz idüb o meh-peykerin / Bir zıbık atdı evine duhterin (N.E. 2217)

¹⁴² Gerçi vehm itdi görüb heybetin / Soñra alıştırdı duyub hikmetin (N.E. 2224)

¹⁴³ Fikre varub didi ‘aceb neylesem / Cân gözine mûkhûle mi eylesem (N.E. 2225)

“Daha sonra ziyan olacağı düşüncesiyle saklamaktan vazgeçer.”¹⁴⁴ “Sonunda kadıdan bir şey gizlemenin doğru olmayacağı düşüncesiyle olan biteni kadıya anlatmaya karar verir.”¹⁴⁵ “Kapıda yüz kez ağlayıp inleyerek müftüye olanları anlatır ve ona zıbığı uzatır.”¹⁴⁶ “Bu kalafatlanmış davul tokmağına benzer tuhaf şeyin ucu kemikten, dibi ise frengi çeliktendir.”¹⁴⁷ “Kadını teselli eden müftü sonra bu işi yapan hayırsızı bulup zıbık ile o kişinin kafasını yarmak gerektiğini söyler.”¹⁴⁸ “Çünkü bu zıbık ile sevicî kadın kızın derdini depreştirmiştir.”¹⁴⁹

5. Biseksüellik

Atâyî'nin *Nefhatü'l-ehzâr* ve *Sohbetü'l-ebkâr* mesnevilerinde hem kadınlarla hem de oğlanlarla birlikte olma durumuna ilişkin örnekler hikâyelerde yer almaktadır. Ancak şunu belirtmekte yarar var; bu durum hem kadınlarla hem erkeklerle değil, hem kadınlar hem oğlanlar arası bir ilişkidir. Bu nedenle bu durum için “biseksüellik” kavramının tam olarak mevcut durumu karşılayamayacağı görülmektedir. Bu nedenle kavram daha dar anlamıyla kullanılmıştır.

Bu durumla ilgili ilk örnek *Nefhatü'l-ehzâr* mesnevisinin 15. hikâyesinde yer almaktadır. Kadın düşkününü olarak tarif edilen kişinin aynı zamanda oğlanlarla da birlikte olduğu görülmektedir: “Oğlancıların peşinde koşan bu kişi, aynı zamanda

¹⁴⁴ Hâke gömersem bunı manend-i genc / Firkati olur içüme gizli renc (N.E. 2237)

Taşrada tutmaga ise çâre yok / Anı arar derdli bîçâre çok (N.E. 2238)

Kim bilür ol ‘ıyş u safâ mâyesi / Kankı fakîrin ola sermâyesi (N.E. 2239)

¹⁴⁵ Bildi ki olmaz bu kadıya nihân / Şem’in olur şu’lesi lâbüd ‘ayân (N.E. 2241)

Kim varub ol duhter-i zehre hamâl / Hazret-i müftiye ide ‘arz-ı hâl (N.E. 2245)

¹⁴⁶ Kapuda sad-nâle vü efgân idüb / Kapu gibi çâk-ı girîbân idüb (N.E. 2246)

Müftiye didi haber-i tâzeyi / Sundı anuñ destine endâzeyi (N.E. 2250)

¹⁴⁷ Gördüğü bir turfe mukallef-meçik / Ucu kemik dibi frengî-çelik (N.E. 2251)

¹⁴⁸ Bulayın ol nâ-halefî varayın / Çak bunuñ ile başını yarayın (N.E. 2256)

¹⁴⁹ Her ne cefâ eylesem aña revâ / Tek durur iken saña itmiş cefâ (N.E. 2257)

Añdurub unuttuğuñ ol bî-hicâb / Derdüñi depreşdürüb itmiş ‘azâb (N.E. 2258)

kadınları da ayartmaktadır.”¹⁵⁰ Bu durumu gösteren başka bir örnek ise yine aynı hikâyede yer alan bir kadın sohbeti esnasında kimi kocasının “cariyeye meyli olduğundan”¹⁵¹ “kimi de kocasının oğlanlara eğilimli olmasından ve yalancı olmasından rahatsızlığını” dile getirmektedir.¹⁵²

6. Kulamparalık

Nefhâtü 'l-ezhâr'ın 16. hikâyesinin konusu kulamparlıktır. Hikâyedeki “adam gördüğü delikanlılara karşı kayıtsız kalamamaktadır.”¹⁵³ “Pek çok gümüş kubbeyi harap eden bu kişi bu işi korkusuzca gerçekleştirmektedir.”¹⁵⁴ “Yaptıkları herkesçe bilinen bu adamın oğlan tavlamaşı için artık gözüyle bir kez bakması yetmektedir.”¹⁵⁵ “Etrafındaki oğlanları kendisine zorla boyun eğdirmekte eğer itaat etmezlerse onları adını çıkarmakla tehdit etmektedir.”¹⁵⁶ “Kadın olması nedeniyle annesinin adını ağzına almayan” bu adam kadınlardan nefret etmektedir.”¹⁵⁷ “Bir gün bu adam kadınlarla düşüp kalkan bir derbederle karşılaşır. Derbeder adamın yaptıklarını doğru bulmaz.”¹⁵⁸ “Karşılaşmada her ikisi de kendi yaptığı işin haklılığını savunmaya başlar.”¹⁵⁹ “Kulamparaya göre kadın düşkün derbeder kadınlarla birlikte olarak kendisini ateşe atmaktadır.”¹⁶⁰ “Kadın şeytandır. Onu yoldaş eyleyen kişi, İslam dininden dönen kişidir.”¹⁶¹ “Kadın düşkün kişinin yaptığı

¹⁵⁰ Muglime ardı galtân-dâz idi / Zenler için o ki fiten-sâz idi (N.E. 2473)
¹⁵¹ Kimisi dir gerçi beni de sever / Cârîye meyli virir ammâ gider (N.E. 2565)
¹⁵² Kimisi dir âh ki oğlancıdır / Kendi de burnı gibi yalancıdır (N.E. 2566)
¹⁵³ Vâr idi bir müdbir-i aglam-ı dost / Rîşini mak'adlara itmişdi post (N.E.2640)
Diş bileyüb her bûte şerr-gîr idi/ Bir g.. eti salıcı hınzîr idi (N.E.2641)
¹⁵⁴ Kûh-ken-i fisk olub bî-hicâb / Nice gümüş kubbeyi itdi harâb (N.E. 2648)
¹⁵⁵ Eyler idi ya'ni o rûsvâ-yı 'âm / Gördüğü oğlanı gözüyle tamâm (N.E. 2650)
¹⁵⁶ Eyler idi itmese bir kebki râm / Kuyrugın alup ele rûsvây-ı 'âm (N.E. 2663)
¹⁵⁷ Zen deyu almazdı dile anasın / Kendüsi kevn-zâde idi sanasın (N.E. 2666)
¹⁵⁸ Bir soñra derbeder anı bulur / Pîş-i kademlikde mu'ârız olur (N.E. 2667)
¹⁵⁹ İki de fennini tahkîk ider / Defter-i 'amâlini tatbîk ider (N.E. 2668)
¹⁶⁰ Kendüni lâayk mı oda atasın / Vara sidik saksısına batasın (N.E. 2672)
¹⁶¹ Fî'lûne şeytânı refik eyledüñ / Kendüni mürtedd-i tarîk eyledüñ (N.E. 2675)

bu iş düpedüz zinadır.”¹⁶² “Derbeder adam, kulamparanın bu sözleri karşısında diyecek laf bulamaz ve bir gün kendisine gereken cevabı vereceğini düşünerek beklemeye başlar.”¹⁶³ “Bir gün bu kulamparacı tüyü bitmemiş bir delikanlı bulur ve onu elde edebilmek her yolu dener.”¹⁶⁴ “Önce kalbini oğlana açar ve gönlünün aynasını ona sunar.”¹⁶⁵ “Sonrasında oğlanın boynunu eğdirip; arzusuna ulaşmak için ona özenli davranmaktadır.”¹⁶⁶ “Adam, oğlan için ne yollar denediyse de kavuşma geceye kalır.”¹⁶⁷ “Hikmet budur ki o gece misafirler gelir.”¹⁶⁸ “Oğlan beklemekten sıkılmış; derdinden hasta gibi olmuştur.”¹⁶⁹ Oğlanın şüpheli davranışları “gelen misafirlerin durumu fark etmesine neden olmuştur. Gelen kişiler o an bu olanları açığa çıkarmaya karar verirler.”¹⁷⁰ Onları yakalayabilmek için “her bir zarîf uyur gibi yapar.”¹⁷¹ “Kulampara etrafı kontrol eder. Bakar ki herkes mışıl mışıl uyuyor, oğlan ise uyumuyor hazır bekliyor.”¹⁷² “Bunu görünce adam bir panter çevikliğiyle oğlanın üzerine atlar.”¹⁷³ “Oğlan da onun geleceğinden şüphesiz sere serpe yatakta uzanmaktadır.”¹⁷⁴ “Adam daha sonra oğlanın her yerini şap şap öpmeye başlamış, en yücenin gümüşünü kapkara etmiştir.”¹⁷⁵ Onlar her şeyden habersiz biradayken, “uyumayan misafirler, oğlan ve adamın etrafında bir daire oluşturmuşlardır.”¹⁷⁶

- 162 Nefse uyub ikiniz ey nâ-bekâr / Oldı zinâ eyledüğün âşikâr (N.E.2676)
163 Nice mu‘ârız olasin sen baña / Bildüririn haddüni bir gün saña (N.E. 2679)
Aldı ele çün kim anı ol belîd / Alub elin ol dahi oldı mürîd (N.E.2680)
Cânına od saldı velî bu cefâ / Gözler idi fırsatını dâ‘imâ (N.E.2681)
164 Muglim-i ma‘hûd bulub bir gulâm / Eyledi bir gün aña ibrâm-ı tâm (N.E. 2682)
165 Eyledi mazmûn-ı zamîrin ‘ayân / Sundı dil âyinesin aña hemân (N.E. 2683)
166 ‘Âkıbetü’l-emr idüb anı râm / Eyledi kâm almag için ihtimâm (N.E. 2685)
167 Bulmayub amma ki visâle mahall / Va‘de alub giceye kalur ‘amel (N.E. 2686)
168 Hikmeti gör nice misâfir gelür / İkisın ol gice araya alur (N.E. 2687)
169 Hâbe olub muntazır ol nâ-tıraş / Olur o derd ile esîr-i firâş (N.E. 2689)
170 Vâkıf olub mes‘eleye ehl-i bezm / Ol dem iderler anı teşhîre ‘azm (N.E. 2692)
171 Âhir uyur gibi olub her zarîf / Şem‘a hemân pûf-zen olur ol harîf (N.E. 2693)
172 Gördi ki her birisi mışmış uyur / Hâzır o meh-pâre ise turıyor (N.E. 2695)
173 Dilîr-i tevsen redif-i kûh-ı deng / Pençe urub hâke misâl-i peleng (N.E. 2696)
174 Ya‘ni ki ol va‘de-i lutfi bilüb / ‘Âşıka âmâde yatur serpilüb (N.E. 2698)
175 Şap şap öpüb kurar idi her yerin / Cümle sevâd eyledi sîmîn-berin (N.E. 2703)
176 Oldı haber heb orada hâzıra / Baş götürüb olmuş idi dâ‘ire (N.E. 2707)

“Tam o esnada misafirlerden biri zarfın içine gizlediği bir mumu yakar.”¹⁷⁷ “Mum yanınca oğlan ve adam meydana çıkarlar.”¹⁷⁸ “Kulampara ile daha önce ağzı kavgasına girdiği derbeder zinacı da o dairenin içindedir.”¹⁷⁹ “Adamın düştüğü bu durumdan memnun olan derbeder adam, ona merhaba der”¹⁸⁰ ve kulamparaya “bu tür işlerin halktan gizli bir biçimde yapılması gerektiği öğüdünü verir.”¹⁸¹ “Bu kez sessizlik sırası kulamparaya gelmiş ve bu durum karşısında sessiz kalmayı tercih etmiştir.”¹⁸² Hikâyenin sonunda şahitler huzurunda da suçu kanıtlanan kulamparanın öldürülmesine karar verilmiştir.”¹⁸³

Sohbetü'l-ebkâr'ın 8. sohbetinde de Atâyî “oğlanlara eğilimli olanları olanlardan bahsetmektedir.”¹⁸⁴ “Bu kişiler erkek çocuklarına karşı hevesle doludurlar.”¹⁸⁵ “Onların bu yaptıkları rezillik ve maskaralıktan başka bir şey değildir.”¹⁸⁶ “Bu nedenle oğlanlara eğilimli olmamak gerekmektedir.”¹⁸⁷ “Yârin kırmızı dudağının şarabına tövbe etmek”¹⁸⁸ “köşeye çekilerek yalnız oturulmalıdır.”¹⁸⁹ “Tüm bunların sorumlusu ise gözdür. Eğer göz görmezse gönül buna bir şekilde katlanacaktır.”¹⁹⁰ “Bu işten kurtulmanın yolu ise bir pirin eteğinden tutarak arzulardan kurtulmaktır.”¹⁹¹ “Niyetinden vazgeçerek kendini dine vermek”¹⁹²

¹⁷⁷ Birisi bir şem‘yakub nâgehân / Eyledi bir zarfuñ içinde nihân (N.E. 2709)

¹⁷⁸ Vakt iricek kıldı hemân âşikâr / Geldi zuhûra ol iki yâdigâr (N.E. 2711)

¹⁷⁹ Geldi o bâlâda mürûr eyleyen / İki zinâ ile kusûr eyleyen (N.E. 2713)

¹⁸⁰ ‘Tyd-ı sürûr eyleyüb ol bî-nevâ / Bu har-ı nâdâna didi merhabâ (N.E. 2715)

¹⁸¹ Serzeniş idüb didi ey küştenî / Halkdan ihfâ idi sıfat anı (N.E. 2716)

Ya‘ni ki çün ebleh-i rûy-ı yâr / Karda yürü itme izûñ âşikâr (N.E. 2717)

¹⁸² Mülzem olub ol dahî itdi sükût / Bundan anuñ fazlası buldı sübût (N.E. 2719)

¹⁸³ Katline ‘azm itdiler o gövdenüñ / İrteye kaldı iyüsi kıssanuñ (N.E. 2720)

¹⁸⁴ Dilberin ‘âşık-ı bîmârı olan / Zülfinüñ zâr ü giriftârı olan (S.E. 958)

¹⁸⁵ Ya‘nî dil-deste-i zerrîn-kemerân / Pür-hevâ-yi kad-i bâlâ-püserân (S.E. 959)

¹⁸⁶ Nice bir şîftelik şeydâlık / Mestlik masharalık rüsvâlık (S.E. 960)

¹⁸⁷ Olma dil-dâde-i mûy-ı pür-çîn / ‘Akılñı başına cem‘ it miskîn (S.E. 961)

¹⁸⁸ Cürmüñe nâdim olup kıl tekrâr / Tevbe-i bâde-i la‘l-i leb-i yâr (S.E. 964)

¹⁸⁹ Meğer şeytândan olam dersen emîn / Ol yürü küşe-i ‘uzletde mekîn (S.E. 965)

¹⁹⁰ Dîdedir ‘ışka viren neşve-i mül / Katlanır görmeyicek çünki gönül (S.E. 966)

¹⁹¹ Dâmen-i pîri tutup şâm u seher / Yakarı dest-i nevâdan kurtar (S.E. 971)

¹⁹² ‘Azmi sâdıkla olup mültemisi / Gönlüni eyle mücâhid gemisi (S.E. 975)

Eylese lem‘a-i irşadı zuhûr / Erba‘în içre ider nârıñ nûr (S.E. 976)

“bütün gühahların sevaba dönüşmesi anlamına gelmektedir. Ama şunu da unutmamak gerekir ki temiz bakışa yasak yoktur.”¹⁹³ “Çünkü ancak bu sayede güzel eserler verilebilmektedir.”¹⁹⁴ “İki latif ruh birleşmek isteyecektir. Ama bu birleşme ile bedensel bir birleşme anlaşılmamalıdır.”¹⁹⁵ “Yani nefse uymanın cezası cehennemdir.”¹⁹⁶ “Lut kavminin başına gelenler bunu gösteren en açık örnektir.”¹⁹⁷ “Ayrıca oğlanların ailesini de düşünmek gerekmektedir. Canı gibi korudukları çocuklarına bunu yapmamalı, çocuğun onurunu korumalıdır.”¹⁹⁸ “Çünkü o daha bir çocuktur ve bu zararın farkına varacak yaşta değildir. Bu nedenle nefse uymamak, oğlana zarar vermemek gerekir.”¹⁹⁹ “Ayrıca oğlan sana karşı gelebilecek güçte değildir.”²⁰⁰ “Tüm bu yapılanların cezası cehennemde ateşli topuzlarla verilecektir.”

Atâyî bu anlattıklarını daha da pekiştirmek için konu ile ilgili bir de hikâye anlatır. *Sohbetü'l-ebkâr*'ın 8. hikâyesinde “bir grup erkek bir mecliste toplanmış aşk üzerine konuşmaktadırlar.”²⁰¹ “Kimi Leyla ve Mecnun'dan kimi Vamık ve Azra'dan bahseder.”²⁰² “Tam bu esnada meşhur bir mert bir sırrını meclistikilerle paylaşır.”²⁰³ “Gençlik yıllarıdır.”²⁰⁴ “Bir güzele tutkun olmuştur.”²⁰⁵ “O güzeli bir gün yolda

¹⁹³ Lîk olmaz nazar-ı pâke yasag / Güle baksa ne hatâ bülbül-i bâg (S.E. 977)
¹⁹⁴ ‘İşk u şevk ehli olanlar kodılar / Hubb-ı âsârı ile nice eser (S.E. 978)
¹⁹⁵ İttihâd ister iki rûh-ı latîf / Vuslata mâni‘ olur cism-i keşîf (S.E. 986)
 Debrenip ‘ırk-ı hâbîs-i ‘isyân / İdicek sehv ile zulm ü tuğyân (S.E. 987)
 Remz-ile ruh diye iy gevden / Didigim vasl bu mıydı andan (S.E. 988)
¹⁹⁶ Nefse uyma sakın âdemlikdir / Düşine hayf cehennemlikdir (S.E. 995)
¹⁹⁷ Hey’et-i şûmî nasihat besdir / Lût kavmi sana ‘ibret besdir (S.E. 996)
¹⁹⁸ Peder ü mâderi bir gonca-lebi / Sînede besler-iken cânı gibi (S.E. 1002)
 Pâreye çalıp o cân pâresini / Düşürürsin yire ruhsâresini (S.E. 1003)
¹⁹⁹ Tıfıldur bilmez ol anın zararın / Esb-i çûbîne süvâr itme sakın (S.E. 1004)
 İtme ol goncaya zûr u sitemi / Nefse ‘arz eyle sana hoş gele mi (S.E. 1005)
²⁰⁰ Ne revâ ‘uzv-ı habîsin büyüye / Bir karış boyı ile karşı koya (S.E. 1008)
 Anı fikr eyle ki mahşerde sana / Olinur odlu topuzlarla cezâ (S.E. 1009)
²⁰¹ Dizilip meclise çün ‘ıkd-i peren / Oldılar encümen-ârâ-yı sühan (S.E. 1014)
 Virdiler meclise özge ‘âlem / ‘İşk u meşk-ile olup müşğîn-dem (S.E. 1015)
²⁰² Kimi Mecnûn-ile Leylâ'yı anıp / Kimisi Vâmık u ‘Azrâ'yı anıp (S.E. 1018)
²⁰³ Nâgehân arada bir merd-i benâm / Kîse-i sırdan idip fekk-i kelâm (S.E. 1023)
²⁰⁴ Didi kim tâzelîğim çağında / Bir gülün bülbülü idim bâğında (S.E. 1024)

görmüş ve nefsi hareketlenmiştir.”²⁰⁶ “Adam gidip oğlanla konuşmuş ve niyetini belli etmiştir, oğlan ise alçak gönüllülük göstererek başka bir zaman diyerek nazikçe teklifini reddetmiştir.”²⁰⁷ “Ama adamın o gece gözüne uyku girmemiştir. Durmadan yolda gördüğü o oğlanı düşünmektedir.”²⁰⁸ “Düşünmeye devam ederken güçsüz düşmüş ve uyuyakalmıştır.”²⁰⁹ “Rüyasında şehirden tanıdığı bir üstadını görür. Bu üstat onun irşadına sebep olan kişidir.”²¹⁰ “Üstat onu nefsine yenik düştüğü ve kendisini acayip işlere niyet etmesinden dolayı kınar.”²¹¹ “Eğer bu işi gühah sahiplerinden biri yapmış olsaydı toplanan melekler feryat ederek bu kişinin bu eyleme nasıl kalkıştığına bir türlü anlam veremeyerek o kişiye ceza vermek isteyeceklerdir.”²¹² “Ama Allah onun işlediği günahlara pişman olma ihtimaline karşı o kişiye mühlet vermeyi daha uygun görmüştür.”²¹³ “İşte tam da bu nedenle üstat, adama düşünmesini ve adını kötüye çıkarmamasını söyler.”²¹⁴ “Aksi takdirde onun tövbesiz, asi, kötü işler yapan murdar biri olacağını söylerken, adam titreyerek uykusundan uyanır.”²¹⁵ “Bin pişman bir hâlde hemen üstadın yanına gider.”²¹⁶

- 205 Kaşları gurre ruhi tâze bahâr / Gamzesi fitne dü çeşmi sehâr (S.E. 1025)
İtdi müşğîn saçını bend-i cünûn / Beni günden güne itdi mecnûn (S.E. 1026)
206 Yolda gördüm o şeh-i hûbânı / Gûyiyâ itmiş ayak dîvânı (S.E. 1027)
Ol perî eyledi şeytâniyyet / Hareket eyledi nefsâniyyet (S.E. 1029)
207 Soffa-i sînede yir gösterdim / Yüzüm alıp ele zer gösterdim (S.E. 1030)
Yüz yire kodı tevâzu’ itdi / İrteye va’deler itdi gitdi (S.E. 1031)
208 Ol gice başımı yire komadım / Mâlihulyâlar ile uyumadım (S.E. 1032)
Gözlerim yolda idi sem’ gibi / Diri çıkımdı sehre şem’ gibi (S.E. 1033)
Eyleyip vesvese iblîs-i le’în / İtdim ol şeb nice dürlü tahmîn (S.E. 1034)
209 Uzanıp fikret-i kadd-i mevzûn / Oldum efkâr-ı dîrâzıla zebûn (S.E. 1035)
Sadef-i dîde dökerken gevher / Yumulup hâbıla oldu bî-fer (S.E. 1036)
210 Varıdı şehirde bir üstâdım / Kavl ü fî’li sebep-i irşâdım (S.E. 1037)
211 Seg-i nefis eyledi hayvâniyyet / Ne ‘acep işlere itdin niyet (S.E. 1040)
212 İtse ol fî’li ‘iyâzen bi’llâh / Bir seg-i düzah olan ehl-i günâh (S.E. 1041)
Cem’ olup ide melâ’ik feryâd / Diye iy pâdişeh-i ‘âdil-i dâd (S.E. 1042)
Hazretinden ne kabâhatdır bu / Allâh Allâh ne cür’etdir bu (S.E. 1043)
Emr iderseñ aña bir darb uralım / Ki yaradılmamışa döndürelim (S.E. 1045)
213 Hazret-i Hak’dan o dem ire nidâ / ‘Acele eylemeñiz diye Hudâ (S.E. 1046)
Belki tâ’ib ola diyü o le’im / Kıla imhâl Hudâvend-i Kerîm (S.E. 1047)
214 Sen de fikr eyleye iy ehl-i dalâl / Hâzır u nâzır iken celle celâl[ühü] (S.E. 1048)
Ne yürekle aña ikdâm idesin / Kendini göz göre bed-nâm idesin (S.E. 1049)
215 Tevbesiz ‘âsî vü bed-kâr olasin / Ya’nî ol hâlde murdâr olasin (S.E. 1051)
Havfıla ditreyerek hem-çü bahâr / Hâbdan göz açıp oldum bîdâr (S.E. 1052)

“Yaptıklarına pişman olduğunu ve işlemediği günahına tövbe ederek, namusunun cevherine leke sürdürmemesi, masumluğunun eteğinin yırtılmaması için Allah’a dua eder.”²¹⁷

Sohbetü'l-ebkâr’ın 22. bölümünde ise kulamparalara karşı genç erkekleri uyaran Atâyî, onların özellikle alkolden uzak durmalarını öğütler: “Ey genç civan sakın ve çekin, parlak şarabın sarhoşu olma!”²¹⁸ Çünkü “şarap kokusuyla ve rengiyle insanı kendine çekmektedir.”²¹⁹ “Ayrıca şarabın kişilerin karakterlerini değıştirme gibi bir özelliğı de bulunmaktadır.”²²⁰ “Fesatlık iksirinin cevheri olan şarap, en iradeli kişileri yoldan çıkarabilmekte, çelik gibi olanın bile içki karşısında dayanamayarak eğileceğinden bahseder.”²²¹ “Gençleri rindlere karşı da uyaran Atâyî’ye göre rindlerin güzellere kavuşmasına sebep olan vasıta şaraptır.”²²² “Şarap insanı sarhoş ederek hilecilerin geçmişten bugüne kullandıkları sermayesidir.”²²³ “Gençlerin eğer zerre kadar akılları varsa şarabın yanına uğramamaları gerekmektedir.”²²⁴ Çünkü içki içilen bu yerlerde gençleri için pek çok tuzaklar bulunmaktadır. “Örneğın bazı pir görünümlü adamlar gençleri kandırmak için fırsat kollamaktadırlar.”²²⁵ “Kötü mezhepli ve baba dostu geçinen bu kimseler kendilerini lala gibi gösterip nasihatler vermekte, kendilerinin pis işini örtüp, sakallarını sıvazlamaktadırlar.”²²⁶ “Hele bir de bu adamların yanına tenhada gidilirse, o koca

²¹⁶ Vardım üstâd huzûrına o dem / Dilde sad tevbe vü hâtırda nedem (S.E. 1053)

²¹⁷ Biñ nedâmetle idip nâle vü âh / Eyledim tevbe-i nâ-kerde günâh (S.E. 1062)

Yâ ilâhî koma kalbimde leke / Melekiyyetle baña vir meleke (S.E. 1063)

Cevher-i ‘iffetimi hak itme / Dâmen-i ‘ismetimi çâk itme (S.E. 1064)

²¹⁸ Hazer eyle iy tâze cüvân / Olma ser-mest-i şarâb-ı rahşân (S.E. 1965)

²¹⁹ Râh-ı reyhân u şarâb-ı gülgûn / Reng ü bûyına ki eyler meftûn (S.E. 1966)

²²⁰ Nerm idip şîri şarâb-ı bâde / Kahramân olsa ider kün-dâde (S.E. 1969)

²²¹ Bâdedir cevher-i iksîr-i fesâd / Egilir olsa da lâ-büd pûlâd (S.E. 1978)

²²² Vaslına bâ’is olur hûbânîñ / Bâdedir vâsıtası rindânîñ (S.E. 1979)

²²³ Duhter-i rez ile hoş eyler başîñ / Eski sermâyesidir kallaşîñ (S.E. 1982)

²²⁴ Varısa zerre kadar iz’ânîñ / Uğrama dâ’iresine anîñ (S.E. 1984)

²²⁵ Sanma kim nânıla ni’met gözedir / Koca pirân gibi fırsat gözedir (S.E. 1992)

²²⁶ Baba dostı geçinen bed-mezheb / Derdi saña babalanmakdır heb (S.E. 1994)

Bezî idip bî-garazâne pendin / Kendinden atabeg eyler kendin (S.E. 1995)

gibi olanlar bu gençlere neler neler yapacaktır.”²²⁷ “Bu nedenle gençler yalnız başlarına oturmalı, ırzlarına zarar verdimemelidir.”²²⁸

Tüm bu nasihatlerin ardından Atâyî, *Sohbetü'l-ebkâr*'ın 22. hikâyesini kurgular. Hikâye, “haraplığın meyhanesinde geçmektedir.”²²⁹ “Eşkîyalar bir meyhanede toplanmışlar serbest ve sade ruhlu bir güzel bulmuşlardır.”²³⁰ “Bu güzele şarap meclisini övmeye başlarlar.”²³¹ Güzeli baştan çıkarabilmek için ona “kadın gibi oturmasının doğru olmadığını bu nedenle onun eğer erkek ise sevgililere karışması gerektiğini öğütlerler.”²³² “Onun gibi bir erkeğin daha dünyaya gelmediğini ve bir kahraman olduğunu söylerler.”²³³ “Oğlan bu sözleri duyunca dayanamaz ve meyhanedeki eşkıyalar tarafından kandırılarak meclise götürülür.”²³⁴ Oğlanı övmeye devam eden adamlar “ kimsenin onun taklidini yapamayacağını, Cemşid'in öz oğlu olup olmadığını merak ettiklerini sorarlar.”²³⁵ “Felek onun gibisini görmemiş, yiğit olunca da onun gibi olması gerekmektedir.”²³⁶ “Oğlan bu söylenenlere aldanır, hile ve büyü ile boyanır.”²³⁷ “Sonunda oğlanın nahlı yerle bir, kavuşmasının meyvesi ise ucuz olmuştur.”²³⁸ “O adamlar niyetlerine ulaşmışlar, o gümüşten kubbeyi karlı dağ gibi yapmışlardır.”²³⁹ Çok sarhoş olduğu için durumun farkına varamayan oğlan “sabah olup da içkiden sonra gelen sersemlik ortadan kalkınca, aynı adamlar oğlanı

227 Eyleyip sût-re-i levsi-‘amelî / İkide birde sorar aksakalı (S.E. 1997)
228 Eline girseñ eger kim tenhâ / Koca-vârî neler işlerdi saña (S.E. 1999)
229 Tek otur ‘ırzıña ırgirme şiken / ‘İbret al hâsılı bu hâdiseden (S.E. 2008)
229 Eşkîyâdan bir alay hâne-harâb / İtdiler deyr-i harâbâta şitâb (S.E. 2009)
230 Buldılar bir büt-i âzâde-dili / Ya‘nî bir sâde-ruh u sâde-dili (S.E. 2010)
231 Midhat-ı bezm-i şarâb eylediler / Zikr-i âheng-i rebâb eylediler (S.E. 2011)
232 Zen gibi olma mukîm-i hâne / Merd-isen sen de karış yârâna (S.E. 2014)
233 Bir seniñ gibi koçak yollu kılıç / Kahramândan geçicek gelmedi hîç (S.E. 2017)
234 Dil-rubâ sözlerini gûş idicek / Tatlıca geldi aña ekşi dimek (S.E. 2018)
İtdiler âhir o mâhî teshîr / Kurdılar meclis-i seyyâre-nazîr (S.E. 2019)
235 Kimseler eyleyemez taklîdîñ / Yohsa öz oğlu mısın Cemşid'iñ (S.E. 2022)
236 Görmedi mislini bir dahî felek / Yigit olunca senin gibi gerek (S.E. 2025)
237 Aldanır sâde derûn ol renge / Boyanır hîle ile nîrenge (S.E. 2026)
238 Nahlını hâk-ile yeksân eyler / Mîve-i vashını erzân eyler (S.E. 2028)
239 Olur eşhâsa güzer-gâh-ı ‘azîm / Karlı tağlar gibi ol kubbe-i sîm (S.E. 2029)

tekrar kandırabilecekleri düşünerek tekrar bir araya gelmek için sözleşirler.”²⁴⁰

“Ancak bu kez oğlanda bir sıkılma meydana gelmiş bazı hayalleri anımsayarak ve şüphelenerek kederlenmektedir.”²⁴¹ “Eşkîyalar oğlanı yeniden kandırabilmek için bu kez saf şarabın niteliklerini övmeye başlarlar.”²⁴² “Önceki meclisin sabahında var olan baş ağrıların bu mecliste olmayacağını dile getirirler.”²⁴³ “Oğlan ise şarabın her damlasının sanki ateş kuru gibi olduğunu ve bu nedenle makatının ateş gibi yandığını söyler.”²⁴⁴ “İçtiği şarap olduğundan doktora da soramayan oğlanın tek bildiği oturamadığıdır.”²⁴⁵ “İşret meclisinin sonu eğer bu ise öyle eğlenceye lanet eder.”²⁴⁶ Hikâyedeki olaylar bu şekilde sonlandıktan sonra Atâyî devreye girerek “oğlanın söylenen sözlere kanarak başına gelenlerinin nedenini saf şarap sandığını ama gerçeğin öyle olmadığını, ona işlediğini düşündüğü yakıcı fitilin şarap olduğunu düşünerek oğlanın şarabın günahına girdiğini”²⁴⁷ söyleyerek hikâyesini bitirir.

Sohbetü'l-ebkâr mesnevisinin 39. hikâyesinde de bir erkekle bir oğlanın ilişkisine tanık olunmaktadır. “İstanbul şehrinde yaşayan gözü genç erkeklerin eğlencesinde olan bir kişi vardır.”²⁴⁸ “Bu kişi şehirde güzelliğiyle nam salmış bir delikanlıya gönül vermiş aşkından deli divane olmuştur.”²⁴⁹ “Ferdî adındaki bu kişi güzellik ve zarıflığın bu dünyadaki karşılığı, eşi benzeri olmayan bir inci, saflığın

²⁴⁰ Subh olup tâ ki gider hâb u humâr / Kaldırır başını gün gibi o yâr (S.E. 2031)

²⁴¹ ‘Akd iderler yine bir bezm-i safâ / Yine bir yire gelirler zürafâ (S.E. 2032)

²⁴² Lîk dilber idip izhâr-ı melâl / Gam çeker şübhe virip ba‘zı hayâl (S.E. 2033)

²⁴³ Eşkîyâ virmege ana râğbet / Vâsf iderler mey-i nâbî kat kat (S.E. 2034)

²⁴⁴ Kanı evvelki humâr-ı seherî / Çekilirdi nice baş ağrıları (S.E. 2040)

²⁴⁵ Oldı her katresi gûya ahker / Mak‘adım turmadın od gibi yanar (S.E. 2043)

²⁴⁶ Hikmetinden de tabîbe soramam / Bir gücüm var ki turup oturamam (S.E. 2044)

²⁴⁷ Bu ise âhir-i bezm-i ‘işret / La‘net ol ‘ayş u safâya la‘net (S.E. 2045)

²⁴⁸ Sâde-dil maglataya aldandı / O harâret mey-i nâbîñ sandı (S.E. 2047)

²⁴⁹ İşledi aña fitîl-i sûzân / Bâdeniñ girdi günâhına hemân (S.E. 2048)

²⁴⁸ Varıdı şehr-i Sitanbul‘da / Meğer bir sitem-dîde-i âlûde-nazar (S.E. 3212)

²⁴⁹ Gözi bâzîçe-i gılmânda idi / Dil-i âvâresi yabanda idi (S.E. 3213)

²⁴⁹ Sadme-i ‘ışkıla pâ-mâl olmuş / Derd ile muztaribü‘l-hâl olmuş (S.E. 3214)

Nâhegân bir meh-i ferhunde-likâ / Saldı şehr içre ‘aceb sıyt u sadâ (S.E. 3215)

adıdır.”²⁵⁰ “Ferdi çok güzeldir ama hiddet konusunda ateş gibidir, alev gibi asi ve haşindir.”²⁵¹ “Adam ise Ferdi’ye olan aşkıdan dolayı günden güne erimekte, hâli perişan olmaktadır.”²⁵² “Adam aşkını gizli gizli yaşamaya çalışsa da çıkardığı ah ateşi onu ele vermiş, tüm şehir adamın Ferdi’ye olan aşkını bu vesileyle duymuştur.”²⁵³ “Bu durum Ferdi’nin de kulağına gitmiş ve çok öfkelenmiştir.”²⁵⁴ “Hatta bu hasta âşık bir gün Ferdi’nin yanından geçerken de benzer bir ah çekmiş bu sayede kimliğini belli etmiştir.”²⁵⁵ “Sonrasında Ferdi’ye iltifatlar etmeye ve durumunu anlatmaya çalışır. “Ferdi’den de bulunduğu duruma karşılık, ona acımasını ister.”²⁵⁶ Bu sözler karşısında Ferdi’nin tepkisi çok sert olur. “Ferdi adamı top gibi yuvarlar, keçe gibi çamurda sürükler, silleler vurdukça gözlerinden âdeta ateşler çıkar.”²⁵⁷ “Adama o kadar şiddetli vurmuştur ki adamın bir gözü kanla dolmuştur.”²⁵⁸ “Bu durum karşısında Ferdi yaptıklarına pişman olur.”²⁵⁹ “Ferdi’de uyanan bu merhameti görünce âşık, yüzünü toprağa sürerek şükreder.”²⁶⁰ “Bu olaydan sonra Ferdi, âşığı meclisine kabul eder.”²⁶¹ “Ancak meclistekiler adamdan rahatsız olur ve onu meclisten atmak isterler. Bu amaçla Ferdi’den de izin alarak adamı meclisten kapı dışarı ederler.”²⁶² “Ancak adam kapıdan kovulsa bacadan

250 Elif-i kadd-i safâ-perverdi / ‘Âlem-i hüsn ü bahânın Ferdî (S.E. 3217)
 251 Dürr-i yek-dâne idigin bilmiş / Mahlas-ı pâkini Ferdî kılmış (S.E. 3218)
 252 Lîk hiddetde hemân âteş idi / Tünd idi şu’le gibi ser-keş idi (S.E. 3220)
 253 Hâlini ‘ışk diğer-gûn itdi / Anı günden güne mecnûn itdi (S.E. 3226)
 254 Sûzişin eyler iken dilde nihân / Şu’le-i âhdan uc virdi hemân (S.E. 3227)
 255 Buldı şehir içre muhassal şöhet / Düşdi erbâb-ı nifâka hidmet (S.E. 3228)
 256 Giderek sa’y-i hasûdıla meger / Gûş-i cânâneye degdi bu haber (S.E. 3229)
 257 Tünd olup saldı zih-gîr kaşlara / Kasdı hod taglara taşlara (S.E. 3230)
 258 Gör kazâyı ki giçerken ol mâh / İtdi ol hasta-i sevdâ-zede âh (S.E. 3231)
 259 Sineñi gerd-i kederden sâf it / Eliñi göğsüne ko insâf it (S.E. 3243)
 260 Kahrıla söylediği gibi hemân / Gûy-veş itdi fakîri galtân (S.E. 3248)
 261 Pîç ü tâb idip aña urdı leked / Sürüdi balçıga mânend-i nemed (S.E. 3249)
 262 Sille urdukça o tünd-i ser-keş / Çıkıdı yaş yirine gözden âteş (S.E. 3250)
 258 Çünkü bir dîdesi pür-hûn oldı / Çeşm-i hâ surhıla gül-gûn oldı (S.E. 3254)
 259 Gark-ı hûn oldı çün ol âvâre / Geldi bir pâre nedâmet yâre (S.E. 3257)
 260 Yârda merhamet âsârı görüp / Hakk’a hamd itdi yüzün hâke sürüp (S.E. 3259)
 261 Bu hukûk aña bahâne oldı / Dâhil-i meclis-i cânân oldı (S.E. 3260)
 262 Ne revâ bezme gele böyle harîf / Bed-nümâ bed-reg ü bed-hulk u kesîf (S.E. 3265)

girmektedir.”²⁶³ Adamı ne yaptılarsa da bir türlü meclisten çıkaramazlar. “En sonunda Ferdi adamın kendisinin adını kötüye çıkardığı gerekçesiyle ondan bu meclisten çekilerek bir süre sabretmesini ister.”²⁶⁴ “Âşık ise sabredecek hâlinin kalmadığını, kendisi için iki seçenek olduğunu söyler.”²⁶⁵ “Birinci şıkta Ferdi’nin kendisini öldürmesini ister. İkincisinde ise çıkan olaylar yüzünden her ikisi de ölmek zorunda kalacaktır.”²⁶⁶ “Bu nedenle Ferdi de âşığını öldürme konusunda ikna olur ve bu işi تنها bir köşede yapmaya karar verirler.”²⁶⁷ “Bu karar karşısında âşık sevinir. Çünkü kavuşmak için araya sadece belli bir zaman girmiştir.”²⁶⁸ “Taşrada, Baba Nakkaş adlı bir köy vardır.”²⁶⁹ “Bu köy halkın ferahlamak amacıyla gittiği bir yerdir.”²⁷⁰ “Bu köye yakın hoş manzaralı bir de mesirelik vardır.”²⁷¹ Ferdi ve âşık bu yere gelirler. “Âşık kefen gibi beyaz kıyafetler giyinmiştir.”²⁷² “Kendilerine çeşme kenarını menzil ederler.”²⁷³ Bir iki kadeh içtikten sonra “Ferdî elinde bulunan hançer ile âşığın boynunu keser ve sanki Ferdi, âşığın boynuna yakut bir gerdanlık takmıştır.”²⁷⁴ “Âşık ise boynunun kesildiği anda zerre kadar acı hissetmemiştir.”²⁷⁵ “Âşığın hâlini gören adam yaptıklarına pişman olur ve ağlamaya başlar.”²⁷⁶ “O kadar

- Emr iderseñ anı itsin yârân / Gözi gibi kapıdan taşra hemân (S.E. 3267)
 263 Çünkü âzâra rızâ virdi habîb / Sürdiler taşra hemân bî-takrîb (S.E. 3268)
 264 Lîk olmadı halâsa imkân / Zerre gibi bacadan düşdi hemân (S.E. 3269)
 İller içre beni itdiñ bed-nâm / ‘İrz u nâmûs işi hîd oldu tamâm (S.E. 3285)
 Çekile sen de behey âvâre / Çekerek kullanalım bir pâre (S.E. 3286)
 Sabrı kıl tevsen-i ibrâma ‘inân / Nesne fevt olmaz a öldüñ mi hemân (S.E. 3288)
 265 Tâkatim kalmadı yok sabra mecâl / Münhasırdır iki şıkka ahvâl (S.E. 3291)
 266 Yâ serim tîg ile galtân eyle / Çeşm-i bîmârîña kurbân eyle (S.E. 3292)
 Yâ çekip şû’le-i bâra şikenî / Tîğ-i gayret ne seni kor ne beni (S.E. 3293)
 267 ‘Akîbet kıldı o hûn-hâra kıyâm / ‘Âşıkın itmege kârın itmâm (S.E. 3295)
 İtdiler hâsılı bir kavl u karâr / Ki ola gûşe-i tenhâda bu kâr (S.E. 3296)
 268 ‘Âşık ol va’de ile itdi safâ / Gûyiyâ va’de-i vasl oldu aña (S.E. 3297)
 269 Varıdı taşrada bir karye-i dûr / Baba Nakkâş dimekle meşhur (S.E. 3306)
 270 Şehrîñ olmışdı teferrüc-gâhı / Halk seyrine varırdı gâhî (S.E. 3307)
 271 Bir mesîre varırdı aña karîb / Şeref-i manzarı nezzâre-firîb (S.E. 3308)
 272 Ak sâde ile tonatdı bedenî / Ölmedin geydi eliyle kefenin (S.E. 3314)
 273 İtdiler çeşme kenârın menzil / Ol perî ile bu sevdâ-zede dil (S.E. 3318)
 274 Merhabâ didi o tünd ü âfât / Aldı hançer ele Mirrîh-sıfât (S.E. 3326)
 Zahm urup boynuna kanı akdı / Sanki yâkût kılâde takdı (S.E. 3327)
 275 Zevk-i didârıla ol mest-i nazar / Tuymadı cân acısın zerre kadar (S.E. 3330)
 276 Lîk fî’l-hâl peşimân oldu / Mâtemin eyledi giryân oldu (S.E. 3332)

çok gözyaşı döker ve ağlar ki sonunda o da toprak olur.”²⁷⁷ “Onların sırrına ortak olan bir dostları ise ikisini yan yana gömer.”²⁷⁸ “Şu anda o mezar ziyaret yeri, aşk acısı çekenlerin uğrak yeri olmuştur.”²⁷⁹ “Atâyî’nin de yolu bu mezarlara düşmüş ve etrafındakilere sorduğunda bu mezar sahiplerinden birinin âşık kuş Ferdi’ye ve diğerinin onun kurbanı olan divane âşığa ait olduğunu söylerler.”²⁸⁰ “Mesirelikte bulunan çeşmeye ise Ferdi pınarı denilmektedir.”²⁸¹

Nefhâtü’l ezhâr’ın 18. hikâyesinde de konu kulamparalıktır. “Bursa’da yaşayan meşhur ve işe yaramaz bir adam vardır.”²⁸² “Bu adam bir kulamparadır.”²⁸³ “Sabah akşam kaplıca havuzuna giderek orada gördüğü oğlanları kandırmakta,”²⁸⁴ “eline geçirdiği her oğlanı ele geçirmeye çalışmaktadır.”²⁸⁵ “Herhangi biri elini şalvarına soksa adamın ağzı sulanmaktadır.”²⁸⁶ “Ayrıca bu iş için çok para harcamakta hatta gençken kazandığı paralarını yavaş yavaş kaybetmektedir.”²⁸⁷ “Yine adamın oğlan hasretiyle inlediği günlerden birinde”²⁸⁸ “kulampara derdine bir derman bulabilmek için bütün şehri gezmiş,”²⁸⁹ “sonunda yolda bir oğlan görebilmiştir.”²⁹⁰ “Oğlanı türlü yalvarmalarla etkilemeye çalışır.”²⁹¹ “Oğlanın ise yüzü yerde saygı gösteren birinin görüntüsündedir.”²⁹² “Adam amacına ulaşmış ve

²⁷⁷ Eşk-i çeşm ile idip hâkini ter / Bitdi üstinde o dem nergisler (S.E. 3333)
²⁷⁸ Bakmaga ol çemen-i ümmîde / Hâkda oldı ser-â-pâ dîde (S.E. 3334)
²⁷⁹ Sırrına mahrem olan yârânı / ‘Âşıkı yanına gömdi anı (S.E. 3337)
²⁸⁰ Şimdi ol hâk ziyâret-gehdîr / Gam-ı ‘ışk ehline hâcet-gehdîr (S.E. 3338)
²⁸¹ Birisi Ferdî-i ‘âşık-kuşdur / Biri kurbânı olan bî-hûşdur (S.E.3341)
²⁸² Şimdi ol çeşme-i pâke iller / Nâmıla Ferdî bunarı dirler (S.E. 3341)
²⁸³ Bursada meşhûr idi bir nâ-bekâr / Olmuş idi şöhre-i şehîr ü diyâr (N.E. 2880)
²⁸⁴ Hasta-dîl-i âlet ü me’bûn idi / Şahs-ı kavî heykele meftûn idi (N.E. 2881)
²⁸⁵ Kaplıca havzına girüp subh u şâm / Anda balık saydına kurmuş idi dâm (N.E. 2884)
²⁸⁶ Her kişiye döşenüb ol pür-fiten / Sürmeli gözler mütekessir beden (N.E. 2886)
²⁸⁷ Çakşıra el soksa biri nâgehân / Kûs gibi agzı sulanurdı hemân (N.E. 2889)
²⁸⁸ Fâ ile mâlıyla olub ‘özl-hâh / Oldı niçe müflise püş ü penâh (N.E. 2891)
²⁸⁹ Tâze iken aldugı sîm ü zeri / Virmiş idi ribhi ile hep geri (N.E. 2892)
²⁹⁰ Gözi kızar ahker-i pür-nâr olur / Ya’ni g..inden tutuşub zâr olur (N.E. 2903)
²⁹¹ Âteşine katre-i bârân arar / Şehîr gezer derdine dermân arar (N.E.2904)
²⁹² Bir yigidi yolda görüb niceler / Aldanub ol da tama’-ı hâm ider (N.E. 2906)
Vuslasını kavrayub eyler niyâz / Ejder-i nefsine olur fitne-sâz (N.E. 2908)
Yerde yüzü şahs-ı mürâyî gibi / G..ü de sıkı top hevâyî aslan gibi (N.E. 2912)

oğlanı elde etmeyi başarmıştır.”²⁹³ “Adam endişesizce zevklenirken, bu olaya birkaç kişi tanık olmuştur.”²⁹⁴ “Bu kişiler yanlarında bir de çalgıcılarını getirmişlerdir, hep beraber perdenin arkasına gizlenmişlerdir.”²⁹⁵ “Onlar çalgılarını sessizce ellerinde tutmaktadırlar.”²⁹⁶ “O sessizlikte adamın ve oğlanın gürültüsü ayyuka çıkmıştır.”²⁹⁷ “Bu gürültü ardından perde açılır ve çalgıcıların çalgılarını çalmaya başlar. Bir yandan davulun tantanası diğer yandan neyin nefesi tüm bunlara kahkaha ve heyheyle çıkan gürültüler eklenir.”²⁹⁸ “Çıkan gürültüyle utanan adam rezil olmuş, bütün şehir onula alay etmiştir.”²⁹⁹

7. İstimna

Atâyî’nin mesnevilerinde işlenen müstehcen konulardan biri de istimnadır. İstimnanın konusunun geçtiği bölümlerden ilki *Nefhatü ’l-ezhâr* mesnevsinin 17. nefhasıdır. Bu nefhada istimna edenler en az zamparalar, röntgeciler ya da kulamparacılar gibi “kötü nefsin kurbanlarıdır.”³⁰⁰ “İstimna yapılması esnasında sık sık hayal kurulması nedeniyle Atâyî, gönlün bu tarz fikirlerle dolmasını doğru bulmaz.”³⁰¹ “Bu talihsiz kimseler nereye kadar bu gizli işi yapacaklardır?”³⁰² Atâyî nefhanın bu bölümünde istimnanın nasıl yapıldığını da detaylı bir biçimde

²⁹³ Tîr-i kavî şast-ı keyânî kemân / Perine varınca gömilür hemân (N.E. 2914)
Koñşı kapusın kapayub gûyiyâ / Sürdi semer kandesin ol bî-nevâ (N.E. 2915)
Bahriyeti zâhir idüb cezr ü med / Koydı ocagına su ol bî-hîred (N.E. 2917)
G..ini ol tıfla idüb mehd-i nâz / Çalkamaga başladı ol künde-bâz (N.E. 2918)
²⁹⁴ Gaflet ile zevklenür iken harîf / Vâkıf olur kıssaya birkaç zarîf (N.E. 2919)
²⁹⁵ Bir niçe mehter getürürler hemân / Perdenüñ ardında iderler nihân (N.E. 2920)
²⁹⁶ Hâlet-i ma’hûde tutub çeşm ü gûş / Zurnâları elde tuturlar hamûş (N.E. 2921)
²⁹⁷ Şakşaka-i sadme olub âşikâr / Perde-birûn olıcak ol nakş u kâr (N.E. 2922)
²⁹⁸ Bir aradan nevbet-i cûyî-misâl / Gulguleden toldı yemîn ü şimâl (N.E. 2923)
Tantana-i tabl u dem-i kere-nây / Kahkaha vü heyheyle hûy ü hây (N.E. 2924)
²⁹⁹ Zelzele-nâk itdi cihânı tamâm / Düşdi yüzi üzre o rüsvây-ı ‘âm (N.E. 2926)
Şöhre-i şehîr itdiler alay ile / G..in açub tabl ile sünnây ile (N.E. 2927)
³⁰⁰ Ey ki uyub nefsi-i habîse müdâm / İki eli kanda olan subh u şâm (N.E.2921)
³⁰¹ Sinesi efkâr ile mâlî olan / Safha-i divân-ı hayâlî olan (N.E. 2922)
³⁰² Niceye dek idesin ey nikbeti / Gaybiyeti vü şiddet ü hiddeti (N.E. 2928)

anlatmaktadır. Bu iş “yumruğunu tükürükleyerek”³⁰³ ya da “avucun öğrenmişinin kuşunu tutup sabah ve akşam parmaklarını devamlı tuzağın halkası ederek”³⁰⁴ veyahut “onun boynunu ikiye büküp, yüzü suyunu toprağa dökerek”³⁰⁵ yapılmaktadır. Ayrıca “istimna hayal kurmak suretiyle gerçekleşebilen bir iştir.”³⁰⁶ İstimnanın yapıldığı mekânlara da değinen Atâyî, “bu mekânların başında tuvaletlerin geldiğine işaret etmektedir.”³⁰⁷ “Tuvaletler gibi hamamlar da bu iş için uygun mekânlardandır; ancak Atâyî bu işi yapmak için özellikle sabah vakti hamamların kullanılmaması ister.”³⁰⁸ Atâyî de “vucudundaki yılanın kendisinin de başına bela olmaması ayrıca hırsa ve şehvete kapılmamak için Allah’a yalvarır.”³⁰⁹ “Çünkü hırs sahibi olan kişiler kendilerini dünyaya rezil etmektedirler.”³¹⁰

8. Kerkinme

Nefhatü'l-ezhâr'ın 17. hikâyesinin nefhasında istimna konusu anlatılmasına karşılık bu nefhanın hikâyesinde kerkinmeyi ele alınmaktadır. Bu durum ilgili dönemde kerkinmenin bir çeşit istimna olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Hikâyede “istimnacı korkak bir adam vardır.”³¹¹ “Bedeni hastalıktan yeni kalkmış gibi zayıf olan bu kimsenin fikri gibi yaradılışı da kadın gibi fenadır.”³¹² “Devamlı gördüğü o

³⁰³ Hâne-i cismine virüb zelzele / Yumruğuña tükürüb alub ele (N.E. 2734)
³⁰⁴ Murg-ı kef-âmûzı tutub subh u şâm / Halka-i dâm itme benânuñ müdâm (N.E. 2729)
³⁰⁵ Kâmetini iki bükersen anuñ / Yüzi suyn hâke dökersen anuñ (N.E. 2732)
³⁰⁶ Genc-i hayâle getürüb dâ'imâ / İtmedesin aña hezârân-cefâ (N.E. 2731)
Her büt-i sîmînini fikr eyleyüb / Kubbe görüb dñnbeyi zikr eyleyüb (N.E. 2738)
³⁰⁷ Gâh helâlarda olub münzevî / Âb u hevâsıyla olursuñ kavî (N.E. 2736)
³⁰⁸ Eyleme hammâma girüb subh-gâh / Ustura halvetlerini tekye-gâh (N.E. 2737)
³⁰⁹ İtme Hudâyâ dil-zârı 'azâb / Hırs ile şehvet ile salub ıztrâb (N.E. 2755)
Eyleme Dahhâk gibi dâ'imâ / Kendi vücûdumdaki mârı belâ (N.E. 2756)
³¹⁰ Hırsı kaçan kim kişi bî-cây ider / Kendüsini 'âleme rüsvây ider (N.E. 2758)
³¹¹ Var idi bir calk-zen-i bî-emân / 'Uzvu hayâl ignesi idi hemân (N.E. 2761)
³¹² Nâkih ü bed-san'atı bed bir la'în / Ehl-i hevâ hâsılı kedd-i yemîn (N.E. 2762)
Fâsid idi fikri gibi meşrebi / Kâsid idi karı gibi mezhebi (N.E. 2763)

siyah gözlü adamı aklına getirmekte ve yolunu gözlemektedir.”³¹³ “Sanki kolunu dev kapmış kesik kollu bir adam gibi devamlı istimna etmektedir.”³¹⁴ “Hayal kurmadanduramayan bu adam inek memesi sağır gibi erkeklin uzvunu sağlamaktadır.”³¹⁵ “Bu adam nerede bir güzel görse onun ardına geçmekte, o fidana sopasını dayamaktadır.”³¹⁶ “Yine bir gün Beyazıt Han Cami’nin arsasında o adama bir ümit doğmuştur”³¹⁷ “doğmasına ama adamın bu özelliğini bilen bir kişi de onu suçüstü yakalayabilmek için adamı izlemeye başlamıştır.”³¹⁸ “Arsada bir adam hokkabazlık yapmakta etrafındaki kişiler de onu izlemektedirler.”³¹⁹ “Bu grup içerisinde pek çok güzeller bulunmaktadır ama bir kişi vardır ki adı Kuloğlu gün gibi diğerlerinden ayrılmaktadır.”³²⁰ “Kuloğlu o kadar güzeldir ki onu görenleri âdeta bir titreme tutmaktadır.”³²¹ Onun güzelliği karşısında adam da çok etkilenmiş olacak ki “hokkabazlık gösterisini seyredenlerin oluşturduğu kalabalıktan yararlanarak hemen Kuloğlu’nun arkasına geçer.”³²² “Ama Kuloğlu uzun, bu utanmaz ve namussuz adamın ise kısa boylu olduğundan adamın arkasına tam anlamıyla yetişemez.”³²³ “Yetişebilmek için bu kez âdeta bir yılan gibi uzanarak ayak parmaklarının ucunda yükselerek Kuloğlu’na yetişir.”³²⁴ “Gösteri çok kalabalık olduğundan Kuloğlu kaçacak yer bulamaz.”³²⁵ “Neye uğradığını şaşırان oğlan ise ne yapacağını

313 Fıkr idüp ol çeşm-i siyâh merdümü / Nakşını gözler gözedürdi demi (N.E. 2765)

314 Elde idi âlet-i nîreng u dîv / Sanki kesik kolını kapmışdı dîv (N.E. 2773)

315 Cûft-i hayâl ile turamazdı tek / Turma sagardı memesin ol inek (N.E. 2775)

316 Ardına girerdi güzel bulıcak / Ya’ni tayardı o nihâle tayak (N.E. 2780)

317 Olmuş idi ol hara kesret-i ümîd / ‘Arsa-geh-i Câmi’-i Hân Bayezîd (N.E. 2782)

318 Vâkıf olub bir kes anuñ hâline / Nâzır idi ser-be-ser a’ mâline (N.E. 2783)

İtmek için hâsılı rûsvây-ı ‘âm / Ol hara fırsat gözedürdi müdâm (N.E. 2784)

319 Gördi ki bir meclis idüb hokka-bâz / İtmiş anı dâm-ı tezervân-ı nâz (N.E. 2786)

320 Seyrine her serv ü sanavber-hırâm / Salına salına giderler müdâm (N.E. 2787)

Bir yañadan gün gibi oldu ‘ayân / Nâmı Kuloğlu bir efendi hemân (N.E. 2788)

321 Yürümede ditrer idi her biri / Ditreme tutar idi görenleri (N.E. 2792)

322 Şu’bedenüñ seyrine meşgûl iken / Geçdi anuñ ardına ol pür-fiten (N.E. 2795)

323 Kûteh idi hayli o bî-neng ü nâm / Ol segiye irişmez idi tamâm (N.E. 2796)

324 ‘Âkıbet uzandı misâl-i yılân / Parmagınun üstüne geldi hemân (N.E. 2798)

Ayagı burnına basub vakt-i kâr / Terk-i kâtır oldu hemân ol himâr (N.E. 2799)

325 Oglana yog idi mecâl-i gürîz / Teng idi halka yarusı tünd ü tîz (N.E. 2800)

bilemez.”³²⁶ “Oğlanın sabretmekten başka çaresi bulunmamaktadır.”³²⁷ “Adam ise şevkten titremekte, gözleri dönmüş, dili ise dışarı çıkmış, solumaktadır.”³²⁸ “Adam bu işleri yaparken ayakları çıplaktır.”³²⁹ “Daha öncesinde adamı gözetleyen ve onu yakalamaya çalışan bir başka kişi, ayaklarının çıplak olduğunu fark eder ve bir testiden iki kor alıp, adamın ayakkabısının içerisine yerleştirir.”³³⁰ “Böylece parmaklarının ucundan yere, tabanıyla basınca o uğursuzun tabanı dağlanacaktır.”³³¹ “Beklenen olur. Adam yerinden fırlar, etrafta bulunan kişiler ne olduğunu anlamaya çalışırken sırt üstü yere düşer.”³³² “Bu olaya karıştığı ve eteği açıldığı için Kuloğlu çok utanır.”³³³ “Çevredeki kişiler fitneci adamın başına üşüşürler ve yumruklamaya başlarlar.”³³⁴ “Adamlar yumruklarıyla fitneciyi öldüresiye döverler.”³³⁵ “Adamın her yeri kanlar içerisinde kalır.”³³⁶ “Bu kadar dayanın üstüne adamı son olarak çocuklar taşlarlar ve adamın yüzü eşek türbesi gibi olur.”³³⁷

B. *Nefhatü’l-ezhâr ve Sohbetü’l-ebkâr* Mesnevilerinde Cinsel Söylemler

Bu çalışmada, bu üç mesnevide yer alan müstehcen dilin nasıl inşa edildiği incelenerek, dönemin sosyal ve kültürel hayatına dair çıkarımların zemininin hazırlanması planlanmaktadır. Bu çıkarımların yapılabilmesi için öncelikle müstehcen konuların işlendiği beyitlerde yer alan müstehcen söylemlerin nasıl inşa

³²⁶ Tuydı neye ugradığın neylesün / Cân gibi eflâke mi ‘azm eylesün (N.E. 2801)
³²⁷ Sabrdan özge yog idi çâresi / Gitdi harâb oldu budur arası (N.E. 2802)
³²⁸ Ol seg ise şev ile masrû’ olur / Gözleri dönmüş dili çıkmış solur (N.E. 2803)
³²⁹ Bu arada fırsat olup nâgehân / Ayagı çıplak bulunur ol zâman (N.E. 2804)
³³⁰ Ol kûzeden kimse alub iki kor / Gâfil iken şem’ini içine kor (N.E. 2805)
³³¹ Ol tabânı dağlanacak şash-ı şûm / Basicak o şiddeti eyler hücûm (N.E. 2806)
³³² Kalkub açılır yirinden hemân / Ayagı taşa tokınur nâgehân (N.E. 2807)
Ürküşür anda bulunan her zârif / Sırtınun üstüne düşer ol harîf (N.E. 2808)
³³³ Cûy-sıfat düşdi yüzi yirlere / Yir yarılaydı girer idi yire (N.E. 2812)
³³⁴ Üşdiler ol nikbetünün başına / Müşt ü lûkd ile gözine kaşına (N.E. 2814)
³³⁵ Yumrug ile eylediler anı leş / Oldı zebûn âlet-i cellâk-veş (N.E. 2815)
³³⁶ Hançer ile eylediler zahm-ı zâr / Sıçradı kan çeşmesi fevvâre-vâr (N.E. 2817)
³³⁷ Taşladı etfâl üşüb ol nâkesi / Döndi eşek türbesine çehresi (N.E. 2822)

edildiği üzerinde durulmalıdır. Yapılan tespitler neticesinde mesnevilerde bu söylemlerin üç boyutta yer aldığı görülmüştür. Bunlar: dolaylı, doğrudan, ayıp sayılan söylemdir. Atâyî'nin söylemleri arasında ortaya çıkan bu düzlem dolaylı yani zarif olandan ayıp sayılana doğru giden bir dizge oluşturmaktadır. Bu durum Atâyî'nin bu mesneviler için ön gördüğü hedef kitle hakkında da ipuçları taşımaktadır.

1. Dolaylı Söylemler

Atâyî'nin üç mesnevisinde yer alan cinsel söylemler incelendiğinde söylemlerin arasında katmanlı bir yapı olduğu görülmüştür. Bu katmanlı yapının ilk grubunu dolaylı söylemler oluşturmaktadır. Burada cinsel davranışlar ya da cinsel organlar doğrudan ifade edilmek yerine, teşbihlerden yararlanılarak “ima etme” yolu tercih edilmiştir. Dolaylı söylemlerin üç boyutlu cinsel söylem dizgesindeki en “zarif” söyleyişlerin yer aldığı bölüm olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Şimdi mesnevideki cinsel söylemlerden hareketle “erkek”, “kadın”, “kadın ya da oğlan” ve “oğlan”ın nasıl ifade edildiğine; onların cinsel organları ve cinsel ilişki biçimleri için kullanılan benzetmelerin neler olduğuna bakalım:

a. Erkek Söylemi

Mesnevilerde çoğunlukla erkekler için kullanılan metaforların “olumlu” özellikler taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Erkeğin olumsuzlanması, yapılmaması gereken cinsel davranışları yapan erkeklere yönelik ifadelerde ortaya çıkmaktadır. Olumsuz cinsel edimlerde dahi erkek söyleminde tutarlı bir olumsuzlama olmadığı görülmektedir. Mesnevilerde erkek söylemi ile erkeğin cinsel organının kullanımında

bir birliktelik göze çarpar. Bu nedenle bu bölümde erkek söylemi ve erkek cinsel organı bir arada değerlendirilecektir.

Şairin, erkeklik organını ifade etmek için kullandığı öğelerden ilki “bitki motifleri”dir. *Nefhatü’l-ezhâr*’ın 13. nefhasında Atâyî, iktidarsız bir erkekten bahsederken bu adamın erkeklik uzvu için “gülün-i nâdide âb” (nadide suyun gül bittiği yer) ifadesini kullanmıştır. Atâyî’nin erkeklik uzvunu bu şekilde tanımlaması erkeklik organını hem yüceltmekte hem de verimliliğine gönderme yapmaktadır:

Hayf aña ol *gülün-i nâdide âb*

Eyleye deryûze-i feyz-i serâb (N.E. 2169)

Nefhatü’l-ezhâr’ın 15. nefhasında ise “nahl-ı vücûd” (vücudun ağacı) ve “sifâl içre şecerden” (saksı içindeki ağaç) ifadeleriyle yine erkeklik uzvu ima edilmektedir:

Nahl-ı vücûd olmaz imiş pây-dâr

Umma *sifâl içre şecerden* firâr (N.E. 2455)

Aynı nefhada Atâyî, kadın düşkünlüğünün kötülüklerini anlattığı beyitlerde bu kişileri frengi hastalığına yakalanabilecekleri konusunda uyarmaktadır. Bu uyarısını ise adamın “haya” larını “hanzala” ya benzeterek, durumun ne kadar kötü sonuçlar doğurabileceğini gözler önüne serer. Hanzala, portakal büyüklüğünde iç söktürücü çok acı bir bitkidir:

Hâye döne iki çürük *hanzala*

Cümle kopa belki eline gele (N.E. 2437)

Atâyî mesnevilerinde “şâh” (ağaç dalı, budak) kelimesini erkeklik uzvunu tanımlamakta sıklıkla kullanmıştır. Nitekim *Sohbetü’l ebkâr* mesnevisinin 25. destanı olan “kuşu ipli”nin hikâyesinde de başkalarının haremını gözletleyen bir adamın, bulduğu bir aralıktan erkeklik organını içeri sokması hadisesi anlatılırken erkeklik aleti “şâh” ifadesiyle karşılanmıştır:

Buldı bir köhne budak sûrâhın

Sokdı andan öbür yire *şâhın* (S.E.2222).

Atâyî'nin erkeklik uzvunu tanımlamak için yararlandığı ifadelerden bir diğeri “savaş aletleri”dir. *Nefhatü'l-ezhâr*'ın 13. hikâyesinde Atâyî, iktidarsız erkeği “adamın okunu istediği yere atamaması” olarak nitelendirmektedir. Atâyî, “ok” için “bin yüzcüler de demek olan yalnız bin yüz gezlik menzil atışlarına katılan kemankeşlerin kullandığı özel bir ok” anlamına gelen “pişrev” kelimesi tercih etmiştir:

Irgüremezdi açub endâz-ı mest

Pişrevîn menzil-kâme vü rest (N.E. 2272)

“Pişrev” gibi “ok” anlamına gelen “tîr” ve “nîze” kelimeleri de erkeklik uzvunun tanımlanmasında beyitler boyunca sıklıkla kullanılmıştır:

Tîr-i kavî şast-ı keyânî kemân

Perine varınca gömilür hemân (N.E.2914)

Tîr hâzır hedef âmâde iken

Hâsılı kıssa bu arada iken (S.E. 1945)

El urup *nîze-i* pür-tâbe hemân

Çünkü gül-gûnına virdi meydan (S.E.1922)

“Ok” gibi okun ucundaki “temren” de erkek cinsel organı için kullanılan ifadelerdendir. *Nefhatü'l-ezhâr*'ın 16. hikâyesinde bir kulamparanın türlü övgülerle kandırdığı bir oğlan ile birlikteliğinin anlatıldığı bölümde kulamparanın erkeklik uzvu için “peykân-tîz” ifadeleri kullanılmıştır:

Hâsılı bir darb ile ol pür-sitîz

Urdu ol âyineye *peykân-ı tîz* (N.E. 2705)

Nefhatü 'l-ezhâr'ın 15. hikâyesinde ise kadın düşkünün adamın görüntüsü çizilirken onun erkeklik uzvu için “gümüşlü bıçak” ifadesinin kullanıldığı görülmüştür:

Çakşırı yanında *gümüştü bıçak*

Koca zıbıkçı gibi heb pür-berk (N.E. 2471)

Nefhatü 'l-ezhâr'ın 17. hikâyesinde “istimna” eden adamın erkeklik aleti bu kez “tayak” (sopa, değnek) olarak karşımıza çıkmaktadır:

Ardına girerdi güzel bulıcak

Ya'ni tayar dı o nihâle *tayak* (N.E. 2780)

Aynı mesnevide kalabalığın içerisinde gördüğü bir kişinin arkasına geçerek “istimna” yapmak isteyen bu kişinin yaptığı eylem için “şış salmak” ifadesi kullanılır:

İremedi tâkına ol kubbenüñ

Tendine *şış salamadı* penbenüñ (N.E. 2797)

Atâyî tarafından erkeklik organının “kuş”a benzetilmesi de yine oldukça sık bir biçimde mesnevilerde yer almaktadır. “Tâyir-i Kudsi” de (kutsal kuş erkek) bu uzuv için kullanılan ifadelerdendir:

Korkuludur fitne-i hâk-i beden

Tâyir-i Kudsi kaçâ gül-mühreden (N.E. 2454)

Yine *Nefhatü 'l-ezhâr*'ın 17. nefhasında da Atâyî istimnanın kötülüklerini anlattığı bir beyitte istimna eden bir kişiyi betimlerken, onun erkeklik uzvu için “Murg-ı kef-âmûz” (avucun öğrenmişinin kuşu) ifadesini kullanmıştır:

Murg-ı kef-âmûzı tutub subh u şâm

Halka-i dâm itme benânuñ müdâm (N.E. 2729)

Sohbetü'l-ebkâr'ın 25 hikâyesinde kadınların, harem duvarında yer alan açıklıktan onları gizlice izleyen adamın, deliğe erkeklik uzvunu sokması neticesinde gördükleri manzara karşısındaki yorumları, Atâyî tarafından dolaysız olarak kızların ağızlarından verilmiştir. Burada erkeklik organının kuşa benzetilmesinde doğrudan “kuş” kelimesi gibi, “bûm” (baykuş) ifadesi de kullanılmıştır:

Rişte-ber-pây-ıdı mûrg-ı bâmı

Kuşı ipli idi ya'nî nâmı (S.E. 2204)

Birisi didi ‘aceb *bûm* mıdır?

Yohsa bir ucı kızıl mûm mıdır? (S.E. 2224)

Aynı nefhada erkeklik uzvunu “mâr” (yılan) olarak tanımlandığı da görülür. İran’ın zalim ve gaddar, Cemşid’in yerini almış hükümdarı Dahhâk gibi olunmaması gerektiğini söyleyen Atâyî, istimna eden kişiyi uyararak kendi vücudunda yer alan bu organın ona bu bağlamda belâ olacağını görüşündedir:

Eyleme Dahhâk gibi dâ'imâ

Kendi vücûdumdaki *mârı* belâ (N.E. 2756)

Yine “kuşu ipli”nin hikâyesindeki kadınlardan biri erkeklik organını “yılan”a benzetmektedir:

Kimi dir görince oynar her-dem

Kör *yılandır* aña ben yapışamam (S.E. 2228).

Atâyî mesnevilerde erkeklik uzvunu tanımlamak için “mutfak aleti”nden de yararlanır. Örneğin *Sohbetü'l-ebkâr* mesnevisinin 21. hikâyesinde cariye, Mısır sultanına Şam valisinden getirilmesi esnasında yaşadıklarını ve kendisini getiren pehlivanla aralarında geçenleri anlattığı kısımda pehlivanı tanımlarken, onun özelliklerinden “aşçı merdanesi”ne benzeyen erkeklik uzvunu öne çıkarması dikkate değer bir noktadır:

Aşçı merdânesi gibi el-hak

Ortası idi hemân kollanacak (S.E.1959)

Atâyî'nin erkeklik uzvu için ortaya koyduğu söylemlerden bazıları ise belli üst başlıklara dâhil edilemez. Örneğin *Nefhatü'l-ezhâr*'ın 13. nefhasında erkeklik uzvunun işlevine değinen Atâyî, erkeklik organını tanımlarken “fikâr” (omurgalar) benzetmesinden yararlanır:

Sitt ü ‘amel mânde olub püşt-hâr

Hikke derûn-ı zenî eyler *fikâr* (N.E. 2170)

Hikkeden olmuş idi derûnî *fikâr*

Umar idi her kişide püşt-hâr (N.E. 2882)

Nefhatü'l-ezhâr mesnevisinin 17. hikâyesinde ise istimna eden bir kişinin erkeklik uzvu için “delikli sâbûn”, devamında da “ilikli kemik” ifadeleri kullanılmıştır:

Baglayub anı yanına bî-direng

İtdi *delikli sâbûnı* pâleheng (N.E. 2771)

Her dem alub deste *ilikli kemik*

Silker idi sofrâ-i fiska ilik (N.E. 2774)

Sohbetü'l-ebkâr'ın 25. hikâyesinde ise kızların gözünden erkeklik organı “kınalı parmak” olarak nitelendirilmiştir:

Kızlarıñ biri görüp didi be bak

Kimiñiki bu *kınalı parmak* (S.E. 2223)

b. Kadın Söylemi

Mesneviler boyunca kadın, Atâyî'nin söylemleri ve kurgulanan hikâyeler aracılığıyla şiddetli biçimde olumsuzlanmaktadır. Ancak oluşturulmak istenen bu dizgede “zarif söylemden ayıp sayılana doğru” giden bir sıra izlendiğinden, kadının

olumsuzlandığı kısımlara “Ayıp Sayılan Söylemler” bölümünde yer verilecektir. Bu bölümde kadına karşı olumsuz ifadelerin yer almadığı beyitlere yer verilmiştir.

Mesnevilerdeki kadın temsillerde, kadının cinsel uzuvları için farklı motiflerden yararlanıldığı görülür. Örneğin, *Nefhatü'l-ezhâr*'ın 15. hikâyesinde cariyenin fiziksel özelliklerinden bahsedilirken, cariyenin göğüsleri için “şarap” mazmunlarından “habab” (su üzerinde olan hava kabarcıkları) kelimesi kullanır:

İki meme dest-i hûş-ı sîm-i nâb

Âb-ı hayât üzre ya iki *habâb* (N.E. 2543)

Atâyî, *Nefhatü'l-ezhâr*'ın 15. hikâyesinde bu kez cariyenin göğüsleri için “iki gümüş hokka” ifadesini kullanmayı tercih eder:

İki gümüş hokka idi gûyiyâ

La'1 idi enbûbe-i humret-nümâ (N.E. 2544)

Cariyenin fiziksel özelliklerinin anlatıldığı bölümlerde tercih edilen bu “zarif dil” fiziksel özellikler dışında, örneğin yaşlı ya da dul kadının ifade edildiği yerlerde ya da cariyenin kişilik özelliklerinin anlatıldığı beyitlerde doğrudan olumsuzlandığının altını çizmek gerekir. Kadın için olumsuz olmayan nitelendirmeler yalnızca “genç ve güzel olan cariye”nin fiziksel özellikleri vasıtasıyla açığa çıkar.

Kadın ile erkeğin cinsel edimleri için *Nefhatü'l-ezhâr*'ın 15. hikâyesinde “safâ eylemek” ifadesi kullanılmıştır. Burada cariyenin ağzından hikâyenin yansıtıldığına dikkat çekmek gerekir:

Câriye didi turayın saña ben

Kapu arasında bakup perdeden (N.E. 2593)

Arduma geç sen benüm *eyle safâ*

Lîk şu şart ile yolundan evvelâ (N.E. 2594)

Sohbetü 'l-ebkâr mesnevisinde ise cariye ile pehlivanın birlikte olma edimleri “hem-hâbe” (yatak arkadaşı) kelime grubuyla anlatılmıştır:

Çadır içre olıcak *hem-hâbe*

Oldı destûr karâr u tâbe (S.E. 1921)

Çeşme-i Hızr-ıla hem-meşreb olub

Sîne-ber-sîne vü leb-ber-leb olub (S.E. 2602).

Her yerin öpdüm ısırdım vâfir

Bulmadı telsiye ammâ hâtır (S.E. 2603)

Atâyî'nin, kadın ve erkek arasındaki cinsel münasebeti anlatmak için “yazı takımı”ndan seçtiği motiflerinden yararlandığı ve bu ilişkiyi “hokkaları kapıştırmak” olarak adlandırdığı da görülür. *Nefhatü 'l-ezhâr*'ın 13. nefhasında Atâyî iktidarsız erkekler ve kadının bu durum neticesinde duyacağı tatminsizliğe çözümler aramakta ve bu durum için çeşitli yöntemler önermektedir. Bu önermeler esnasında kadın ve erkek ile onların cinsel uzuvlarına gönderme yaparak erkek için “mercan”, kadın için de “la'l” benzetmesini kullanarak değerli madenlerden yararlandığı görülür:

La 'l ile mercâmı yanaşdurmada

Hokkaların turma kapışdurmada (N.E. 2175)

Nefhatü 'l-ezhâr'ın 13. hikâyesinde de Atâyî, hikâyedeki müftünün ağzından iktidarsız koca ve kadına ilişkisi tavsiyelerinde bulunur. Atâyî'nin cinsel ilişki için tercih ettiği söylem bu kez “bâlâ vü zîr” (alt-üst) dir.

Eñ eyüsi kebk-i derî-veş dilîr

Biri biriyle ola *bâlâ vü zîr* (N.E. 2174)

c. Kadın ya da Oğlan Söylemi

Mesnevilerdeki hikâyelerde yer alan kişilerin cinsiyetleri çoğunlukla konudan ya da kullanılan doğrudan ifadeler aracılığıyla çözülebilmektir. Ancak kişilerin cinsiyetinin ne olduğu bazı hikâyelerde açık değildir. Bazen kullanılan ifadeler hem oğlanı hem de kadını kapsayabilmektedir. Bu nedenle bu bölümde hem kadını hem de oğlanı kapsayan dolaylı söylemlerin neler olduğu incelenecektir.

*Nefhatü 'l-ezhâr'*ın 15. hikâyesinde zina yapmaya düşkün olarak tarif edilen adamın hem oğlanlara hem de kadınlara meyli olduğu bilgisi verilmektedir.

Muglime³³⁸ ardı galtan-dâz idi

Zenler için o ki fiten-sâz idi (N.E. 2473)

Bu anlamda söyleyişte bir ortaklık gözlenmektedir. Söyleyişte görülen bu ortaklık, aslında divan edebiyatının tamamını ilgilendiren bir konudur. Bu üç mesnevideki hikâyelerde yer alan konular ve doğrudan söylemler, hikâyelerdeki cinsiyetlerin tespitinde yardımcı unsurlar olarak yer alırlar. Ancak çoğu divan şiirinde cinsiyet, her zaman bu kadar net bir biçimde ayırtedilemez. Çünkü Osmanlı şiirinde “androjin” bir dil kullanılır (Andrews ve Kalpaklı, *The Age of...*, 21). Andrews ve Kalpaklı bu durumu “Türkçe’nin Farsça gibi cinsiyeti açığa çıkarmayan bir dil olmasına bağlarlar. Bu durum âşıklara ve sevgililerine cinsiyet kuralları ve beklentileri konusunda bir özgürlük alanı yaratmaktadır” (21). Bu nedenle bu bölümde yer alan söyleyişler bu ortaklık çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Bir önceki başlıkta, “kadın göğsü” için de kullanılan “yazı takımı motifleri” bu kez hem kadın ve hem de oğlanın cinsel organları için kullanılmıştır. Örneğin *Nefhatü 'l-ezhâr'*ın 15. hikâyesinde hem kadın hem de oğlanların cinsel uzuvlarının “hokka-i la‘li ferah” (ferahlığın la‘linin hokkası) olarak ifade edildiği görülmektedir:

³³⁸ muglim: oğlanc

Derdi hemân *hokka-i la 'li ferah*

Vasfina virdi anuñ berk ü şâh (N.E. 2462)

Aynı hikâyede kadın ya da oğlanın cinsel uzuvları için “bitki motifleri”ne de yer verildiğine rastlanır. Örneğin uzuvlar için “la‘lin gül-gûnu” (lal‘in gül renklisi), bu kişilerle girilen cinsel ilişki için “urmaga gül-gûnuna la‘lin” (la‘in gül renklisine vurmak) ifadesi kullanılmıştır:

Eyler idi bulsa cahîme sefer

Urmaga gül-gûnuna la 'lin eger (N.E. 2464)

Atâyî, zina yapmaya düşkün bu adamın hikâyesinde, “nahl” kelimesi ile hem kadın hem de oğlanı aynı zamanda da onların cinsel uzuvları kastetmektedir. Zinacı adamın bu kişilerle cinsel münasebeti aşağıdaki beyitte açık bir biçimde dile getirilmiştir:

Hânede bir *nahli* idüp ser-nigûn

Sakfa ururdı iki yerden sûtûn (N.E. 2461)

Kadın ya da oğlan her ikisi de bu mesnevilerde “güzel” olarak adlandırılmaktadır. Bu güzel ten rengi dolayısıyla “değerleri madenler”e de benzetilir. *Nefhatü 'l-ezhâr*’ın 15. hikâyesinde zinacı adamın güzellerin yollarını gözlediği anlatılırken, yolları gözlenen güzeller “büt-i sîmîn-ten”(gümüş tenli güzeller) dir:

Bir *büt-i sîmîn-ten* için her zamân

Bekler idi çar-sû-yı zergerân (N.E. 2479)

Yine *Nefhatü 'l-ezhâr* mesnevinin 17. nefhasında, kişiyi istimna etmeye yönlendiren şeyin ne olduğunun sorgulanmasında Atâyî, bu duruma gerekçe olarak “simîn-ten” ile birlikte olunamamasını gösterir:

İrmese valsına o *sîmîn-tenüñ*

Güci hemân kendüye yeter anuñ (N.E. 2744)

d. Oğlan Söylemi

Mesnevilerde kullanılan benzetmelerde yalnızca oğlanın ima edildiği örnekler de yer almaktadır. Örneğin *Nefhatü'l-ezhâr*'ın 16. nefhasında oğlanların tasvirlerine yer veren Atâyî, oğlan için “dilîr” (yiğit) kelimesini tercih etmiştir. Yukarıdaki bölümde kadın ve oğlan için aynı ifadelere başvurulması oğlanın, kadınsı nitelikler taşıdığı izlenimi yaratabilir. Oysa mesnevilerde oğlan için kullanılan teşbihlerde “dilîr” kelimesinin tercih edilmesi, bu oğlanın kadınsı nitelikte bir kişi olmadığını göstergesidir:

Hûn-ı cigerde peder ve mâderi

Besleye bir *dilîr-i sîmin-beri* (N.E. 2629)

“Sîmin-ber” (gümüş tenli) ifadesi *Nefhatü'l-ezhâr*'ın 16. hikâyesinde de yine oğlanı tanımlamak için kullanılmıştır. Kulampara kandırdığı oğlanı “öpmeye başlamış ve büsbütün o “sîmin-ber”i kirletmiştir:

Şap şap öpüb kurar idi her yerin

Cümle sevâd eyledi *sîmîn-berin* (N.E. 2702)

Atâyî, oğlanı yine kadın ve erkek için de kullandığı “bitki motifleri”nden “nahl” (hurma ağacı) kelimesiyle de ima etmektedir:

Nahl-i kad-i yârı idüb kantara

Urur idi kuyrugunı kantara (N.E. 2645)

Güzelin “nihal”e (fidan) benzetilmesi de divan edebiyatının sık kullanılan mazmunlarındandır. *Nefhatü'l-ezhâr*'ın 17. hikâyesinde de istimna eden bir adamın anlatıldığı hikâyede yer alan kişi bu kez “nihal” ifadesiyle anlatılır:

Ardına girerdi güzel bulıcak

Ya'ni tyardı o *nihâle* tayak (N.E. 2780)

Atâyî'nin, oğlanı ifade etmek için “mimari motifler”den de yararlandığı görülür. Kulamparanın, oğlanla beraberliğini gözler önüne serdiği *Nefhatü 'l-ezhâr*'ın 15. hikâyesinde oğlan, duruşu itibariyle “kantara”ya (köprü) benzetilmektedir:

Nahl-i kad-i yârı idüb *kantara*

Urur idi kuyrugunı *kantara* (N.E. 2645)

Oğlanının cinsellik uzvu (kuyruk sokumu bölgesi) için *Nefhatü 'l-ezhâr*'ın 16. nefhasında “mimari motifler”den yararlanılır ve uzuv genellikle “gümüş kubbe” ile ifade edilir:

Kûh-ken-ı fîsk olup ol bî-hicâb

Nice *gümüş kubbeyi* itdi harâb (N.E. 2648)

Nefhatü 'l-ezhâr'ın 17 hikâyesinde ise erkeklik organı bu kez “kubbenüñ tâkı” olarak karşılaşılır. *Sohbetü 'l-ebkâr* mesnevisinin 22. hikâyesinde de yine benzer bir kullanım görülmekte ve uzuv, “kubbe-sîm”e (gümüş kubbe) benzetilmektedir:

İremedi *tâkına ol kubbenüñ*

Tendine şiş salamadı penbenüñ (N.E. 2797)

Olur eşhâsa güzer-gâh-ı ‘azîm

Karlı taglar gibi ol *kubbe-sîm* (S.E. 2029)

Atâyî, oğlanın cinsellik nesnesi için “savaş aletleri”nde de yararlanmıştır. *Nefhatü 'l-ezhâr* mesnevisinin 16. hikâyesinde bir kulampara ile bir oğlanın birlikteliğinin anlatıldığı sahnede, oğlanın durumu için “gümüş ayineli” tabiri kullanılmıştır. Bu “gümüş aynalının çarkıdır ve bu çark ser-nîze için siper vazifesi görmektedir.” “Ser-nîze” kelimesi burada kulamparanın erkeklik aleti için kullanılmıştır:

Tutmuş o ser-nîzeeye karşı meger

Bir gümüş âyinelî çarhî siper (N.E. 2699)

Atâyî oğlanın cinsellik uzvu için “ayna” kelimesinden de yararlanır:

Hâsılı bir darb ile ol pür-sitîz

Urdu ol *âyineye* peykân-ı tîz (N.E. 2705)

Oğlanlarla girilecek olan cinsel ilişkinin biçimleri de Atâyî tarafından açık bir biçimde gözler önüne serilmektedir. Ona göre bu görüntü hiç hoş bir görüntü değildir. Oğlanın “kâmet-i ebnasını iki bükmek” (boyunu posunu ikiye katlama) kesinlikle onaylanan bir davranış değildir:

İki büküb kâmet-i ebnasını

Hâke salub ‘arız-ı ra‘nâsını (N.E. 2631)

2. Doğrudan Söylemler

Atâyî metinlerini inşa ederken cinsel davranışlar ve uzuvlar için dolaylı söylemleri kullandığı gibi mesnevinin bazı bölümlerinde herhangi bir imaya başvurmada da kişileri doğrudan ortaya koyduğu sahnelere yer vermektedir. Bu ifadeler şu başlıklar altında incelenmiştir:

a. Kadın Düşkünleri

Nefhatü’l-ezhâr’ın 15. hikâyesinde yer alan kadın düşkünün kimse için aynı anlama gelen “zen-perest” ifadesini kullanılması, anlatılmak istenen konu ve bu konuyu oluşturan kişilerin kimler olduğunun açık göstergeleridir.

Tâlib-i dünyâ gibidir *zen-perest*

Hırsı ider kadrini her yerde pest (N.E. 2456)

b. Kulamparalar

Nefhatü'l-ezhâr'ın 15. hikâyesinde yer alan kadın düşkünü kişi hem oğlanlarla hem de kadınlarla birlikte olmaktadır. Atâyî, bu adamın oğlancılığı için “muglim” (oğlanc) kelimesini yine doğrudan bir biçimde kullanmış; herhangi başka bir yoruma izin vermemiştir:

Muglime ardı galtan-dâz idi

Zenler için o ki fiten-sâz idi (N.E. 2473)

Aynı hikâyede kadınların bir araya geldiği toplantıda erkekleri sohbet konusu olarak seçen kadınları Atâyî, kendi ağızlarından konuşturur. Dert yanan kadınların dertlerinin başında, erlerinin oğlanlara olan eğilimi gelmektedir. Erkeklerin bu meyli için “oğlanc” kelimesi beyitte doğrudan yer almaktadır:

Kimisi dir âh ki *oglancıdır*

Kendi de burnı gibi yalancıdır (N.E. 2567)

Kulampara kişiler için kullanılan bir diğer tabir “me'bûn”³³⁹ kelimesidir. *Neftahü'l-ezhâr*'ın 18. nefhasından alınan aşağıdaki beyitte “me'bûn” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir:

Hâl-i cihân şimdi diger-gûn olub

Niçe denî epşet-i *me'bûn* olub (N.E. 2844)

c. İktidarsız Erkekler

Atâyî iktidarsız erkek için aynı anlama gelen “puluç” kelimesini kullanmıştır:

Köhne *puluç* bir sünepe nîkbeti

Sûretine benzer idi sîreti (N.E. 2268)

³³⁹ me'bûn: ib... hastalığına tutulmuş olan, ib..

d. Sevici Kadınlar

Atâyî mesnevilerinde kadın sevicilerle ilgili detaylı pek çok bilgiler vermektedir. Atâyî'nin kadın seviciler için doğrudan bu anlama gelen “sehhâka” kelimesini pek çok beyitte kullanmış olduğu görülmektedir:

‘Asrda *sehhâkalaruñ* kesreti

‘Alemüñ oldı sebeb-i nefreti (N.E. 2183)

3. Ayıp Sayılan Söylemler

Mesnevilerde yer alan cinsel söylemlerin boyutlarından bir diğeri de “ayıp sayılan” söylemlerdir.

Mesneviler boyunca kadın, Atâyî tarafından şiddetli bir biçimde olumsuzlanmaktadır. Bu olumsuzlamada kadın, “devamlı ağzı sulanan, fitneci ve hileci ve sabırsız olma” özellikleriyle nitelendirilir. Hatta kadın düşkünleri, kadının olumsuzlanması ile kınanır. Kadına karşı olan bu negatif bakış açısı, müstehcen pek çok söylemle de desteklenmektedir.

Atâyî, *Nafhâtü 'l-ezhâr* mesnevisinin 13. nefhasında iktidarsız bir erkekle birlikte olan bir kadının tutumundan bahseder. Kadının tatminsizliği doğrudan bir ifadeyle ortaya konulmamışsa da başka kelimelerle dolaylı olarak anlatılmaktadır. Atâyî'ye göre “kadının tatminsizliği” kadını rezil eden bir durumdur. “Tatminsiz kadın fuhuş yapma potansiyeli olan ve tüm şehirde adını çıkarabilecek olan kadındır”:

İşte budur ‘*avreti rüsvâ kılan*

Bundan ider nâle yanan yakılan

Fuhş ile mezbûrayı mezkûr iden

Şehirde mestûrayı meşhûr iden (N.E. 2172-2173)

Nefhatü 'l-ezhâr'ın 16. hikâyesinde Atâyî, bir kulampara ile bir kadın düşkününün atışmalarını hikâye etmiştir. Kulampara, kadın düşkünü olan kişiyi yaptığı işten dolayı küçümsemekte, onu bu eylemlerinden dolayı aşağılamak için kadın üzerinden olumsuz söylemlere başvurmaktadır. Kadın düşkünün, kadınlarla birlikte olmasını kınayan bu kimse karşısındakine “sidik saksısına batasın” şeklinde ilenmektedir. Bu ifadede yer alan “sidik saksısı” ile dişilik organına gönderme yapılmaktadır:

Kendüñi lâyık mı oda atasın

Vara *sidik saksısına* batasın (N.E. 2672)

Aynı hikâyede kadınların menstrüasyon dönemlerine de vurgu yapılarak, kadın ve dişilik uzvu yine olumsuz ve kaba bir söylemle karşılık bulmaktadır. Burada kadının dişilik organı için “kan kuyusu” kelimesi kullanılmıştır. *Sohbetü 'l-ebkâr* mesnevisinin 25. sohbetinde de yine benzer bir söyleyiş görülmektedir.

Düşme kes-i mâdeye ey bî-cüred

Kan koyusıdır sankin andan meded (N.E. 2673)

Düşme *kan kuyusına* gaflet-ile

Girme *kanlı kuyuya* zillet-ile (S.E. 2194).

Nefhatü 'l-ezhâr'ın 15. hikâyesinde de kullanılan “avret” kelimesi ayıp sayılan ifadeler arasında sayılabilir:

Var idi bir câriye-i bî-bedel

'Avretinin bedliği deñlü güzel (N.E. 2541)

Aynı hikâyede Atâyî, kadın düşkünü olan adamın analığından ve onun hileciliğinden bahsederken bu kadının, “yüz yıllık namussuz kadını kız diye kandırabileceği”nden bahseder. Atâyî'nin “kahbe-i sad-sâle” (yüz yaşında namussuz kadın) ibaresini kullanması kadına karşı olumsuz tutumun göstergesidir:

Duhter idüb *kahbe-i sad-sâleyi*

Kız çıkarur dele-i muhtâleyi (N.E. 2498)

Bunun yanında kadının olumsuz diğer niteliklerinden de bahseden Atâyî, “Kapusına varsa kaçan kim *zeker*³⁴⁰ / Barmagina sanki takardı ciger” (N.E. 2533) ya da “Fikri elif gibi heb *ihlilde*³⁴¹ / Müm-sıfat iki gözi mesîlde” (N.E. 2534) beyitlerinde dolaylı olarak kadın, ayıp sayılan söylemlerle kötülemekte ve aşağılamaktadır.

Atâyî, hikâyede kadın düşkünü adamla, analığı tarafından hile ile evlendirilen kadının tasvirini yaparken de kadınla ilgili oldukça kaba tabirler kullanmaktadır.

Örneğin kadının vücudunun aşağı kısımlarını, “yorgun eşek hâyesi” ne benzetmiştir:

Eski semer gibi hâşin bânları

Yorgun eşek hâyesi pestânları (N.E. 2529)

Atâyî’nin beyitlerinde yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi ayıp söylemler sıklıkla kadınların anlatıldığı bölümlerde yer almaktadır. Bunun dışında yine kadını doğrudan olumsuzlamadığı fakat kadın düşkünlüğünü olumsuzladığı beyitlerde de ayıp sayılan söylemler dikkat çekmektedir. Örneğin frengi hastalığı sonunda kişinin başına gelecekleri anlattığı bölümde hastanın kulakları “eşek hâye” si ifadesiyle karşılık bulur:

Çehre döner dökülüp âhir sakal (N.E. 2434)

Kulak *eşek hâyesine* fi’l-mesel (N.E. 2435)

Nefhatü’l-ezhâr’ın 15. hikâyesinde yine cariye ile kadın düşkünü adamın birlikte olmalarında “hayvan motifi”nden yararlanılarak, bu ilişki “koç tokışması” (koçların tokuşması) olarak ifade edilmiştir:

Karşu gelür ol bu olur zahme-zen

³⁴⁰ zeker: 1. erkek, 2. erkeklik organı.

³⁴¹ ihlîl: anat. erkeklik uzvunun, organının deliği; sidik yolu.

Koç tokısur gibi iki yañadan (N.E. 2596)

Oğlanlarla girilen ilişkide de yine “tokısmak” (tokuşmak) ifadesinin kullanıldığı görölmektedir:

Gâhi değış tokuş iden dilbere

Tokısur idi getürüp bir yere (N.E. 2661)

Erkeğin ayıp sayılan söylemler aracılığıyla olumsuzlanması ise Atâyî tarafından yanlış olan cinsel davranışları yapılması neticesinde ortaya çıkar. Atâyî bu söylemlerde sıklıkla “hayvan motifleri” den yararlanmıştır. *Nefhatü’l-ezhâr*’ın 15. nefhasında bu erkeklik uzvu için “mekkâre” (yük hayvanı) ve “meftûn-ı post” (tüylü hayvan derisinin düşkünü) kelime ve kelime gruplarının kullanıldığı görölmektedir:

Itme Hudâyâ bizi *mekkâre* dost

Magza irüşdür koma *meftûn-ı post* (N.E. 2452)

Nefhatü’l-ezhâr’ın 17 hikâyesinde ise istimna eden adamın görüntüsü tasvir edilirken bu kez erkeklik organı “inek memesi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılan eylem ise “inek memesinin sağılması”dır.

Cüft-i hayâl ile turamazdı tek

Turma *sagardı memesin ol inek* (N.E. 2775)

Aynı hikâyede cinsel organ yerine bu kez “sümüklü böcek” ifadesinin kullanıldığı görölmüştür.

Gördi ki gül-berg-i ter olmuş etek

Gezmiş o gülşende *sümükli böcek* (N.E. 2811)

Atâyî’nin erkeklik organını tanımlarken belki de en sık kullandığı ifadelerden bir diğeri “püşt-hâr”(sırtı dikenli) dir. Sırtın dikenli olması, genellikle hayvanlara ait bir

özellik olması dolayısıyla-her ne kadar doğrudan herhangi bir hayvana gönderme yapılmasa da-bu ifade hayvan motifleri arasında değerlendirilebilir:

Sitt ü ‘amel mânde olub *püşt-hâr*

Hikke derûn-ı zeni eyler fikâr (N.E. 2170)

Hikkeden olmuş idi derûnî fikâr

Umar idi her kişide *püşt-hâr* (N.E. 2882)

Yine “sırtı dikenli” kelime grubunun hayvanlarla ilişkisine istinaden “kuyruk” kelimesi de doğrudan bir hayvanı karşılamıyorsa da hayvanlara ait bir unsurdur. Atâyî, bir kulamparanın bir oğlanla beraber olma sahnesinde oğlancının erkeklik uzvu için “kuyruk” kelimesini kullanmıştır:

Nahl-i kad-i yârı idüb kantara

Urur idi *kuyrugunı* kantara (N.E. 2645)

Nefhatü’l-ezhâr’ın 15. nefhasında erkeklik uzvu olumsuzlanarak “uzv-ı habîs” olarak nitelendirilmektedir:

Taşra kalan şâh gibi bî-emân

Kat’ idesin ‘uzv-ı *habîsin* hemân (N.E.2449)

Nefhatü’l-ezhâr’ın 17. nefhasında ise istimnanın kötülüklerini anlatılırken Atâyî, bu uzuv için bu kez “mel’ûn” (lanetlenmiş) kelimesini kullanmayı tercih etmiştir:

Alma hemân destüñe *mel’ûnunî*

Ya’ni başı elde o gül-gûnuñı (N.E. 2739)

Nefhatü’l-ezhâr’ın 15. hikâyesinin sonunda kadın düşkünü adam cariyeyle birlikte olma esnasında eğitilmiş koç adama çarpmış; çarpmanın etkisiyle adam ve kadın yere yuvarlanmışlardır. Bu yuvarlanmanın detaylarını ise Atâyî aşağıdaki beyitte de görüleceği gibi açık bir şekilde ifade etmiştir:

Zenlere ol merdek olub mashara

G... açıldı yüzi düşdi yere (N.E. 2604)

Atâyî *Nefhatü 'l-ezhâr*'ın 16. bölümünde oğlanların güzelliğinden bahseder ve onlarla kurulacak ilişkinin de sınırlarını çizdiği aşağıdaki beyitte oğlanlarla fazla sözleşmenin doğru olmadığını fazla söyleşmenin kavuşma isteği doğuracağından dolayı yanlış olduğunu şu şekilde dile getirir:

Söyleşerek valsı idersin ricâ

Söz söz açar söz g.. açar dâ'imâ (N.E. 2625)

Nefhatü 'l-ezhar'ın 16. hikâyesinde Atâyî, bir kulamparadan bahseder. Onu tanımlarken de ayıp sayılan söylemler tercih ettiği görülmüştür:

Vâr idi bir müdbir-i aglam-ı dost

Rîşini *mak'adlara* itmişdi post (N.E. 2640)

Diş bileyüb her büte şer-gîr idi

Bir g.. eti salıcı hınzîr idi (N.E. 2641)

Bu tür söylemler mesneviler boyunca devam etmektedir:

Gözi kızar ahker-i pür-nâr olur

Ya'ni *g..inden tutuşub zâr olur* (N.E. 2903)

Nefhatü 'l-ezhâr'ın 16. hikâyesinde Atâyî, bir oğlancı ve bir kadın düşkününün karşılıklı atışmalarını kurgulamıştır. Bu kurgulamada oğlancı kendi yaptığıının doğru olduğunu iddia etmekte ve kadınlarla birlikte olan bu adamı kınamaktadır. Bu kınama esnasında ise oğlancı kadınlar için “pohlî sidikli” ifadesini kullanmıştır:

Gerçi ıglâm ile ey kaltabân

Fırkı anuñ *pohlî sidikli* hemân (N.E. 2670)

Nefhatü'l-ezhâr mesnevisinin 16. hikâyesinde kendi üstünlüğünü kanıtlamak isteyen kulampara, kadın düşkünü olan adama haklılığını şu sözlerle dile getirir:

Bu misilli hûb dimiş bir feke

‘Âlem içinde er odur er s... (N.E. 2674)

C. *Sâkînâme* Mesnevisinde Müstehcen Söylemler

Bu yazının başlangıcında ve tezin giriş bölümünde ve belirttiğimiz gibi *Sâkînâme* mesnevisi diğer mesnevilerden ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu nedenle bu mesnevinin incelenmesinin ayrı bir düzlemde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü *Sâkînâme* müstehcen konulardan oluşmamaktadır; ancak müstehcen olmayan bu konular kimi zaman müstehcen bir dille ifade edilmiştir. *Sâkînâme* mesnevisinde yer alan müstehcen tek sahne güzellerin üstleri açık bir biçimde denizde yüzdükleri sahnedir. Bu sahne haricinde *Sakînâme*’de müstehcen herhangi bir görüntüye rastlanmamaktadır:

Girüp aña hûbân-ı sîmîn-beden

Görünür ruhu gül gibi şîşeden

Ya âyînde ‘aks-i hûrşiddür

Yahud çarhı nîhîde *nâhîddür*³⁴² (S. 550, 551)

Müstehcen olmadığı hâlde birçok durum *Sâkînâme*’de müstehcen bir dil kullanılarak anlatılmıştır. Örneğin “cilveleşmek” fiili birçok beyitte sık sık tekrar etmektedir; ancak kullanıldığı yerler gerçek durumlara işaret etmemektedir. Aşağıdaki ilk beyitte sürâhi ve kadeh, ikinci beyitte gül ile yeşillik cilveleşmektedirler:

Surâhî vü sâgar olur *cilve-ger*

³⁴² nâhîd: turunç memeli kız.

Tolı gerden ü gûşı la‘l ü güher (S. 993)

Olup hırka-i sebz ile *cilve-ger*

Meger nahl-ı gül tâs-bâzî ider (S. 1264)

Müzik aletlerinin tellerinden yayılan ahenk ya da orgdan çıkan sesler
cılgınlığa batanları tahrik etmektedir:

Düzüp târı depret biraz erganûn

Yine eyle *tahrîk-i ‘ırk-ı cünûn* (S. 1087)

Atâyî çeng ve neyden bahsederken neyin dudak öptüğünü, çengin ise kucakta olmasına rağmen neden hâlâ inlediklerine bir anlam verememiştir. Atâyî’bu bu beyitlerde “ney çalmak” yerine “neyin dudağını öpmesi” ya da “çeng çalmak” yerine “çengin kucağa oturması” ifadelerini tercih ettiğini görülür:

Öper biri la‘lûñ biri *der-kenâr*

Nedür çeng ü neyde bu feryâd ü zâr (S. 1095)

“Dudak dudağa olmak”, aşkın şarabı ve gönlün kadehi arasında da gerçekleşir. Şükürler olsun ki gönlün arzusu buna hazır bulunmaktadır:

Leb-â-leb mey-i ‘aşk ile câm-ı dil

Bi-hamdillah âmâdedür kâm-ı dil (S. 1411)

Çalgıcının sazı iyi çalabilmesi için “sazı okşaması” ve ona “iltifat etmesi” gerekmektedir. “İşte o zaman saz, zevk ve sefanın naz içinde büyütülüp terbiye edileni olacaktır”:

Nüvâzişle sâz-ı tarab mutribâ

Olur nâz-pervend-i zevk u safâ (S. 1096).

İşret meclisi ise “yatak odası”na, “şafak renkli peçeli gelin” ise “işret gecesi”ne benzetilmektedir. Bu durum eskiden gelinliğin kırmızı olduğunu da göstermektedir:

Döşendi *şebistân-ı bezm-i şarâb*

Kanı ol ‘arûs-ı şafak-gûn nikâb (S.1105)

Sonuç olarak her üç mesnevide konu ister müstehcen olsun ya da olmasın kullanılan dil müstehcen bir dildir.

İKİNCİ BÖLÜM

MESNEVİLERDE CİNSEL SÖYLEMLER VE İKTİDAR İLİŞKİLERİ

Bu bölümde, “Birinci Bölüm”de tespit edilen müstehcen konular ve cinsel söylemlerin ışığında mesnevilerde yer alan “iktidar ilişkileri” incelenecektir. Bu ilişkiler “İktidar” üst başlığı etrafında şekillenen “İktidar ve Arzu”, “İktidar ve Kadın”, “İktidar ve Kulamparalık” ve “İktidar ve Ceza” alt başlıklarında değerlendirilecektir. Bu ilişkilere geçmeden evvel bu metinlerin ne kertede gerçekçi metinler olduğunu sorgulamak ve şairin bu eserleri verme amacına kısaca değinmek gerekmektedir:

A. Gerçekçilik

Bu çalışmada, Nev‘î-zâde Atâyî’nin üç mesnevisinde (*Sâkînâme*, *Nefhâtü’l-ezhâr* ve *Sohbetü’l’ebkâr*) yer alan cinsel söylemler aracılığıyla 17. yüzyılın sosyal ve kültürel hayatına dair çıkarımlar yapılacağından çalışmanın giriş bölümünde kısaca bahsedilmişti. Zira edebiyat metinleri gerçeğin ortaya konulmasında çok dikkatli biçimde yaklaşılması gereken metinlerdir. Eğer bu eserde yer alan söylemlerden yararlanılarak dönemin sosyal ve kültürel hayatıyla ilgili bir çıkarım yapmak amaçlanıyorsa, eserin gerçeği yansıttığından emin olmak gerekmektedir.

17. yüzyıl pek çok açıdan yeniliklere sahne olmuş bir dönemdir. Bu dönemi farklı kılan özelliklerden biri mesnevideki dönüşümdür. Bu dönüşümün öncüsü olarak Nev'î-zâde Atâyî görmek yanlış olmayacaktır.

Daha önce Leylâ vü Mecnûn, Husrev u Şîrîn gibi hikâyeleri modası geçmiş olarak gören ve padişahların savaşlarını konu alan İskendernâme, Şehnâme gibi savaş övgüsü eserleri edebiyatın konusu yapmayı eleştiren Atâyî, aslında baştan yenilik ve özgünlük arayışı içindedir. Bununla bir yandan telif ve özgün eser ortaya koyarak şair-yazarlık gücünü kanıtlama diğer yandan da hamse oluşturan mesnevilerin konusunu değiştirme iddiasındadır. Nitekim *Sâkînâme*'yi hamse kapsamına alarak âdetâ yeni bir hamse anlayışı ortaya koymak ister. *Nefhatü'l-ezhâr* ve *Sohbetü'l ebkâr* ile düşünsel içerikli metinlere ağırlık vererek tercüme olmayan mesnevilerle Fars edebiyatının bu alandaki iki doruk eseri geçmeyi hedeflediği görülür. (Tezcan, “Sebeb-i Teliflere Göre...”, 71)

Atâyî'nin de içinde bulunduğu bu dönüşüm hareketi neticesinde konuları değişmeye başlayan mesnevilerde şairlerin gündelik yaşamından ve yaşam alanlarından bahsedilmeye başlanmıştır: “Nitekim 17. yüzyıldan itibaren pek çok yazar, edebi modellere başvurmayı bırakıp kendi yaşadığı çevreden bahsetme eğilimi gösterir” (Aynur, “Osmanlı Edebiyatı”, 556). Bu eğilimlere aynı dönemde geçen Hançerli Hanım, Letâifnâme, Tayyarzâde, Cevri Çelebi ve Kanlı Bektaş hikâyeleri de örnek olarak gösterilebilir:

İstanbul meddah hikâyelerinin kitaba geçmiş ilk örnekleri olarak kabul edilen, en tanınmış beş gerçekçi hikâye (Hançerli Hanım, Letâifnâme, Tayyarzâde, Cevri Çelebi ve Kanlı Bektaş) ile benzerlik

taşıır. Bu hikâyelerin hepsi IV. Murad devrinde geçer, yani Hamse-i Atayı ile çağdaşırlar (Artan, “Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi”, 94).

Sâkînâme’de yer alan “Sıfat-ı Hisâr u Ta‘rîf-i Nüzhet-gâh Ez-Diyâr” bölümünde yer alan 226 beyitte İstanbul boğazında yer alan limanlar, boğazdan geçen gemiler, yüzen güzeller, boğazın kenarındaki yalılar, yalıların fiskiyeleri, Anadolu ve Rumeli Hisarı, hisarın bahçesinde yer alan kiraz bahçeleri, hisarın toprakları, Göksu, türbeler ve daha pek çok görsel tasvirin yer aldığı bu bölümde yaşayan İstanbul gözler önüne serilmiştir:

Nice hûb³⁴³ limânı var bî-keder
Mûhit-i sipihre ider gûşeler
Olur mevcden fülke³⁴⁴ kehfü’l-emân³⁴⁵
Deñiz dahı aña sığınur hemân
Gelür bâd ile tolı keştîleri³⁴⁶
Ne keştî ki gencîne-i kayseri
Ni‘amla gelen tolı keştîleri
Bize aındırur genc-i Bâd-âveri (S. 537-540)
Yanında anuñ Göksudan tîgı var
Bunuñ arkasında siper kûhsâr³⁴⁷ (S. 611)
Bu sâhilde olmuş makarr³⁴⁸ Yûşa‘a
Mûhit-i habâb-âveri kef-zede

³⁴³ hûb: güzel, hoş, iyi.

³⁴⁴ fülk: 1. gemi. 2. sandal, kayık.

³⁴⁵ kehf: 1. in, mağara. 2. sığınak, sığınacak yer.

³⁴⁶ keştî: gemi.

³⁴⁷ kûh-sâr: dağlık yer.

³⁴⁸ makarr: 1. karar edilen, durulan yer, karargâh. 2. oturulan yer. 3. ocak, merkez

Bir abdâlîdür nâmı Taşkın Dede (S. 670)

Ki envâr-ı feyzi salar şa‘şa‘a (S. 682)

Gümüş serv aña salsa ‘aksin kaçan

Girer suya bir şûh-ı nâzûk-beden(S. 694)

Diğer bir ifadeyle *Sâkînâme* “genelde dünyevî yanı ağır basan bir eser”dir (özgün imla, Tunca Kortantamer, *Nev’î-zâde Atâyî ve Hamse’si*, 160). Bu durum elbette *Sâkînâme* ile sınırlı değildir. Yine *Nefhatü’l ezhâr* ve *Sohbetü’l ebkâr*’da da daha önceden görülmeyen biçimde “İstanbul ve İstanbullular yer al[maktadır]. Öte yandan yazarın kişiliği daha ön plandadır” (Aynur, “Osmanlı Edebiyatı”, 556). Atâyî’nin eserine yansıyan bu görüntülerle mesneviler, yerel bir söyleyiş kazanarak döneminin izlerini daha gerçekçi biçimde taşımaktadır. *Heft-Hân* mesnevisinin ise *Sâkînâme*, *Nefhatü’l ezhâr* ve *Sohbetü’l ebkâr*’a göre daha farklı bir konumda bulunduğu belirtilmesi gerekmektedir: “Bunlar daha çok Binbir Gece Masalları, Tutînâme, Sindbadnâme gibi masalımsı bir tarzda anlatılan hikâyelerdir” (Tunca Kortantamer, *Nev’î-zâde Atâyî ve Hamse’si*, 328). İşte tam da bu nedenle *Heft-Hân* bu çalışmanın inceleme nesnelerinde biri olarak kullanılmamıştır. *Heft-Hân* mesnevisinin yapısı itibariyle *Binbir Gece Masalları*’nı andıran dokusu her ne kadar pek çok alan için önemli bir kaynak olsa da eğer amaç gerçeklikse dikkatli yaklaşılması gereken bir metindir:

Kültürel çalışmalar açısından diğer çalışmalar gibi geçerli birer kaynak olsa da metinlerde tarihi ‘gerçekliği’ bulmaya çalışan araştırmacılar için bir takım tuzaklar barındır[maktadır]. Çünkü bu edebiyatta]genç oğlanların güzelliğine övgü, kendi cinsel eğilimleri ne olursa olsun şairlerin mükemmelliğe ulaşmaları gereken ve sık kullanılan bir mecazdı[r]. (Ze’evi, “Senaryo Olarak Cinsellik, 16)

Bu noktada gündelik hayata dair tespitlerin başat bir rol oynadığı bu çalışmada da seçilen metinlerin daha “realist” metinler olması gerekmektedir. Bu nedenle bu çalışmada *Hamse*’de yer alan mesnevilerden yalnızca *Sâkînâme*, *Nefhatü ’l-ezhâr* ve *Sohbetü ’l-ebkâr* ele alınmaktadır.

B. Hedef Kitle

Çalışmanın “Birinci Bölüm”ünde mesnevilerde yer alan müstehcen konulardan ve bu konuların nasıl ifade edildikleriyle ilgili yapılan incelemeden sonra Atâyî’nin metni referans alındığında müstehcen konulara ilişkin müstehcen söylemlerin “dolaylı söylemden ayıp sayılan söyleme” doğru üç farklı boyutta ortaya konulduğu söylenmişti. Müstehcenliğin inşasında şairin, yalnızca kadim İrani geleneğin etkisinde olduğu gibi “zarif” söylemleri değil, ayıp sayılan söylemleri de tercih ettiği görülmektedir. Oysa Halil İncalcık’ın da belirttiği gibi, “patron, batı naturalizmi ve realizminde olduğu gibi, doğal, açıkça ifade edilmiş çıplak insanî duyguları ve tasvirleri değil, sembolizm, ustalık ve zerâfet libası içinde gizlenmiş ince güzelliği ara[maktadır]” (*Ayş u Tarab...*, 271). İncalcık’a göre patronajın dönüşümü için matbaanın Osmanlı’da yaygın kullanımını beklemek gerekmektedir:

Matbaanın geniş kitlelere okuma imkânı verdiği, böylece edebî ve ilmî eserlerin, yazarına geçinme için yeterince gelir kaynağı sağladığı dönem gelinceye kadar, bilgin ve sanatkâr, hükümdarın ve seçkin sınıfın desteğine muhtaç idi. (*Ayş u Tarab...*, 243).

Matbaanın 1720’lerden sonra kullanılmaya başlandığı düşünüldüğünde 1625 yılında yazılmış bir eser elbette ki patronajdan bağımsız düşünülemez. Bu anlamda patronaj etkisini hâlâ devam ettiriyorsa, Atâyî’nin mesnevisinde yer alan ayıp ifadelerle şair neyi amaçlamaktadır? Zarif olmayan doğrudan ifadeleri ve ayıp sayılan söylemleri

içeren bu kısımlarla hedeflenen kitle kim ya da kimlerdir? Gerçi müstehcen söylemlerin büyük bölümünün yer aldığı *Nefhatü'l-ezhâr* mesnevisinin “yazıldığı 1625 yılında IV. Murat henüz ondört yaşlarında” olması eserin kime sunulduğuna dair bir şüphe oluştursa da eser “pekâlâ Şeyhüislâm Yahya Efendi’ye [de] sunulmuş olabilir” (Kortantamer, *Nev’î-zâde Atâyî ve Hamse’si*, 178). Ancak şunu da belirtmekte yarar vardır ki eser ister IV. Murat’a, ister Şeyhüislâm Yahya Efendi’ye sunulmuş olsun burada esas olan, mesnevilerde müstehceh konulara ve ayıp sayılan söylemlere yer verilmiş olmasıdır. Şairin müstehcen konulardan yararlanması ve cinsel söylemleri açık bir dille ifade ediyor olması ise iki durumu akla getirmektedir. Birincisi acaba patronun zevkinde bir dönüşüm mü yaşanmaktadır; yoksa patronun etki alanına ek olarak “yeni bir elit zümre” mi ortaya çıkmıştır?

Bu durumla ilişkili olarak 17. yüzyılda yazılmış olan Nev’î-zâde Atâyî’nin hamsesinin özellikle bir yüzyıl sonra yani 18. yüzyılda minyatürlenmiş olması konularının bir sonraki yüzyılda da güncelliğini koruduğunun göstergesidir. Eser, klasik mesnevi anlayışı ve yapısından içerik noktasında ayrılmakta diğer bir değişle içerik mahallileşmektedir. Tülay Artan bunu şu sözlerle ifade etmektedir:

Atayı’nın, İran edebiyatı prototiplerine başvuran son şair olmasına rağmen, hikâyelerinde yerel öğeler, insan ve mekân tasvirleri, popüler özdeyişler, kollokyal deyimler ve vulgar bir dil kullanmış olduğu bilinmekte; günün toplumsal zaaf ve deliliklerini, abartılı ama esprili bir dille anlattığı genellikle kabul edilmektedir” (“Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi”, 104).

Osmanlı toplumunda 18. yüzyıla atfedilen değişim ve dönüşüm hareketlerine, 17. yüzyılda kaleme alınan bu hikâyelerin eklemlenmesi hem bu mesnevilerin konusunun bir sonraki yüzyılda bile geçerliliğini yitirmediğini hem de bu değişimin

temellerinin daha eskilerde yattığını ve dönüşümün birden bire gerçekleşmediğini göstermektedir. Aksi taktikde niçin 17. yüzyılda yazılmış olan bir eser bir sonraki yüzyılda resimlenmiş olsun?

17. yüzyılın seçkin şairlerinden Nevizade Atayı (Ataullah bin Yahya: 1583-1635/6) tarafından kaleme alınmış beş bölümlü bir mesnevi olan Hamse-i Atayı'nın, hepsi 18. yüzyıl ürünü olan beş minyatürlü kopyesi, Osmanlı günlük yaşantısına ışık tutan önemli bir kaynak olabilecek hikâyeleri resimlemektedir. (Tülay Artan, “Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi, 91)

Tülay Artan'ın “Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi, başlıklı makalesi yeni elit zümrenin varlığını ortaya koyması açısından isabetli bir sentezdir. Makalenin ana eksenini, Atâyî'nin hamsesinin minyatürlü nüshalarında yer alan minyatürlerle, metnin bir aradalığı oluşturmaktadır. Böylece değişim, 17. yüzyılda başlayan bir çizgiden 18. yüzyıla doğru eş zamanlı bir çizgide uzanmaktadır. Çünkü metin 17. yüzyıl metni, minyatürler ise 18. yüzyıl minyatürleridir. Bu durum Osmanlı'daki değişimin temellerini yalnızca tek bir yüzyıl üzerinden değil; iki yüzyıl üzerinden de okunabileceği anlamına gelmektedir. Tüm bunlar aslında konusu ve söyleyişi değişmeye başlayan bir eserin varlığına ilişkin saptalamalardır.

Artan'a göre “Osmanlı devletinde de 17. yüzyıl sonunda sultanın mutlak iktidarı biçim değiştirmeye başlamış”, 18. yüzyılda da devam eden Osmanlı iktidarının biçim değiştirme süreci ile 1700'lerin Paris ve Londra'sı karşılaştırılarak paralellikler üzerinden bir inceleme gerçekleştirilmiştir (“Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi”, 101). Londra ve Paris'in 18. yüzyıldaki burjuvazi ve şehirleşme hayatına yeni geçişi ile Osmanlı'da de benzer bir yansımasının izlerini hamse üzerinden sürülür:

Bir yandan sermaye birikimi o zamana dek görülmedik kayıtlara ulaşırken, bir yandan toplumsal zenginlik üzerindeki baskı ve denetimde de bir artış meydana geldi. Giderek günlük devlet işlerinden kopup uzun sürelerde Haliç ve Boğaziçi sahil saraylarında ‘zevk u sefa’ ile vakit geçiren sultanları taklit eden sarayı model alan sahil saraylara yerleşen yeni bir elit sınıf doğdu. (115)

Çünkü özel olanın klasik mesnevîde yeri yoktur. Telif olan olan klasiğin kalıplarına girmemekte ve böylece müstehcenleşmektedir. Belki de böylece “halk kendine ait olandan, ‘özel’den söz etmeye başlayarak[...]yani kamuyu gündeme getirmiş olmalıdır” (109).

Tülay Artan’ın “Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi” başlıklı makalesinde de belirttiği gibi patronun etkisinin azalmaya başlamasıyla ortaya çıkan bu “yeni elit zümre” ve onların yaşantılarına dair izlekler, Atâyî’nin mesnevîlerinde de yer almaktadır. Yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan bu “kamu” ve onların günlük yaşam sahneleri Artan’ın da belirttiği gibi minyatürler vasıtasıyla açıkça ortaya konulmuştur. Bu minyatürler elbetteki bu elit zümrenin beğenisine de sunulmuş olabilir. 18. yüzyıl için bunları söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak Atâyî’nin aynı amaçla bu metni oluşturduğu görüşü biraz şüpheli görünse de belli açılardan eserin elit zümre içinde yazılmış olabileceğine ilişkin ipuçlarını barındırmaktadır. Keza *Sohbetü’l-ebkâr* mesnevisinin sonunda Atâyî’nin eserini “gönül ehli kişilere sun[muş olması]eserin okunup, kendisinin hayırla anılmasına vesile olmasını um[ması]” bu ipuçlarından yalnızca biridir (Kortantamer, *Nev’î-zâde Atâyî ve Hamse’si*, 229). Elbette Atâyî’nin mesnevîlerinde yer alan müstehcen konular ve söylemler de işte bu yeni yeni oluşmaya başlayan “elit zümre” için yazılmış olabilir ama şu da belirtmek gerektir ki bu eser bu elit zümreye sunulmuş olabileceği ölçüde saraya yani

hükümdara ya da devlet büyüklerine sunulmuştur. *Heft-Hân* mesnevisinin sonunda yer alan ve Atâyî'nin yazdığı bu mesneviye “karşılık olarak üçyüz akçelik kadılık istemesi” eserin kimin için yazılmış olabileceği noktasına açıklık getirmektedir (Kortantamer, *Nev‘î-zâde Atâyî ve Hamse’si*, 245).

Bu nedenle Tülay Artan’ın minyatürler üzerinden yapığı bu isabetli tespit benzeri bir saptamanın metin için de söylenebilmesinin ne kertede gerçeğı yansıtacağı meselesi biraz şüphelidir. Bunun diğeri bir nedeni mahalli mesnevilerin 16. yüzyıldan beri müstehcen olmalarıdır. Dolayısıyla bu durum yalnızca 17. yüzyıla has değildir. Bu yüzyılda şairin bu eseri yazmasında elbette ki beklentisi olsa da şairin 15. ve 16. yüzyıldaki gibi İran/Fars edebiyatıyla bir boy ölçüşme iddiası bu yüzyılda bulunmamaktadır. Dolayısıyla şair ve şair çevresi bu iddiayı ve patronajın beklentisini bir bakıma aynı şekilde değerlendirmektedir.

Sonuç olarak bu mesnevilerde müstehcen konuların aktarılmasında kullanılan dilin “zarif söylemden ayıp sayılan söyleme” kadar üç boyutlu bir yapıda seyretmesi, bu eserlerin hedef kitlesini yalnızca patronaj ya da yalnızca yeni oluşmaya başlayan zengin bir zümre için değil “herkese” yönelik olduğunun göstergesi olabilir.

C. İktidar

Bu bölümde Nev‘î-zâde Atâyî'nin üç mesnevisinde yer alan cinsel söylemler aracılığıyla dönemin “iktidar ilişkileri”ne dair çıkarımlar yapılması amaçlanmaktadır. Burada bahsi geçen “iktidar” kavramı için Michel Foucault’dan yararlanıldığını belirtmek gerekir. Foucault “iktidar” kavramı tanımlarken başlangıçta soyut bir iktidara işaret eder. Bu soyut iktidar aslında dönemin baskın gücüne işaret etmektedir. Ancak bu baskın güç her zaman kendisini ifşa etme gayretinde değildir. Görünen güç de her zaman iktidar olarak alımlanmamalıdır. Örneğin Osmanlı’da

padişah Allah'tan sonra devletin temsilcisidir. Ama her dönemde padişah zannedildiğinin aksine gerçek gücü temsil etmeyebilir. II. Osman'ın yeniçeriler tarafından katledilmesi iktidarın sorgulanması anlamında bir göstege niteliği taşımaktadır. İşte bu ne olduğu her dönemde tam olarak kestirilemeyen bu iktidarı merkezde aramak doğru sonuçlar doğurmayabilir. Bu nedenle Foucault'un da dediği gibi bu iktidarın ne olduğu aranırken daha mikro düzeylere odaklanmak var olduğu düşünülen bu gizil ya da görünen güç olarak tanımlanabilecek iktidarı tespit etmek açısından daha doğru olacaktır. Şimdi öncelikle bu "soyut" anlamda ifade edilen "iktidar" kavramının ne olduğuna Foucault'un tanımları aracılığıyla bakmaya çalışalım:

İktidar mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir: eyleyen öznelerin davranışlarının kaydolduğu imkân alanı üzerinde yer alır: kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hâle getirir; uç noktada kısıtlar ya da mutlak olarak engeller; ancak eylemde bulundukları ya da bulunabilecekleri ölçüde eyleyen özne ya da özneler üzerinde eylemde bulunma biçimidir. Başka eylemler üzerindeki bir eylem kümesi. (Foucault, "Özne ve İktidar", 74)

Bu iktidar farklı dönemlerde farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Örneğin bazı dönemlerde Tanrı'nın, bazı dönemlerde ekonominin bazı dönemlerde ise kralın iktidarı öne çıkar. 17. yüzyılda yazılmış olan bu mesnevilerde yer alan cinsel söylemlerden hareketle de bu "iktidar ilişkileri"nin izinin sürülebilmesi için öncelikle Osmanlı'nın genel iktidar yapısı hakkındaki görüşlerin neler olduğuna ve bu görüşlerin nerelere odaklandığı hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Osmanlı devletinde iktidarın gerçek sahibi Allah, onun bu dünyadaki temsilcisi ise padişaktır. Padişahın öncelikli görevi halkın huzurunu sağlamaktır. Bu huzuru sağlamanın aracı, şer'i ve örfi kanunlardır. Osmanlı'da padişah halkı korurken, toplum da padişahın emirlerine boyun eğmek ve itaat etmek zorundadır:

Padişah, babadan oğula geçen tek bir hane olarak görülen devleti yöneten bir savaşçı-reisti. Padişah hanenin reisiydi; hanedan aileydi; devlet toprakları hanedanın babadan oğla geçen mülküydü; yönetici sınıf padişahın kulu, askeri maiyetiydi; tebaa halklar Allah'ın padişaha emanet ettiği "sürüler" (reaya) idi." (Findley, "Siyasi Kültür ve Büyük Haneler", 90)

Osmanlı toplumunda var olan bu genel iktidar yapısı belirli açılardan Hristiyan kurumlarında yer alan ve Tanrı egemenliğine dayanan "pastoral iktidar"la da paralellikler gösterdiği söylenebilir. "Pastoral iktidar", Foucault tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır:

1) Bu iktidar, nihai amacı bireylerin öbür dünyadaki selametini emniyet altına alan bir iktidar biçimidir. 2) Bu iktidar, salt emir veren konumundaki bir iktidar biçimi değildir; bunun yanında, sürünün yaşamı ve selameti uğruna kendini feda etmeye hazır olmak zorundadır. Dolayısıyla, tahtı kurtarmak uğruna tebaasından kendilerini feda etmelerini isteyen krallık iktidarından farklıdır. 3) Sadece bütün topluluğu değil; ayrıca özel olarak toplumdaki her bireyi, ömrünün sonuna kadar gözetten bir iktidar biçimidir (Foucault, "Özne ve İktidar", 65)

"Pastoral iktidar" Hristiyan dünyada bir Orta Çağ iktidar biçimidir ve etkisini burjuva iktidarına kadar sürdürmüştür. Kendini adayıcı bir iktidar olması, hem bu

dünyada hem de diğer dünya için koruyucu olması Osmanlı devletindeki padişahın reaya üzerindeki gücüne benzer nitelikler taşımaktadır. Ayrıca reayanın padişahın kulu olması ve mutlak itaati de pastoral iktidar ilişkileri ile paralellik gösterir.

Pastoral iktidar, “çoban ve sürü” metaforu üzerinden işlemektedir. Çoban, sürüsünü gözetlemekte bir araya getirmekte ve korumaktadır. Bu iktidar ayrıca merkezî ve tek bir iktidardır. Ancak Hristiyan toplumlarda pastoral iktidarın temsilcisi “papaz”dır. Bu nedenle Osmanlı toplumunda bu anlamda pastoral iktidarın tam olarak karşılık bulamadığı söylenebilir. Pastoral iktidarın özellikleri arasında yer alan bu iktidar “insanların kafalarının içinde ne olduğunu bilmeden, onların ruhlarına nüfuz etmeden, onların içlerindeki en derin sırları açığa vurmaya yöneltmeden uygulanamaz” (Foucault, “Özne ve İktidar”, 65) . Bu ifadede papaz ve “günah çıkartma” eylemi işaret edilmektedir. Osmanlı’da ise böyle bir uygulama söz konusu değildir. Dolayısıyla belli ölçüler doğrultusunda Osmanlı’daki genel iktidar kurgusunun pastoral bir iktidar olduğu söylenebilir. Osmanlı’nın iktidar anlayışı Tanrı’nın egemenliği gibi belli ölçülerde hükümdarın da iktidarını kapsamaktadır. Hiç şüphesiz bu anlayışın temelini “şariat ve geleneğe ek olarak padişahın fermanları[nın da] başlıca hukuk kaynağını oluştur[masında]” aramak gerekmektedir (Findley, “Siyasi Kültür ve Büyük Haneler, 90). Bu nedenle “hükümdarın iktidarı” da “pastoral iktidar” gibi Osmanlı’nın iktidar anlayışının parçalarındandır.

Genel olarak Osmanlı’daki bu iktidar anlayışından kısaca bahsettikten sonra şimdi pre-modern Osmanlı toplumunda bu genel iktidar algısına ve bu algıda ne gibi değişimler yaşandığı konusundaki yaklaşımların neler olduğuna bakalım:

Bir bütün olarak 17.yüzyıl dermansız bırakan bir savaş hâli, kırsal nüfusta erime, kentsel baskılar, salgın hastalıklar, enflasyon, keyfi idamlar, şişmiş ve ücretleri düzensiz bir merkezi hükümet, yüksek

vergileendirme ve uzun süre devam eden gıda sıkıntıları olarak
özetlenebilir.” (Zilfi, *Dindarlık Siyaseti Osmanlı...*, 10)

Tüm bunlara bir de küçük yaşta başa geçen padişahlar, I. Mustafa (deli) ve II. Osman’ın yeniçeriler tarafından öldürülmesi eklenince, padişahın siyasi otoritesinin zayıflamaya başladığı açıkça görülecektir. Nitekim 17. yüzyılda “başkent in siyasi elitine, 1603’ten sonra saraylı ve yeniçeri hizipleri[nin] hâkim ol[ması], bunlara kendi himaye ağlarını oluşturan ulema[nın] da katıl[ması]” siyasi otoriteyi iyiden iyiye bozmuştur (Neumann içinde Zilfi, “Siyasi ve Diplomatik Gelişmeler”, 67).

Erken Modern Dönem Osmanlı devletinde iktidar sistemi bu nedenle genel iktidar sisteminden farklılaşmakta yeni bir boyuta taşınmaktadır. Bu değişimde ulemanın da rolü oldukça büyüktür. Özellikle “ulema arasında büyük ailelerden meydana gelen bir ‘aristokrasinin’ geli[mesi]” yeni bir elit kesimin doğuşunun göstergesidir (Neumann içinde Zilfi, “Siyasi ve Diplomatik Gelişmeler”, 74). Bu dönemde yine “kadı”nın yetkilerinin çeşitli idari ve hukuki konularını kapsayacak şekilde genişletilmesi ve vilayetlerde daha büyük önem taşımaya başlaması ulema sınıfının değişen yüzünü gözler önüne sermektedir:

Mentesiple birlikte imalat kalitesini denetlemeye ek olarak, şehir güvenliği ve vergi gibi konularda yöneticilerle reaya arasında çıkan anlaşmazlıklara hakemlik de ediyorlardı. Hatta kadılara savaş çıktığı zaman askerleri seferber etme sorumluluğu da verilmişti. Diğer görevlerinin yanı sıra kadılardan da her kazadan toplanacak asker sayısını belirlemeleri isteniyor ve seferberlik sırasında kaynakların tahsis edilmesine yardımcı olmaları bekleniyordu. (Khoury, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Merkez...”, 184)

Tüm bu söylenenlerden hareketle Osmanlı'nın 17. yüzyılda değişen bu iktidar yapısı için öngörülen sebeplerin kaynaklarının “merkez ve merkez teşkilatı”nda arandığı görülmektedir. İktidarın görünen merkezi saray olduğu için burada meydana gelen değişimler odak noktasını oluşturmuştur. Nitekim padişahların erken yaşta başa geçmesi ya da ulema sistemindeki değişikliklerin iktidarın otoritesinde elbette payı vardır; ancak padişahın çocuk yaşta başa geçmesi birden bire mevcut iktidar gücünün değişmesine neden olmayacaktır. Bu nedenle Foucault'un da dediği gibi “iktidarı niyeti ya da kararı düzeyinde incelememek, onu içinden kavramaya çalışmamak” öncelikli hedef olmalıdır (Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 42).

Osmanlı'nın 17. yüzyıldaki iktidarının “nasıl bir iktidar” olduğu merak ediliyorsa bu iktidarın kimde olduğu sorusuna odaklanmak yerine var olduğu düşünülen iktidar ya da iktidar ilişkilerinin “gerçek ve edimsel uygulamalar içerisine bütünüyle nüfuz ettiği taraftan incelemek” daha doğru sonuçlar doğuracaktır. Bu konuyu daha da açmak gerekirse iktidarın gücünü merkezinde aramak yerine daha somut ve yerel hâle geldiği yerlerde aramak gerekecektir:

İktidarı, kılcallaştığı sınırlarında, son çizgilerinde kavramak; yani iktidarı en bölgesel, en yerel biçimleri ve kurumları içerisinde, özellikle bu iktidarın kendisini düzenleyen ve sınırlayan hukuk kurallarından taşarak, bunun sonucunda bu kuralların ötesine uzandığı, kurumların içine yerleştiği, teknik içerisinde somutlaştığı ve kendin, somut hatta gerekirse şiddet içeren müdahale araçları sağladığı yerde ele almak söz konusudur. (Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, 41)

Foucault “hukuk”un da “iktidar ilişkileri”ni anlamak için yeterli olmayacağı görüşündedir. Ona göre hukuk tarafından ele alınan bir problemin sonucu hukuk dışını da kapsarsa orada “iktidar ilişkileri”nden bahsetmek mümkün olmaktadır:

Aslında izin verilenle yasak olanı ayıran hukukun, sonuç itibariyle oldukça uygunsuz, gerçekdışı ve soyut bir iktidar aygıtı olduğu kanısındayım. Somut olarak, iktidar ilişkileri çok daha karmaşıktır ve bireyler üzerinde etkili olan ve toplumsal gövdeyi kat eden şey, tüm bu hukuk dışı olandır; tüm bu hukuk dışı kısıtlamalardır (“Göz Kamaştırıcı Hayvan:...”, 161)

İşte tam da bu nedenle Atâyî’nin mesnevisinde yer alan cinsellikle ilgili hikâyeler ve söylemler 17. yüzyıl iktidarının nerelere ve nasıl nüfuz ettiği gösteren birer kanıt niteliği taşımaktadır. Burada cinsel söylemlerin araştırma yöntemi olarak kullanılmasının nedeni, 17. yüzyıl iktidarının cinsel söylemler üzerinde daha rahat hareket alanı bulmasından dolayıdır. İşte esas mesele bu hareket alanının Atâyî’nin söylemlerine ve hikâyelerine nasıl yansıdığıdır:

Cinsellik daha çok erkeklerle kadınlar, gençlerle yaşlılar, ana babalarla çocuklar, öğretmenlerle öğrenciler, papazlarla laikler, bir merkezi yönetimle halk arasındaki iktidar bağlantıları için son derece yoğun geçiş noktasıdır. İktidar bağlantılarında cinsellik en saklı öge değil, en büyük araçsallığa sahip olan öğelerden biridir: Olabildiğince fazla manevrada kullanılabilir ve çeşitli stratejiler için dayanak noktası ve menteşe görevi üstlenebilir bir nitelik taşır. (Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 79)

Cinsellik ayrıca toplumun kontrolü için araçsallık sağlamasından dolayı da ayrıca önem taşımaktadır: “iktidar ilişkileri için özellikle yoğun bir transfer noktası

[olması]”, ürettiği güçle karışık enerji sayesinde bir toplumsal kontrol odağı olarak işletilebilecek bir şeydir” (Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, 23).

Bu konuyu biraz daha açmak gerekirse bu çalışmanın “I. Bölüm”ünde mesnevilerde yer alan müstehcen konuların ve söylemlerin incelenmesi neticesinde ortaya çıkan müstehcen konular ve üç boyutlu cinsel söylem (dolaylı, doğrudan, ayıp sayılan söylem) 17. yüzyılın mevcut iktidar anlayışı hakkında bilgiler taşımaktadır. Ayrıca bu üç boyutlu söylem ile bu mesnevilerde Atâyî’nin toplumsal öğütlerinin “herkesi” hedef olarak seçmesi de bu mesnevinin toplumsal rolünü başka bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Sonuç olarak, başlangıçta “soyut bir güç” olarak tanımlanan iktidarının nasıl bir iktidar olduğu sorusunun cevabını görünen iktidarın kendi içinde aramak yerine bu iktidarın somutlandığı hukuk dışı alanlarda yani bu üç mesnevide yer alan ahlak nasihatlerinde aramak dönemin iktidarının ya da iktidar ilişkilerinin ortaya konulabilmesinde daha doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır. Çünkü 17. yüzyılda ait hukuk kayıtları ya da görünen iktidara dair herhangi bir kanıt her zaman mevcut olan ve toplum üzerine yansıyan iktidara işaret etmeyebilir. Bu nedenle hukuk dışı bir metin olan Atâyî’nin üç mesnevisinde (*Sâkînâme*, *Nefhâtü’l-ezhâr* ve *Sohbetü’l ebkâr*) yer alan realist müstehcen hikâyeler ve Atâyî’nin cinsel söylemleri dönemin iktidarı ve iktidar ilişkilerine ışık tutmaktadır.

1. İktidar ve Arzu

Atâyî’nin mesnevilerinde yer alan cinsel söylemler, 17. yüzyıla ait gücün izlerini daha somut bir noktaya taşır. Atâyî’nin, mesneviler boyunca “neyin doğru neyin yanlış olduğunu” vurgulaması ahlakî bir iktidar işaret edilmektedir. Bu ahlaki iktidarın temsilcisi ise Atâyî’dir.

Mesnevilerin pek çok yerinde Atâyî'nin cinsel söylemleri, ataerkil toplumun arzularının baskılanmasına odaklanmaktadır. Bu sayede Atâyî aracılığıyla ötekilerin bedenleri kuşatılmakta ve beden bilinci yok sayılmaktadır. Cinsel söylemler aracılığıyla Atâyî, öteki üzerinde bir iktidar oluşturmaktadır. Yaratılan bu iktidar ile kişiler bazen kendi bedeninden bazen de ötekinin bedeninden uzaklaştırılmaktadır. Örneğin istimna davranışının “yanlış” olması bir anlamda kişinin kendi bedeni ile olan ilişkisinin yok edilmesi anlamına gelmektedir.

İşte mesnevilerde yer alan cinsel edimlerde neye izin verildiği ve neyin yasak olduğu sorunsalı Atâyî tarafından ortaya koyulan bu iktidarın var olan mevcut söylemleridir. Bu noktada Atâyî'nin “kadın” olması yani “ulema sınıfı”na dâhil olması onu toplum içerisinde herhangi biri yapmaz. Atâyî zengin, saraya yakın, entelektüel eliti temsil etmektedir. Bir anlamda Atâyî bu gruba dâhil olan herkesin sesidir.

Atâyî tarafından oluşturulan bu sosyal çevre ötekiler üzerinde söz sahibidir. Onun mesneviler boyunca söyledilerinin yapılması neticesinde ötekilerin davranışları meşrulaşacak ve bu sayede toplumda “normal” bireyler inşa edilecektir. 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda Atâyî ve çevresinin oluşturduğu bu “elit grup”, ötekinin bedenlerini iktidar gücünün denetimi altına almaya çalışan bir iktidardır. Örneğin istimnanın kötü bir davranış olduğuna söyleyen Atâyî, aşağıdaki beyitinde bir erkeğin cinsel uzvunun kişiye bela olacağı görüşündedir. Bu nedenle kendisi de Allah'a onu uzvuna esir etmemesi için yalvarmaktadır:

İtme Hudâya dil-i zâra ‘azâb

Hırs ile şehvet ile salub ızdırâb

Eyleme Dahhak gibi dâ‘imâ

Kendi vücûdumdaki mârı belâ (N.E. 2755, 2756)

Yine bir başka beyitte “göz” kişileri kötü yola sevk etmekte bu nedenle kişinin gözüne hâkim olması gerekmektedir:

Dîdedir ‘ışka viren neşve-i mül

Katlanır görmeyicek çünkü göñül (S.E. 966)

Câmedânî gibi açma anı

Bagla biri birine müjgânı (S.E. 968)

Aslında Atâyî’nin bu beyitleriyle ortaya konulan kişinin, güzele, iyiye ve doğruya yönlendirilmesi çabasıdır. Bu da ancak bedenın kontrol edilmesi diğeri bir deyişle nefsin kontrol altına alınması sayesinde gerçekleşebilecektir. Çünkü tüm bu kötülüklerin nedeni nefistir. Bu arada mesnevilerde beden ve nefsin bir aradalığına da dikkat çekmek gerekmektedir. Bütün arzuları kontrol altına almak esastır. Çünkü nefis kişileri yanlış yola sürüklemektedir. İnsanın bu günahıtan kurtulup doğru yolu bulması için Allah’a sığınması gerekir. Eğer kişi bunu tek başına yapamıyorsa, Atâyî ona farklı çözüm yolları önermeyi de ihmal etmez. Örneğin nefisine hâkim olamayan kişi bir “pir”den yardım alarak içinde bulunduğú kötü durumdan kurtulabilir:

Dâmen-i pîri tutup şâm u seher

Yakañı dest-i hevâdan kurtar (S.E. 971)

Arzulardan kurtulmanın diğeri bir yolu ise “aklın” kullanılmasıdır. Kişi kendini ancak akıl yardımıyla “temiz” olana yöneltebilir:

Nefs-i bed itmekde bize mekr ü fen

‘Âkil iseñ kaç yüri bed nefsdan (N.E. 2123, 2124)

İşte bu ve buna benzer beyitlerde varlığını hissettiren bu iktidar, arzuların bastırılması ve kısıtlanmasında topluma ön ayak olmaktadır. Tam da bu yöntemlerle kişilerin arzuları ve bedenleri disiplin altına alınarak dönemin soyut gücü olan

iktidara da dolaylı olarak hizmet edilmiş olacaktır. Michel Foucault da bu görüşe benzer bir düşüncüyü 17. yüzyıl Hristiyan öğretisinin üzerinden temellendirmiştir:

Hristiyan öğretisi de, arzuyu bütünüyle ve dikkatle söyleme geçirme yoluyla bu arzu üzerinde özgül etkiler yaratmayı amaçlıyordu; bunlar kuşkusuz arzuyu denetleme ve arzudan uzaklaşma etkileri olmakla birlikte, aynı zamanda da tinselliğe geri dönme, Tanrı'ya yeniden bağlanma ve bedeninde kötülük eğiliminin yaralarıyla ona direnen aşkı hissetmenin doğurduğu huzur verici acının fiziksel etkisiydi.

(Cinselliğin Tarihi, 25)

Atâyî'nin mesnevilerinde de kişiler doğru, iyi ve ahlaklı olana yönlendirilmeye çalışılmaktadır. Arzu, insanı etkileyip yanlış yola sürükleyeceği için, insan bu günahtan kurtulabilmek için Allah'a sığınmalı ve ondan yardım dilemelidir. Arzunun günahla ilişkisini Foucault şu şekilde açıklar:

Arzunun özellikle günahın başlangıcını oluşturduğu ve işlevinin yalnızca cinsel edimlerde değil, insan davranışının her alanında da görüldüğü düşünüldü. Arzu günahın da oluşturucu bir parçasıydı”
 (“Cinsellik ve Siyaset”, 240).

Benzer bir bakış açısı mesnevilerde şu şekilde ifade edilmektedir:

Âh ki bu nefs-i habîs³⁴⁹ ü hevâ
Oldılar insana görünmez belâ
Nefs-i bed itmekde bize mekr ü fen
‘Âkil iseñ kaç yûri bed nefsdan (N.E. 2123, 2124)
Ol ki olub tâbi‘-i nefs ü hevâ

³⁴⁹ habîs: kötü, alçak, pis, soysuz.

İstedüğün eyleye subh u mesâ (N.E. 2417)

Şehvet olur âdeme nefsinde şûm³⁵⁰

Nefse uyan oldu cehûl³⁵¹ u zalûm (N.E.2420)

Olmamagın bend-i kemend-i hevâ

Buldı mülk-i devlet-i kurb-ı Hudâ (N.E. 2422)

İtme Hudâyâ bizi mekkâre³⁵² dost

Magza³⁵³ irişdür koma meftûn-ı post (N.E. 2452)

Âyine-i kalbi idüp nâb-nâk

Cismümüzi kıl melekietle pâk (N.E. 2453)

Bu beyitlerde de görüleceği gibi nefsin ya da arzunun bedene zarar verdiği açıkça görülmektedir. Nefis, kişileri kötü yola sokmakta ve günaha neden olmaktadır. Bu nedenle nefsin isteklerinden kurtulmak gerekir. Çünkü bu durum kişiler üzerinde baskı yaratmaktadır. Kişi bu olumsuz durumdan kurtulmayı ancak “tövbe” sayesinde gerçekleştirebilir:

Belki tâ’ib³⁵⁴ ola diyü o le’îm

Kıla imhâl Hudâvend-i Kerîm (S.E. 1047)

Burada kişinin yaşadığı acıdan çıkış yoluna sebep olanın “korku” duygusu olduğunu belirtmek gerekmektedir. İşte bu korku ve baskı neticesinde kişi Allah’a sığınmakta ve huzur bulma isteği duymaktadır. Bu durum bedenin kişiye verdiği zarar neticesinde kişinin iç dünyasına dönme gayretine dönüşür.

Atâyî’nin sıklıkla vurguladığı bedenin ve nefsin kötülenmesi esnasında kullandığı yöntemler ise düşündürücüdür. Atâyî bir yandan toplumda var olduğu

³⁵⁰ şûm: şom, uğursuz.

³⁵¹ cehûl: pek câhil.

³⁵² mekkâr: çok mekreden, hileci, düzenbaz.

³⁵³ mağz: 1. beyin, dimağ. 2. anat. ilik. 3. iç, öz. 4. akıl

³⁵⁴ tâib: tövbe eden.

düşünülen “anormal cinsel edim” örnekleri verirken, diğer yandan toplumda gizli olanın açığa çıkarılmasına ön ayak olmaktadır. Çünkü Atâyî bir yandan kişilere bedenlerini reddetmeyi ve ruha yönelmeyi öğütlemekte diğer yandan müstehcen söylemleri detaylandırarak ve rahat bir şekilde anlatmaktadır. Ne de olsa “cinsellik davranışlar[ın] bir parçasıdır[...][insanların] kendi kendine yarattığı bir şeydir: arzunun bir yanının keşfinden çok [insanın] kendi yaratı[sıdır] (Foucault, “Michel Foucault, Bir...”, 277). Atâyî olumsuz cinsel davranışları kötülerken, kadın ve erkek bedeni tasvirlerinde gayet müstehcen bir dil kullanır. Peki, ahlaki açıdan doğru olmayan cinsel edimlerin kötülendiği bir hikâyede okuyanda/dinleyende “tahrik” uyandıracak söylemlerin kullanması ne anlama gelmektedir? Bu durumun nedenini hiç şüphesiz kamusal alanda ataerkil erkeğin cinsel özgürlüğünü yaşayamamasında aramak gerekir. Kadının dışlandığı bu toplumda evlilik nedenli çözüm işe yaramamaktadır. Sosyal hayatta kadınla ilişki kuramayan erkek, kendisine farklı çözümler üretmek zorundadır. İşte burada yer alan müstehcen dil, cinsellik ve toplumsal değer yargıları arasında kendine çıkış yolu arayan erkeğin çaresizliğini göstermektedir. Örneğin, *Nefhatü’l-ehâr*’ın 15. hikâyesinde cariyenin güzelliğinin anlatıldığı aşağıdaki beyitlerde müstehcen söylemler açıkça görülmektedir:

İnce beli kad güzel a‘lâ topuk
Yukarısı az aşağısı çok
İki meme dest-i hûş-ı sîm-i nâb
Âb-ı hayât üzre ya habâb
İki gümüş hokka idi gûyiyâ
La‘l idi enbûbe³⁵⁵-i humret-nümâ

³⁵⁵ enbûbe: boğum.

Yarma bilekli evcesi bir yığın

Sımsıkı et hep yakışık bel bakın

Kassa³⁵⁶ koç alnı gibi yumrı t...

Tokuşup olmuşdı meger iki şak (N.E. 2542, 2543, 2544,2545, 2547)

Bir erkeğin anlatıldığı *Nefhatü 'l-ezhâr*'ın 17. hikâyesinde de benzer ifadeler dikkati çekmektedir:

İnce beli râh-zen³⁵⁷-i hûş³⁵⁸ idi

Orta kuşağıyla siyah-pûş idi

Yürümede ditrer idi her biri

Ditreme tutar idi görenleri

Kaddi güzel hüsn ü muglim³⁵⁹-pend

Ya'ni etine tolı bâlâ-bülend (N.E. 2789, 2792, 2793)

Öncelikle Atâyî'nin bu ifadeleri bilinçli bir biçimde tercih ettiğini belirtmek gerekmektedir. Örneğin Atâyî, *Nefhatü 'l-ezhâr*'ın 13. hikâyesinde evine zıbık atılan kadının zıbıkla karşılaşma anı sonrasında onda bazı erotik düşünceler uyandırdığının da farkındadır.

Didi hemân bâri bir eş alayın

Nolsa gerek bagruma pek basayın

Bez ü nisâr³⁶⁰ ile kılayım 'amel

Belki bulam yerine na'imü'l-bedel (N.E. 2242, 2243)

Bu durumdan Atâyî gibi hikâyedeki müftü de haberdardır. Hikâyede yer alan müftü de konumu gereği Atâyî ile benzer bir statüde bulunması açısından Atâyî'nin temsil

³⁵⁶ kass: göğüs.

³⁵⁷ râh-zen: yol vuran (kesen)

³⁵⁸ hûş: akıl; fikir, şuur; us.

³⁵⁹ muglim: oğlancı

³⁶⁰ nisâr: saçma, serpme.

ettiği iktidar grubuna dâhil edilmelidir. Bu anlamda Atâyî'nin hikâyedeki yansıması olarak da okunabilir. Onun ifadeleri bu nedenle ayrıca önem kazanmaktadır:

Her ne cefa eylemsem aña revâ

Tek durur iken saña itmiş cefâ

Añdurub unuttuğñ ol bî-hicâb

Derdüñi depreşdürüb itmiş ‘azâb (N.E. 2257, 2258)

Bu durum müftünün hiç hoşuna gitmese de zıbığın varlığı, kızı tahrik etmeye yetmiştir. Mesneviler bu doğrultuda bir kez daha okunduğunda Atâyî'nin asıl amacı her ne kadar olumsuz cinsel davranışları kötülüyor olsa da, kullandığı dilin müstehcen olması “özünde, dayatılmış olan sessizliğin altında derin bir meraka işaret et[mektedir].” (Foucault, “Göz Kamaştırıcı Hayvan:...”, 165)

Atâyî'nin müstehcen söylemleriyle mesnevilerin daha pek çok yerinde karşılaşılmaktadır. Örneğin bir yandan kulamparalığın kötü olduğunu ve bu davranışın kabul edilmez sonuçlar doğuracağından bahseden Atâyî, diğer yandan bir oğlanın tasvirini yaparken oldukça müstehcen bir dil kullanır. Çalışmanın birinci bölümünde oğlanlar ve uzuvları için tercih edilen müstehcen söylemler incelendiğinde oğlanlar ve onların cinsel organları değerli madenlerle, bitki ve mimari motiflerle anlatılmaktadır. Kulamparalık kötülenirken, oğlanın güzellikleri övülmektedir:

Hûn-ı cigerde peder ve mâderi

Besleye bir dilîr-i sîmin-beri (N.E. 2629)

Şap şap öpüb kurar idi her yerin

Cümle sevâd eyledi sîmîn-berin (N.E. 2702)

Nahl-i kad-i yârı idüb kantara

Urur idi kuyrugunı kantara (N.E. 2645)

Ardına girerdi güzel bulıcak
Ya‘ni tayarđı o nihâle tayak (N.E. 2780)
Nahl-i kad-i yârı idüb kantara
Urur idi kuyrugunı kantara (N.E. 2645)
Kûh-ken-ı fisk olup ol bî-hicâb
Nice gümüş kubbeyi itdi harâb (N.E.2648)
İremedi tâkına ol kubbenüñ
Tendine şiş salamadı penbenüñ (N.E. 2797)
Olur eşhâsa güzer-gâh-ı ‘azîm
Karlı taglar gibi ol kubbe-sîm (S.E. 2029).
Tutmuş o ser-nîzeeye karşı meger
Bir gümüş âyinelı çarhî siper (N.E. 2699)
Hâsılı bir darb ile ol pür-sitîz
Urdu ol âyineye peykân-ı tîz (N.E. 2705)

Sonuç olarak mesnevilerde yer alan cinsel söylemler ve davranışlar ile Atâyî, topluma ahlaken neyin doğru neyin yanlış olduğuna işaret etmekte ve bu sayede kendi iktidarını oluşturmaktadır. Atâyî, Osmanlı toplumunda yaşayan bilgili, zengin elit bir zümreye aittir. Bu nedenle şair bu grubun bir nevi temsilcisidir. Nefsin kötü olduğu vurgusuyla 17. yüzyılda elit zümre tarafından ortaya konulan bu iktidar, kendi dışındaki ötekilerin bedenlerini ele geçirmeye çalışmaktır. Böylece öteki üzerinde bir güç kazanmaktadır. Ötekiler de arzusunun gühanına ortak olmamak için korku ile Allah’a sığınarak bedenlerinden uzaklaşmakta ve kendini ruha yönlendirerek toplum içinde kendini meşrulaştırmaktadır. Atâyî ve Atâyî’den hareketle toplumda yer alan bu elit zümre böylece diğerleri üzerindeki iktidatlarını pekiştirmekte ve daha da güç kazanmaktadırlar. Tüm bu olumsuz cinsel edimlerin

müstehten bir dille ifade edilmesi ise tasavvufun kırıldığı noktalara işaret etmektedir. Cinsel edimler ve söylemler bir yandan kötülenirken, diğer yandan aslında toplumsal boşalım alanları olarak yeniden üretilirler. Kişiler bu yolla ahlak baskısından kurtarılmaktadır. Ataerkil toplumun kamusal alanda cinsel özgürlüğün yaşayamaması, kadınla ilişki kuramaması erkeği cinsel özgürlük için çözüm yolları üretmeye itmiştir. Bu durum toplumsal değer yargıları arasında kendine çıkış yolu arayan erkeğin çaresizliğinin de göstergesidir. Kısaca, Atâyî'nin temsil ettiği bu “elit zümre”nin iktidarı bir yandan ötekinin bedenini baskı altına alarak onlar üzerinde gücünü pekiştirirken, diğer yandan toplumsal boşalım alanı yaratarak toplumun rahatlama adına hizmet eder.

2. İktidar ve Kulamparalık

Bu mesnevilerde Atâyî'nin temsil ettiği elit zümre iktidarının, cinsel söylemlerin inşasında da büyük payı bulunmaktadır. Bu şekilde neyin doğru neyin yanlış olduğu cinsel söylemler aracılığıyla topluma iletilmektedir. Bu iletilerden biri de “kulamparalık”tır. Atâyî oğlancılığı mesnevilerin pek çok yerinde olumsuzlamaktadır. Atâyî'nin söylemine paralel olarak Osmanlı'da kulamparalığın hem örfî hem şer'î açıdan cezaları bulunmaktadır. Örneğin şeraitte ve kanunda kulamparalığın cezaları şu şekildedir:

[Şeriatte erkek çocuk] [için] *ahdâs*, *murd*³⁶¹, genellikle ceza verilemeyeceği düşünülür. Bekâr erkek [için] tartışmalı[dır]. [*H*]*add*³⁶² veya değil, değilse kırbaç ve *ta'zîb*, bazıları recmde ısrar eder. Evli erkek [için de] tartışmalı[dır]. *Hadd* veya değil, eğer *hadd* ise recm

³⁶¹ ahdâs ve murd: Tüyü bitmemiş oğlanlar

³⁶² hadd: Allah'a karşı işlenmiş suç

veya baş kesme, Ebu Hanife hapis cezası önerir, bazıları ceza verilmemesini önerir. (Ze’evi, “Arzuya Çeki Düzen ...”, 72)

[Kanunda reşit olmayan erkek çocuklar eğer] yine reşit olmayan erkek çocuklarla: Ceza ve para cezası, bekâr erkek [için] aşamalı para cezası (100, 50, 30); evli erkek [için de] yine aşamalı para cezasıdır. (300, 200, 100, 50, 40) (Ze’evi, “Arzuya Çeki Düzen ...”, 75)³⁶³

Şeriat ve kanunda cezası bulunan kulamparalık hem *Nefhatü’l-ezhâr*’ın 16. hikâyesinde (eve gelen misafirler kulampara ile oğlanı evde basma girişimi) hem de 18. hikâyesinde (saklanan kişiler kulampara ile oğlanı suçüstü yakalama girişimi) kamuoyu tarafından da hoş karşılanmayan bir davranıştır.

Kulamparalıkla ilgili Osmanlı’da iki temel bakış açısı yer almaktadır. Bunlardan ilki “er-Râzi” tarafından ortaya konulmuştur. Ona göre kulamparalık "bir sapıklık veya günah olmayıp tamamen biyolojik bir kusurdu[r]. Psikolojik veya kültürel olmaktan çok genetikti[r] (Ze’evi, “Bedenin Cinsiyeti”, 51). Bu söylemden hareketle Atâyî’nin metnine baktığımızda er-Râzi’nin anlayışına benzer bir anlayışın orada da var olduğunu tespit edebiliriz:

Bu mesel-i bende-i âzâdedir

Zânî olan yine zinâzâdedir (N.E. 2442)

Diğer bir bakış açısı ise Ze’evi’nin de belirttiği gibi İbni Sina ve İbni Hubal’in de aralarında bulundukları bir gruptur ve er-Râzi’nin görüşüne karşı çıkmışlardır. "Tıbbi bakım altına alınmak yerine günahkâr davranışları nedeniyle cezalandırılmaları ve saptıkları yolun yanlış olduğunu görmeleri gerekirdi" (“Bedenin Cinsiyeti”, 52) Aslında Atâyî’nin mesnevileri incelendiğinde kulamparalığın genetik olduğuna dair

³⁶³ Dror Ze’evi’den yapılan alıntılar Ze’evi tarafından tabloda gösterilmektedir. Tabloda yer alan bu alıntılar düz yazıya aktarılmıştır.

söylemler yer alsa genellikle Atâyî, yakalanan bir kulamparanın cezalandırılması gerektiği görüşündedir. Örneğin *Nefhatü'l-ezhâr* mesnevisinin 16. hikâyesinde kulamparalık eden adam iş üzerindeyken yakalanmış ve öldürülmesine karar verilmiştir:

Katline ‘azm itdiler o gövdenüñ

İrteye kaldı iyüsi kıssanun (N.E. 2720)

Atâyî’de kulamparalık şiddetli bir biçimde kınanırken, oğlan ve erkek arasında ilişki herhangi bir tensel temas olmaması ve oğlana karşı duyulan aşk “temiz bir aşk” olması koşuluyla bu ilişki biçimi normal olarak değerlendirilmekte hatta yüceltilmektedir:

Lîk olmaz nazar-ı pâke yasag

Güle baksa ne hata bûlbûl-i bâğ (S.E. 977)

Tabii bu durum için “kulamparalık” demek ne kertede doğru olduğu meselesi de başka bir tartışmanın konusunu oluşturmaktadır. Erkek güzelliğinin ve aşkın övüldüğü *Nefhatü'l-ezhâr* mesnevisinin 16. nefhasında Atâyî, bu aşka ve sınırlarına dair bilgiler vermektedir. Dünyanın aşk ile yaratıldığını hatırlatan Atâyî, aşkı varlığın ve mekânın süsü olarak nitelendirmektedir:

‘İşkdır ârâyiş-i kev ü mekân

‘İşkla var oldı yog iken cihân (N.E. 2605)

Aşkla ilgili bu beyiti takiben dört beyit ardından sevgilinin özelliklerinden bahsetmeye başlayan Atâyî, söylem düzeyinde bu sevgilinin “oğlan” olduğunu açık bir biçimde ifade eder:

Lem‘a-i rûyi anı eyler nihân

Hattı basar-ı hille gûyâ hemân

Tâze müzellef dahi makbûldür

Genc irisi olsa da makbûldür (N.E. 2872)

Sevgilinin yüzündeki “ayva tüyleri”nden bahseden Atâyî, herhâlde bir kadından bahsediyor olmamalıdır. Sonrasında oğlanın saçlarını, kaşlarını, sevgilinin yürüyüşünü detaylı biçimde tasvirine geçer. Sevgili ile kurulacak ilişkinin de sınırlarıyla ilgili bir kez daha açıklama yapar. Bu ilişkide sevgiliyi öpüp kucaklamaya kalkışmamak gerekmektedir. Sevgiliyle fazla söyleşmenin de zararları çoktur. Yetişkin erkek ve oğlan arasında Atâyî’nin sözleri Socrates’in sözlerini de hatırlatır niteliktedir. Bu ilişki türünde “insan her türlü temastan kaçmalı, ruhu zedeleyecek öpücüklerden vazgeçmeli, hatta bedenin bedene değmesi ve ‘zarar’ görmesini engellemelidir” (Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 291).

Pertev-i mâh aındurur ol ruhları

Şu‘le-i mihr ohşar o mehe peyki

Târ-ı hatt-ı zülfî olub râbıta

‘İşk-ı hakîkîye olur vasıta

Kaşları fülk-i muhabbet olur

Kantara-i râh-ı hakîkat olur (N.E. 2615-2617)

Zülf ü hattı gerçi olur dil-pesend

Câzibe-i ânı ver ammâ kemend

Hüsn ü ân olmag için tûvânân³⁶⁴

Yâr olamaz fitne-ger ‘akl u cân

Dâire-i dil taşra güzâr eyleme

Arzû-yı bûs u kenâr eyleme

Söyleşerek valsın idersin ricâ

³⁶⁴ tûvân: güç, takat.

Söz söz açar söz g.. açar dâ'imâ (N.E. 2622-2625)

Bekleyüb ol kubbeyi ley ü nehâr

Turma gömer ölüsün ol türbe-dâr (N.E. 2628)

Çalışmanın ilk bölümünde oğlanlar için kullanılan mecazlardan bahsetmiştik. Bu beyitlerde de yer alan “hatt, kubbe ve kantara” kelimeleri yine bir oğlanın cinsel uzuvları için kullanıldığını belirtmek gerekmektedir:

Gevher eşki gibi subh u mesâ

Anı gözünden sakına dâ'imâ

İki büküb kâmet-i ebnasını

Hâke salub ‘ârız-ı ra‘nasını (N.E. 2630-2631)

Oğlanlarla kurulacak olan ilişkide ona dokunmamak ve gözünden sakınmak gerekmektedir. Bu anlamda “temiz aşk” yüceltilmekte ve meşrulaştırılmaktadır. Erkeklerle karşı sınırları belli olan bu arzu söylemine, Mehmet Kalpaklı ve Walter Andrews, “bu edebiyat yani yüksek kültür edebiyatını üretenler ve tüketenler olarak ele alındığında, entelektüel adamın genç adama duyduğu tanrısal aşkın kolayca ayırt edilebileceği” görüşündedirler (*The Age of...*, 21). Kısacası sevgiliyle olan ilişkide her türlü temastan kaçınılmalı, ruhu rahatsız edecek öpücüklerden sakınmalı kısacası bedenin bedene dokunmasının önüne geçilmelidir. O hâlde mesele bedenden ruh düzlemine taşınmaktadır.

Mesneviler incelendiğinde mesnevilerde yer alan oğlanların –ki oğlan kelimesi de aynen bu şekilde metinde yer almaktadır. Eyler idi ya‘ni o rûsvâ-yı âm / Gördüğü oğlanı gözüyle tamâm (N.E. 2650)- ya da “gulâm”lar beyitlerde de açık bir biçimde görülmektedir:

Muglim-i ma‘hûd bulub bir *gulâm*

Eyledi bir gün aña ibrâm-ı tâm (N.E. 2682)

Bu ilişkinin öncelikle “eşcinsel” bir ilişkiden farklı olduğunun da belirtilmesi gerekmektedir. Bu ilişkide kişiler arasında yaş ve statü farklılıkları bulunmaktadır. Bu ilişkinin Antik Yunan’da mevcut olan ilişki tipiyle de belli ölçülerde paralellik arz ettiğini belirtmek gerekmektedir. Michel Foucault da *Cinselliğin Tarihi* isimli kitabında yaptığı analiz sonucunda, Antik Yunan’da da bu ilişki tipine benzer bir ilişkiden bahseder:

Dikkatin temek noktası, “ayrıcalıklı” bir ilişki-ki bu ilişki sorun ve zorlukların odağındadır ve özel bir kaygı konusu teşkil eder-üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu partnerler arasında bir yaş farkı ve buna bağlı olarak da belli bir statü ayrılığı bulunmasını içeren bir ilişkidir.
(*Cinselliğin Tarih*, 262)

“Oğlanın onuru”nun da çok önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Temiz aşka izin vardır; ancak bu aşk için oğlanın onurunun korunması, ailesine ve kendisine laf getirmemesi gerekmektedir. Atâyî de oğlanın onuruna sık sık değinmiş, özellikle oğlanın ailesinin de önemine vurgu yaparak oğlanın itibarının ayaklar altına alınmaması konusunda özen gösterilmesini istemiştir:

Hûn-ı cigerde peder ü mâderi
Besleye bir dilîr-i simîn-beri (N.E. 2629)
Peder ü mâderi bir gonca-lebi
Sînede besler-iken cânı gibi (S.E. 1002)

Michel Foucault da Demosthenes’in *Eroticos* adlı eserinden yaptığı alında benzer bir görüşün Yunan’da da mevcut olduğunu şu şekilde ifade eder:

Delikanlının ailesi ve statüsünden dolayı onur konusunda yaşayacağı en ufak unutkanlığının kendisini utanca boğacağını unutmaması gerekir; katılık ve dikkatleri sayesinde, ilişkileri boyunca onurlarını

koruyabilmiş olanları örnek olarak belleğinde saklaması gerekir.

(*Cinselliğin Tarihi*, 270)

Mesnevilerde “mefûl ve fâil” olma durumuyla ilgili de bilgiler yer almaktadır.

Edilgen eşcinsellik kötülenmekte ve şiddetle kınanmaktadır:

Merd iseñ epşet³⁶⁵ diyemezler saña

Kimseye hâşâ ki ola iftirâ (N.E. 2870)

Oğlanlarla ilişki için Atâyî kapalı ve zarif ifadeler tercih etmiştir: “İki büküb kâmet-i ebnasını (N.E. 2631) gibi. Bu ifadeler dolaysız ifadelerden uzak, mecazları kapsamaktadır. Yüksek edebiyattan beklenen de zaten bu şekilde bir söylemin tercih edilmesidir.

Oğlanlar için kullanılan mecazlarda da oğlanların övüldüğüne tanık olunmaktadır. Bu övücü ifadelerin arasında değerli madenler, “dilîr-i sîmin-ber” (N.E. 2629); ağaçlar, “nahl-i kad-i yâr” (2645) “nihâl”(N.E. 2780); mimari yapı örnekleri, “kantara” (2645) “gümüş kubbe” (N.E.2648) “ol kubbenüñ tâkı” (N.E. 2797) “kubbe-sîm” (S.E. 2029), savaş aletleri, “gümüş âyinelî çarhî siper” (2699) kullanılmıştır. Övücü niteliklerle oğlanların söylemlerde yer alması, onların onurunun korunması için tercih edilmiş ifadeler olabileceğini akla getirmektedir. Çünkü Atâyî kulamparalıktan bahsederken, bu kişiyi ve yaptığı davranışları şiddetli bir biçimde kınamasına rağmen; oğlanla ilgili mesnevilerin hiçbir yerinde olumsuz bir ifadeyle karşılaşmamaktadır.

Oğlanlarla cinsel ilişki eylemleri için “alt-üst olmak”, “ata binmek”, “çadır kurmak” “tokuşmak”, “verip almak”, “vurmak / darb etmek” ifadeleri kullanılmaktadır:

³⁶⁵ epşet: edilgen eşcinsel

Eñ eyüsi kebg-i derî-veş dilîr
Biri biriyle ola bâlâ vü zîr (N.E. 2174)
Kurmag içün çâdır-ı ‘ıyş u safâ
Felek-i sîmîni turur ber-hevâ (N.E. 2697)
Gâhi degiş tokuş iden dilbere
Tokışur idi getürüb bir yere (N.E. 2661)
Hâsılı bir darb ile ol pür-sitîz
Urdı ol âyineye peykân-ı tîz
Gâfil alub hîleden ol bed-kemân
Turma virüb almada idi hemân (N.E. 2705, 2706)

Bu ilişkide oğlan daima “boyun eğen” ve “amade” bir konumda yer almaktadır:

Râm kılub niçe peri peykeri
Sayd ider idi niçe keb-veri (N.E. 2658)
Eyler idi itnese bir kebki-râm
Kuyrugın alub ele rüsvây-ı ‘âm (N.E. 2663)
‘Âkıbetü’l-emr idüb anı râm
Eyledi kâm almag içün ihtimâm (N.E. 2685)

Bu beyitlerden hareketle cinsel ilişki biçimlerinde erkekler arası toplumsal konumlara ilişkin de çıkarımlar yapabilmek mümkün gözükmemektedir. Bir tarafın etken, diğer tarafın edilgen olduğu bir toplumsal sınıflandırma dikkati çekmektedir. Bu ilişki “köle ve efendi” arasındaki ilişkiye benzer hiyerarşik bir ilişkidir. Ancak oğlanın övülmesi ve onurunun korunması şartıyla bu ilişki sürdürülebilir niteliktedir. Atâyî erkekler arasında var olan bu ilişki biçimi hakkında birçok ipuçları vermektedir. Bu ilişki biçiminde, bir tarafta etken, bilgili, entelektüel, yaşlı erkek diğer tarafta genç, bilgiyi almaya hazır, edilgen ve boyun eğen bir grubun

oluşturduğu sosyal yapıdır. Her ne kadar burada oğlanlar için “bilgiyi almaya hazır” ifadesi kullanılmışsa da Mehmet Şeker *Gelibolulu Mustafa ‘Âlî ve Mevâ’idü’n-Nefâis Fî-Kavâ’idi’l-Mecâlis* adlı eserinde sâde-rûlardan bahsettiği bölümde bu kişilerin özelliklerini şu şekilde ortaya koymaktadır:

Güzelliğe sâhib, güzel yüzlü, melek huylu Sâde-rû’lar, tazelik dönemlerinde, “Yûsuf-ı Mısırî” gibi alıcı bulurlar. Traşları gelinceye kadar bilgi öğrenme ve görgülerini arttırma gibi yararlı şeylerle uğraşmalarına güzellikleri engel teşkil eder. (Şeker. *Gelibolulu Mustafa ‘Âlî...*, 182)

Görüldüğü gibi ‘Âlî, sâde-rûların bilgi öğrenmediklerini ve görgülerini arttırmadıkları için sâde-rûları eleştirmektedir. Ancak bu durum elbette ki bütün sâde-rûlar için geçerli değildir. İçlerinde akıllı olanları ve yüksek rütbeli, olgun görgülü kimselerin hizmetine girerek isteklerini elde edebilirler. Kısacası mesnevilerde yer alan erkek ve oğlan arasındaki cinsel ilişkiye dair söylemler Osmanlı toplum yapısını ve konumları da imlemektedir.

Osmanlı toplumunda yaşayan kul ile patron ya da efendi-köle gibi pek çok açıdan bu ilişki irdelenebilir. Ayrıca bu konum toplumsal rekabet ve hiyerarşi sistemiyle ilgili de pek çok bilgiler içermektedir. Aslında karşıtlık gibi gözüken bu iki farklı yapı diğer yandan da birbiriyle benzerlik göstermektedir. Çünkü ortak meseleler üzerinden tamamlanma gerçekleşmektedir. O hâlde bir grup değer verilen kesimi oluştururken, diğer kesim hâkim olmayı gerekli kılmaktadır. Burada üstünlük kurulacak olan nesnenin oğlan olmasının da ayrıca bir anlamı vardır. Kölenin ya da kadının edilgenliği zaten tartışmasız mevcuttur. Dolayısıyla onlarla kurulacak bir ilişki ile özgür olma adayı bir erkek arasında elbette ki farklılıklar vardır. Oğlan henüz tamamlanmamış ise de alacağı eğitim ve sonrasında bir erkek adaydır.

Dolayısıyla bu üst ve ast ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde oğlan henüz “ast”tır ve üst olmaya adaydır. İlgili dönem düşünüldüğünde kadın ve kölelerde böyle bir durumun söz konusu olamayacağı ortadadır. Bu durum Aristoteles tarafından da ele alınmış ve şu şekilde bir tespitle sonuçlanmıştır:

Aristoteles, aileye ilişkin otorite ilişkileri ve yönetim biçimlerini ele alırken, aile reisine oranla kölenin, kadının ve (erkek) çocuğun konumlarını tanımlar. Köleleri yönetmek der Aristoteles, özgür kişileri yönetmekle bir değildir; kadını yönetmek, içindeki ilişkilerin sürekli eşitsizlik olduğu ‘siyasal’ bir iktidara sahip olmaktır; buna karşılık çocukların yönetimi “kralsı” olarak adlandırılabilir, çünkü ‘sevgi ve yaş üstünlüğü’ üzerinde kuruludur. (Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 279)

Bu ilişki biçiminde de sosyal hayatta yalnızca erkeğin bulunması ve onun yönetim biçimini “kralsı” olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Ayrıca Selim Sırrı Kuru’nun “Bir Osmanlı Müderrisinin Kaleminden Cinsellik Nesneleri” başlıklı yazısında, Deli Birader’in *Gamları Defeden, Karanlık Düşünceleri Yok Eden Kitabı* (*Daḡi ’ül-Gumûm ve Râfi ’ül-Humûm*) üzerine yaptığı bir çalışmada, “oğlanlar[ın] savaşta yoldaş, kimsenin malı olmayan bir insan” olarak tanımlamıştır (“Bir Osmanlı Müderrisinin...”, 238). Ayrıca Mehmet Şeker de Gelibolulu Mustafa ‘Âlî’nin *Mevâ’idü’n-Nefâis Fî-Kavâ’idi’l-Mecâlis* üzerine yaptığı çalışmanın “sâde-rû”larla ilgili bölümünde, oğlanların tercih edilmesini Kuru’nun ifadeleriyle paralel biçimde “yolculukta da, normal zamanlarda da daima birlikte bulunabilecek kimseler [olduğunu]Fakat kadın cinsinden olan ay yüzlülerle birlikte olunama[yacağını dile getirir]” (Şeker, *Gelibolulu Mustafa ‘Âlî’...*, 183). Ancak şunu da belirtmekte yarar vardır. Bu ilişki yani bir erkeğin başka bir erkeğe duyduğu haz “doğa gereği oğlan,

eğer bir erkek yarısı ise, erkekleri sev[mesi]” olarak da okunabilir (*Cinselliğin Tarihi*, 290). Ancak burada bazı çelişkilerin de var olduğunu belirtmekte yarar vardır. Oğlan bir yandan meşru ve değer verilen iken; aslında diğer yandan edilgen olma özelliği ile bir utancı da beraberinde getirecektir. Peki, bu durum nasıl açıklanabilir? Belki de oğlanın cinsel edimleri ile ilgili ifadelerde doğrudan söylenmesinden kaçınılmış olmasından dolayı, oğlanlarının cinsel eylemleri dolaylı olarak ifade edilmiş; yine oğlanla ilgili gurur kırıcı ya da ailesinin şefherine dokunacak söylemler kullanmak yerine onu övücü nitelikte söylemlerin ortaya çıktığı söylenebilir. Oysa kulampara kişi için ayıp sayılan söylemlerden kaçınılmamış en ağır hakaretlere maruz kaldığı görülmüştür. Oğlan için aynı durum söz konusu değildir. Hatta Atâyî oğlanı korumakta ve ona tavsiyelerde bulunmaktadır. Örneğin *Sohbetü'l-ebkâr*'ın 22. bölümünde kulamparacılara karşı genç erkeklerin kendilerini korumaları gerektiği konusunda uyarı Atâyî, “genç civanlar parlak şarabın sarhoşu olmamalıdır.” Atayı, en iradeli kişileri bile şarabın yoldan çıkarabileceğini, “şarabın fesatlık iksirinin cevheri olduğunu ve çeliğin bile içki karşısında dayanamayarak eğileceğinden bahseder.” Gençleri rindlere karşı da uyarı Atâyî'ye göre “rindleri güzellere kavuşturmaya sebep olan şeyin vasıtasının şarap olduğunu” ifade eder.

Hazer eyle hazer iy tâze cüvân

Olma ser-mest-i şarâb-ı rahşân

Râh-ı reyhân u şarâb-ı gülgûn

Reng ü bûyına ki eyler meftûn (S.E. 1965-1966)

Bâdesi cevher-i iksîr-i fesâd

Egilir olsa da lâ-büd pûlâd

Vaslına bâ'is olur hûbânın

Bâdedir vâsıtası rindânın

Halka-i bezmi olur dâm-ı belâ

Tutulur ayagı ile ‘ukalâ (S.E. 1979-1981).

Oğlanlar ve erkekler arasındaki bu sosyal ilişkinin kurulabildiği yerler arasında ilk olarak meclisler gelmektedir. Bu mekânlar meyhaneler olabileceği gibi ev içi mekânlar da olabilmektedir; ancak bu mekânlarda kesinlikle kadınlara yer bulunmamaktadır. Bu toplanma yerleri erkeklerin sosyal hayatlarının merkezleridir. Oğlan ve erkek arasında bir ilişkinin kurulabilmesi için erkeğin sevgilinin yolunu gözlemesi, ona bir av gibi yaklaşması gerekmektedir. Özellikle oğlanlar için en tehlikeli mekânları arasında bu sosyal merkezlerin تنها yerlerini gösteren Atâyî bu تنها yerlere karşı oğlanları uyarmaktadır:

Derdi gitmeyesin yabana

Hep nasîhatları babayâne

Eline girseñ eger kim tenhâ

Koca-vârî neler işlerdi saña (S.E. 1998-1999)

Tüm bu nasihatlerin ardından Atâyî, 22. sohbetin hikâyesini kurgulamıştır. Bir güzeli övmeye başlayan bir grup eşkıya meyhaneye gitmenin bir erkeklik göstergesi olarak kabul edildiğini, gencin de onların arasına karışmasını isterler. Ona, onun gibi erkeğin daha önce dünyaya gelmediğini ve onun bir kahraman olduğunu söylerler. Oğlanı kandıran eşkıyaların amacı elbette ki farklıdır ve amaçlarına ulaşmak isterler. Sonunda o oğlanı istemeyeceği türden bir ilişkiye zorlarlar. O adamlar niyetlerine ulaşmışlar, o gümüşten kubbeyi karlı dağ gibi yapmışlardır. Çok sarhoş olduğu için durumun farkına varamayan oğlan, sabah olup da şarabın verdiği humar ortadan kaldırıncı aynı adamlar oğlanı tekrar kandırabilecekleri düşünürler. Oğlan evvelki bezm gecesinin sabahının humarını ve baş ağrılarını anımsar. Oğlan bu kez gelmemekte kararlıdır. Şarabın her damlası sanki ateş koru gibidir ve makatı

durmadan ateş gibi yanmaktadır. Hikmetinden de doktora gidemeyen ve soramayan oğlanın tek bildiği şey oturamamasıdır. İşret meclisinin sonu eğer bu ise, lanet olsun öyle eğlenceye diyerek hikâye sonlanır:

Midhat-ı bezn-i şarâb eylediler
Zikr-i âheng-i rebâb eylediler (S.E. 2011)
Bir seniñ gibi koçak yollu kılıç
Kahramândan geçicek gelmedi hîç (S.E. 2017)
Nahlını hâk-ile yeksân eyler
Mîve-i valsını erzân eyler (S.E. 2028)
Kanı ol Rüstem-i destân-ı hüner
Sîh-i düşmen cigerinde oynar
Subh olup tâ ki gider hâb u humâr
Kaldırır başını gün gibi o yâr (S.E. 2030-2031)
Kanı evvelki humâr-ı seherî
Çekilirdi nice baş ağrıları (S.E. 2040)
Oldı her katresi gûyâ ahker
Mak‘adım turmadın od gibi yanar (S.E. 2043)

Bu bölümde de görüldüğü gibi oğlanlar edilgen cinsellik nesnesi olarak algılanmaktadır. Oğlanın durumundan bu kadar habersiz olarak nitelendirilmesi oldukça şaşırtıcıdır. Bu kişiler kolaylıkla kandırılabilirler. Oldukça saftırlar. Bu kişiler “cinsellikten zevk almadıkları gibi genelde aptal olarak tanımlanmaktadır” (Selim Sırrı Kuru, “Bir Osmanlı Müderrisinin...”, 38). Kuru, bu yargıya Deli Birader’in *Gamları Defeden, Karanlık Düşünceleri Yokeden Kitap*’ı üzerinden varmıştır. Kuru’nun bu tespiti esnasında ilginç olan *Sohbetü’l-ebkâr*’da yer alan bu hikâyenin benzerinin bu kitapta da yer almasıdır. Döneminin bakış açısının ortaya

konulması esnasında iki hikâyenin birbirine benzerliği, Osmanlı'nın toplum yapısına ilişkin yapılacak tespitlerin gerçekçiliğine katkı sağlayacağı şüphesizdir:

Hikâye 1: Meğer bir mahbub oğlan şarap içer, mest olup kendinden geçer. Hem-sohbetleri bunu görüp yerli yerinden toncağızın çözerler, oğlanı muradca düzerler. Oğlan seherden uyanır g.tü acısını şaraptan sanır, 'Bu şarap iyi nesne ama ertesi gün insanın g.tünü acıtmasa' der. (18a/20-18b/5)[...]Bu hikâyede de 'mekân içkili bir toplantıdır'. ("Bir Osmanlı Müderrisinin...", 237)

Ancak bütün oğlanlar bu hikâde anlatıldığı kadar "saf" olmayabilirler. Keza, Gelibolulu 'Âlî bu oğlanlar arasında akıllıların da var olduğunu ve eğer akıllarını kullanıp olgun ve görgülü bir kimsenin hizmetinde çalışırlarsa bu durumdan kâr sağlayarak, sosyal anlamda kendilerine bir statü elde edebileceklerini dile getirir:

Bunlardan akıllı olanları güzellikleri de varsa işin icâbına bakarlar; istekliler arasında seçim yaparlarken, akıl terazisine vurup himmeti yüce olanlarla, bilgi ile olgunlukda seçkinlik ve mutluluk ile yüceliği şahsının aynasında görünen, hürmete lâayık kişilerin hizmetine girmeyi tercih ederler (Şeker, *Gelibolulu Mustafa 'Âlî...*, 182)

Buradaki ifadelerde de görüldüğü gibi oğlanların her ne kadar boyun eğen ve itaatkâr olduğu söylene de bu oğlanların bu ilişkide seçici olduklarını ve istedikleri kişilerle ilişkiye girdiklerini göstermektedir. Bu seçme davranışında eğer doğru kişiler seçilirse, devlet içinde de yüksek kademelerde yerleşilebilecektir. Her ne kadar Bernhard Stern'in "Tarih Boyunca Doğu Ülkelerinde 'Cinsel Sapıklıklar'" başlıklı makalesinin ideolojik amaçlı yazılmış olduğu bilinse de makalede yer alan şu örnek dikkat çekicidir:

Üstelik efendilerinin zevklerini başarıyla tatmin ettikten sonra devlet ya da ordu içinde en yükseğe çıkmak için yolları, beceri ve gördükleri desteğe bağlı olarak açık olurlardı. (Stern, “Tarih Boyunca Doğu...”, 243)

Oğlanların cinsel haz almaması konusu ise “erkek ve oğlan arasında bir haz birliği”nin olmadığının göstergesidir. (*Cinselliğin Tarihi*, 284) Bu daha çok bir bağlılık ve hayranlık ilişkisi olarak da tanımlanabilir. Bu durum iktidarın gözünde öznenin konumunu da gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla “insan haz ilişkileri çerçevesinde egemenliğe boyun eğen rolünü oynuyorsa, siyasal ve kamusal etkinlik çerçevesinde gerektiği biçimde egemen bir rol oynayamazdı” (Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 282).

Sonuç olarak erkek ve oğlan arasındaki ilişki, “temiz” olması koşuluyla meşru bir ilişkidir. Bu ilişkinin sürdürülebilir olması oğlanın onurunun korunmasına bağlıdır. Somut olarak gözlenen oğlan ve erkek arasındaki cinsel ilişki biçimleri, kişilerin toplumsal konumlarına ışık tutmaktadır. “Ast ve üst” ilişkisinin yer aldığı bu hiyerarşik yapıda bir grubu etken, bilgili, yaşlı erkekler, diğer grubu ise edilgen, bilgiyi almaya hazır gençler oluşturmaktadır. Bu iki zıt yapı arasında birbirini tamamlayan ilişki biçimi mevcuttur. Bu ilişkide iktidar, etken grupta yer alan yaşlı, bilgili erkeğe aittir. Bu grup aynı zamanda Atâyî’nin de içinde bulunduğu 17. yüzyılda Osmanlı’nın “elit zümre”si olarak da düşünülebilir. Bu zümre, alt ve üst ilişki biçimi sayesinde öteki üzerinde doğrudan otorite sağlamaktadır. Başka bir deyişle Atâyî’nin bu üç mesnevisinden hareketle, erkek ve oğlan arasındaki cinsel ilişki biçimleri, erkekler arası toplumsal konumları göstermektedir. Mikro düzeyde ele alınan bu ilişki ağı 17. yüzyılda Osmanlı Devleti’nde yeni yeni daha da nüfuz

sahibi olmayan Atâyî ve Atâyî'nin içinde bulunduğu “elit zümre”nin öteki üzerindeki iktidarına işaret etmektedir.

3. İktidar ve Kadın

Nefhatü'l-ezhâr ve *Sohbetü'l-ebkâr* mesnevilerinde kadın (anne, dul, cariye, ihtiyar) genel anlamda olumsuzlanmaktadır. Mesnevilerde yer alan olumsuz kadın temsilinin detaylarına girmeden önce Osmanlı toplumunda genel anlamda kadına karşı nasıl bir bakış açısı olduğunu belirlemekte yarar vardır. Osmanlı toplumunda kadın “erkeğin kusurlu versiyonu” olarak görülmekteydi:

Bu tasarıda erkek yeryüzündeki yaratıklar içinde en başarılı örnek iken kadının bedensel ve zihinsel olarak erkeğin daha az gelişmiş bir türevi olarak görülüyordu. Kadın erkek bağlantısının bu şekli her şeyden önce cinsel karşılaştırmalarda belirgindi. Kadın cinsel organlarının ve kadın cinsinin mekanik işleyişinin erkeğin kusurlu bir versiyonu olduğuna inanılıyordu. (Ze'evi, “Bedenin Cinsiyeti, 34)

İşte bu “eksik varlık” bu metinlerde de yok sayılmış ve kendi kaderlerine terk edilmişlerdir. Kadına karşı oluşmuş “bu olumsuz bakış açısı İslam kültürünün esas olarak kadınlardan kaçıp yalnızca erkeklerin toplumsal arkadaşlığın[da]” aranabilir (Ze'evi, Giriş: Senaryo Olarak...”,13). Meyhaneler, kahvehaneler gibi Osmanlı sosyal hayatı da erkekler içindir. Dolayısıyla bu toplum erkek merkezlidir. Kadına ulaşmak zordur. Kadın ve erkek birbirinden soyutlanmıştır. Gelibolulu Mustafa ‘Âlî de *Mevâ'idü'n-Nefâis Fî-Kavâ'idi'l-Mecâlis* adlı eserinde “kadınlar, erkekleri gibi, istek sahiplerinin başvuracakları sığınak gibi bir devlete, sahip olamazlar. Ömürleri hapisânede geçer” (Şeker, *Gelibolulu Mustafa ‘Âlî...*, 116).

Dolayısıyla bu dönemde “kadınlara ulaşmak zor olduğu gibi ulaştıktan sonra da sorunludur[lar][...][Çünkü] kadınlar erkeklere cevap verirler, aldanmaz aldatırlar, oğlanların aksine cinsel ilişkiyi erkeklerden daha çok isterler” (Kuru, “Bir Osmanlı Müderrisinin...”, 239). Bu durum, “kadınların cinselliğinden ve şeytani gücünden duyulan korkunun” da bir neticesi olarak görülebilir (Ze’evi, “Giriş: Senaryo Olarak...”, 14). Bu bakış açısı doğrultusunda mesnevilerde de kadın olumsuz özellikleriyle “hileci”, “fitneci” gibi nitelendirmelere maruz kalmıştır.

Suraiya Faroqhi ise kadının “etkileşimden kopuk” bir varlık olarak öne sürülmesini “kadı sicilleri”nden yaptığı incelemeyle değillemektedir:

Geçmişte, kendi aileleri dışındaki insanlarla her türlü etkileşimden kopuk oldukları düşünülen Anadolu kadınları zanaatkâr, tefeci, hatta toprak sahibi olarak ortaya çıkmıştır (Faroqhi, “Kentlerde Toplumsal Yaşam, 728)

Görüldüğü üzere kadı sicilleri üzerinden yapılacak bir okumada kadın, bu mesnevilerdeki konumundan farklı, etkileşimden kopuk olmayan, sosyal bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun ne kertede kadının gerçek toplumsal konumunu yansıttığı meselesi ise tartışmalıdır. Foucault’un da dediği gibi toplumsal yaşamı bu tarz hukuk metinlerinin dışında aramak, dönemin kadına bakış açısının ortaya konulabilmesi açısından araştırmacıları daha farklı noktalara götürecektir. Bu nedenle bu çalışmada, toplumun yaşadığı en küçük birimden yol çıkılarak toplumu anlamak ve kadının bu toplumdaki konumunu belirlemek hedeflenmektedir. Şimdi Atâyî’nin mesnevilerinden hareketle kadının toplumdaki konumunu belirlemeye çalışalım:

Nefhatü’l-ezhâr’ın 13. nefhasında Atâyî, başkalarının hareminin gözlenmesini kötülemekte; “gül gibi namuslu kadınları kandırmamak gerektiğinden”

bahsetmektedir. Çünkü “o gül gibi olan kadınlar zaten erkekleri er ya da geç kandıracaklardır.” Atâyî, bir yandan kadınları kandırmaması için erkekleri uyarırken diğer yandan zaten kadınların önünde sonunda erkekleri kandıracağını ifade eder. Atâyî, bu söylemle aslında başkalarının haremını gözetleyen kişilerin yaptığı davranışı olumsuzlamayı bir yana bırakarak, asıl tehlikenin kadınlar olması dolayısıyla gözetleyen kimseleri kadınlara karşı uyarması dikkat çekicidir:

Gül gibi mestûreleri mekr ü fen

Gonca-veş âhir çıkarır başdan (N.E. 2136)

Sohbetü'l ebkâr'ın 25. hikâyesinde de yine başka bir haremi gizlice gözetleyen bir adamın yapmış olduğu bu olumsuz hareket karşısında, kadınların göstermiş olduğu tepki dönemin kadınla ilgili bakış açısını gözler önüne sermektedir. Gözetlediği deliğe şâhını sokan adam karşısında kadınlar, adama gizli bir oyun oynamaya karar vermişlerdir. Bu hikâyede kadınların gerçekten böyle bir oyunu oynayıp oynamamasından ziyade, kanımca Atâyî'nin mesneviler boyunca kadın hakkındaki olumsuz görüşlerinden biri olan “hilecilik” özelliğine vurgu yapılmaktadır. Atâyî, bu hikâyenin alt metninde bu gibi ahlaksız kimseleri ancak kadınların hilesinin yola getireceği görüşündedir.

Erkekleri, kadınlara karşı uyarın Atâyî uyarının büyük bölümünü kadın düşkünü olan kişiler aracılığıyla dile getirmiştir. Çünkü kadın düşkünü olmanın kötülüğü kadının kötülüğünden kaynaklanmaktadır. *Sohbetü'l-ebkâr* mesnevisinin 21. sohbetinde “kadına eğilimli olmanın zararı çoktur. Karı dünya gibidir; onun acıması ve esirgemesi yoktur” (S.E. 1857). Bu nedenle “avrata gönül verip ona tutkun olmamak, kadının ağır yükünü eşek gibi çekmemek gerekmektedir” (S.E. 1858, 1859). Ayrıca kadın ile birlikte oluşturulacak olan düzende kadınların masraflarını erkekler karşıladığından Atâyî, “geçim derdinin de bu anlamda

unutulmaması gerektiği” kanısındadır (S.E.1861). “Kadın evlat verecek diye de onun derdini ve belasını çekmemek gerekmektedir” (S.E.1862). “Eğer Allah’a ulaşmak isteniyorsa da bunun yolu tek başına olmaktan geçmektedir. Bu kişiler ancak yalnız başlarına köşelerine çekilmek suretiyle bu işi yapabileceklerdir” (S.E.1863).

Zene meyl itme ziyânı çokdur
Karı dünyâ gibi rahmı yokdur
Ol tecerrüdle Mesîhâ-yı zamân
Har gibi çekme yürü bâr-ı girân
Dil virip ‘avrata meftûn olma
Kays-veş göz göre mecnûn olma
Zâr olup çekmeye zenbûr-âsâ
Bir ogul balı için derd ü belâ
Dürr-i yektâ gibi ehl-i tecrîd
Oldular kûşe-i vahdetde ferîd
Kılmaya fikr-i ma‘âş âvâre
Salmaya suhre idip bâzâra (S.E. 1857-1863)

Atâyî bir yandan kadın düşkünlerinin hikâyelerini anlatırken beri yandan dönemin kadına bakış açısını satır aralarına eklemeyi ihmal etmemektedir. Çünkü *Nefhatü’l-ezhâr* ve *Sohbetü’l ebkâr* mesnevilerinde Atâyî, kadınları “sabırsız, hileci ve ağzı sulanan” kişiler olarak tanımlamaktadır:

Aşırı iken sen olamazsın emîn
Sabr ide mi nâkısâtü’l- akl u dîn (N.E. 2181)

Ona göre akli ve dini eksik olan kadın, hiç sabredebilir mi? İşte tam da bu nedenle kadınları yola getirmek gerekmektedir. Kimi zaman da bu amaç için kadınları zorlamak gerekeceğini de açıkça dile getirir:

Cânına yanıncaya dek ide cebr

Fıkr ide nefsinde güç olmaz mı sabr (N.E. 2182)

Kadının nefesine hâkîm olamamasının nedenini şehvet-i cimâ’da aramak gerekecektir. “Allah Adem ile Havva’yı yaratırken şehvet-i cimâyı on kısım etmiş ve dokuzunu Havva anamıza, yalnızca birini Adem peygambere vermiştir. İşte bu nedenden dolayı kadınlar doyumsuz bir cinsel arzuya sahiptirler (Kuru, “Bir Osmanlı Müderrisinin...”, 37). Bu anlayış Atâyî tarafından da doğrulanmaktadır:

Nefsi tokuz dirler efendî zenûn

Hırsını fıkr eyle zen-i tâzenûn (N.E. 2180)

Kadınların nefislerine yenik varlıklar olarak görülmesi, *Mevâ’idü’n-Nefâis Fî-Kavâ’idi’l-Mecâlis*’te de yer alır. “Âlî’ye göre kadınlar, yaratılışları icabı nefislerine mağlub olurlar. Kendilerine mahrem olanlara karşı nefsî ve şehvî eğilimleri vardır” (Şeker, Gelibolulu Mustafa ‘Âlî..., 115).

Kadının “sabırsız” ve “nefsine hâkim olamaması” durumunu sık sık tekrar eden Atâyî, bunu anlattığı pek çok hikâye üzerinden de dile getirmektedir. Örneğin, *Nefhatü’l-ezhâr*’ın 13. hikâyesinde yer alan müftünün söylemleri ile Atâyî’nin söylemleri arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Bu hikâyede müftü, kadın sevicisi tarafından evine zıbık atılan kadının bu olayı her yerde anlatacağı düşüncesindedir. “O ağacın şâhı (zıbık) arada ziyan olacaktır, çünkü bu nazik yaradılışlı sabredemeyecek her yerde ötecektir”:

Zâyi’ olur arada ol şâh-ı âc

Döymez öter tab’a bu nâzik müzâc (N.E. 2264)

Atâyî kadın düşkün olan kişilerin özelliklerinden bahsederken kadınlarla, kadın düşkünleri arasında yalnızca davranışsal paralellikler kurmaz ayrıca fiziksel özellikler üzerinden de bir anlamda kadını olumsuzlamaya devam eder. Örneğin

*Nefhatü 'l-ezhâr'*ın 15. hikâyesinde yer alan kadın düşkünün zamparanın, kadınlar gibi oldukça süslü olduğu görülmektedir. Adamın giydikleri alaca ipekten dokunmuş işlemeli kumaşlardır ve sarığının çemberi de aynı kadınlarınki gibidir. Atâyî bu durumu alaya alarak şu şekilde dile getirmektedir:

Giydigi cümle alaca perniyân

Çenber-i destârı misâl-i zenân (N. E.2467)

Kadınlara karşı yöneltilen olumsuz tutum ile kadın düşkünleri arasındaki paralellik mesneviler boyunca dikkat çekici bir biçimde ilerler. Atâyî, zamparalardan bahsederken onlara da kadınlar için kullandığı olumsuz ifadeleri kullanmaktadır.

Örneğin “kadınlar da, kadın düşkünün olanlar da sabredemez:

Aşırı iken sen olmazsın emîn

Sabr ide mi nâkısâtü'l-akl u dîn (N. E.2181)

Siñsi olur kürbe-veş ol derbeder

Sabri demez yine ugurluk ider (N.E 2432)

Kadınların her gördükleri şey karşısında ağzı sulanır; kadın düşkünün de benzer bir biçimde ağzı sulanır:

Bîve-zenân işidüb ol sözleri

Agzı sulanur süzilüb gözleri (N.E. 2571)

Baş görütüb deste-i hâven gibi

Agzı sulanurdı kes-i zen gibi (N.E. 2466)

Bu duruma bir de kadın düşkünün olan kimselerin özelliklerinin anlatıldığı bölümlerde, onların kadınsı niteliklerle anlatılması durumu eklendiğinde, kadın düşkünün olan kimselere karşı tutum ile kadınlara karşı tutumun arasındaki benzerlikler açık bir biçimde görülecektir.

Kadınlarla birlikte olmak yani kişilerin kendilerine layık olmayan bu kişilerle birlikte olmaları kendilerini ateşe atmaları anlamına gelmektedir. Ayrıca kadının cinsel açıdan da aşağılandığına tanık olunur. Örneğin *Nefhatü 'l-ezhâr*'ın 16. hikâyesinde kulampara bir kişinin kadın düşkünü bir kişi hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Kulampara, kadınla birlikte olan adama “ıdrar saksına batasın” şeklinde ilenmektedir:

Kendüñi lâyık mı oda atasın

Vara sidik saksısına batasın (N.E. 2672)

Bu söyleyiş her ne kadar ilk başta zampara bir adama yapılan bir hakaret gibi gözüküyor olsa da aynı zamanda kadının değerini de düşürme amacı taşımaktadır. Bu yolla aslında kadınla birlikte olan erkeğe kadınla birlikte olması esnasında kadının cinsel organı ile bevl (ıdrar) organının bir arada bulunması hatırlatılmaktadır. Aynı hikâyede yine kadınlarla birlikte olmak “kabir azabına eşdeğerdir” ve bu durumun nedeni yine “ıdrara dokunmak” olarak gösterilir:

Bilmemesin kabir ‘azâbı saña

Bevl tokunmakdan olur evvelâ (N.E.2671)

Ancak bu noktada şunu belirtmekte yarar var; her ne kadar Atâyî, mesnevilerin pek çok yerinde kadınlarla ilgili olumsuz ibareler kullanmış olsa da yukarıdaki son iki beyite benzer ifadelere sıklıkla tanık olunmamaktadır. Bu bölümde yer alan hikâyenin yani *Nefhatü 'l-ezhâr*'ın 16. hikâyesinde yer alan bu ifadelerin bir kulampara tarafından söylendiğinin unutulmaması gerekmektedir. Yine de bu ifadeler, mevcut dönemde bu tarz görüşlerin de var olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Atâyî'nin ve dönemin insanlarının kadına bakış açısını gösteren örneklerden bir diğeri ise yine *Neftahü 'l-ezhâr*'ın 15. hikâyesinde yer alan kadınlar toplantısında

yer almaktadır: “Kadını baykuşa benzeten Atâyî’ye göre, kadının bulunduğu yerde şenlik olması imkânsızdır.

Bir koca baykuş idi mür-pere zâl

Kondığı ma‘mûre şenlik muhâl (N.E.2557)

Burada önemli olan bir noktanın altını çizmek gerekecektir. Atâyî’nin kadın düşmanlığı için kendisine seçmiş olduğu hedef kitlede “cariyeler, ihtiyar kadınlar, kadın seviciler, anneler ve dul kadınlar ” yer almaktadır. Her ne kadar bu kadınlar olumsuz ifadelerle nitelendiriliyorsa da mesnevilerinde anlattığı hikâyelerinde ya da bölümlerde kadın eğer genç ve güzel ise onun olumsuz olmayan fiziksel özelliklerini öne çıkarmayı da ihmal etmediği görülmektedir. Örneğin *Nefhatü’l-ezhâr*’ın 15. hikâyesinde yer alan cariyenin olumlu fiziksel özellikleri kadını bir haz nesnesi olarak ortaya koymaktadır:

İnce beli kad güzel a‘lâ topuk

Yukarısı az aşağısı çok

İki meme dest-i hûş-ı sîm-i nâb

Âb-ı hayât üzre ya habâb

İki gümüş hokka idi gûyiyâ

La‘l idi enbûbe-i humret-nümâ

Yarma bilekli evcesi bir yığın

Sımsıkı et hep yakışık bel bakın

Yumrı idi gerd idi hem...

Yaşmagı bin kadına verirdi...

Kassa koç alnı gibi yumrı ta...

Tokuşup olmuşdı meger iki şak (N.E. 2542-2547)

Atâyî'nin, cariyelerin fiziksel özelliklerini sıralarken onu okuyan ya da dinleyen kişilerde belli arzular uyandırmayı hedeflediği söylenebilir. “Şak” (yarım parça) ile pekiştirilen söylem, “yarma bilek”, “sımsıkı et” gibi söylemlerle “arzu nesnesi”ne ilgi uyandıracak ifadelerle inşa edilmiştir. Bu durumun okuyanları ya da dinleyenleri “tahrik etme” gibi bilinçli bir amaca hizmet ettiği söylenebilir.

Aynı durumuna benzer başka bir durum ise kadın seviciler noktasında karşımıza çıkmaktadır. Kadın sevicilik bir yandan lanetlenirken diğer taraftan *Nefhâtü 'l-ezhâr*'ın 13. hikâyesinde yer alan kadının “büyüleyici güzellikte olduğu vurgusu” yapılmaktadır:

Câmdan ol dahi olur idi ‘ayân

Şîşede perî idi gûyâ hemân

Kebk-i hırâmân gibi hüsn-i celî

Ayagı kınalı gözi sürmeli

Nâfe-i hûnîni çü nâf-ı gazâl

Gonca-i ter beste-i gülnâr-ı âl (N.E. 2203, 2204, 2207)

Bu durum genç ve güzel olan kadının fiziksel özellikleriyle olumlu bir biçimde mesnevilerde yer aldığını gösterse de, onların “fitneci, sabırsız ya da ağız sulanan varlıklar” olmasını engellememektedir. Yaşlı, dul ya da çirkin kadınların ise dönemin kadına bakışında, her yönde olumsuzlanmaya mahkûm olduğu görülmüştür.

Atâyî'nin kadınlarla ilgili olumsuz bakış açısında dul kadınlarla ilgili de pek çok olumsuz görüş yer almaktadır. Kocasını ölmüş olan kadınlar ölmüş biri gibi duygusuzdurlar. Onların hizmetlerinde kusur bulunacağı gibi hareketleri de insana kasvet ve sıkıntı vermektedir. Atâyî'ye göre bu kadınların keder vermesinin altında sık sık ölmüş kocalarını hatırlayacaklardan evi, matem evine çevirecekleri görüşü

yatmaktadır. Eğer bu kadınlardan bir de çocuğu olan varsa çocuğun da annesi gibi fitneci olacağını şüphesizdir:

Levhaş-Allahü zen-i şevher-mürde

Kâlib-ı mürde gibi efsürde (S.E. 1879)

Göre çün kim hârekâtında fütûr

Bula yâhûd hidemâtında kusûr (S.E. 1880)

Ölûsin aña gele efgâna

İde kâşâneñi mâtem-hâne (S.E. 1886)

Dul kadınlar, çocukları olduğunda onlar bu durumun tadını çıkarırken; yeni kocası için bu durum dert ve beladan başka bir şey getirmemektedir. Dul kadınlar “el avradı” olduklarından, onlardan hayır beklemek güçtür. Dul kadınlarla malları için evlenilmesini ise doğru bulunmamaktadır. Hele bir de bu kadınlar yaşlı ise onlardan şiddetle kaçınmak gerekmektedir. Çünkü onların yani, “dünyada yaş yaşamış iş görmüş” olan kadınların mallarının üzerinde kadınlar tarafından vekil tayin edilmiş cinler dolaşmaktadır:

Sen çekersin arada derd ü belâ

Olur etfâline hâzır hâlvâ (S.E. 1888)

Olma bî-hûde yire pîç-â-pîç

Hayr-i der mi saña il ‘avratı hîç (S.E. 1893)

Çeşm-i âşık gibi demler sürmüş

Dehrde yaş yaşamış iş görmüş (S.E. 1894)

Mâlî üstine müvekkil-cinler

Hey’eti şekl-i tılısm-ı münker (S.E. 1898)

Atâyî'nin mesnevilerinde yer alan olumsuz kadın söylemine “anne” olan kadını da eklemek gerekecektir. *Nefahatü'l-ezhâr*'ın 16. hikâyesinde “sırf kadın olduğu için annesinin ağzını adına almayan bir kulampara”dan bahsedilmektedir:

Zen deyu almazdı dile anasın

Kendüsi kevn-zâde idi sanasın (N.E.2666)

Mesnevilerde kadın olması dolayısıyla annenin açık bir biçimde kötülendiği başka örneklere de rastlamak mümkündür. Hatta durum bizzat Atâyî tarafından anne ve çocuğa karşı düşmanlık olarak karşımıza çıkmaktadır. *Sohbetü'l-ebkâr*'ın 21. sohbetinde kadın, eğer çocuk sahibi olmak için isteniyorsa da aslında çocuk sahibi olmanın da iyi bir şey olmadığı üzerinde durulmaktadır. Çünkü eğer bu dünyada insanın çocuğu olmazsa mala da ihtiyaç duyulmayacağı, bu nedenle kişilerin para biriktirmelerine de gerek kalmayacağı ifade edilir:

Veled olmazsa acırsın mâla

Koyamazsın anı Beytü'l-mâla (S.E.1867)

Atâyî'ye göre ayrıca hayırlı evlat bulmak neredeyse imkânsızdır. Binde bir oranında bir babanın hayırlı evlat görme şansı bulunmaktadır:

Veled olursa eger hayr-ı halef

Biñde bir görmedi âbâ-yı selef (S.E. 1870)

Onun için evlat İslam dinini kabul etmeyen, halkı da bu dinden uzaklaştırmaya çalışan Ebu Leheb ile özdeşleştirilir. Bu noktada Kur'ân-ı Kerîm'in 111. sûresi olan Tebbet suresine de gönderme yapılmaktadır. Bu surede: “Ebû Leheb'in elleri kurusun. Zaten kurudu. (1) Ona ne malı fayda verdi, ne de kazandığı. (2) O, bir alevli ateşe girecektir” ifadeleri yer alır (Tebbet Suresi, 603). Atâyî bu sureye aşağıdaki beyitle gönderme yapmaktadır:

Pedere “tebbet” okur çok çelebi

Bulsa nâra atar ol Bû-Leheb'i (S.E. 1872)

Evlat sahibi olunmasını eleştiren Atâyî, kadınlara düşkünlük yaratabilecek bir şey olan evlat tuzağının düşkünün olunmamasını, kişinin fesatlık tohumu ekmemesi gerektiğini dile getirir:

Olma üftâde-i dâm-ı evlâd

Ekme bu mezra'ada tohm-ı fesâd (S.E. 1875)

Atâyî, Hızır'ın çocuğu öldürdüğü kıssa olan Kehf suresini de hatırlatarak çocuğun ailesini kâfir yapmasından korkulduğu için Allah tarafından öldürülme emri verildiğini hatırlatmaktan da geri durmaz. Bu surede: “Nihayet bir erkek çocukla karşılaştıklarında adam (hemen) onu öldürdü. Mûsâ, ‘Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? Andolsun çok kötü bir iş yaptın!’ dedi. (74)[...]Çocuğa gelince, anası babası mü'min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk. (80)”(Kehf Suresi, 301-302). Atâyî’de bu sureye gönderme yaparak aşağıdaki beyiti kaleme almıştır:

‘İbret ehline yiter hisse tamâm

Kıssa-i Hızr- Nebî katl-i gulâm (S.E. 1874)

Atâyî’ye göre çocuğun hayırlı bir evlat olması ihtimalinin düşük olmasına rağmen yine de “tutalım ki çocuk beklenenin tersine cömertlikte candan aziz olsa bile, çocuğa annesinin vereceği kederin özrünün telafisinin olmayacağını” dile getirir:

Mekremetle ola ger cândan e‘az

‘Özr-hâh-ı gam-ı mâder olmaz (S.E. 1878)

Sonuç olarak Atâyî’nin *Nefhatü’l-ezhâr* ve *Sohbetü’l-ebkâr* mesnevilerinde yer alan müstehcen konuların ve söylemlerin yer aldığı bölümlerde “anne” ya da kadın (dul, cariye, eş, ihtiyar) ayırt edilmeksizin toplumsal cinsiyet anlayışı açısından

olumsuz bir tip olarak kötülendiği görülmektedir. Atâyî'nin ve onun temsilcisi olduğu elit grubun iktidarı kadına kendi sosyal yapısı içinde yer vermediği gibi onu her fırsatta kötülemekte ve olumsuzlamaktadır. Bu durumun nedenini ataerkil toplumun erkek cinsel zaafını kadını kötüleyerek telafi etmesinde aramak gerekmektedir. Erkeğin eşinin ya da cariyelerinin olması onun kadın ile özgür bir birliktelik kurabileceği anlamına gelmemektedir. Haremlik selamlık hayatın yarattığı cinsel açlık, cinsler arası ön yargıları da beraberinde getirmiş; kadın mevcut iktidar ilişkileri şemasında ve sosyal hayatta yok sayılmıştır.

4. İktidar ve Ceza

Bu bölümde ele alınan “ceza” kavramı hukuksal anlamı olan mahkeme neticesinde verilen bir karar dolayımında kullanılmamış; Atâyî'nin mesnevilerinde yer alan cinsel suçlara toplumun nasıl bir yaptırımla karşılık verdiği, hukuk kurallarından bağımsız olarak ele alınmıştır. Bu hikâyelerde yer alan cezalar, aynı zamanda kamuoyunun cinsel suçlara bakış açısını göstermektedir. Başka bir deyişle toplumun, cinsel suçlar karşısındaki tutumu ve ceza uygulamalarında bu suçlara verilen yaptırımların neler olduğu üzerinde durulmuştur. Bu saptamaların yapılabilmesi için öncelikle Osmanlı'daki genel adalet yapısına kısaca bakmakta yarar vardır.

Osmanlı kanun sisteminin temelini “Kuran ve sünnet”te yer alan kurallar oluşturmaktadır: “Bu temel kaynaklardan getirilen delillerle, ‘hâkimiyetin Allah’a ait olduğu; aslında kâinatın bir olan Allah’ın mülkü olduğu ve bu yüzden hukukun bir tek kaynağı bulunduğu’ belirtilmiştir.” (Özgün imla, İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk...*,39). Atâyî'nin beyitlerinde de bu anlayışın izleri açık bir biçimde görülecektir:

Lîk yine gayret-i nev‘i beşer
Olmaya mevlâ-yı hakîki kader
Kim idüb ahkâm-ı İlâhî zuhûr
Emr-i Hudâ ile bülendi umûr
Tilkâ’ hudûdallâh olub pâsbân
Haddini bildi götürüb ins ü cân
Bildiler ahkâm-ı Hudâ seddini
Kimse tecâvüz idemez haddini (N.E. 2410, 2412, 2413, 2415)

Osmanlı hukukunda “şerî’at” önemlidir; ancak “Türk hükümdarı[nın da], kendi iktidarına ortak veya onun üstünde bir otorite tanımayan mutlak karakterini daima sakla[dığını]” da unutmamak gerekmektedir (İnalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk...*,29). Padişahın hükümlerini içeren bu kanunlar “örfî” olarak adlandırılmaktadır. Örfî kanunlar, “Padişan fermanı (hükmü) şeklinde çıkarılır. Zira örfî kanunların kaynağı ve dayanağı Padişah iradesidir” (özgün imla, 34). Bu nedenle “kanun yapan, koyduğu kanunun İslâm Şerî’atına uygun olduğundan emin olmak için her zaman kendini, dinî otoritenin fikrini almaya zorunlu hissetmiştir” (39).

Bu çalışmanın konusu, Osmanlı’daki cinsel suçlarda adalet sisteminin nasıl işlediği meselesi değildir. Yalnızca genel bir çerçeve çizilmesi amacıyla Osmanlı’da adalet sisteminin yapısından kısaca bahsedilmiştir. Bu çalışmada amaç, Atâyî’nin metinlerinde yer alan cinsel suçlara kamuoyunun nasıl bir bakış açısıyla yaklaştığının tespit edilmesiyle sınırlıdır. İşte bu cinsel suçların neler olduğu konusu Atâyî tarafından çeşitli hikâyelerle somutlanmış ve toplumun ya da başka merciler tarafından verilen bu cezaların neler olabileceği, Atâyî tarafından mesnevilerde yer alan cinsel davranışlarda “neyin doğru neyin yanlış olduğunu” belirtildiği ahlaki öğütler sistemi çerçevesinde dile getirilmiştir. Burada ahlaki kuralların Atâyî

tarafından aktarılıyor olması ve toplumu olumsuz cinsel edimlere karşı uyarması, mesnevilerdeki ceza ifadelerinde Atâyî'nin "iktidar"na işaret etmektedir. Atâyî tarafından cinsel suç unsuru teşkil eden eylemlerden ilki "zina" suçudur. Atâyî mesnevilerinde yer alan ibarelerinde de "zina"nın şerî'at hükümlerince cezasının bulunduğu dile getirmiştir. Şerî'atta "zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun" ifadesi yer almaktadır (Nur Suresi, 350). Aynı ifade mesnevide şu şekilde yer almaktadır:

Kâruñ ola bir 'amel-i nâ-sezâ

Yüz degnek ola aña izn-i cezâ (N.E. 2446)

Ancak zina cezası mesnevi üzerinden takip edildiğinde uygulama noktasında farklılıkların olduğu göze çarpar. Örneğin *Nefhatü'l-ezhâr* mesnevisinin 13. hikâyesinde bir kul ile bir cariye arasında bir zina tespit edilmişse de onları görenlerin o kişileri öldürebilme yetkisinden söz edilir:

Bir kul ile câriye-i müştêrâ

Birbirine eylese kasd-ı zinâ

İtse velîsi ger o hâle nigâh

Katline sa'y eyleye bî-iştibâh (N.E. 2408-2409)

Oysa *Nefhatü'l-ezhâr*'ın 15. hikâyesinde kadın düşkünü adam ve cariye birlikte olma esnasında yakalanmalarına rağmen erkeğin herhangi bir cezaya çarptırılmadığı yalnızca "rezil olduğu" görülmüştür:

Zenlere ol merdek olub mashara

G... açıldı yüzi düşdi yere (N.E. 2604)

Atâyî aynı mesnevide, zina suçunu işleyen kimselerin halk tarafından gömülüp taşlanabileceği, hatta o kişinin taşlanmasının Kâbe sevabı olduğu, bu işi yapan kimsenin uzvunun kesilebileceği, yarılabilceğini, ellerinin bağlanarak bir yere

asılabileceği gibi türlü işkence yöntemlerini de sıralar. Atâyî tarafından ifade edilen bu cezalar, şariat ya da kanunda ifade edilenlerden çok daha katı ifadeler olduğu görülmektedir:

Sebeb-i zekan ‘ışkına bulub zevâl
Halk gömüb taşlayalar çün nemmâl
Hem-seri şeytân imiş ol kötünüñ
Ka‘be sevâbı ola recmi anuñ
Taşra kalan şâh gibi bî-emân
Kat‘ idesin ‘uzv-ı habîsin hemân
İşleme gibi başını yarasın
Tâk-ı sıfat-bürûduña sarasın
Belki elin bağlayasın çün nihâl
Asa koyasın anı hûşe-misal (N.E. 2447-2451)

Atâyî, zina için her ne kadar “yüz değnek cezası” olduğundan bahsetse de ona göre bazı kimseler için bu tür bir ceza her zaman etkili olmamaktadır. Bu nedenle, bu kişiler ne kadar dayak yerlerse yesinler bildiklerinden vazgeçmemekte, yaptıklarını inkâr etmektedirler:

Evde bulan çehresin evkâr ider
Her ne kadar let yise inkâr ider (N.E. 2430)

Atâyî, bu kişileri zinadan uzak tutabilmek amacıyla türlü yöntemlere başvurur. Bu yöntemlerden biri de zina eden kişileri, sonrasında yakalanabilecekleri frengi hastalığına karşı uyarmasıdır. Bunu yaparken bu hastalığın vücutta ne gibi tahribatlar yarattığını etkileyici bir dille anlatan Atâyî, bu ifadelerde bir bakıma kendi iktidarını da pekiştirmektedir:

Zer virür o yüzlenür arar bulur

Pulları ile sâfi frengi olur
Çehre döner dökülüb âhir sakal
Kulak eşek hâyesine fi'l-mesel
İki gözi kör ola su'bân gibi
Burnı vü gözi kala şeytân gibi
Hâye döne iki çürük hanzala
Cümle kopa belki eline gele
Lüle düşüb ola'amelden beri
Çeşme gibi aka cerâhatleri
Râh-ı dimâğı delinüb câ-be-câ
Nây-ı gülûdan gele hoş sadâ (N.E. 2434-2439)

Mesnevilerde ceza içeren bir diğer davranış “kulamparalık”tır. Atâyî'nin mesnevilerde yer alan hikâyelerinde, “kulamparalık” için toplumun yaptırımlarında ikircikli uygulamalara rastlanmaktadır. Örneğin *Nefhatü'l ezhar*'ın hem 16. hikâyesinde hem de 18. hikâyesinde bir grup erkek tarafından suçüstü yakalanan iki ayrı kulampara için iki farklı cezalandırmaya başvurulduğu görülmektedir. 16. hikâyedeki kulamparanın katline karar verilirken; 18 hikâyedeki kulampara yalnızca rezil olmuştur. Hikâyelerin kurguları oldukça paralel olmakla beraber neyin bu ikircikli duruma sebebiyet verdiği tespit edilememiştir. Bu durum belki de “Kuran[da] homoerotik ilişki[nin], zinanın cezalandırılmasında olduğu kadar açık ele al[ınmamasından]” kaynaklanıyor olabilir (Ze'evi, “Arzuya Çekidüzen Vermek”, 69).

Katline 'azm itdiler o gövdenüñ
İrteye kaldı iyüsi kıssanüñ (N.E. 2720)
Şöhre-i şehz itdiler alay ile

G... açub tabl ile sürnây ile (N.E. 2927)

Kadınların hemcinsleriyle ilişkileri de (sehhâkaların) yine kulamparalık gibi cezanın tam tespit edilemediği durumlardandır:

Kadınlar arası homoerotik eylemler (sihâk, musâhaka) bu tartışmalara başka bir boyut katar. Burada bir cinsel suçun zina sayılabilmesi için gereken temel eylem olmadığından temel zina kavramından ve hudûd suçunun cezalandırılmasından daha da uzaklaşılır[...] Burada çoğu kaynak eylemin lanetlenmesi gerektiği, ama yasal bir cezaya gerek olmadığı fikir birliği içindedir. (En-Nevevî içinde Ze’evî, *Kitabü’l-Mecmû*, 70)

Mesnevilerde de bu görüşe benzer örneklerin yer aldığını belirtmek gerekmektedir. Örneğin *Nefhatü’l-ezhâr*’ın 13. hikâyesinde kadın sevicinin evine attığı zıbığı bulan cariyenin, zıbığı müftüye götürüp durumu müftüye anlatmasına rağmen kadın sevicinin hikâyede herhangi bir cezaya çarptırılmadığı, cezanın söylem düzeyinde kaldığı görülmüştür:

Bulayın ol nâ-halefi varayın

Çak bunuñ ile başını yarayın (N.E. 2256)

Taciz ya da şiddetli taciz olarak nitelendirilebilecek “kerkinme” davranışının anlatıldığı *Nefhatü’l-ezhâr*’ın 17. hikâyesinde ceza, toplum tarafından dayak yoluyla verilmiştir. Bu dayanın Atâyî tarafından bütün detaylarıyla ve etkileyici bir anlatımla aktarıldığını da belirtmek gerekmektedir:

Üşdiler ol nikbetînüñ başına

Müş ü lükd ile gözine kaşına

Yumrug ile eylediler anı leş

Oldu zebûn âlet-i cellâk-veş

Ya'ni sırtı sıyırub her yerin
İtdi revân hûn ile magz-ı serin
Hançer ile eylediler zahm-ı zâr
Sıçradı kan çeşmesi fevvâre-vâr
Oldı semek gibi yem-i hûna gark
Başı balıklarsa olunurdu fark
Añma ki zahmını yiyen goncalar
Bir iki câme degişen verd-i ter
Susada ol perdeleri çâk olan
Dâmeni âlûde vü nemnâk olan
Yâd kılub kimi hıyânetlerin
Kimi hâyaline ihânetlerin
Taşladı etfâl üşüb ol nâkesi
Döndi eşek türbesine çehresi (N.E. 2814-2822)

Sonuç olarak üç mesnevide yer alan cinsel suçlara verilen cezalarda Atâyî'nin iktidar mekanizması rolünü üstlendiği; ancak cezalar arasında bir tutarlılık olmadığı görülmektedir. Aynı olumsuz cinsel edimler, farklı uygulamalarla karşılık bulabilmektedir. Bu durum cezaların net hükümlerle değil; ikircikli bir yapıda uygulandığını göstermektedir. Ayrıca Atâyî'nin şair olmak dışında aynı zamanda “kadı” olması, olumsuz cinsel davranışlara yönelik iktidarını pekiştirmekte; ceza uygulamalarında keyfi uygulamaların varolabileceğine işaret etmektedir. Hukuk dışı alanlarda da toplum, cinsel suçlara tepkisini göstermekte; suçu işleyen kişiye fiziksel şiddete kadar varan ağır yaptırımlar uygulayabilmektedir.

SONUÇ

Divan edebiyatının merkez konusu aşk olmakla birlikte aşk, ideal aşk boyutundan günlük hayatın içindeki cinselliğe değin geniş bir yelpaze içerir ve bu edebiyatta müstehcen hikâyeler oldukça geniş bir yer tutmaktadır. Divan edebiyatı araştırmalarında “tabu” olan bu konuya son yıllarda kimi araştırmalarla dikkat çekilmiş, ancak bu çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bu nedenle bu incelemede sınırlı kalan bu konu için Atâyî’nin üç mesnevisinde (*Sâkînâme*, *Nefhâtü’l-ezhâr*, *Sohbetü’l-ebkâr*) yer alan müstehcen konulara ve cinsel söylemlere bilimsel nesnellik çerçevesinde odaklanılmıştır.

Bu çalışmada öncelikle edebi idealizmi hedefleyen divan edebiyatında gerçekliği yansıtması bakımından tartışmasız olan bu metinlerden yola çıkarak dönemin toplumsal yapısını somut olarak anlamak ve edebiyat-toplum ilişkisi çerçevesinde toplumdaki cinsellik anlayışını ortaya koymak hedeflenmiştir. Bu çerçevede, Divan edebiyatının önde gelen isimlerinden kadılık görevlerinde bulunmuş olan toplumsal statüde yüksek konumda bulunan Nevîzâde Atâyî’nin mesnevilerinde müstehcen dil ve söylem ortaya konmuştur. Ayrıca ataerkil yapının getirdiği müstehcen dil ve söylemin boyutları ortaya konurken, toplumun cinsel yapısı, hayatı ve algısı saptanmaya çalışılmış; bu bağlamda kadının toplumsal yeri gösterilmiş ve erkek kadın ilişkilerinin günümüzden farklı olduğu bir toplum yapısında edebiyatın toplumsal işlevine dikkat çekilmek istenmiştir.

İncelemenin I. Bölüm’ünde Nev‘î-zâde Atâyî’nin *Nefhâtül-ezhâr* ve *Sohbet’ül-ebkâr* mesnevilerinde müstehcen konulara yer verildiği tespit edilirken, *Sâkînâme*’nin konularının müstehcen olmadığı belirlenmiştir. Bu iki mesnevide sekiz ayrı müstehcen konu saptanmıştır. Bunlar: “başkalarının haremının gözlenmesi”, “kadın düşkünlüğü”, “iktidarsızlık”, “kadın seviciliği”, “biseksüellik”, “kulamparalık”, “istimna” ve “kerkinme”dir. Müstehcen konular yalnızca iki mesnevide (*Nefhâtül-ezhâr* *Sohbet’ül-ebkâr*) tespit edilmiş olsa da “cinsel söylemler” her üç mesnevide de (*Sâkînâme*, *Nefhâtü’l-ezhâr* *Sohbetü’l-ebkâr*) konuları müstehcenlik olsun ya da olmasın yer almaktadır.

Cinsel söylemlerin mesneviler boyunca üç boyutta ilerlediği görülmüştür. Bunlar: dolaylı, doğrudan ve ayıp sayılan söylemlerdir. Bu üç boyut daha zarif söyleyişten ayıp olana doğru ilerlemektedir. Şair, *Nefhâtü’l-ezhâr* ve *Sohbetü’l-ebkâr*’da bu üç boyutun hepsinden yararlanırken, *Sâkînâme*’de ayıp sayılan söylemlere başvurmamıştır. Dolaylı söylemlerde “erkek, kadın ve oğlan” ve onların cinsel organları için değişik metaforlar kullanılmıştır: Erkeklik uzvu için bitki ve hayvan motifleri, savaş ve mutfak aletleri; kadının cinsellik nesneleri (göğsü) için şarap ve yazı takımı motifleri; kadın ya da oğlanın cinsellik uzuvları için değerli madenler, bitki ve mimari motifler; oğlanın cinsellik uzvu için ise mimari motifler, savaş aletleri ve ayna motifi yer almaktadır.

Sâkînâme mesnevisinde ise müstehcen olmayan konular müstehcen söylemlerle “zarif” bir biçimde dile getirilmiştir. Cinsel söylemlerde gözlenen bu üç boyutlu yapı, bize eserin hedef kitlesi hakkında da ipuçları vermiştir. Mesnevilerin kapalı anlatımdan açık anlatıma doğru ilerleyen bu yapısı, eserin hedef kitlesinin yalnızca saray ve çevresi olmadığı; eserin “herkes”i içine alan bir söylem çerçevesi içerisinde oluşturulduğunu göstermiştir.

Mesnevide yer alan doğrudan söylemler, hikâyelerin kurgusunda yer alan cinsiyetlerin tespitini kolaylaştırırken ayıp sayılan söylemler ise dönemin müstehcen dili aracılığıyla edebiyatın, toplumsal boşalım alanları olduğunu gösterir.

Atâyî'nin üç mesnevisinde (*Sâkînâme*, *Nefhâtü 'l-ezhâr* ve *Sohbetü 'l'ebkâr*) yer alan bu realist müstehcen hikâyeler ve Atâyî'nin ahlaki öğütleri, 17. yüzyıl iktidarına ve iktidar ilişkileri hakkında bilgiler vermektedir. Toplumu uyarmaya yönelik bu ahlaki nasihatlerle Atâyî, öteki üzerinde güç kazanmakta ve mikro düzeyde bir “iktidar” oluşturmaktadır. Bu ilişki Atâyî'nin de temsilcisi olduğu “erkek elit grup” ve onların diğerleriyle ilişkisi biçiminde de okunabilir. Bu sayede, 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde var olan iktidar ilişkilerinin nasıl şekillendiği ortaya konulmuştur.

17. yüzyılda Atâyî ve temsilcisi olduğu “elit zümre” tarafından ortaya konulan bu iktidar, nefsin kötü olduğu vurgusuyla kendi dışındakilerin bedenleri üzerinde işleyen bir otorite sağlamaktadır. Atâyî ve Atâyî'den hareketle toplumda yer alan bu elit zümre böylece diğerleri üzerindeki iktidatlarını pekiştirmekte ve daha da güç kazanmaktadır. Bu iktidar bir taraftan ötekilerin bedenlerini kontrol altına alırken diğer yandan ataerkil toplumda cinsel özgürlüğünü yaşayamayan, kadınla ilişki kuramayan erkeğe çözümler üretir. Çünkü tüm bu olumsuz cinsel edimlerde ya da müstehcen olmayan konularda “müstehcen bir dili”n kullanılması, “toplumsal boşalım alanları” yaratmakta; denetimli olmak koşuluyla bu toplumun erkeklerine cinsel özgürlüklerini kamusal alanda yaşamaları için alanlar yaratmaktadır. Diğer bir deyişle Atâyî'nin temsil ettiği bu elit zümrenin iktidarı, bir yandan ötekinin bedenini baskı altına alarak onlar üzerinde gücünü pekiştirirken diğer yandan toplumsal boşalım alanı yaratarak erkek egemen toplumun rahatlaması adına hizmet eder.

17. yüzyıl Osmanlı erkek egemen toplumuna hitap eden bu iktidar ilişkileri erkekler arası bir sosyal düzenin varlığına işaret etmektedir. Özellikle erkek ve oğlan arasında var olan bu ilişki “temiz” olmak koşuluyla meşrudur. Bu ilişkinin sürdürülebilmesi oğlanın onurunun korunmasına bağlıdır. Yine mesnevilerde yer alan bu cinsel söylemler aracılığıyla erkekler arası toplumsal konumların ve sosyal yapının izlerini sürmek de mümkündür. Hikâyelerde somut olarak gözlenen oğlan ve erkek arasındaki cinsel ilişki biçimleri, kişilerin toplumsal konumlarının da göstergesidir. “Ast ve üst” ilişkisinin yer aldığı bu hiyerarşik yapıda bir grubu etken, bilgili, yaşlı erkekler, diğer grubu ise edilgen, bilgiyi almaya hazır gençler temsil eder. Bu iki zıt yapı arasında birbirini tamamlamaya dayanan bir ilişki biçimi mevcuttur. Bu ilişki sisteminde bilgi alışverişinden, savaşta yapılan yoldaşlığa kadar oldukça geniş bir sosyal ilişki ağından bahsedilebilir. Bu ilişkide iktidar, etken grupta yer alan yaşlı, bilgili erkeğe aittir. Bu grup aynı zamanda Atâyî’nin de içinde bulunduğu 17. yüzyılda Osmanlı’nın “elit zümre”sidir. Bu zümre, “alt ve üst” ilişki biçimi sayesinde öteki üzerinde doğrudan otorite sağlamaktadır. Başka bir deyişle, Atâyî’nin bu üç mesnevisinden hareketle, erkek ve oğlan arasındaki cinsel ilişki biçimleri, erkekler arası toplumsal konumları göstergesidir. Mikro düzeyde ele alınan bu ilişki ağı 17. yüzyılda Osmanlı Devleti’nde daha da nüfuz sahibi olmaya başlayan Atâyî ve Atâyî’nin içinde bulunduğu “elit zümre”nin öteki üzerindeki iktidarına işaret etmektedir. Kısaca bu iktidarın izin verdiği ve onayladığı sosyal ilişki biçimi erkek-erkek/oğlan arası bir ilişkidir. Bu ilişkinin sosyal mekânları ise kahvehaneler, meyhaneler ve daha başka pek çok yerde kurulan meclislerdir.

Bu metinlerde yer alan toplum düzeni içerisinde kadına yer verilmemiştir. Kadın, “anne” ya da dul, cariye, eş, ihtiyar ne olursa olsun ayırt edilmeksizin sosyal hayatta erkeklerle birlikte yer alamamakta, toplumsal cinsiyet anlayışı açısından

olumsuz bir varlık olarak kötülenmektedir. Bu durum, erkeğin cinsel zaafını, kadının kötülenmesi yoluyla telafi ettiği gerçeğini göstermektedir. Dönemin iktidarı da bu durumun meşrulaştırılmasına hizmet eder. Atâyî ve onun temsilcisi olduğu “elit grubun iktidarı” kadına, kendi sosyal yapısı içinde yer vermediği gibi onu her fırsatta kötülemekte ve olumsuzlamaktadır. Haremlik selamlık hayatın yarattığı cinsel açlık cinsler arası ön yargıları da beraberinde getirmekte ve kadın mevcut iktidar ilişkileri şemasında ve sosyal hayatta yok sayılmaktadır. Bu durumun nedenini ataerkil toplumun erkek cinsel zaafını kadını kötüleyerek telafi etmesinde aramak gerekmektedir.

Üç mesnevide yer alan cinsel suçlara verilen cezalarda ise Atâyî’nin iktidar mekanizması rolünü üstlendiği; ancak cezalar arasında bir tutarlılık olmadığı görülmüştür. Aynı olumsuz cinsel edimler, farklı uygulamalarla karşılık bulabilmektedir. Bu durum cezaların net hükümlerle değil; değişken bir yapıda uygulandığını göstermektedir. Atâyî’nin şair olmak dışında aynı zamanda “kadın” olması, olumsuz cinsel davranışlara yönelik iktidarını pekiştirmekte; ceza uygulamalarında keyfi uygulamaların var olabileceğine işaret etmektedir. Hukuk dışı alanlarda da toplum, cinsel suçlara tepkisini göstermekte; suçu işleyen kişiye fiziksel şiddete kadar varan ağır yaptırımlar uygulayabilmektedir.

Kısaca bu çalışmada, Divan edebiyatında gerçekliği yansıtmaması tartışmasız olan bu metinler aracılığıyla Foucault’nun da belirttiği gibi iktidar ilişkileri kendi merkezinden yola çıkılarak değil “cinsellik” üzerinden temellendirilmiştir. Ayrıca dönemin toplumsal yapısının somut olarak anlaşılması ve edebiyat-toplum ilişkisi çerçevesinde, toplumdaki cinsellik anlayışı ataerkil yapının getirdiği müstehcen dil ve söylemin boyutları ortaya konmasında, toplumu uyarmaya yönelik bu ahlaki nasihatlerle Atâyî’nin öteki üzerinde güç kazanarak mikro düzeyde bir “iktidar”

oluşturduğu tespit edilmiştir. Bu durum toplumun cinsel yapısını, hayatını ve algısını saptanmasına olanak sağlamış, kadının toplumsal yerini ve erkek kadın ilişkilerinin günümüzden farklı olduğu bir toplum yapısında edebiyatın toplumsal işlevine işaret etmektedir. Ataerkil hayatın yarattığı cinsel açlık cinsler arası ön yargıları da beraberinde getirmesi ataerkil toplumun erkek cinsel zaafını kadını kötüleyerek telafi ettiği gerçeğiyle, kadının mevcut iktidar ilişkileri şemasında ve sosyal hayatta yok sayıldığını göstermiştir. Son olarak, bu tez dönemin toplumsal ipuçlarını erkek elitin dilinden temellendirirken, Divan edebiyatında insan gerçeğini göz ardı edenlerin bu metinleri dikkate almaları gerekliliğini savunmaktadır.

.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Andrews, Walter ve Mehmet Kalpaklı. *The Age of Beloveds: Love and European Culture and Society*. Durham and London: Duke University Press, 2005.

Arslan, Mehmet. *Osmanlı Edebiyat-Tarih, Kültür Araştırmaları 1: Sâkî-nâmeler*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.

Artan, Tülay. “Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi”. *Defter* 20 (Bahar-Yaz 1993): 91-115.

Aynur, Hatice. “Osmanlı Edebiyatı”. *Türkiye Tarihi 1603-1839 Geç Osmanlı İmparatorluğu*. Ed. Suraiya Faroqhi. Çev. Fethi Aytuna. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011. 555-591.

Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuran-ı Kerim Portalı” (14 Nisan 2012) 01 Ağustos 2013 < <http://kuran.diyanet.gov.tr> >

Faroqhi, Suraiya. “Kentlerde Toplumsal Yaşam”. *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. Ed. Halil İnalcık ve Donald Quataert. Cilt 2. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004. 699-729.

Findley, Carter Vaughn. “Siyasi ve Diplomatik Gelişmeler”. *Türkiye Tarihi. 1603-1839 Geç Osmanlı İmparatorluğu*. Ed. Suraiya Faroqhi. Çev. Fethi Aytuna. Cilt III. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011. 89-109.

Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2007.

———. “Cinsellik ve Siyaset” *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4*. Çev. IşıkErgüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007. 234-246.

- . “Göz Kamaştırıcı Hayvan: İktidar” *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007. 150-167.
- . *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2011.
- . “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”. Çev. Işık Ergüden *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011. 277-290.
- . “Özne ve İktidar”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*. Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011. 57-82.
- . *Toplumu Savunmak Gerekir*. Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- . “Tımarhaneler, Cinsellik Hapishaneler”. Çev. Işık Ergüden. *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007. 47-61.
- Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*. Çev. İdris Şahin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.
- . *Seçme Eserler III. Has-bağçede 'ayş u tarab Nedîmler Şâirler Mutribler*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011.
- İpekten, Haluk. “Atâî, Nev'îzâde”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. III. Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992. 40-42.
- Karacan, Turgut. *Nev'î-zâde Atâyî Heft-Hân Mesnevisi (İnceleme- Metin)*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1974.
- Khoury, Dina Rızk. “Osmanlı İmparatorluğu'nda Merkez ile Taşradaki Güç Sahipleri Arasında İlişkiler: Bir Tarih yazımı Çözümlemesi”, *Türkiye Tarihi. 1603-1839*

Geç Osmanlı İmparatorluğu. Ed. Suraiya Faroqhi. Çev. Fethi Aytuna. Cilt III. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011. 171-194.

Kortantamer, Tunca. *Nev'î-zâde Atâyî ve Hamse'si*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1997.

Kuru, Selim Sırrı. “Bir Osmanlı Müderrisinin Kaleminden Cinsellik Nesneleri”. *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001): 36-41.

Kuzubaş, Muhammet. *Sâkînâme (Nev'î-zâde Atâyî)*. Samsun: Etüt Yayınları, 2009.

———. *Nev'îzâde Atâî'nin Nefhâtü'l-ezhâr Mesnevisi*. Samsun: Deniz Kültür, 2005.

———. *Mahsen-i Esrâr ile Nefhatü'l-ezhâr Mukayesesi*. Samsun: Deniz Kültür, 2005.

Stern, Bernhard. “Tarih Boyunca Doğu Ülkelerinde ‘Cinsel Sapkınlıklar’”. Çev. Barış Karasu. *Tarih ve Toplum* 208 (Nisan 2001): 41-47.

Şeker, Mehmet. *Gelibolulu Mustafa ‘Âlî ve Mevâ‘idü'n-Nefâis Fî-Kavâ‘idi'l-Mecâlis*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.

Şentürk, Ahmet Atillâ. *Osmanlı Şiiri Antolojisi*. “Nev'îzâde Atâî”. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999. 542-544.

Tezcan, Nuran. “Sebeb-i Teliflere Göre Mesnevi Edebiyatının Tarihsel Dönüşümü”. *Doğu- Batı*. Osmanlılar II (2010): 49-74.

Willig, Carla. “Foucaultcu Söylem Analizi” Çev. Sibel A. Arkonaç. *Introducing Qualitative Research in Psychology*. Open University Press: London, 2008. 1-22.

Yelten, Muhammet. *Nev'î-zâde Atâyî. Sohbetü'l-ebkâr*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1998.

Ze'evi, Dror. “Arzuya Çekidüzen Vermek”. *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk 1500-1900*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008. 62-92.

———. “Bedenin Cinsiyeti”. *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk 1500-1900*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008. 27-62.

———. “Senaryo Olarak Cinsellik”. *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk 1500-1900*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008. 9-26.

Zilfi, Madeline C. *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası*. Çev. Mehmet Faruk Özçınar. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

Aslı Yerlikaya, Muğla’da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Muğla’da tamamlayarak Muğla Turgut Reis Lisesinden mezun oldu. Süleyman Demirel Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirdi. Halen Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü master öğrencisidir.