



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

MEVLANA'NIN YAPITLARINDA CİNSİYET KÜLTÜRÜ

Yıldız IŞIK

Doktora Tezi

Ankara, 2023

MEVLANA'NIN YAPITLARINDA CİNSİYET KÜLTÜRÜ

Yıldız IŞIK

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2023

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Yıldız Işık

¹“*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

*** Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, grsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Yıldız IşIK

TEŞEKKÜR

Öncelikle, tez konusunu seçerken isteklerimi göz önünde bulundurup bana yardımcı olan; dört buçuk yıllık tez sürecinde tezin planlanmasında ve yürütülmesinde emeğini, zamanını, enerjisini esirgmeden bana sunan, saygıdeğer tez danışmanım Prof. Dr. Nebi Özdemir'e teşekkür ederim! Tezin izleme komitesinde yer alarak bu çalışmanın her aşamasında bilgilerini, tecrübelerini ve değerli zamanlarını esirgemeyen sayın hocam Prof. Dr. Gülin Öğüt Eker'e teşekkür ederim! Yine, bu tezin izleme komitesinde olan, bu çalışmayı ve bu çalışmada yapmak istediklerimi en iyi anlayanlardan biri olarak Prof. Dr. Ali Yakıcı'ya teşekkür ederim!

Varlığıyla bana güç veren, yönderliğiyle teze katkılar sunan, öğrencisi olmaktan onur duyduğum Hocam Prof. Dr. Ahmet İnam'a teşekkür ederim! Bana doktora başlama fikrini, gücünü ve cesaretini veren; doktora süresince, tüm zorlukları benimle göğüsleyen, tezin seyrinde benimle üzülen, benimle sevinen; "Teşekkür"ün yetmediği Onur Doğanay'a teşekkür ederim!

Her türlü teknik ve pdf kitap desteği veren, hızlı ve pratik bir şekilde karşıma çıkan, çıkabilecek her türlü sorunu çözen Murat Çiçekgül'e teşekkür ederim! Tez çalışmam sırasında ve iki kez tezimi okuyarak çok ciddi katkılar sunan Aygün Gücer'e ve yine ilk müsveddeleri okuyarak bana uyarılarda bulunan Nevzat Kızkın'a teşekkür ederim! Notlarımı oluşturabilmem için yazma zahmetine katlanan Emlik Düzenoğlu'na teşekkür ederim! İngilizce düzeltmeler için Ceren Kocaoğlu ve Berkay Karacaer'e teşekkür ederim! Birlikte doktora yaptığım arkadaşlarımdan başta Yasemin Domaç olmak üzere Başak Acınan, Halil Çetin, Harika Zöhre Eryılmaz ve Gülay Yıldızdağ'a teşekkür ederim! Ayrıca, tez savunma sürecinde yardımlarını esirgemeyen Yiğit Ateşgül ve Eray Alpyıldız'a teşekkür ederim!

Bana güç ve cesaret veren Pelin Zorlu ve Düşün Yolcuları Grubu ile birlikte tezi daha iyi yazabilmem için sevgi ve ilgileriyle her zorluğu aşmamı sağlayan aileme çok teşekkür ederim!

ÖZET

IŞIK, Yıldız. *Mevlana'nın Yapıtlarında Cinsiyet Kültürü*, Doktora Tezi, Ankara, 2023.

Türk-İslam kültürünün en çarpıcı açmazlarından biri de cinsiyet kültürüne ilişkin konularda geçmiş kuşaklardan devralınan değerlerin eleştiri süzgecinden geçiril(e)meyişi olabilir. Böylesine bir eleştiri, öncelikle tartışmanın kültürel köklerini geleneksel yapıtlara götürmekle, bu yapıtlara yeni bakabilmekle olanaklı olabilir. Yeni bakabilme, bir anlamıyla alışlagelen bakışların dışına çıkıp yeni düşünme yolları açabilme, farklı anlama tarzları yakalayabilme, dayatılan düşüncelerin ötesine geçebilmektir. Bu tez, 13. yüzyılın büyük sufilerinden biri olan Mevlana Celaleddin Rumi gibi yüzyıllar boyunca Anadolu'da yaşama, anlama, duyma kültürü oluşturmuş zirve bir şahsiyetin yapıtları üzerinden cinsiyet kültürüne yeniden bakabilme olanağı sağlayabilir. Çünkü Mevlana'nın yapıtları, belleklere kazınan öğretilerle, zihinlere işlenen buyruklarla, dayatılan imgelerle dişilerin ve erkeklerin benliklerinin nasıl imal edildiğine ilişkin önemli ipuçları taşıyabilir.

13. yüzyıla ait yapıtlar üzerinden cinsiyet kültürünü tartışmanın geçmişe ait olduğunu söylemek yeterli değildir. Dişilerin ve erkeklerin sorunlarını tüm karmaşıklığı içinde kavramak, bu sorunların yeni biçimler altında tekrar ortaya çıkmasını önlemek için sorunların kökenleri açıklanabilir, kültürdeki yeri araştırılabilir. Elbette, geçmişe şimdiye taşıyıp çağışımsal/anakronik yüklemelerle Mevlana'yı yargılamak gibi bir amaç olamaz. Ne var ki Mevlana'nın yapıtlarındaki cinsiyet kültürünü ortaya çıkarıp serimlemek, buralarda olanları göstermek, tartışmak için böylesine bir çalışma kaçınılmazdır. Diğer bilim alanlarında olduğu gibi, halkbilim alanında da Mevlana'da cinsiyet kültürüne ilişkin bir çalışmaya rastlanmamakla birlikte, “kadın” konulu çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar, “Mevlana ve Kadın” başlığı altında, “Mevlana kadınlara çok değer vermiştir,” biçiminde özetlenebilecek çalışmalardır.

Mevlana'nın beş yapıtı bulunmaktadır: *Mesnevi*, *Divan-ı Kebir*; *Fihî Ma Fih*, *Mecalis-i Seba ve Mektuplar*. Bu yapıtlarından hareketle, bu tezde, cinsiyet kültürü üç ayrı biçimde ele alınmaktadır. (i). İslam'i ve tasavvufi yapıtlarda cinsiyet kültürüne nasıl

bakılmaktadır? (ii). Mevlana, yapıtlarında ne söylemekte, söylediklerini nasıl söylemektedir? (iii). Mevlana'nın söyledikleri günümüze nasıl taşınmaktadır?

Bu tezde, Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürü, "kadın" bakış açısıyla değil, dişilci/feminist duruşla ele alınmaktadır. Dişilcilikten/Feminizmden öğrendiklerimizle Mevlana'nın yapıtlarına baktığımızda, yapıtların tanıklıkları, şimdiye kadar bildiklerimizi çürütecek niteliktedir. Mevlana'nın yapıtlarındaki cinsiyet ayrımının ayral/istisnai ve ikincil öğeler değil, yaşantısından yapıtlarına yansıyan temel bir ilişki biçimi olduğu söylenebilir.

Anahtar Sözcükler: Mevlana, toplumsal cinsiyet, cinsiyet kültürü, cinsel söylem, eril söylem

ABSTRACT

IŞIK, Yıldız. *Gender Culture in Mawlānā's Works*, PhD Thesis, Ankara, 2023.

One of the most striking impasses of the Turkish-Islamic culture may be that the inherited values on the issues related to gender culture could not be subjected to criticism. Such a critical endeavor might be possible if we can take a brand-new look at these works by getting deeper into their cultural roots. Taking a brand-new way is to find new ways of thinking, different ways of understanding, and going beyond the usual perspectives of established thoughts. This thesis can provide the opportunity to take a brand-new look at the gender culture through the works of a leading name such as Mawlānā Jalālu'ddin Rūmī, one of the great Sufis of the 13th century, who created a culture of living, understanding, and hearing in Anatolia for centuries. Because Mawlānā's works might reveal important clues about how the selves of female and male individuals are created by the teachings engraved in the memories, the commands processed in the marrow, and the images that are imposed.

It is not enough to say that discussing gender culture through 13th century works belongs to the past. To grasp the problems of males and females, including all their complexity, the origins of these problems can be explained, and their place in the culture can be investigated to prevent these problems from reappearing in new forms. Of course, it is not aimed to judge Mawlānā with anachronistic attributions by bringing the past into the present. However, such a study is inevitable, which reveals and discusses the gender culture in Mawlānā's works. In the field of folklore, as in other fields of science, there is no study on gender culture in Mawlānā's works, whereas there are studies about "women". These are the works that can be summarized as "Mawlānā gave great value to women" under the title of "Mawlānā and Women".

Mawlānā has five works: *Matnawī*, *Dīwān-e Kabīr*, *Fihī Ma Fih* (The Discourses), *Majāles-e Sab'a* (Seven Sermons) and *Makatib* (The Letters). Gender culture has been studied in three ways in the thesis based on the aforementioned works; (i). How is gender culture interpreted in Islamic and mystical works? (ii). What does Mawlānā say in his works, how does he say what he says? (iii). How are Mawlānā's words conveyed "today"?

In this thesis, gender culture in Mawlānā's works are treated with a feminist stance, not from a "woman" point of view. When we look at the works of Mawlānā with what we have learned from feminism, what has been pictured in the works are of a nature to refute what we have known until now. It can be said that the gender discrimination in Mawlānā's works are not exceptions and secondary elements, but a basic form of relationship from his own life that is reflected in his works.

Key Words: Mawlānā, gender, gender culture, sexual discourse, masculine discourse

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
ÇİZELGELER DİZİNİ	xii
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	
1.1 ARAŞTIRMANIN YÖNTEMSSEL ÇERÇEVESİ	7
1.1.1. Araştırmanın Konusu.....	7
1.1.2. Araştırmanın Amacı.....	7
1.1.3. Araştırmanın Sınırlılıkları.....	8
1.1.4. Araştırmanın Önemi.....	9
1.1.5. Araştırmanın Yaklaşımı.....	10
1.2. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	19
1.2.1. Toplumsal Cinsiyet.....	19
1.2.2. Cinsiyet Kültürü.....	25
1.3. “MEVLANA VE KADIN” BAŞLIKLİ ÇALIŞMALAR	31
1.3.1. Kitaplar.....	31
1.3.2. Tezler.....	34
1.3.3. Makaleler.....	39
1.3.4. Bildiriler.....	42

1.3.5. Genel Değerlendirme.....	43
2. BÖLÜM: MEVLANA’NIN YAŞADIĞI ÇAĞ, YAŞAMI VE YAPITLARI	
2.1. MEVLANA’NIN YAŞADIĞI ÇAĞ.....	49
2.2. MEVLANA’NIN YAŞAMÖYKÜSÜ.....	59
2.3. MEVLANA’NIN YAPITLARI.....	109
3. BÖLÜM: MEVLANA’NIN YAPITLARINDA CİNSİYET KÜLTÜRÜ	
3.1. ANLATISAL KAYNAKLAR	166
3.1.1.Yaratılış Anlatısı.....	166
3.1.2. Kovuluş Anlatısı.....	183
3.2. ERİL KİMLİK.....	193
3.2.1.Eril Kimlik/ler.....	195
3.2.2. Eril Çağlar.....	201
3.2.3. Eril Görevler.....	207
3.2.4. Eril Haklar.....	216
3.3. DIŞIL KİMLİK.....	241
3.3.1. Dişil Kimlik/ler	241
3.3.2. Dişil Çağlar.....	257
3.3.3. Dişil Roller.....	265
3.3.4. Dişil İşlevler.....	289
3.4.BENZETİMLER.....	301
3.4.1. Dişil Kimlik ve Dünya.....	302
3.4.2. Dişil Kimlik ve Nefis.....	313

3.5. İKİLEŞİMLER.....	333
3.5.1. Yeryüzü ve Gökyüzü İkileşigi.....	336
3.5.2. Nefis ve Akıl İkileşigi.....	338
3.6. DIŞIL VE ERİL KİMLİK İLİŞKİLERİ İLE YAPTIRIMLAR.....	341
3.7. KENAR CİNSEL KİMLİKLER.....	406
3.8. TOPLUMSAL CİNSİYET SÖYLEMİ.....	453
3.8.1. Cinsel Söylem.....	453
3.8.2. Cinsiyetçi Söylem.....	491
3.8.3. Cinsiyetçi Dil.....	564
3.8.4. Örtmeceler.....	616
SONUÇ.....	647
ÖNERİLER.....	658
KAYNAKLAR.....	685
EK 1: ETİK KURUL İZİNİ MUAFİYET FORMU	747
EK 2: ORJİNALLİK RAPORU	749

ÇİZELGELER LİSTESİ

- Çizelge 1: Mesnevi'deki beyit sayıları
- Çizelge 2: Osmanlı döneminde Mesnevi'nin tamamının Türkçe çevirileri
- Çizelge 3: Cumhuriyet döneminde Mesnevi'nin tamamının Türkçe çevirileri
- Çizelge 4: Yedi Meclis'teki ayet ve hadis sayıları
- Çizelge 5: Kavvam/Öndelik teriminin güncel yorumu
- Çizelge 6: Fihi Ma Fih'teki sözlerin Farsça, İngilizce ve Türkçesi
- Çizelge 7: Fihi Ma Fih'teki sözlerin Farsça, İngilizce ve Türkçesi
- Çizelge 8: Mevlana ve çevirmenlere göre hikâyedeki “adam” ile “kadın”ın betimlenişi
- Çizelge 9: Cinsiyetçi kalıpyargının Farsçası, İngilizce ve Türkçe çevirileri
- Çizelge 10: Hikâyedeki adam ile kadının birbirlerine sesleniş sözleri
- Çizelge 11: Mesnevi'nin 3. defterindeki sözler
- Çizelge 12: Mesnevi'nin 1. defterindeki sözler
- Çizelge 13: Ahzab Suresi 35. ayette dişilere ve erkeklere sesleniş
- Çizelge 14: Mesnevi ve Fihi Ma Fih çevirmenleri
- Çizelge 15: Mesnevi'nin 6. defterinde örtmece uygulanan sözler
- Çizelge 16: Mesnevi'nin 6. defterinde örtmece uygulanan sözler
- Çizelge 17: Mesnevi'nin 2. defterinde örtmece uygulanan sözler
- Çizelge 18: Mesnevi'nin 6. ve 5. defterlerinde örtmece uygulanan sözler
- Çizelge 19: Mesnevi'nin 5. defterinde örtmece uygulanan sözler
- Çizelge 20: Üç noktalı örtmece örnekleri
- Çizelge 21: Dişi/dişilik ve erkek/erkeklik sözcüklerinin anlamları
- Çizelge 22: Kız/kızlık ve kadın/kadın olmak sözcüklerinin anlamları

GİRİŞ

Mevlana Celaleddin Rumi, Friedrich Nietzsche gibi söylenirse, insanlığın “yüksek dehalari”ndan, Nebi Özdemir (2012a: 134) gibi söylenirse de “zirve şahsiyetleri”nden biridir. Bu tezde, bu ‘yüksek deha’nın, bu ‘zirve şahsiyet’in yani Mevlana’nın *yapıtlarında* cinsiyet kültürü araştırılmaktadır. Ne var ki bu araştırmada Nietzsche’nin dediği gibi, “yüksek dehaların yüksek konuşmasından, ağır işiten biz yenilerin duyup anlayabileceği kadarı yani son derece az bir parçası” anlatılmaktadır (1963: 9). Bunun olası sebebi, büyük insanları anlamının ve anlatmanın her zaman güç olmasıdır; bu güçlüğü kısmen de olsa aşabilmek için Nietzsche’nin “Bir halkı, büyük insanları karakterize etmez ama o halkın, büyük insanları nasıl tanıyıp saydığı karakterize eder,” (2015: 50) dediği biçimde, Mevlana’yı nasıl tanıyacağız? Mevlana’yı nasıl sayacağız? Bunlar, zengin içerimleri olan sorulardır ki olası yanıtlardan biri Mevlana’yı yeni okumalara, yeni yorumlara, yeni anlamlandırmalara açmakla, yeni şeyler söylemekle olabilir. Gölpınarlı’ya göre (1985a: 177), “yeniden ürkmeyen, bilakis ürkenleri kınayan Mevlana, bu inancının tabii bir neticesi olarak”¹ şu beyiti söylemektedir:

Novbet-i köhne furûşân derguzeşt Eski malları satanların nöbeti geçti; yeni şeyler

Nov furûşânim in bâzâr-ı mâst satıyoruz, bu pazar, bizim pazarımızdır şimdi.²

Bu tez, yeni şeyler söylemeyi Mevlana’nın yapıtları üzerinden deneyimlemeye çalışmaktadır. Yeni şeyler söylemek, zordur; bunun olası zorluklarından biri içinde bulunulan akademik çevrenin yani Hüsamettin Arslan (2017) gibi söylenirse, “epistemik cemaat”ın yeniden ürkmesi olabilir. Nebi Özdemir, bu ürküntünün farkındalığıyla, akademik dünyadaki tutuculuğun yaşamın diğer alanlarından daha güçlü olduğunu (2017: 27) belirtirken “sabit fikirli”liğin en çok akademik çevrede görüldüğünü söylemektedir. Ona (2012a: 292) göre, “Sabit fikirliliğin en çok akademik dünyada görülmesi, biraz da geçerliliğini yitirmiş teori ve yöntemlere bağımlılıktan kaynaklanmaktadır. Sonuçta değişen yaşam yeni ve farklı yöntem ve yaklaşımlarla,

¹ A. Kadir’in çevirisini yaptığı *Bugünün Diliyle Mevlana* kitabına yazdığı Önsöz’de Gölpınarlı, Mevlana’nın değişime ve yenliğe çok açık olduğunu söyleyerek bu beyiti örnek olarak göstermektedir.

² *Divan- ı Kebir*, Gölpınarlı çevirisiyle, 2007: c.4, b.1457

özgün bağlantıların kurulması ve sorgulanmasıyla, disiplinler arası çalışmalarla çözümlenebilir.”

Özdemir’in “geçerliliğini yitiren teori ve yöntemler” dediğine Mevlana, “köhne”³ demektedir. Özdemir’in “sabit fikirli” olarak tariflediği, yeniden ve yenilikten ürkenler için İsviçreli psikiyatr Carl Gustav Jung (2015: 87) bir uyarıda bulunmaktadır: “Bilimin gözleri korkusuz ve açıktır; ahlaken karanlık ve kirli köşelere bakmaktan kaçınmaz. Bugünün insanı artık geleneksel hükümle yetinemez, nedeni bilmelidir.”

Jung’un dediği gibi, bir anlamıyla, bu köşelere bakılması da zorunludur çünkü Mevlana’nın yapıtları özellikle, *Mesnevi* cinsiyet kültürüne ilişkin izlekler, söylemler, bilgiler ve buyruklardan oluşan koca bir düzenle kuşatılmış gibidir. Bunlar evlilikten, boşanmaya; kenar cinselliklerden, zinaya kadar çeşitlilikler içerirken bu konulara ilişkin yastıkaltı hikâyeler, deme ve deyimler de bulunmaktadır. Dolayısıyla, ahlaken bu köşelere bakılırken “bana öyle dediler”le, “ben öyle biliyorumlar”la, yani başkalarının ne dedikleriyle, ne yazdıklarıyla yetinilmesi olası değildir.

Gölpınarlı’nın yerinde saptamasıyla, yeni şeyler söylemek zordur, çünkü ülkemizde yeniden ve yenilikten ürkenler pek çoktur. Ahmet Yaşar Ocak, bu korkunun sebebinin, Türkiye’nin kendi kültürüyle hesaplaşamayışına bağlamaktadır. Ona (1996: 104) göre, Türkiye, henüz ne kendi kültürünün incelemesini ve çözümlemesini yapabilmiş ne de kültürüyle hesaplaşabilmiş bir ülkedir. Bunu yapamadığı için başka kültürlerle sağlıklı ilişkiler geliştirip etkileşime gir(e)memiş; giremediği için de etkileşim eksikliğinin getirdiği şaşkınlıkla taklide yöneldiği için yaratıcılık özelliğini ketlemiş; bu sebeple, yaşadığı dünyada kendi yerini bulmasını sağlayacak çabalara girişmemiş bir ülkedir. Durum böyle olunca, kültürel konular ve/veya kişiler söz konusu olduğunda birbirini değilleyen, birbirine karşıt bakış açılarıyla karşılaşmak doğaldır. Öyle görünüyor ki bu kültürel ikilem daha uzun zaman sürecektir.

Ocak’ın sözünü ettiği kültürel ikilemlerin yaşandığı insanlardan biri de Mevlana’dır. Bu kültürel ikilemler, Mustafa Tekin’in “sorunlu yaklaşımlar” dediği, Mevlana’yı kutsayan ya da sert sözlerle eleştiren verimsiz tartışmalarda görülmektedir. Ona göre, bir yandan, Mevlana’ya kökten olumsuz yaklaşıırken diğer yandan, Mevlana üzerinden İslam’ı

³ *Divan-ı Kebir* 2007: c.4, b.1457

çağdaştırma düşüncesinin bir kurgusu olarak “katı” ve “şekilci” İslam’ı yumuşatan tasavvuf ile Mevlana arasındaki karşıtlık üzerinden Mevlana “reformist” olarak olumlanıp övülmektedir (2012: 22 ve 20). Mevlana, sekizinci mektubunda, “Herkes büyüklerini bir dille, bir lügatle över, sevgisini gösterir,” yazmaktadır (1999: 19). Elbette, bu tez Mevlana’yı övmek için yazılmadı, kendisinin dediği gibi, ona olan sevginin başka gösterilme biçimleri de bulunabilir. Çevirmen, Cengiz Çevik (2020: 5) Martin Luther için “Büyük insanların bizim övgümüze ihtiyacı yok bizim, onları bilmeye ihtiyacımız var,” sözünü alıntılanmaktadır.

Peki, bu “büyük” insan yaşamıyorsa yani kendi tanıklığına başvurulamıyorsa bu insan ve/veya bu yaşam hakkında ne bilinebilir? Olası yanıtlardan biri, ardında bıraktıklarına ve/veya onun nasıl anlatıldığına bakmak olacaktır. Ülkemizde, Mevlana’ya ilişkin söylenenler kabaca, İslam’a yeni yorumlar getiren, yenilikçi bir aydın olarak hümanist, hoşgörünün temsilcisi, sevgi dolu, “Ne olursa olsun gel!” diyen, herkesi kucaklamaya hazır, kutsallıkla kuşatılmış bir Mevlana’dır. Kulusuz, bunlar donmuş bir hayranlıkla Mevlana’yı belli bir açıdan görme/gösterme çabalarıdır. Bir tez yazarının bu donmuş hayranlığın ötesine geçip kendisine sorması gereken sorulardan biri şu olabilir: Değiştirmek istediğin nedir? Ne için ve ne üstüne yazıyorsun? Bir tez yazarının değiştirme gücü tartışma dışı bırakılırsa, değiştirilmek istenenin, Türk kültürünün en çarpıcı açmazlarından biri olan cinsiyet kültürüne ilişkin konularda geçmiş kuşaklardan devralınan değerlerin eleştiriden geçirilip yeniden değerlendiril(e)meşi olabilir.

Geçmiş kuşaklardan devralınan değerler nasıl eleştirilebilir? Bir olasılıkla, tartışmanın kültürel köklerini geleneksel yapıtlara götürmekle, geleneksel yapıtları yeniden değerlendirmekle olabilir. Bu tez özelinde yeniden değerlendirme, 13. yüzyılda yaşamış, yüzyıllar boyunca Anadolu’da bir yaşama, anlama, düşünme, duyma kültürü oluşturmuş Mevlana’ya ve onun yapıtlarına yeni gözlerle bakmakla olabilir. Yeni bakabilmek, alışlagelen bakışların dışına çıkıp yeni düşünme yolları bulabilmekle, farklı anlama tarzları yakalayabilmekle, dayatılan düşüncelerin dışına çıkmakla olanaklıdır.

13. yüzyıla ait yapıtlar üzerinden cinsiyet kültürünü tartışmanın geçmişe ait olduğunu söylemek yeterli değildir. Bu sorunların yeni biçimler altında tekrar ortaya çıkmasını önlemek için sorunların kökenleri açıklanabilir, kültürdeki yerleri araştırılabilir.

Dolayısıyla, bu tez, bugün dahi zihinlerde canlılığını koruyan “dişi” ve “erkek” imgesinin kültürel kökenlerinin çözümlenmesine, cinsiyet belleğinin yenilenmesine, dişilerin ve erkeklerin sorunlarının tüm karmaşıklığı içinde kavranmasına ve bu sorunların yeni kisveler altında tekrar tekrar ortaya çıkmasının önlenmesine katkı sunma amacı taşımaktadır. Elbette, geçmişi şimdiye taşıyıp çağaşımsal/anakronik yüklemelerle Mevlana’yı yargılamak gibi bir amaç olamaz. Ne var ki Mevlana’nın yapıtları, belleklere kazınan öğretilerle, zihinlere işlenen buyruklarla, dayatılan imgelerle dişilerin ve erkeklerin benliklerinin nasıl imal edildiğine ilişkin önemli ipuçları taşıyabilir. Bu ipuçlarını bulabilmek için yaşadığı çağda dini bir otorite olan Mevlana’nın meşrulaştırıcı otoritesi ile İslami uzlaş ve ererkil/ataerkil kabullerle biçimlenmiş cinsiyet kültürü arasındaki ilişkinin araştırılması bir gerekliliktir. Dahası, Mevlana’nın yapıtlarından yansıyan cinsiyet kültürünü ortaya çıkarıp serimlemek, açık etmek ve tartışmak için böylesine bir çalışma kaçınılmazdır.

Bu tezde, Mevlana’ya ilişkin bilgilerde geçmişin ayrıntılarında kaybolmadan “şimdi”nin yararına eleştirel okuma yapılmaya çalışılmaktadır. Bu eleştirel okuma da Çobanoğlu’nun dişilciliği/feminizmi, her halkbilimcinin en azından zihinsel donanım olarak özümsemesi gereklidir (2015: 387) dediği biçimde, “kadın” duruşuyla değil, özümsemiş “feminist/dişilci” duruşla yapılmaktadır. Durum böyle olunca, bu tezde onun yapıtlarını dişilci bakış açısıyla, “şimdi ve burada “olarak sorgularken Mevlana’yı ne dişidüşmanı olarak damgalamak ne de dişilere çok değer vermişin öncüsü sayarak tartışmak niyetindedir. Şu halde, yapılması gereken Mevlana’nın yapıtlarına belli bir mesafe koyarak dişilci/feminist eleştirel okumasını yapmaktır. Mevlana’nın yapıtlarına mesafe iki türlü konabilir. İlki, daha önceden üretilen bilgilerle araya mesafe konulabilir yani gerek Mevlevi gelenek içinde gerek dışında üretilen bilgileri sorgulamak olabilir. İkincisi, Foucault’cu anlamda, geçmiş ile şimdiki zaman arasına yani 13. yüzyıldaki cinsiyet kültürünün tarihsel gerçekliği ile o gerçekliğin şimdi zamandaki karşılığı arasına “mesafe” konulabilir. Mesafe koymak, tam da iletişim kurmak anlamına gelir ki bu mesafeyle birlikte gelen yeni iletişim olanağı, bu olanağın açtığı yeni bir eleştirel sorgulamayla olasıdır. Bu sorgulamada geçmişe odaklanmanın amacı geçmişi değil, şimdiyi ve onun güncelliğini korumaktır (Polat 2014: 48).

Güncelliği koruyabilmek için bu tezde cinsiyet kültürü Mevlana üzerinden değil, Mevlana'nın yapıtları üzerinden çalışılmıştır. Bu teze özgü yapılanlar sıralanacak olursa; (i) Tezde “yanlış anlamalar”ı, “ama öyle değiller”i, “onu demek istemediler”, “kitapta öyle yazmıyor ki”leri gibi kimi zorlukları aşabilmek için *Mesnevi*'den yapılan alıntılarda beyitlerin Türkçe çevirileriyle birlikte Farsça özgünlüklerine yer verilirken *Fihi Ma Fih*'te de benzer bir yol izlenmiştir. Beyitler, Hüseyin Top'un *Mesnevi-i Manevi Şerhi* çevirisindeki Latin harfleriyle yazılmış Farsçalarından alınmıştır. (ii). Tezde *Mesnevi*'nin Farsçasıyla birlikte 1'i İngilizce, 2'si Osmanlıca, 12'si de Türkçe olmak üzere 16 yapıtla; *Fihi Ma Fih* ise özgün yapıtla birlikte 1'i İngilizce, diğer 4'ü Türkçe 6 yapıtla çalışılmıştır. (iii). Tezin “Öneriler” bölümünde *kadın*, *feminizm*, *ataerkil*, *atasözü* ve *erdem* terimleri yerine *dişi*, *dişilcilik*, *ererkil*, *deme* ve *özdem* terimleri önerilmiştir. Bu sebeple, tezde kimi yerde birlikte kim yerde tek başına bu terimlerin eşdeğerleri yani önerilen terimler kullanılmıştır.(iv). Ziya Gökalp'ın “Her sözün ararsan vardır Türkçesi”⁴ tavsiyesiyle, tezde özellikle cinselliğe, cinsel kimliklere ve cinsel yönelimlere ilişkin yabancı kökenli terimlerin Türkçe karşılıklarının kullanılmasına özen gösterilmiştir. (v). Mevlana'nın yapıtlarının özgün dili (Farsça), çeviri dili (Türkçe) ve din dilindeki (Arapça) eril dili gösterebilmek için dişi [♀] ve erkek [♂] cinsiyet işaretleri kullanılmıştır. (vi). Ahmet Avni Konuk'un açıklamalarının dili eski olduğu için alıntılarda diliçi çeviriler yapılmıştır. (vii). Kimi kaba, argo ve sövğu sözleri için sözcüklere kırpma yöntemiyle örtmece uygulanmıştır.

Bu tezde, Mevlana'nın yapıtları üzerinden cinsiyet kültürü tartışmaya açılarak sorulara yanıt aranmıştır. Bilindiği üzere, Mevlana'nın beş yapıtı bulunmaktadır. Şiir biçiminde: *Mesnevi*, *Divan-ı Kebir*; düzyazı biçiminde: *Fihi Ma Fih (sohbetler)*, *Mecalis-i Seba (Yedi Meclis)* ve *Mektuplar*. Bu yapıtlardan hareketle, cinsiyet kültürü üç biçimde ele alınmaktadır: (i). Mevlana'nın içinde bulunduğu İslami ve tasavvufi kültürde cinsiyet kültürüne nasıl bakılmaktadır? (ii). Mevlana yapıtlarında söylediklerini nasıl söylüyor ve ne söylüyor? (iii). Mevlana'nın cinsiyet kültürüne ilişkin söyledikleri günümüze nasıl taşınmaktadır?

Bu sorulara verilen olası yanıtlar doğrultusunda, tez, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yöntemsel, kuramsal ve kavramsal çerçevenin yanı sıra, “Mevlana ve Kadın”

⁴ Ziya Gökalp'ın 15 Şubat 1912 tarihini taşıyan “Kendine Doğru” başlıklı dördtlüğünden alıntıdır.

başlıklı çalışmalara yer verilmektedir. İkinci bölümde, Mevlana'nın yaşadığı çağ, yaşamöyküsü ve yapıtları serimlenmektedir. Tezin üçüncü bölümü ise asıl tezi oluşturan sekiz kesimin izleklerinden oluşmaktadır. Cinsiyet kültürünün ilk izleği, dişi kim için ve niçin yaratılmıştır sorularına yanıt arandığı “Yaratılış” ve “Kovuluş” anlatısıdır. Cinsiyet kültürünün ikinci izleği “eril kimlik”te eril kimlik/ler, eril çağlar, eril görevler ve eril haklar; üçüncü izleği ”dişil kimlik”te dişil kimlik/ler, dişil çağlar, dişil roller ve dişil işlevler tartışılmaktadır. Dördüncü izlek “benzetimler”dir. Bu kesimde dişil kimlik ve dünya ile birlikte dişil nefis incelenirken beşinci izlekte “ikileşimler” başlığı altında yeryüzü-gökyüzü ve nefis-akıl ikileşimi irdelenmektedir. Altıncı izlekte “dişil ve eril kimlik ilişkileri” ile “yaptırımlar” ele alınırken yedinci izlekte “kenar cinsel kimlikler” üzerinde durulmaktadır. Sekizinci ve son izlekte “toplumsal cinsiyet söylemi” üst başlığı altında cinsel söylem, cinsiyetçi söylem, cinsiyetçi dil ve örtmeceler serimlenmektedir.

Bu tezde, bu izlekler çerçevesinde, Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürüne ilişkin hazır biçimde teslim alınan gerçeklerin güvenilirliği, Nicholson'un (1978: 25) dediği gibi, “Müslümanların kötü bir alışkanlığı olan kalıplaştırma”nın dışına çıkarak tartışılmaktadır. Yalnız, böyle bir tartışma için Mevlana üzerine yazan, araştıran bazı insanların bir Mevlana uzmanı olan Bediüzzaman Füzüzanfer'in yakındığı gibi, “tettebbu erbabını zahmete düçar eyleyecek” şekilde gidilen yolu çok zorlaştırdığına, neredeyse geçilmez hale getirdiğine de bir zorluk olarak dikkat çekilebilir. Bütün bu zorluklara karşın, Platon'un (2002: 595c) dediği biçimde “hakikati üstte tutup”, “düşünceleri söylemek ödevimizdir,” ilkesiyle Aristoteles'in hocası Platon için “Amicus Plato, sed magis amica veritas” dediği gibi, “Mevlana'yı severim ama hakikati daha çok severim”(1998:1096a) denilebilir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde (b.1714) çağları aşan sesiyle, Farsçası (b.1709) ve Gölpınarlı (b.1714) çevirisiyle şöyle seslenmektedir:

Ey efsâne geçte u mahv ez vücûd

Ey masal olmuş, varlığından geçmiş kişi

Çend efsâne bihâhî âzmûd

Niceye dek masal dinlemeyi deneyeceksin

Bu seslenişin, bizim için bir anlamı olmalı! 21. yüz yıl Türkiye'sinde, Mevlana'nın söylediklerini bir masal, bizi de masal dinleyicisi konumuna sokan kimi anlayışlara karşı, kendisinin yüzyıllar ötesinden yaptığı bir uyarı olabilir, bu sesleniş.

1. BÖLÜM: KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1.ARAŞTIRMANIN YÖNTEMSEL ÇERÇEVESİ

1.1.1.Araştırmanın Konusu

Bu araştırma, Mevlana Celaleddin Rumi'nin etkilediği hayat tarzını, yaşama kültürünü ortaya çıkarabilmek için Mevlana'nın yapıtları üzerinden geleneksel cinsiyet kültürü çözümlenmelerini konu edinmektedir. Araştırmanın asıl konusu, cinsiyet kültürü olduğu için tartışılan ne olursa olsun, cinsiyet kültürü içinde yapılan ve cinsiyet kültürüne ilişkin bir tartışma olacaktır. Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürü, kültürel olarak kurulmuş bir cinsiyet kavramıyla sorgulanmaktadır. Asıl hedef ererkillik/ataerkilliktir, çünkü dişiliğin ve erkekliğin anlamını kurmuş, değerini vermiş ve üretmiş olan odur.

1.1.2. Araştırmanın Amacı

Niçin bunları arıyoruz? Bu soru, amacımızı oluşturmaktadır. Amaç, Mevlana'nın yaşadığı çağda, 13. yüzyılda, toplumda dişilere ve erkeklere yönelik tanımlamaları, betimlemeleri; bunlara ilişkin imgeleri, davranış kalıplarını, cinsiyet kimlikleri, cinsel yönelimleri, cinsiyetlerin birbirlerine karşı olan ilişki biçimlerini, evlenmeyi, aileyi vb. içine alacak biçimde, Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürünü irdelemektir. Onun yapıtlarında cinsiyet kültürüne ilişkin verilerin neler olduğunu ortaya koymak ve verilerin alt metin okumalarını yaparak ayrımcılığa dayanan unsurları tespit etmektir. Başka bir amaç da cinsiyetçi kalıpyargıların, cinsiyetçi dilin ve cinsiyetçi söylemin neler olduğunu ortaya koymaktır. Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürü dört ayrı biçimde ele alınmaktadır. (i). Mevlana'nın içinde bulunduğu İslami ve tasavvufi kültürdeki metinlerde cinsiyet kültürü nasıl ele alınmaktadır? (ii). Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürüne ilişkin ne söyleniyor ve söylenenler nasıl söyleniyor? (iii). Mevlana, yapıtlarında dişiler ve erkekler için nasıl bir dil kullanmaktadır? (iv). Mevlana'nın dişilere ilişkin söyledikleri “şimdi” ve “buraya” nasıl taşınmaktadır?

Bu çalışmada temel olarak dört denence/hipotez sınanmaktadır. (i). Mevlana'nın yapıtlarında dişilere ilişkin olumsuz düşünceleri, bir gelenekten, herkesin söylediği sözü salt yinelemekten ibaret değildir yani Mevlana'nın dişilere yönelik olumsuz görüşleri hem naklidir hem aslidir. (ii). Mevlana yapıtlarında dişilere bakışında İbrahim'i dinleri

izlemektedir. (iii). Mevlana'yı şimdi ve buraya taşıyanların savladığı gibi, Mevlana dişiler için bir yenilikçi, bir reformcu değildir (iv). Mevlana'yla ilgili çalışmalar, Mevlana'yı "kadınlara çok değer vermişin öncüsü sayan" bakış açısını taşımaktadır. Bu araştırmada, Mevlana'nın yapıtları daha önceden hiç okunmadığı biçimde, dişilci/feminist yaklaşımla okunarak eril kültür sorgulanmakta ve cinsiyete dayalı ererkil/ataerkil toplumsal yapının çözülmesi, çözümlenmesi olanakları araştırılmaktadır.

1.1.3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, Mevlana'nın beş *-Mesnevi*, *Divan-ı Kebir*, *Fihi Ma Fih*, *Mecalis-i Seba*, *Mektuplar*- yapıtıyla sınırlandırılmıştır.

Mesnevi: Bu yapıtın incelemesi Farsça, İngilizce ve Türkçe çevirileriyle birlikte 17 kaynaktan yapılmıştır: Farsça *Mesnevi*; Reynold. A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* (6 volume); Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî Tercümesi ve Şerhi* (3 cilt-6 defter); Adnan Karaismailoğlu, *Mesnevi*, (1 cilt-6 defter); Ahmet Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, (13 cilt-6 defter); Hicabi Kırlangıç, *Mesnevi* (2 cilt-6 defter); Hicabi Kırlangıç-Derya Örs, *Mesnevi*, (1 cilt-6 defter); Hüseyin Top, *Mesnevi-i Manevi Şerhi*, (12 cilt-6 defter); Kenan Rifai, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, (1 cilt-1 defter); Mehmet Kanar, *Mesnevi*, (2 cilt-6 defter); Mehmed Şâkir Efendi (1cilt- 6 defter); Süleyman Mehmed Nahifi, *Mesnevi-i Şerif: Aslı ve Sadeleştirilmesiyle Manzum Nahifi Tercümesi*, (6 defter); Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, (6 defter);Tahir'ül Mevlevi, *Mevlana Celaleddin Rumi: Mesnevi*, (14 cilt- 6 defter); Veled Çelebi İzbudak, *Mesnevi* (6 defter); Yakup Şafak, *Mesnevi: Seçmeler*. Kimi yerlerde, diğer *Mesnevi* çevirileri arasında karşılaştırma yapılarak metne ve bağlama en uygun çeviri olması sağlanmaya çalışılmıştır.

Divan-ı Kebir: Bu yapıt için Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Divan-ı Kebir* I-VII-2 cilt, çeviri metni esas alınmıştır. *Fihi Ma Fih*: Bu yapıtın incelemesi Farsça, İngilizce ve Türkçe çevirileriyle birlikte 6 kaynaktan yapılmıştır: Bediuzzaman Furuzanfer Farsça *Fihi Ma Fih*; A. J. Arberry, 2000, *Discourses of Rumi: Or Fihi Ma Fih*; Abdülbaki Gölpınarlı; Ahmet Avni Konuk; Adnan Karaismailoğlu ve Meliha Ülker Ambarcıoğlu'nun çevirileri olan *Fihi Ma Fih*'ler. *Mecalis-i Seb'a* için Abdülbaki Gölpınarlı ve Hicabi Kırlangıç çevirileri; *Mektuplar* içinse Abdülbaki Gölpınarlı çevirisi esas alınmıştır.

1.1.4. Araştırmanın Önemi

Ortaçağ İslam coğrafyasındaki cinsiyet kültürü içerisinde Müslüman dişiler, erkekler ya da farklı cinsiyet kimlikleri ve cinsel yönelimler nasıl temsil edilmektedir, cinsellik nasıl anlaşılmalıdır, cinsiyet kültürünün simgeleri nelerdir gibi soruların olası yanıtlarının aranacağı belli başlı yerlerden biri de tasavvufi kaynaklardır. Kuşkusuz, bu kaynaklardan en önemlisi Mevlana'nın yapıtlarıdır.

Halkbilim alanında olduğu gibi, diğer bilim alanlarında da Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürünün araştırılması bir ilk olacaktır. Bu çalışma kapsamında yapılan taramalar sonucunda, doğrudan bu konuyla ilgili bir çalışmaya rastlanmamakla birlikte, "Mevlana ve Kadın" üst başlığı altında toplanabilecek çalışmalar bulunmaktadır. Bunların neredeyse tamamı, bazı ayrallar/istisnalar dışında, Mevlevi gelenek içinde üretilen ve şekillendirilen bilgilerdir. Araştırmacıların, Mevlana'yı 21. yüzyıla taşıma ölçütlerinden biri olarak "Mevlana ve kadın" başlığı altında, "Mevlana kadına çok değer vermiştir," biçiminde özetlenebilecek sözlerle farklı yazarların birbirleriyle çok önemli koşutluklar –paralellikler- taşıyan bu çalışmalarını ele alışları, karşılaştırmalı bir biçimde incelemeyi gerektirmektedir.

Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürünü değişik açılardan çalışmak, Anadolu coğrafyasındaki kültürü olanca zenginliği içinde çalışmak anlamına gelebilir ki onun yapıtları, halkbilimcilere de zengin içerikler sunabilir. Çünkü bu yapıtlar, salt dini-tasavvufi bilgiler içermez, aynı zamanda, döneminin özellikleriyle birlikte halk, halk dili, halk inançları, gelenek ve görenekleriyle halkın yaşayışını betimleyen halk hikâyeleri, masallar, fıkralar, lakaplar, alkışlar, kargışlar, deme ve deyimlerle kuşatılmış içeriklerdir.

Bütün bu zengin içerik içinde cinsiyet kültüründeki ererkil/ataerkil unsurların yer alışları, dişiliğin ve erkekliğin yapılandırışı, dişilere ve erkeklere yönelik davranış kalıpları, dişilerin yaşadıkları sorun alanları belirlenmeye çalışılacaktır. Belirlemeler yapılırken cinsiyetçi bakışı kıran sözlerin olup olmadığı, eğer varsa bunların nasıl ifadelendirildiğinin yanı sıra, eşcinselürkülü⁵ –homofobik- söylemin ya da cinsiyetçi

⁵ Türkçede *homofobi* sözcüğüne henüz karşılık bulunmamaktadır. Bu sebeple, bu teze özgü *homofobi*'nin karşılığı olarak *eşcinselürkü*, *homofobik* yerine ise *eşcinselürkülü* kullanılacaktır.

kalıpyarguların neler olabileceği sorulara da yanıt aranacaktır. Mevlana'nın yapıtlarına yansıyan cinsiyet kültürüne ilişkin bilgiler değerlendirilirken, "çağın ruhu" göz önüne alınarak kültürel olgulara, her dönemin kendi sorunsalları içinde bakılmaya, anakronik/çağışımsal yüklemeler yapılmamaya özen gösterilecektir.

Tezin Türk Halkbilimi dâhil sosyal bilimlerde henüz çalışılmamış olması sebebiyle, genelde tasavvufi yapıtlar, özelde Mevlana'nın yapıtları eleştirel çözümlenmelere ve yorumlamalara tabi tutulmamıştır. Dolayısıyla, öncü olması beklenen bu çalışmanın araştırmacılara yaklaşım, yöntem, yeni kavramlar bağlamında ışık tutacağı gibi, bu araştırmayla birlikte Mevlana'yı yeni yorumlamalara, yeni anlamlandırmalara, yeni öğrenmelere, yeni okumalara açma olanağı sağlanabilir. Ayrıca, halkbilimin içinden, erkek yapımı bu cinsiyet kültürünün köklerine, Mevlana üzerinden bakabilme hem Doğu hem Batı ülkelerinde "Rumi"yi ele alacaklara yol gösterici de olabilir.

1.1.5. Araştırmanın Yaklaşımı

Halkbilim ile dişilcilik⁶ yaygın söyleyişle, folklor ile feminizm kesişebilir mi eğer kesişebilirlerse bu iki disiplinin kesişme noktaları neler olabilir soruları sorulabilir. İlk soruya Pertev Naili Bortav'ın yanıtı "Evet" olacaktır. Halkbilim, disiplinler arası bir yaklaşımla pek çok bilimle ve disiplinle etkileşim halindedir ki Boratav'ın (1969: 6) yerinde saptamasıyla, halkbilim, birçok bilimlerin ve disiplinlerin kesiştiği noktada bulunan veya onlarla birleşme yerleri olan bir bilim dalıdır. Dolayısıyla, kavşaktaki halkbilim ile dişilcilik kesişebilir. Kesiştikleri noktalar ise folklor biçimlerinin üretimi, sürdürülebilirliği ve aktarımının cinsiyete dayanmasıdır. Batılı folklor çalışmalarında *women-lore* tartışmalarının dikkat çektiği noktaların başında, kültürel beklentilerin ürettiği toplumsal cinsiyet öğretileri gelmektedir (Yolcu 2017: 6).

Halkbilim ile dişilciliğin kesiştiği nokta dişil folklor yani (i) dişilerin ürettiği folklor ile (ii) dişilerin kullandığı folklor olarak belirlenebilir. Bu belirlenimle birlikte, dişi kimliğini öne çıkarılarak dişinin icat ettiği, dişinin odağında olduğu folklorun toplumsal cinsiyet kültürü açısından araştırılmasına dişil folklor denilebilir (Yolcu 2019: i). Dişil folklor, dişiler arasında üretilen, tüketilen ve aktarılan ortak kültürel belleğe ilişkin

⁶Bu tezde *feminizm* yerine dişilcilik, *feminist* yerine dişilci kullanılacaktır. Öneriler kısmında dişilcilik/dişilci terimleri açıklanmıştır.

geleneksel bilgiler olmakla birlikte, aynı zamanda, erkeklerin dişilere bakış açıları ile dişilerin toplum içindeki yerlerinin ve önemlerinin yerlemlerini belirleme bilgilerini de içermektedir. Folkloru, salt dişil odaklı bakış açısıyla incelemekten daha çok, dişinin folklor içerisindeki yeri üzerinde durma; dişilerin icracı, yaratıcı sanatsal dışavurumlarını belirleme; toplumsal anlamda dişilerin folklor katkısını ve/veya etkisini sorgulama; toplumsal cinsiyetin yeniden yapılandırılması ile dişil folklor arasındaki ilişkileri belirleme vb. konular çalışılabilir (Aça, Yolcu ve Aça 2019: 349).

Dişilci/feminist folklor çalışmaları, Amerika’da başlamış, belirli bir düzeyde alanyazın/literatür oluşturmuştur. Jordan ve Caro, “Women and the Study of Folklore” başlıklı yazılarında, bu alanyazını üç alana ayırmıştır:

- (i). Sözlü folklorlarda yansıtılan dişil imge ve tutumları belirlemek için olumsuz imgelerin ne ölçüde kullanıldığıdır.
- (ii). Dişilerin sözlü türleri ve performansları kullanımı ile dişilerin dişil folklor kullanımının, erkeklerin kullanımından ayırıcı özelliklerinin neler olduğudur.
- (iii). Dişi halk icracılarının ve sanatçıların neler yaptıklarıdır (Jordan ve Caro 1986: 502).

Birinci alan genel olarak dişilerin kültürel ve folklorik olarak nasıl betimlendiklerini içermektedir. İkinci alan, dişilerin toplumsal rollerinin ev içinde ve/veya ev dışında ya da özel alanda ve/veya kamusal alanda yaratımlarını nasıl etkilediğidir. Üçüncü alan dişilerin sanatçı olarak kendilerini nasıl var kılabilindikleridir

Halkbilim ile dişilciliğin ilk ortaklığı, *The Journal of American Folklore* (1975) dergisinin “Women and Folklore” özel sayısıdır. Bu sayının editörü Claire R. Farrer, “Women and Folklore: Images and Genres” başlıklı yazısında belirttiğine göre, halkbilimde dişil çalışmaların ilk örneğine, 1800’lü yıllarda Grimm kardeşlerin dişi kaynak kişilerden masal derlemelerinde rastlanılmaktadır (1975: 5). Jordan ve Cora, dişilere ve folklorla dikkate çeken ilk kitabın 1906 yılında, “The Folklore of Women= Kadın Folkloru” adıyla, Rev. T.F. Thiselton-Dyer tarafından yayımlandığını, dişil folklorla ilişkin bilgiler veren bu kitabın dişi karşıtı bilgiler içerdiğini yazarken (1986:

502). Farrer de (1975: 5) halkbilimcilerin 1880’li yıllardan itibaren dişil çalışmalara yer verildiğini belirtmektedir. Bunun rneği de Mark Azadovski’nin 1926 yılında “A Siberian Tale Teller” adıyla yayımlanan, İlhan Başgöz tarafından 1992 yılında Türkçeye “Sibirya’dan Bir Masal Anası” olarak çevrilen çalışmasıdır.

Nicole Kousaleos (1999: 19), folklor ile dişilciliğin keşiştiği ilk dönemlerin 1960’lar sonu ve 1970’ler olduğunu vurgulamaktadır. Kousaleos’un belirttiği gibi, dişilci kuramlar ile halkbilim ilişkisinin daha önceki kabullerin köktenci bir Şekilde sorgulandığı bir dönemde, ancak son zamanlarda ağdaş halkbilimcilerin dişil deneyimlerden neler ğrenilebileceklerini sorgulamasıyla dişilciliğin önemi fark edilmeye başlanmıştır. Dişilci halkbilimciler, dişil deneyimlere odaklanarak daha önceden dişi ve erkek halkbilimciler tarafından görmezden gelinen, gözden kaçırılan alanların ve türlerin ayırımına vararak halkbilim çalışmalarını genişleten yeni kuramsal bakışa aılları ve yöntemler geliştirmiştir

zkul obanoğlu, *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemlerine Giriş* kitabında(2015: 379 ve 382), halkbilim çalışmalarında dişilcilik kuramının ortaya çıkışını ve halkbilim üzerindeki etkisini yakın tarih olarak *performans kuramının* ortaya çıkışına takvimlendirirken uzak tarih olarak da dişilciliğin ve dişi folklorunun insanlık tarihi kadar eski oluşuna dayandırmaktadır. Ona göre, halkbilim ile dişilcilik arasındaki bağ, performans kuramını oluşturan “Genç Türkler” adlı halkbilimcilerin metin odaklı halkbilim anlayışına karşi çıkararak performans kuramına yönelik ürünler ortaya koydukları döneme denk gelmektedir. Margaret Mills de *Folklorda Yeni Perspektiflere Doğru* kitabını (1993: 176), halkbilim çalışmalarında dişilci/feminist araştırmaların haritalanması için başlangıç noktası olarak ele almaktadır. Bu kitap bir başlangıç noktası oluşturmasına karşiın, insan grupları arasındaki farklılıklar güçlü bir biçimde ortaya koyulurken cinsiyet farklılığına hiç değinilmemiş, böylelikle cinsiyetsiz bir kuram oluşturulmuştur.

Beverly J. Stoeltje, “Introduction: Feminist Revisions” adlı yazısında, folklorun 18. ve 19. yüzyıllarda kurulduğunu ve büyüyen milliyetçilik içinde geliştiğini belirterek Alman halkbilimci Johann Gottfried von Herder’in yapıtlarında cinsiyet yanlılığının açık olduğunu Jennifer Fox’tan alıntulamaktadır. Ona göre (1988: 143-144 ve 146), Almanya’da Romantik milliyetçiliğin kurucu babası ve folklor biliminin mimarı olan

Herder folklor, ataerkillik ve ulusu bütünleştiren kapsamlı bir model oluşturmuştur. Bu modelde Herder, açıkça eril olanı ululayıp, yüceltip onu yetkilendirirken dişil olanı değersizleştirip dişilerin, “insan yapısının en zayıf halkası ”olarak belirlemiştir. Daha belirginleştirmek gerekirse, kısaca milliyetçilik, ataerkillik ve sömürgecilik bu üçü, dişiyi olumsuz, erkeği olumlu olarak etiketleyerek erkekleri birleştirmek dişileri ise kötülüğün somut bulmuş hali, erkeğin daha zayıf ve daha alt bir formu olarak dişiyi, erkeğe tabi kılmak için kullanılmıştır

Farrer, halkbilimcilerin dişil çalışmaları göz ardı ederek küçümsediğini, halkbilimciler tarafından yapılan çalışmalarda dişilerin özel alanlara sıkıştırıldığını ifade etmektedir (Kousaleos 1999: 23). Farrer’e göre (1975:5-6), halkbilimciler, dişilerden sadece belli konularda derlemeler yapmıştır; örneğin bazı gelenek ve inançlar, oyunlar, sağlık vb. Bunun dışında kalan konularda ise erkek kaynak kişi bulunmadığında ancak dişil kaynak kişilerden derlemişlerdir. Erkek halkbilimciler, pek çok durumda, bir dişil ve/veya bir erkek tarafından anlatılan hikâyede seçim yapmak durumunda kaldığında erkeğin çeşitlemesini seçmişlerdir. Farrer’in öne çıkardığı gibi, önceleri folklor çalışmaları dişiler açısından, darlaştırılmış alanlarda sığ, sınırlı yorumlarla yapılmıştır. Halkbilim çalışmalarının büyük bir kısmı, dişilerin üretip aktardığı birçok yaratım ya doğrudan değersiz bulup yok sayılmış ya da bu yaratımlar eril bakışla, eril ölçütlere göre değerlendirilmiştir (Yurtsever 2019: 25). Çobanoğlu da halkbilim çalışmalarında eril hâkimiyetten söz etmektedir:

Halkbilimi çalışmalarında erkek egemen bakış açısı hâkim olunca, yapılan kadın folkloru çalışmaları bile erkeklerin ilgi alanına giren ve istedik statüler kazanan anlatım türlerini ön plana çıkarmış ve çalışmalarında yer vermiştir. Kadınların kadın kadına sohbetleri, özellikle kadınların “kadın-kadına” anlattıkları “hayat hikâyeleri” ve benzeri görülmesini istemedikleri konulara girilmemiş veya yok farz edilmiştir. Belki de daha kötüsü kadınların sözünü ettiğimiz “kadın-kadına” icra ortamlarında şakalarda, hayat hikâyelerine, gezgin efsane ve memoratlara varıncaya dek pek çok anlatım türü “dedikodu” (gossip) başlığı altında dikkate değer bile bulunmamıştır. Bir başka ifadeyle, erkekler kadın folklorunda dikkatlerini çekmeyen ve ilgi sahalarına girmeyen etkinlik ve anlatım türlerini görmezden gelerek yok saymışlardır. Dahası doğrudan doğruya kadını ve kadın folklorunu nasıl görmek istedilerse o şekilde görmüş ve kategorize etmişlerdir (2016: 385).

Çobanoğlu’na benzer biçimde, Aili Nenola da “Gender, Culture and Folklore” başlıklı yazısında (1999: 25-26), folklorlarda dişileri, boyun eğici ve ikincil konumda gösteren pek çok örneğin kolayca bulunacağından hareketle, “folklorlarda en çok dile getirilen

değerlerin ya eril değerler ya da egemenlerin değerleri” olduğunu bulgulamaktadır. Ona göre, dişil folklorunun çoğu ya eril değerleri ya da erkekler tarafından tanımlanan ve değerlendirilen dünyanın sözde “genel” görüşünü yansıttığı açıktır. O halde soru şu: Dişil folklor, dişilerin yaşadığı tahakküm- itaat ilişkisini niçin doğru biçimde yansıtmaz?

Nenola'nın sorusunun olası yanıtları başka araştırmalara bırakılarak soru, biraz değiştirmiş biçimde, dişi halkbilimciler, dişilerin yaşadığı tahakküm- itaat ilişkisini niçin doğru biçimde yansıtmaz biçiminde yeniden sorulabilirse Jennifer Fox'un saptaması olası yanıtlardan biri olabilir. Ona göre (2017: 195), dişi halkbilimciler, genel olarak erkek yönelimli, Batı geleneği içerisinde faaliyet gösteren erkekler tarafından üretilen bilgilerin derlenmesi ve yorumlanmasına yönelik modelleri benimsemektedir. Bu tür modeller, doğası gereği dişilerden nefret eden modeller olduğu için dişiler, onlara ait baskıya farkında olmadan ortak olmaktadır

Sorunun başka bir olası yanıtı, Mehmet Aça'nın (2017: 29 ve 18) Türkiye'deki dişi halkbilimcilerin dişil folklor çalışmalarına ilişkin bazı saptamalarından çıkarılabilir:

- (i). Dişi halkbilimciler, güçlü eğilimlerine karşın, “dişi folkloru” üzerinde yeterince durmamaktadır.
- (ii). Dişi halkbilimciler, toplumbilimcilerin ve insanbilimcilerin yaptıkları toplumsal cinsiyet konulu araştırmalardan yeterince yararlan(a)mamaktadır.
- (iii). Dişil folklorla ilişkin son dönemde kayda değer çalışmalar yapılmasına karşın, dişinin ya da dişiyle ilgili erkek algısının folklor ürünleri üzerindeki yansımaları, dişilere özgü halkbilim türleri ve dişi halk icracılarla sınırlı kalmaktadır.

Başka türlü söylenirse, dişilere odaklanan halkbilimciler, daha çok dişilerin halk anlatılarındaki konum ve/veya yansımalarını, yine daha çok dişiler tarafından oluşturulup icra edilen ninni, mani gibi türleri ele aldıkları görülmektedir. Nitekim Neslihan Avcı'nın (2021: 3-4) belirttiği gibi, dişil folklor üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında dişi masalcılara, toplumsal cinsiyete, dişi odaklı geleneksel uygulamalara, doğum ritüellerine, çeyiz geleneğine odaklandığını söylemek olasıdır. Çoğunluğunu dişi

halkbilimcilerin oluşturduğu dişil folklor odaklı çalışmalar; tarihten, mitolojiden, destanlardan, masallardan dişilere dair izler, folklorun temel taşları olan gelenek, görenek, det, söylence uygulama bağlamında incelenmektedir.

Dişil folklorla ilişkin gerek dişi gerekse erkek halkbilimciler tarafından yapılan çalışmalarda eksiklikler olmasına karşın, son kertede, halkbilim ile dişilcilik birbirine gereksinim duyan iki disiplindir. Halkbilim ile dişilcilik birbiri üzerinden okunarak yorumlanabilir ve anlamlandırılabilirse birbirlerinin eksiklerini tamamlanabilir, karanlık noktaları aydınlatılabilir, böylelikle, iki disipline de çok Şey katılabilir. Sözgelimi, halkbilim dişilerin içinde bulunduğu özel koşulları açıklamaya veya bu durumu yaratan özgül koşulları dönüştürmeye katkıda bulunabilir. Nenola (1999: 24), halkbilimin/folklorun bir mücadele aracı olarak sorgulamak, gln göstermek, egemen görüşleri etkisiz kılmak için ezilenlerin g odaklarına karşı kullandığı bir silah olabileceğinden söz etmektedir. Ona göre, tahakküm ilişkisinin hüküm srdğu her yerde - politik, ekonomik, kültürel veya dini üretim araçlarını kontrol edenler ile kontrol edilenler ya da hükmeden erkekler ile tabi kılınan dişiler veya baskın ve madun ırk veya etnik grup arasında- mücadele folklorunun ortaya çıktığı varsayılabilir.

Jordan ve Caro'nun, bir yandan, folklorun dişilerin yeri ve bakış açılarına ilişkin ortaya konulan eril görüşleri düzeltmek için hizmet verebileceğini syleyişlerine dikkat kesilirken diğer yandan, Jean MacLaughlin'in alıntıladıkları uyarıyı da göz ardı etmemek gerekebilir. Kendisi, kimi durumlarda folklorun dişileri belirli tutum ve cinsiyet rollerini kabul ettirmek için kullanıldığını ileri sürmektedir (1986: 512-507). Tam bu nokta da dişi halkbilimcilerin, zeyrek bir dikkatlilik geliştirmesi gerekebilir. Çünkü dişilerin ezilmesi salt maddi gerçekliklere annelik, ev işleri, iş ayrımcılığı ve eşit olmayan ücretlerle ilgili sorunlar taşmasına karşın bunlara indirgenemez. Sorun, aynı zamanda, erkek egemen bir toplumda cinsel öğretilerin etkisiyle dişilerin ve erkeklerin kendilerini ve birbirlerini belirli yerlere yerleştirmeleriyle, bilinçli ve/veya bilindişi davranışlarıyla, algılamalarıyla ilgilidir. Bu sorunları, kuramının ve pratiğinin odağına yerleştirmeyen her disiplin, kendini tarihin plğinde bulabilir. Cinsiyetçilik ve toplumsal cinsiyet rolleri, insan yaşamının en derin boyutlarıyla ilgili olduğu için insan öznesinin deneyimlerini görmezlikten gelen her disiplin zrl sayılma tehlikesi taşıyabilir (Eagleton 2004:185). obanoğlu (2015: 387), halkbilim için böylesine bir

tehlikenin farkındalığıyla her halkbilimcinin dişilciliği/feminizmi, zihinsel donanım olarak özümsemesi gerektiğini; dişilci folklor eleştirisinin mevcut erkek egemen yapılanışlara ilişkin yeni bir anlayış, yeni bir algılayış biçimi geliştirebileceğinin altını çizmektedir.

Dişilci folklor eleştirisi, folklor-dişi ilişkisini hem günümüz dişil folklor ürünleri hem de yakın ya da uzak geğmişteki ürünler üzerinden sorgulanıp araştırılabilir. Böylesine bir araştırma, geğmişteki kültür ürünlerinin oluşturuldukları dönemlerin dişilerle ilgili algılamalarını yansıtabileceği gibi, kültürün günümüzdeki yapılanışında günceli irdelemekte önemli olabilir (Yurtsever 2019: 25-26). Bu sebeple, başta temel niteliğindeki önemli ürünler olmak üzere, Türk-İslam kültür tarihine ait metinlerin dişilci folklor eleştirisiyle okunması ve dişilci yaklaşımlar çerçevesinde çözümlenmesi Türkiye’deki dişil folklor çalışmalarına önemli katkılar sunabilir.

Bu bağlamda, Mevlana’nın yapıtları dişilci folklor yaklaşımları çerçevesinde okunup çözümlenebilir mi sorusu sorulabilir. Soruya, Alan Dundes’in ”21. Yüzyılda Akademik Halk Bilimi” başlıklı yazısından (2014: 4/132-133) çıkarak “Hayır” yanıtı verilebilir. Dundes, “Halkbilimin eksik kuramsallaşması”ndan hareketle, “Halk bilimin bakış açısını yönlendiren kuramdan ve yöntemden yoksun” olduğunu belirtmekte ve çok önemli bir soru sormaktadır: Dişilci kuramda “kuram” olan nedir? Ona göre, başlığında “feminist kuram” yazan kitaplar ve makalelerin varlığına karşın, bu kitap ve makalelerde “kuram”ın ne olduğuna ilişkin net bir tanım bulmak için bakınmak boşunadır. Dundes, dişilci kuramları “sözde” olarak adlandırarak “sözde feminist teori”nin büyük kuram olarak değerlendiril(e)meyeciğinin altını çizmektedir. Onca, toplumda dişinin sesi veya rolleri olduğu fikri, erkek benciliğinden olumsuz olarak etkilenmiştir ve bu önyargı kesinlikle gerçektir. Peki, bu gerçeklik, doğru düzgün bir kuram oluşturabilmiş midir? Ne yazık ki bu soruya “hayır” yanıtı verilmek durumundadır! Bu sözde dişilci kuram sözleri, halk bilgisi icra edildiği sırada, akademik halkbilim metinlerinde ve bağlamlarında dişi betimlemeleri konusunda, ”daha hassas olmalıyız” demenin “fiyakalı” söylenişinde başka bir şey değildir

Dundes (2014:4/135), halkbilim açısından açık bir tehlikeye dikkat çekmektedir. Ona göre, büyük kuramlar olmaksızın, halkbilim metinlerinin içerik çözümlenmeleri yeterince iyi yapılamadığından veya hiç yapılmadığından sonsuza dek sadece derleme olarak

kalacaktır. Dolayısıyla, halkbilimciler için kalıplaşmış; basit derlemciler, eşdeyişle koleksiyoncular, sığ biriktiriciler, takıntılı sınıflandırmacılar ve arşivciler algısı, çözümünü yapılmamış bir halkbilimi derlemesi yapıldığı her seferinde daha da güçlenecektir.

Kousaleos da dışilcilik açısından bir başka noktanın görülmesini istemektedir. Ona göre, günümüzde dışilci kuramlar öylesine gelişti, yayıldı ve karmaşıklaştı ki dışilci kuram olarak adlandırılabilen tek bir düşünce sistemini tanımlamak zor olabilir. Bunun yerine, yapışökümün eleştirileri sonrası kimi zaman çatışan, kimi zaman uyum içinde olan çeşitli dışilciliklerinden söz edilebilir (1999: 20). Kousaleos'un çeşitli dışilcilik önerisiyle birlikte, dışilci eleştirel bakış açısı, Mevlana'nın yapıtlarına sorgulayıcı bakışla, yeni bir gözle yapıtları okumanın ve okunan yapıtları yeniden yorumlamanın yolu olabilir.

Bu tezde, feminist/dışilci eleştirel okumayla Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürünün çözümlenmesi, bunu da "ötede" ya da "geride" kutsal bir anlama dayandırmadan yapılması hedeflenmektedir. Eleştirinin temele alındığı bu yöntem çerçevesinde, yapıtlardaki dışilik ve erkeklik kurguları incelenebilir ve kültürden yansıyan dışilik-erkeklik imgesinin hangi çerçeveler etrafında şekillendiğine bakılabilir. Ne ki eleştirel okuma, Doğan Özlem'in Herder'den yaptığı alıntıdaki çekince paylaşılarak gerçekleştirilebilir. Alıntıya göre (Özlem 2012: 74-75) öncelikle geçmişin, şimdiden bakılarak anlaşılması ve geçmişe ilişkin edinilen bilgilerin, araç-gereçlerin yeterli olmaması sebebiyle geçmişin toplumsal-ekonomik, toplumsal-politik, toplumsal-hukuk düzenlerini; inançlarını, ilkelerini ve değerlerini bilebilme, anlayabilme olanağı sınırlıdır. İkinci olarak, günümüzde yaşayanlar, çağının birikimine ve donanımına sahip olduğu için geçmişi her anlama çabası, bu birikimin ve donanımın etkisinde olacaktır. Dolayısıyla, bugünün insanına geçmişte olup bitenler, daima göreceli olarak açık olduğu için geçmişi bugüne taşıırken her dönemi içinde bulunduğu çağın özelliklerine, değerlendirme ölçüt ve yaklaşımlarına göre anlama çabası içerisinde olunmalıdır.

Böyle bakıldığında, Mevlana'nın yüzyıllar ötesinde kalan yapıtlarının anlamı bize ancak göreceli olarak açık olduğu söylenebilir. Gadamer gibi düşünülürse, (Eagleton 2004: 96-98), onun yapıtlarına ilişkin yapılacak her türlü yorum durumsaldır; "şimdi" ve "burada" olan kültürün tarihsel olarak göreceli ölçütleri tarafından sınırlandırılmış ve biçimlendirilmiş olacaktır ki bu da Mevlana'nın yapıtlarını "nasılsa öyle" bilme

olanağını sağlamamaktadır. Dolayısıyla, Mevlana'nın "yapıtlarının anlamı" ile "yapıtlarından çıkarılan anlam" arasında tam ve kesin bir ayrım olası görünmemektedir. Mevlana'nın yapıtlarından, kendi çağının yani 13. yüzyılın kültürel koşullarının taşıdığı anlam çıkarılmış olsa bile, bu açıklama yadsınamayacak biçimde kültürel ve dilsel gönderimlerin etkisiyle "e...göre"ye yapılmış bir açıklama olacaktır.

Bu tür bir açıklama için Mevlana'ya ilişkin bilinenleri Fransızca sesletimiyle *parenthèse*, Türkçe söylenişiyle *paranteze* olarak anlamak gerekebilir. Eski Yunanca *paréntesis* sözcüğünün anlamında olduğu gibi, Mevlana'ya ilişkin bilinenleri, "bir yana koyarak" yani "bir kenara koyarak" anlamaktır. Paranteze almak, farklı anlamlara açık olabilmektir ki bu anlamda, anlam yakalama çoğuldur; sanılandan farklı anlamlar olabilir. Mevlana'nın yapıtlarındaki farklı ve çoklu anlamlar eleştirel okumayla anlaşılabilir. Mevlana'nın yapıtlarının eleştirel okuması nasıl yapılabilir sorusunun olası yanıtlarından biri, dişilci yani feminist okumadır. Hakan Altun'a göre (2008: 306-307), dişilci okuma, en azından üç boyutuyla politik bir araç olabilir. Dişilci okuma (i) dünyayı anlamada ve anlamlandırmada yepyeni araçlar sunabilir (ii) ezber anlayışları bozarak dünyayı farklı ve başka algılayışlara açmayı sağlayabilir ve (iii) egemen öğretileri sorunsallaştırılabilir. Dişilci okumanın temel ereği, cinsiyetçi sömürüyle savaşım olmakla birlikte, her türlü ezen-ezilen, yöneten-yönetilen ilişkisiyle savaşım ve dayanışmadır.

Dişilciliğin disiplinler arası ve/veya disiplinler üstü özelliği dolayısıyla, Mevlana'nın yapıtlarını dişilci bir izleneye kavramsal ve kuramsal sınırlar içinde okunmasını tek bir yöntem üzerinden olanaklı kılmayabilir. Bu sebeple, farklı kuram(cı)lara ve farklı eleştirel yaklaşımlara dayanarak yapıtın ya da metnin içinde örtük olarak bulunan ererkil/ataerkil öğretiler çıkarılıp serimlenebilir. Dişilci eleştiri, okunan her metne, her yapıta yepyeni boyutlar katabilir, yepyeni yorumlar kazandırabilir. Dolayısıyla, Jale Parla'nın (2014: 21) belirttiği gibi, dişilci eleştiri, toplumsal bir olgunun kavranmasını, eleştirilmesini ve değiştirilmesini de içeren çok yönlü, çok boyutlu bir eleştirel harekettir.

Tez kapsamında, erkek egemen kültürlerde üretilen dille ve söylemle cinsiyetçi öğretinin nasıl kendini sürekli olarak yeniden ürettiği metnin söylem alanında gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun için dişi ve erkeğin geçtiği yerler, dişi ve erkekle

birlikte kullanılan söylemler irdelenecektir. Kimi yerde bir söylemi anlamada ve yorumlamada öznel etkenleri en aza indirmeyi sağlamak amacıyla söylemin ilk bakışta algılanan, açık seçik olan, kolayca yakalanan içeriğinin yanı sıra örtük olan, gizil biçimde bulunan içeriği de ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Gadamer gibi söylenirse, Mevlana'nın yapıtlarının bize ne "söylediği", bizim kendi çağımızda, kendi gündemimizle ona ne tür sorular sorabildiğimize bağlı olabilir. Buradan hareketle, Mevlana'nın yapıtlarında neler arıyoruz sorusuyla başlanabilir. Cinsiyet kültüründe ererkil/ataerkil unsurlar nasıl yer almaktadır? Cinsiyete ilişkin hangi temsiller bulunmaktadır? Dişi, erkek ya da eşcinsel kişilerin varlığı ve temsiliyeti nasıl sunulmaktadır? Dişilere ve eşcinsellere yönelik homofobik/eşcinselürkülü ve nefret söylemini içeren hikâyeler ve söylemler var mıdır? Bu hikâyelerde verilen iletiler nelerdir? Şiddete ilişkin izlekler var mı? Varsa nelerdir, nasıl verilmektedir? Alt metin okumalarında neler görülebilir? Dişilerin yaşadıkları sorun alanları nelerdir? Dişilerin temsiliyetinde cinsiyetçi bakışını kıran uygulamalar olabilir mi? Eğer varsa bunlar nasıl verilmektedir? Dişilik ve erkeklik nasıl inşa edilmektedir?

Bu tezde cinsiyet kültürü ele alınacak ve kadın bakış açısının yeterli olmadığı, "dişilci" bakış açısının gerekliliği savunulacaktır. İslam'da, tasavvufta ve Mevlana'da "cinsiyetli" bilginin sorgulanmasıyla, araştırmacıların "insan" bilgisi olarak başlıklandırmak istedikleri bilginin erkek bilgisi olduğu açık edilecektir.

1.2. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Araştırmanın kavramsal çerçevesinde cins ile cinsiyet ve biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki farklarla birlikte cinsiyet kültürü üzerinde durulabilir.

1.2.1. Toplumsal Cinsiyet

Eskil Yunan filozofu Platon *Politikos* ya da *Devlet Adamı* [İnsanı] söyleşiminde/diyalogunda insan türünü dişi ve erkek olarak iki cinsiyete ayırmaktadır (2001b: 262e). Bu ayırmadan hareketle, Thomas Hylland Eriksen (2009: 176-177), cinsiyet farklılıklarına bakmanın temelde iki farklı yolu bulunduğunu söylemektedir. Bir yandan, dişi ile erkek arasındaki belli biyolojik farklar bulunmakta ve bu farklar için *biyolojik cinsiyet=seks* terimi kullanılmaktadır. Diğer yandan, cinsiyet farklılıkları

uygulamada toplumsal ve kültürel olarak kodlanmış ve kurumsallaştırılmış olup *toplumsal cinsiyet=gender* terimiyle ifadelendirilmektedir. Bütün insan toplulukları dışı ile erkek arasındaki farklılıkları kavramsallaştırmakta ve bu tür farklılıkların belli bakımlardan önemli olduklarını düşünmektedir. Ancak, dışı ile erkek ilişkilerinin ortaya çıkardığı sonuçlarda önemli çeşitlilikler vardır ve bu sebeple toplumsal cinsiyete ilişkin genelleme yapmak zordur. Kuşkusuz, cinsiyet en iyi şekilde, ilişki olarak incelenmektedir; dışı ve erkek ilişkileri bağlamında tanımlanmakta ve bu ilişki farklı toplumlarda farklı alımlanmaktadır.

Eriksen'in belirttiği gibi, Türk toplumunun cinsiyeti nasıl alımladığını anlamak için Türkçede dışı ile erkek arasındaki farklılıkları kavramsallaştırmada kullanılan *cins* sözcüğü ve türevlerine bakılabilir. Nişanyan'a göre (URL-8), *cins* sözcüğünün kökeni, Yunancadır ve eskil Yunancada *genos*, "tür, soy anlamında Aristoteles mantığında bir kavram"dır. Sözcük, 9. yüzyılda Aramice-Süryanice'ye anlamını koruyarak *genisa*, oradan da Arapçaya yine aynı anlamla *cins* olarak geçmiştir. Sözcüğün geçirdiği evrilme süreci yinelenirse, {*genos* > *genisa* > *cins*}'tir ki Nişanyan Arapçada /g/ > /c/ değişiminin tipik olduğunu belirtmektedir. Arapça *c-n-s* kökünden gelen sözcük, Türkçeye de aynı anlamla ve aynı biçimle *cins* olarak geçerken eklerle *cinsi*, *cinsel*, *cinsellik*, *cinsiyet* gibi başka sözcüklerde türetilmiştir. Nişanyan Fransızca *sexuel* sözcüğünün etkisiyle, Arapçadan ödünçlenen *cins* sözcüğünden, "-el" ekiyle Türkçe *cinsel* sözcüğünün türetilmesinin ilgi çekici olduğu notunu düşmektedir

Muallla Türköne'nin (1995:8), biyolojik cinsiyeti, *cins=seks*, toplumsal cinsiyeti ise *cinsiyet=gender* dilsel eşitlemesinden farklı olarak Zehra Dökmen *cinsiyet = seks*, *toplumsal cinsiyet = gender* olarak eşitlemektedir (2010: 19). Judith Butler'ın *Cinsiyet Belası* ya da Zeynep Direk'in (2018b: 70) adlandırmasıyla *Toplumsal Cinsiyet Belası* kitabının çevirmeni Başak Ertür'e göre (2012: 9) *seks* ve/veya *gender* ayrımının bulunmadığı Türkçede dişilci kuramı aktarabilmek için *gender* teriminin Türkçe karşılığı olarak "toplumsal cinsiyet" terimi üretilmiş ve bu terim alanyazına yerleşmiştir. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet terimleri arasındaki ayrım ilk kez, Robert Stoller tarafından yapılmıştır. Freud'un "dışının dişiliğini," "erkeğin erilliğini" kuramsal bir biçimde tanımlama girişiminin kalıtı olduğunu ifade eden Stoller, bu ayrımı 1968 tarihli *Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet* kitabında kullanmıştır (Direk 2018b: 70). Linda

Nicholson'a göre (2021: 171), dişilciler/feministler dişi ile erkek arasındaki farklılıkların dirimsel yani biyolojik değil, toplumsal olduğunu göstermek için toplumsal cinsiyet terimini kullanmıştır. Bir başka deyişle, dişilciler, dişi ile erkek arasındaki farkları (i) dirimsel/biyolojik ve (ii) toplumsal olarak iki boyut olarak görmüşler. Dirimsel olanı *cinsiyet*, toplumsal olan içinse *toplumsal cinsiyet* olarak adlandırmışlardır. Berna Kılınç (2018: 41-42) gibi söylenirse, toplumsal cinsiyet, toplumsal yaşamın ortaya çıkardığı ulamlardan/kategorilerden biridir ama dirimsel/biyolojik cinsiyetten de tümüyle bağımsız değildir.

Bonnie McElhinny (2017: 254-255), dirimsel cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın Batılı dişilci/feminist düşüncenin temelini oluşturduğunu söylemektedir. Ona göre, bu ayrım, dişiler ve erkekler arasındaki dirimsel/biyolojik farklılıklar ile eşitsizliklere gönderimleri olan fikirlere karşıt fikirler üretmektedir. Bu tip ayrımlarla kastedilen, toplumsal açıdan yapılandırılmış olanın (toplumsal cinsiyet), dirimsel olandan (cinsiyet) daha kolay dönüştürülebildiğidir. Dişilciler, dirimsel farklılıklar üzerine şekillenmiş bu toplumsal, kültürel ve fiziksel yapıları işaret eden toplumsal cinsiyet terimini, ikili cinsiyet üzerine kurulu iki toplumsal cinsiyet olarak varsaymaktadır, oysa toplumsal cinsiyetin bu ikili karşıtlığa bağlı resmi oldukça sorunludur. Butler (Young 2009: 42) da dirimsel cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki dişilci ayrımın, karşıcinselliğin⁷ eşdeyişiyle heteroseksüelliğin kural oluşu akıl yürütmesini yeniden üreterek eril ile dişi arasındaki ulamsal, tamamlayıcı ikiliği içinde barındırdığını savlamaktadır. Nitekim Linda Nicholson, bir başka yazısında (1994: 81), bu ikiliğe *askılık modeli* adını vermektedir. Ona göre, dirimsel/biyolojik olanla toplumsal olan veya cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki, İngilizcesiyle *coat rack*, Fransızcasıyla *vestiyer/portmanto* ve Türkçesiyle *askılık* olarak betimlenmektedir. Burada beden, farklı kültürel yapıntıların özellikle, kişilik ve davranışla ilgili olanların üzerine atıldığı veya üst üste bindirildiği bir tür askı olarak görülmektedir. Dişilciler/feministler için böyle bir konumun çok önemli bir kazanımı dişiler arasındaki hem ortaklıkları hem de farklılıkları varsaymalarına olanak

⁷ Bazı kaynaklarda *heteroseksüel* sözcüğünün karşılığı olarak “düzcinsel” sözcüğü kullanılmaktadır. “Düz” sözcüğünün yönletimleri “doğru olanı”, “normal olanı” imlerken eşcinsellere ilişkin “anormalliği” imlemesi sebebiyle *karşıcinsel* terimi daha uygun olabilir (Tolga şirin2018: 514). Bu tezde, *heteroseksüel* sözcüğünün Türkçe karşılığı olarak *Türkçe Tıp Dili Kılavuzu*'ndan (2007: 42) alınma *karşıcinsel* sözcüğü ve türevleri kullanılacaktır.

sağlamasıdır. Beden, farklı toplumların farklı kişilik ve davranış kuralları yüklendiği ortak askı olarak düşünülürse, o zaman hem bu kurallardan bazılarının farklı toplumlarda nasıl aynı olabileceği hem de bazılarının nasıl farklı olabileceği açıklanabilir.

Anthony Giddens, *Sosyoloji* adlı kitabında (2012: 505-509), cinsiyet ile toplumsal cinsiyet terimlerine ilişkin yaygın üç yaklaşımı dile getirmektedir: (i) Dirimsel/biyolojik yaklaşım, dişiler ile erkekler arasındaki davranış farklılıklarının dirimsel olduğunu savlamaktadır. (ii) Cinsiyetin toplumsallaşmasını ve cinsiyet rollerinin öğrenilmesini odağına alan kurama göre, cinsiyet farklılıkları dirimsel olarak belirlenmez, kültürel olarak üretilmektedir. (iii). Cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin hiçbir dirimsel temeli olmadığına, her ikisinin de tamamen toplumsal olarak kurulduğuna ilişkin savlardır. Bu sava göre, insan bedeni ve biyolojisi “verili” değildir; dişilerin ve erkeklerin müdahalelerine kişisel seçimlerine göre biçimlendirilmeye açıktır. Giddens’in sözünü ettiği yaklaşımlardan sonuncusu olan hem cinsiyetin hem de toplumsal cinsiyetin toplumsal bir kurgu olduğunu savlayan Butler’e göre, kimi dişilci kuramcılar, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ayrımını hem desteklemek hem de açıklamak için sorunsal doğa-kültür ayrımı da dâhil olmak üzere Levi Strauss’un yapısalcı insanbilimine dayandılar. Bu dayanağa göre, dirimsel ve doğal bir dişi vardır ve bu dişi, süreç içerisinde toplumsal olarak ikincil konumdaki “kadın”a dönüşmektedir. Başka türlü söylenirse, dirimsel/biyolojik olan çiğ olana, ham olana yani doğaya karşılık gelirken toplumsal cinsiyet “pişmiş”i yani kültürü karşılamaktadır (2012: 93). Butler (2012: 190-191), Simone de Beauvoir’ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur,” sözünü “tuhaf” hatta “anlamsız” olarak karşı çıkmaktadır. Büyük bir olasılıkla, Beauvoir’ın söylemek istediği, hiç kimsenin toplumsal cinsiyetle doğmadığı, toplumsal cinsiyetin her zaman edinildiğidir. L. Nicholson’a göre (2021: 175), Butler’ın toplumsal cinsiyet üzerine çalışması, özcü veya tekçil anlamları olan *kadın* kavramının eleştirisini de içermektedir. Butler’ın tartıştığı gibi, türdeş/homojen ve erkeğe karşıt konumlanan kadın düşüncesi, bir kurgu olduğu gibi, karşıcinsel/heteroseksüel normları destekleyerek sürerdurumun eşdeyişiyle statükonun da sürmesini sağlamaktadır. Böylelikle, yok edilmesi amaçlanan karşıcinselci/ heteroseksist ve cinsiyetçi düzen yeniden üretilmektedir.

Butler'ın savlarına dayanarak Alison Stone'un tanımlamasına göre, toplumsal cinsiyet (i) toplumsal edimlerin, yapıp etmelerin içinde bulunan dişilerin ve erkeklerin davranış normları ve (ii) insanların bu normların etkisiyle sonradan edindiği alışılmış eyleme biçimlerinden oluşmaktadır (2016: 107). Butler'e göre (2012: 50-53), ilk başlarda, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım iki sebeple kullanılmıştır; (i) Freud'un "anatomî yazgıdır" ifadesine karşı çıkmak için. (ii) Toplumsal cinsiyet, kültür olarak yapılandırıldığı için cinsiyetin nedensel sonucu olmadığı gibi, onun kadar da değişmez, durağan olmadığını savlamak için. Dişilci/Feminist özne, toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasındaki ayrım sebebiyle bölünmeye uğramakta, bu bölünme pek çok yeni sorunu da beraberinde getirmektedir. Dirimsel cinsiyetin değişmez olduğu savına karşı çıkılırsa, belki de dirimsel cinsiyetin de kültürel bir inşa olduğu, aslında başından beri dirimsel cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin bir ve aynı şey olduğu yani ayrım falan olmadığı ortaya çıkarılabilir. Diğer bir deyişle, dirimsel cinsiyetin kendisi toplumsal cinsiyetli bir ulamsa/kategoriye toplumsal cinsiyeti, cinsiyetin kültürel yorumu olarak tanımlamak anlamlı görünmemektedir. Ne var ki dişilci kuramcılar için toplumsal cinsiyet, cinsiyetin kültürel yorumlanışıdır veya kültürel olarak yapılanışıdır. Toplumsal cinsiyeti yapılandıran "kültür" böylesine bir yasa ya da yasalar dizisi üzerinden kavrandığında, "anatomî yazgıdır" dakine benzer biçimde, bu kez de "kültür yazgıdır" olmaktadır.

Merry E. Wiesner Hanks (2020:4-6), dirimsel/biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ayrımının keyfi ve kültürel olarak üretilmiş yapısına ilişkin kuşkuları dört ana başlık altında toplamaktadır. Hanks'a göre, ilk kuşku, örneğin çiftcinsiyetli/hermafrodit olanlarla ya da kromozom bozukluklarıyla doğanlarla yani dirimsel olandaki belirsizliklerle ilgilidir. Çiftcinsiyetlilerin yani dişilerlerin ve/veya erdişilerin, eskiden hangi cinsiyete daha yakınsa ona göre cinsiyetleri belirlenmekteydi. 19. yüzyıldan itibaren bu tür cinsiyet belirlenimi, kimi durumlarda belirlenen cinsiyete uygun olmayan organlar ya ameliyatla dönüştürülmekte ya da kesilip alınmaktaydı, böylelikle cinsiyet, dirimsel/biyolojik değil, toplumsal cinsiyet tarafından tayin edilmekteydi. İkinci kuşkunun kaynağı, insanbilim/antropoloji ve budunbilimdir/etnolojidir. Dünyadaki kültürlerin pek çoğu, L. Nicholson'un "askılık modeli" dediği ikili cinsiyeti benimserken Hanks'a göre, kimi kültürlerde üçüncü hatta dördüncü toplumsal cinsiyet geliştirilmiştir. Karşılaştırmalı budunbilim çalışmaları, kimi kültürlerde kişinin toplumsal cinsiyetinin cinsel organlara bağlı olmadığını, isterse yaşamı içerisinde bunu

değiştirebileceğine işaret etmektedir. Hanks (2020: 8-9) için üçüncü kuşku, -şimdilik *geçişlicinsiyetliler* ve *geçişli kişiler* olarak Türkçeleştirilebilecek- *transseksüellerden* ve *trans kişilerden* yani cinsiyeti ve/veya cinsiyet kimliği doğumda atanan ve atanan cinsiyetle uyumlu olmayan kişilerden gelmektedir. Kaldı ki cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki, cinsellik söz konusu olduğunda çok daha karmaşıktır, çünkü her cinsiyetten insan, karşı cinse ya da kendi cinsine, cinsel ilgi duyabilir. Dördüncü kuşkunu kaynağını ise dişil tarih çalışan tarihçiler yarattılar. Bunlar, dişil deneyimlerin, sınıf, ırk, milliyet, köken, bölge ve diğer etkenler sebebiyle farklılık ve süreç içerisinde çeşitlilik gösterdiğine dikkat çekerek bir bütün olarak dişilerden söz etmenin mantıklı olup olmadığını sorguladılar. Bu tarihçiler, toplumsal cinsiyetin şimdi olduğu gibi, geçmişin birçok evresinde de istendiğinde edinilebilecek veya değiştirilebilecek “performatif” bir rol olduğunu, kişilerin kendilerine toplumsal cinsiyet oluştururken, toplumsal cinsiyet rollerine uyumlanırken veya onlara meydan okurken bu performatif rolü üstlendiklerini belirtmektedir.

Direk’e göre, bakışsımsızlığın/asimetrinin en açık biçimiyle iktidar, kültür ve tarih aşırı bir biçimde, dişiler ve erkekler arasında eşit dağılmamıştır, dolayısıyla bu bakışsımsızlığa çeşitli adlar vermek olasıdır: “Eriil tahakküm; kadınlara boyun eğdirilmesi; ataerkillik; sistemli kadın düşmanlığı; fallokrasi; kadınların ezilmesi; kadına karşı ayrımcılık; kadın düşmanlığı” gibi. Bu bakışsımsızlığın diğer bir adı da “toplumsal cinsiyet”tir. Toplumsal cinsiyet, tarihsel bir olgu olarak değil, bir “norm” olarak düşünölmelidir (2018a: 189). Butler *Çöz(ül)en Cinsiyet* (2020: 61-62) kitabında, norm ile kuralın, norm ile yasanın aynı şey olmadığını söylemektedir. Normlar, toplumsal edimler, yapıp etmeler içinde örtük normalleştirme ölçütü olarak iş görmektedir. Toplumsal cinsiyetin bir norm olduğunu söylemek, tam olarak ortada dişillik ve erillğe ilişkin normatif görüşler olduğunu söylemek değildir. Toplumsal cinsiyetin aldığı ara -hormonal, kromozomal, psikik ve performatif- biçimlerle birlikte dişil ve erill olanın üretilmesini ve normalleşmesini sağlayan düzenektir yani mekanizmadır.

Michel Foucault toplumsal cinsiyetin bir başka yönüne dikkat çekmektedir. Ona göre, beden bir söylem içinde belirlenip bu yolla bir doğal ya da asli cinsiyet “fikri” ile donatılmadan önce dikkate değer bir şekilde “cinsiyetlendirilmiş” değildir. Bedenin

söylem içinde anlam kazanması, ancak iktidar ilişkileri bağlamında gerçekleşmektedir. Foucault (Butler 2012: 166 ve 170), “cinsiyet” in tek anlamlı olduğu yani kişi olduğu cinsiyettendir, diğerinden değil yapılandırılması için üç sav ileri sürmektedir:

- (i). Cinsiyet, toplumsal olarak düzenlenip denetlenmesi uğruna üretilmektedir.
- (ii). Birbirinden farklı ve kopuk çeşitli cinsel işlevleri gizleyip yapay olarak birleştirilmektedir.
- (iii). Söylem içinde bir nedenmiş gibi durmakta, her türlü duyumu, hazzı ve arzuyu cinsiyete özgü bir halde üreten ve idrak edilebilir kılan bir “iç öz”müş gibi görünmektedir.

Bir başka deyişle, bedensel hazlar, cinsiyete özgü olduğu söylenen bu öze nedensel olarak indirgenebildikleri gibi, söz konusu *cinsiyetin* görünümleri ya da işaretleri olarak da yorumlanmaktadır. Young’ın (2009: 42) belirttiği gibi, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki bu ayrımın kendisi sorgulanmalıdır.

Bu tezde dirimsel/biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın kültürel bir inşa olduğunu ve her iki teriminde bir ve aynı şeyi imlediğini savlayan kavramsal çerçeve desteklenmektedir.

1.2.2. Cinsiyet Kültürü

Cinsiyet kültürü nedir? Terimin köken bilgisine bakıldığında iki yabancı, iki alıntı sözcük “cinsiyet” ve “kültür” olarak çevrilen Arapça *cinsiyya(t)* ile Latince *cultura*’nın bileşimiyle oluşturulduğu görülebilir. Ödünçlenen *cinsiyet kültürü* terimi için önce kültür, sonra cinsiyet üzerinde durulacaktır.

Çağdaşları tarafından, “Bay Tylor’ın bilimi” denecek denli, insanbilim alanının tanımlanmasına katkı sunan Edward Tylor, *İlkel Kültür* adlı kitabıyla “kültür”ü ilk kez antropolojik anlamda karşılaştırmalı olarak ortaya koyan bilimcidir (Moore 2015: 5-6). Tylor, kültür ve uygarlık kavramlarını eş anlamlı kullanarak, kültür veya uygarlık, en geniş budunbilimsel/etnografik anlamıyla alındığında insanın bir toplumun bir üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, töre, yasa, görenek ve diğer tüm yetenekler ile alışkanlıkların oluşturduğu karmaşık bir bütün olduğunu söylemektedir (2016: 91).

Kuşkusuz, Tylor'dan önce, Çinli bilginlerin, kutsal kitapların, Homeros, Hippokrates, Herodot'un "insanların değişik yaşayış biçimleri" olarak *kültür* kavramına değindikleri görülmektedir. Descartes, Pascal, Montesquieu gibi düşünürler, bugünkü *kültür* anlayışına yakın görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Fransız filozof, Renatus Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma* (2013: 35) metninde, "Şeyleri başka türlü görmeye zorlayan yaşayış biçimi ayrılıklarından" söz etmektedir. Günümüz düşünürlerinden Terry Eagleton (2011: 10), *kültür* kavramı için "sözcük, kendi anlam haritasını çıkarırken insanlığın köy yaşamından kent yaşamına, domuz besiciliğinden Picasso'ya, toprağı işlemeden atomu parçalamaya uzanan tarihsel anlam değişimini de gözler önüne serdiğini," belirtmektedir.

Walter J. Ong'a göre, bugün pek çok kavram, kendi çekirdeğinden çıkıp daha geniş bir anlam kazanmış olsa bile, ilelebet kökenine bağımlıdır yani kavramı oluşturan öz unsurlar, çoğu kez belli belirsiz ama her zaman güçlü hatta indirgenemez biçimde, daha sonraki anlamlarda varlığını sürdürmektedir (1982: 24-25). Ong'un dediği biçimde, *kültür* kavramı da kökenine bağlı olduğu için Eagleton (2011: 11), *kültür* sözcüğünün kökensel olarak doğadan türemiş bir kavram olduğunun altını çizmektedir. Böyle olduğu içindir ki *kültür*-doğa karşıtlığının yapısöküme uğratılmasından çok, *kültür* kavramının zaten, böyle bir yapısökümü kendi içinde barındırıyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, doğayı dönüştürmek için kullanılan kültürel araçların kendileri aslında doğadan türemiştir. Dolayısıyla Eagleton, F. Bacon'un sorusunu, eğleni⁸ /ironi biçiminde yinelemektedir: "Hayvansal atıklar ile zihinsel atıklar arasındaki farklılık mı?"

Kuşkusuz, Eagleton'un *kültür*e ilişkin bu eğlenisi, temelsiz değildir. Çünkü sözcüklerin bir tarihi vardır ve belli bir ölçüde sözcükler tarihi yaparlar. Bütün sözcükler için geçerli bu olsa da "*kültür*" için bu tarih gösterilebilir (Cuche 2013: 14). *Kültür* sözcüğünün tarihi de Roma dönemine dek uzanmaktadır. Latince *culture* sözcüğünün kökeni olan *colere* eylemi, "işlemek, onarmak, inşa etmek, bakım ve özen göstermek, ekip biçmek iyileştirmek, eğitmek" vb. anlamlara gelmektedir (Williams 2005: 106-107). Dolayısıyla, sözcüğün özgün anlamlarından biri "çiftçiliktir" yani *culture* ile aynı kökten gelen, *coulter* "saban demirinin ağzı," demektir. İnsan etkinliklerinin en inceliklisini işaret eden sözcük, emek ve tarımdan *-agriculture-*, gelişim *-cultivation-*

⁸ Prof. Dr. Ahmet İnam, Yunanca kökenli *ironi* kavramına, Türkçe karşılık olarak *eğleni* kavramını önermektedir (İnam 1997: 31).

ve üründen –*crops*- alınmaktadır (Eagleton 2011: 10). Eğer, Ong’un dediği gibi, kavramlar kökenine bağlıysa, her şeyden önce, tarıma dayalı yaşayan Roma halkının toprakla ilişkisini *cultura* nitelendirmektedir. Çünkü Romalılar, insanın kendi eliyle ekip biçip yetiştirdiği bitkiler ile doğada kendiliğinden yetişen bitkileri ayırmak için *cultura* sözcüğünü kullanmıştır. Romalı filozof Cicero (MÖ 106-43), kültür sözcüğünü insanın eğitimi için ilk kez kullanan düşünürdür; onun kullandığı terim *cultura animi*’dir.

Latincesiyle: *Cultura autem animi philosophia est.*

İngilizcesiyle: *Whereas philosophy is the culture of the mind.*

Türkçesiyle: *Oysa felsefe, aklın kültürüdür.*

Cicero (1877: Book II-13), bu terimi bir tarla gibi, akıl da ekilmeye, bakılmaya ihtiyaç duyar anlamında kullanmaktadır. Cicero’ya göre, nasıl ki tarla verimli olsa dahi ekilip biçilmezse ürün ver(e)mezse akıl da felsefe olmadan ürün veremez. Aklın eğitim alması önemli değil, önemli olan doğru eğitimi almasıdır, başka türlü söylenirse, aklın felsefi eğitiminden geçmesi gerekmektedir; çünkü felsefe, aklın kusurlarını çekip almakta ve yeni tohumların ekilmesi için aklı uygun bir şekle sokmaktadır.

Görüleceği üzere, sözcük, pek çok dile Latince *cultura* sözcüğünden geçmiştir: Almanca, *kultur*; İngilizce, *culture*; İspanyolca, *cultura*; Fransızca, *culture*; İtalyanca, *cultura*; Türkçe, *kültür*. Arapça kökenli *hars* sözcüğü üç dilde -Arapça, Türkçe ve Farsça- ortak, özgün anlamıyla, “Tarla sürme, ziraat” anlamındadır. Sözcük, Farsça ve Türkçede birbirlerinden farklı yeni anlamlar kazanarak Farsçada “para kazanmak”, Türkçede ise “kültür” anlamına gelmektedir (Sağ 2019: 99). *Hars* sözcüğünün Arapçada ve Farsçada olmayan biçimde, Türkçede “kültür” anlamında kullanılışı, Ziya Gökalp eliyledir. Türkçede ilk kez, *kültür* sözcüğünü ifade etmek için *irfan* kullanılmış, daha sonra, Gökalp, *kültür* sözcüğüne karşılık olacak biçimde, “toprağı sürmek” anlamıyla *hars* sözcüğüne yaygınlık kazandırmıştır (Şeker vd: 2016: 5). Can Alkor tarafından *kültür* sözcüğüne Türkçe karşılık olarak önerilen *ekin* sözcüğü (Hasan Aslan 2007: 93) de tıpkı Latince *colere* ve Arapça *hars* eylemlerindeki/fiillerindeki “ekip biçmek, ekmek,” anlamları esas alınarak türetilmiştir. Ne var ki günümüzde, Türkçe *ekin* sözcüğü değil, Latince *kültür* sözcüğü Batı’dan ödünçlenen biçimiyle Türkiye devlet yapılanması içinde bir “Bakanlığa” adını verecek denli Türkçeye yerleşmiş, hemen

herkes tarafından benimsenip kullanılagelen bir sözcük olmuştur. Elbette, Türkçede *kültür* sözcüğünün karşılığı olan *ekin* sözcüğünün kullanılmayışı anlamlıdır. Tam bu noktada, bir yay ayraç/parantez açıp Türkler, kültürlerini adlandırma ve tanımlama çabalarına neden girişmediler sorusu, tüm içerimleriyle birlikte, disiplinler arası araştırma konusu olabilecek denli yüklü bir soru olabilir önerisiyle yay ayraç kapatılabilir.

Yukarıda, kabaca söz edildiği gibi, kültür kavramının türlü yorumlar altında tanımlamaları yapılmaktadır. Kroeber ve Kluckhohn (1952: 149) tarafından kültürün 164 tanımını saptanmıştır. İnsanbilimciler arasında en yaygın tanımlarından biriyle kültür, insanların bir toplumun üyeleri olarak edindikleri beceriler, düşünce ve davranış biçimleri olarak tanımlanmaktadır. Ne var ki kültür, beraberinde temel bir belirsizlik de taşımaktadır. Bir yandan, kültürel olarak her insan eşittir; bu anlamda insanlığa içkin temel bir benzerliğe işaret etmektedir. Diğer yandan, insanlar farklı beceriler, düşünceler vs edinmişlerdir ve bu sebeple kültürden dolayı farklıdırlar. Başka bir deyişle, kültür, insanlar arasındaki hem temel benzerliklere hem de sistematik farklılıklara işaret etmektedir (Eriksen 2009: 31). Gerçekte, ne denli değişik kültür tanımlarına gidilirse gidilsin, her kültür kavramında örtük ya da belirtik olarak kültürün temel öğelerini barındıran yapı taşları bir biçimde sezdirilmeye çalışılmaktadır. Nebi Özdemir (2012a: 27)'in belirttiği gibi, “yaşam, çeşitli kültür alanlarına bölünerek ifade edildiğinden, ‘yaşam=kültür’ genel kabulü dikkate alındığında,” kültürün köklerini oluşturan birçok yapı taşı arasından bir seçme yaparak cinsiyet kültürü üzerinde durulabilir.

Yukarıda, Latince ‘colere’den gelen *kültür* sözcüğü “yetiştirmek, terbiye etmek” anlamına geldiği gösterilmişti. Bu durumda, cinsiyet kültürü ‘terbiye edilmiş/işlenmiş cinsiyetlendirilmiş bedenlerle ilgili bilgi’ yani insanın sonradan edindiği özelliklerine dair bilgi anlamına gelebilir. Dolayısıyla, cinsiyet kültürü terimindeki kültür sözcüğüyle hem evrensel olarak paylaşılan işaret edilmekte hem de belli bir kültür anlamında kullanılmaktadır. Çünkü kültür kavramı, insan davranışlarını doğacı açıklamalardan kurtarmak için tek uygun araçtır. İnsandaki doğa yalnız kültürle yorumlanmaktadır. Toplumlar için içkin olan cinsiyetçi roller ve işler, esas olarak kültürden geldiği için toplumdaki topluma değişebilmektedir (Cuche 2013: 10) ki çok sayıda antropolog

eşdeyişiyile insanbilimci, sadece kadınlığın değil erkekliğin de toplumsal olarak inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

İnsan, dirimsel/biyolojik varlığıyla, belli bir topluma ve belli bir kültürün içine doğmaktadır. İnsanın toplumsal cinsiyetle kurduğu ilişki, içine doğulan, toplum ve kültür tarafından belirlenmiş önkabullerle, kalıpyargılarla, imgelerle, simgelerle, söylemlerle, eylemlerle dişi ve erkek kimliğini, rollerini, konumlarını oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, tıpkı dirimsel cinsiyet gibi, toplumsal cinsiyet de verilidir. İnsan, kendini bu iki gerçekliğin içinde ve onlar tarafından kuşatılmış olarak bulmakta; etkileşim içine girmekte ve belli bir tutum geliştirmektedir. Alman sosyolog Georg Simmel (2016: 9), kültürün bu önemli özelliğine dikkat çekerek, bütünüyle nesnel olan içeriklerin bile cinsiyetsiz olmadığını belirtmektedir. Ona göre, kültür, hiçbir biçimde dişilerin ve erkeklerin dışında bir alanda var olamadığı için pek az ayral/istisna dışında nesnel kültür denilen şey aslında baştan sona eril kültürdür. Cinsiyetsiz, saf bir “insan” kültürünün var olduğuna yönelik inanç, tam da böyle bir kültürün var olmadığını ortaya koyan aynı öncülden kaynaklanmaktadır yani “insan”ın, “erkek” le özdeşleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki dişilerin üst düzey yapıp etmeleri “erkeksi” bulunarak olumlanıp onanırken çeşitli alanlarda yetersiz yapıp etmeleri “kadınsı” bulunup küçük görülmesi her durumda bu basit insan=erkek özdeşleştirmesinin sorumlu olduğu söylenebilir. Berktaş da (2014: 17), kültüre dinin etkisini vurgulayarak dişi ve erkek kimlik oluşturmada ve belli bir tutum geliştirmede, kültürel bir gerçeklik olarak din, özellikle tektanrıci dinler, insanlarca bu kalıpların benimsenerek içselleştirilmesini sağlamada belirleyici bir rol oynamaktadır; çünkü bu kalıpların saltık ve değişmez olduğunu, “kutsal” olduğunu vazedmektedir.

Jean Jack Rousseau, *Emile* adlı yapıtında der ki; dişi ve erkeğe ilişkin kesin olarak bildiğimiz tek şey, ortak olarak sahip oldukları her şeyin türe bağlı olması, farklı olarak sahip oldukları her şeyin de cinsiyete bağlı olmasıdır (2009: 5/634). Agacinski, cinsiyet farkı (dişi ve erkek) ile cinsel kimliği (karşıcinsel, dişi eşcinsel, erkek eşcinsel vb.) birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, cinsel kimlik ayrımı dış görünüş, davranışlar, konum, rol gibi toplumsal yaşamın başka boyutlarıyla ilgili olan dişiler ve erkekler arasındaki ilişkileri belirleyen tarihsel ve kültürel bir tanımlamadır. Cinsiyet farkı ise yaşayan ve ölen varlıklar olunmasına dayanmaktadır. Ne var ki bu cinsiyetlenme

durumu basit bedensel farklılıklara değil, dişi ve erkeğin cinsel ilişkisinin döllenmeyle sonuçlanabilecek olmasına dayanmaktadır. Dişi ve erkek ayrımını, yalnızca ve yalnızca üreme şeması tayin etmektedir. Bütün farklı kültürler, bu ayrımın etrafında şekillenmekte; doğuma, cinsel ilişkiye ve ölüme toplumsal anlamlar yüklemektedir. Dişil ve eril cinsel kimlikler, toplum tarafından yapılandırılrsa da cinsiyet farklılığıyla bir karşıtlık veya benzer bir karşıtlık oluşturmaktadır (2014: 237).

Kuşkusuz, hemen hemen her toplum dişi ve/veya erkek nasıl davranır, dişil ve/veya eril roller nelerdir, dişil ve/veya eril işlevler nelerdir gibi bu ve buna benzer sorular sormakta, kendi kültürel yapıları içerisinde yanıt vermektedir. Ersoy'a göre (2009: 214), bu farklı yanıtlar, "cinsiyet kültürü"nü oluşturmaktadır. Cinsiyet kültürü; kültürün cinsiyete ilişkin noktalarında kendini dışa vurma biçimidir. Türköne'ye göre (1995: 13-14), *cinsiyet kültürü*, en başından itibaren "cinsiyet" in toplumsal ve kültürel bir olgu olduğu kabulüne dayanmaktadır. Türköne, cinsiyet kültürünü oluşturan bileşenleri şöyle sıralamaktadır:

- (i) "Dişilik" ve "erkeklik" tanımları, bunlara ilişkin imgeler, kalıpyargılar, bunlara atfedilen özellikler
- (ii). Cinsiyet rolleri ve konumlar, davranış kalıpları cinsiyete dayalı işbölümü
- (iii). Cinsiyet kimlikleri ve bunların oluşum süreçleri (toplumsallaşma)
- (iv). Cinsiyetler arası ilişkilerin düzenlenme biçimleri evlenme âdetleri ve aile tipleri vb.
- (v). Cinsiyetlerin birbirine karşı tutumları, cinsel ahlâk, aşk ve güzellik anlayışları

Türköne gibi, Nebi Özdemir (2017: 378) de toplumsal cinsiyetin öncelikle kültürel bir alan olduğunu dolayısıyla, *toplumsal cinsiyet kültürü* tanımlamasını yerinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre, kültür (farklı biçim, yöntem, içerik) iletişim ve etkileşim oluşundan dolayı kültürü oluşturan gelenekler de etkileşimlerin sonucunda yaratılmakta ve bağlama göre dönüştürülerek yaşatılmaktadır. Toplumsal cinsiyet kültürü de bireyler, gruplar, topluluklar ve uluslararası etkileşimlerle yaratılan bir belleğin ifadelendirilmesidir.

1.3. “MEVLANA VE KADIN” BAŞLIKLİ ÇALIŞMALAR

Mevlana’ya yönelik yapılan çalışmalardan -kitaplar, tezler, makaleler, bildiriler- hiç biri, doğrudan cinsiyet kültürünü içermemektedir. Çalışmaların üst başlığının büyük bir kısmını “kadın” oluştururken diğerleri “aile, evlilik, çocuk yetiştirme” üzerinedir. Genel olarak “Mevlana ve Kadın” üst başlığı altında yapılan çalışmalar tezler, kitaplar, makaleler ve bildiriler olarak dört başlık altında serimlenebilir.

1.3.1. Kitaplar

Mevlana’nın yapıtlarında cinsiyet kültürüne ilişkin bir kitap olmadığı gibi, “kadın” adı altında bir kitap da bulunmamaktadır. Belirlemelere göre, Mevlana’nın yaşamöyküsünü içeren kitaplarda, “Mevlana’da kadın/kadınlık” gibi başlıklar altında bölüm bile denilemeyecek birkaç sayfalık bilgilendirmeler bulunmaktadır.

Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celalaeddin* adlı Mevlana’nın yaşamöyküsünü içeren bu kitapta “Mevlana’da Reform” başlığı altında “Mevlana ve Kadınlık” a birkaç sayfa ayırmaktadır. Gölpınarlı’nın bu birkaç sayfası, aynı adla ve aynı içerikle 1953 yılında yayımlanan *680. Yıldönümünde Mevlana* başlıklı kitapçıkta da yer almaktadır. Gölpınarlı’ya göre, Mevlana, kalıt/miras olarak devraldığı dinsel kültürle ilgili konularda iki yenilik/reform yapmıştır; biri müzik ve dans, diğeri ise “kadına” verdiği değerdir. Gölpınarlı, Eflaki’nin Mevlana kadar hiçbir çağda, hiçbir din ulusunun, din büyüğünün kadınlarla “bu derece düşüp kalkmadığını” bildirmek zorunda kaldığını yazmaktadır (1985:213; 1953: 83). Gölpınarlı’ya göre, Mevlana’nın dişileri daima erkekten aşağı gören şeriatçı düşünceyle teması, ancak bir gelenekten, herkesin söylediği sözü, gerektiği için yinelemekten başka bir şey değildir. Çünkü Mevlana, görüş olarak hiç çekinmeden ve açıkça dişilerin kapanmasının anlamsızlığını savunmuştur. Ayrıca, *Mesnevi*’de dişi ”Tanrı ışığıdır” sözüyle o, dişilere büyük bir değer vermedir ve bu, onun gerçek fikridir, aktarım değildir (1985: 213; 1953: 84).

Annemarie Schimmel’in, *Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlana Celaleddin Rumi Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri* adlı kitabında, dişilere ilişkin bir başlık açılmamakla birlikte, “Mevlana Celaleddin Rumi Bir Mutasavvıfın Biyografisi” alt başlığında, Mevlana’nın dişilerle ilişkisine ve onlara ilişkin görüşlerine değinilmektedir. Schimmel, Mevlana’nın dişi müritlerine ve tek ešli oluşuna kısaca değindikten sonra, onun “eski

takva ehlinin kadını hor gören tutumlarını ananevi sembollerle ifade ettiğini,” belirtmektedir. Schimmel’e göre, Mevlana çoğu zaman “kadının fitraten zayıf oluşu” şeklinde ifade edilen geleneğe bağlı kalmakta ancak, yine de dişiye yaratılmış değil, yaratıcı olarak adlandırabilmektedir. Schimmel ek olarak, Mevlana’nın kadının, annelik özelliğine yaptığı vurguyla dişileri hor gören geleneksel anlayıştan ayrıldığını, gerçek duygularını açığa vurduğunu da belirtmektedir (2010: 33-35).

Mevlana’nın 21.kuşaktan torunu, Celaleddin B. Çelebi’nin 1995 yılı basımı, *Hoşgörü Yılında Mevlana* adlı kitapçıkta, “Hz. Mevlana’nın Eserlerinde, ‘Hoşgörü’ ile Sevgi ile Yaratılan ‘Kadın’ Konusuna Sosyal Açıdan Genel Bir Bakış” başlıklı konuşması yer almaktadır. Aynı konuşma, adı hafif değiştirilmiş olarak “Hz. Mevlana’nın Eserlerinde Kadın Konusuna Kısa Bir Bakış” adıyla 1996 yılı basımı, *Hız. Mevlana: Vuslat Yıldönümü* başlıklı kitapçıkta da bulunmaktadır. Yine aynı konuşma, B. Çelebi’nin kızı Esin Çelebi Bayru tarafından derlenen 2003 yılı basımı, *Hız. Mevlana Okyanusundan* kitabında, “Hz. Mevlana’nın Eserlerinde Kadın” başlığı altında yer almaktadır. B. Çelebi’nin bu üç konuşması, Mevlana’nın dişilere nasıl değer verdiği hem yaşantısından hem de yapıtlarından örneklerle açıklanmaktadır. Çelebi, Mevlana’nın tek eşli oluşu, dişi müritlerine ders vermesi ve onlarla sema meclislerine katılmasının yanı sıra “f...e”lere olan yaklaşımını örneklemektedir. Kendisi, yaşantısından örneklere ilişkin şunları söylemektedir: Çelebi, *Mesnevi*’nin 5. cildinde geçen kısaca, “Kadın, Şeytanın tuzağıdır” denilebilecek başlıklı hikâyeye yer vermekte; Hz. Asiye, Hz. Meryem, Hz. Hatice gibi kadınların İblisin bu tuzağını boşa çıkardığını söylemektedir. Devamında Çelebi, dişinin annelik özelliğine vurgu yapmakta, Mevlana’nın örtünmeye karşı olduğu savını dillendirerek Mevlana’nın dişiye, “Yüce yaratıcının en büyük tecellilerinden birisi olarak tanımladığını,” belirtmektedir (1995: 153-161; 1996: 27-32; 2003: 61-67).

Halil Elçibey Temel’in *Mistik Güneş Mevlana: Kadın, Sevgili Değil, Sanki Yaratıcıdır O* kitabında, “kadın” adı geçmesine karşın “Mevlana’ya Göre Kadın” başlıklı iki sayfalık yazı bulunmaktadır. Temel, Mevlana’nın dişiye büyük bir önem verdiğini, *Mesnevi*’de dişileri övdüğünü, dişilerin örtünmesinin aleyhinde olduğunu belirttiikten sonra, onun bu fikirleri yaşantısında da uyguladığını; tek eşli oluşu, cariye kullanmayı ve dişi müritleriyle söyleştiği vurgulamaktadır (2010: 66-67).

Hilmi Yücebaş'ın derlemelerden oluşan *Edebiyatımızda Mevlana* adlı kitabında “Mevlana'nın Kadın Anlayışı” başlığı altında sadece, Mevlana'nın *Fihi Ma Fih*'te 20.⁹ bölümündeki “Kadın nedir?” diye başlayan paragraf alıntılanmıştır. Alfabetik sıra bozularak bir aynılığa dikkat çekilebilir. Michel Balıvet, *Konya: Dönen Dervişler Şehri* adlı kitabında, “Mevlana'ya Göre Kadının Maddi ve Sosyal İlerleyişi” başlığı altında, Hilmi Yücebaş gibi, Mevlana'nın adı geçen yapıtında “Kadın nedir?” diye başlayan paragrafı alıntılanmıştır. Dolayısıyla, Yücebaş ve Balıvet'ın yazdıkları bunlarla sınırlıdır.

İsmet Kayaoğlu, *Mevlana ve Mevlevilik* adlı kitabında, “Kadınlar” başlığı altında bir sayfa yer ayırmaktadır. Kayaoğlu, Mevlana'nın dişi müritleriyle sema etmesiyle başlayıp Gürcü ve Gömeç Hatunların Mevlana'ya bağlılığından söz edip, Mevlana'nın oğlu Sultan Veled'e gelini Fatma Hatunu incitememesi için yazdığı mektup ile Vezir Pervaneye bir kadının zaviyesine musallat olan Pervane'nin adamlarının dervişleri rahatsız etmemelerini istediği mektupla son bulmaktadır.

Mehmet Önder'in *Mevlana: Hamdım-Piştım-Yandım* kitabında, “Yaşayışı Çevresi ve Fikirleri Mevlana ve Kadınlık-Ailesi” başlıklı tek sayfalık bir bölüm bulunmaktadır. Önder, Mevlana'nın bir psikolog gözüyle dişi ruhunun inceliklerini kavradığını, “kadınlığa” layık olduğu gerçek değeri verdiği için hareketle kadın müritlerinden, Mevlana'nın tek eşli oluşundan ve oğullarının doğumu kadar kızının doğumuna da sevindiğinden söz etmektedir (1970: 99).

Nezihe Araz, *Anadolu Evliyalari* kitabında Mevlana'ya ilişkin kesimde “Mevlana ve Kadınlık” başlığı altında, Eflaki'nin *Ariflerin Menkıbeleri*'nden yaşantı örneklerini aktarmaktadır. Araz, ilk örnek olarak Gürcü Hatun'un Mevlana'dan ayrı düşmesine dayanamayıp resmini yaptırmasını konu edinmesinin ardından, “masallar gibi güzel, “masallar gibi ibretlik” dediği, şarkı söyleyip harp çalan Tavus'un hikâyesinden sonra, Konyalı Fahrünnisa Hatun'a, oradan da dişi müritlerine geçerek Mevlana'nın dişilere çok değer verişini dişi “Tanrı ışığıdır” sözünü alıntılıyarak bitirmektedir.

Selahaddin Hidayetoğlu'nun *Hazreti Mevlana Muhammed Celaleddin Rumi: Hayatı ve Şahsiyeti* adlı kitapta, “Onun Aile'ye Bakışı” başlıklı 2 sayfa bilgi bulunmaktadır. Bu bilgilere göre, Mevlana'nın oğluna ve gelini Fatma Hatun'a yazdığı mektuplardan

⁹ Farsça, A. A. Konuk ve M.Ü. Anbarcıoğlu çevirilerinde 21. bölümdedir; A. J. Arberry, A. Karaismailoğlu çevirilerinde 20. bölümdedir.

alıntılarla Mevlana'nın ince ruhlu, nazik, kadirşinas bir babadır. Benzer biçimde, Sultan Veled'in babasına ilişkin aktardığı hoş bir anı, Eflaki'den alıntılanarak Mevlana'nın gönül alıcı, hoş bir baba olduğu söylenmektedir (2016: 56-57).

Şefik Can, *Mevlana: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri* adlı kitabında “Mevlana’ya Göre Kadın ve Kadınlık” başlıklı birkaç sayfa ayırmaktadır. Can, Gölpinarlı'nın Mevlana'nın dişilere verdiği değerle ilgili yenilik/reform yaptığına karşı çıkarak onun dişilere ilişkin görüşlerinin İslami görüş olduğunu belirtmektedir. Can'a göre, İslam dişiyeye çok değer verdiği için Mevlana da çok değer vermiştir. Mevlana, dişiyeyi hem yüceltmiş hem de dişinin zaaflarını, ihtiraslarını ve eğilimlerini gerçekçi biçimde betimlemiştir. *Mesnevi*'deki hikâyeler, dişiyeyi küçültmek için değil, dişinin doğasını, eğilimini göstermek için söylenmiştir. Ayrıca, başka ulusların Shakespeare, Goethe, Nietzsche, Tolstoy gibi yazarlarının dişiyeye “konusundaki düşünceleri pek fena” olmasına karşın, onlara hayranlık duyulurken ulusumuzun yetiştiği “Mevlana'mız küçük görülmeye, küçük gösterilmeye çalışılmaktadır.” (1997: 187-197).

1.3.2. Tezler

Mevlana ve/veya Mevlevilikte kadın/aile konusunda yapılan tezler dolaylı ve dolaylı başlığı altında irdelenebilir.

1.3.2.1. Dolaylı Tezler

Elif Bilgin'in “Bektaşî ve Mevlevî Düşüncesi Kapsamında ‘İslam'da Kadın’ Kurgusunun Parçalanması,” başlıklı yüksek lisans tezinde üç temel nokta vurgulanmaktadır: (i). Dirimsel/Biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyete ilişkin farklı İslami anlayışlar ve yapılar vardır. (ii) Bunlar, eşit ve belirleyici güce sahip değildir. (iii). Bektaşîlik ve Mevlevîlik, topluma egemen olan toplumsal cinsiyet ideolojilerinden bağımsız değildir. Bilginin çalışmasının çıktıları şunlardır: (i). Dişiliğin döngüsel olarak yüceltilmesi ve bu sürecin dişilere uygulanması, ortodoksi ve heterodoksi arasındaki belirgin farkı algılatmamalı, çünkü ortodoksi İslam cinsiyet ayrımcılığıyla, Bilgin'in heterodoksi dediği tasavvufî İslam cinsiyet eşitliğiyle özdeşleştirilmiştir. (ii). Heterodoks dile, neden Tanrı'ya dişil “o” olarak atıfta bulunmadığı sorusu sorulabilir. Buna yanıt vermek oldukça zordur. Bu sebeple, dervişin dilinin her zaman gizli anlamlar taşıdığı ve kodlanmış mesajlarla iç içe geçmiş olduğu yani dışarıdaki bir

kişinin kavramasının zor olduğu unutulmamalıdır. (iii). Mistik dişiler ve erkekler, ortodoks İslami anlayışın baskın derler dizgesine köklü ve kesin bir biçimde meydan okuyor olsalar da bunu, toplumsal cinsiyet eşitliği uğruna yapmaları olası değildir. Daha kesin olarak, mistik ya da heterodoks dişiler, dişilcil oldukları için değil ya da tam bir cinsiyet eşitliği istedikleri için değil, öncelikle, Tanrı'nın cemal yönüyle birleştikleri için döngü boyunca yükselmek için çabaladılar.

Gizem Songüler'in, "Sufi Gelenekte Kadın Algısı: Mevlana Örneği" başlıklı alanyazına dayanan yüksek lisans tezi üç bölümden oluşmaktadır: "Tasavvuf Tarihinde Kadın", "Mevlana'da Kadın Algısı" ve "Tasavvufta Kadın Algısı"dır. Bu çalışmanın üç çıktısı bulunmaktadır. (i). Kuran ve tasavvuf, yaratıcı olma özellikleri dolayısıyla dişileri ilahi güzelliğin bir parçası olarak görmektedir. (ii). Tasavvuf'a göre, akıl erkek tarafından, kalp ise dişi tarafından temsil edilmekte ve tasavvuf için dişi çok değerli bulunmaktadır. (iii). Mevlana'nın dişiye bakışını, çağının değerleri belirleyerek dişil rolleriyle -eşlik ve annelik- dişiler değerli olarak konumlandırmaktadır.

Gülsüm Acar'ın "Tarikatlarda Kadının Konumuna Sosyolojik Bir Bakış: Mevlevilik ve Bektaşilik Açısından Bir Değerlendirme" adlı alanyazına dayanan yüksek lisans tezinin üç çıktısı bulunmaktadır: (i). İslam'la beraber dişilere bazı haklar verilmiştir. Bu haklar, dişilerin toplumsal ve ekonomik alanda söz sahibi olmasını sağlamıştır. İslam'ın dişilere verdiği seçme hakkı, mülkiyet sahibi olma hakkı, dişilerin kendine olan güvenini artırmış ve eğitim hakkıyla da bu güven kuvvetlendirilmiştir. (ii). Tarikatlarda dişilere bakışlar çeşitlidir. Tarikat ve tasavvufta, bazen en aşağı derecelere indirilen, bir eşya kadar dahi değer verilmeyen, fitne sebebi olarak görülen dişi, bazen de yüceltilerek melek derecesine çıkartılmaktadır.(iii). Mevlana'nın aile yapısında dişilere saygı ve sevgi ön plandadır. Mevlana ya göre dişiler, toplum hayatına katılmalıdır.

Hasan Yılmaz'ın "Hz. Mevlana'nın Kadınla İlgili Görüşleri," başlıklı, alanyazına dayanan yüksek lisans tezinin ilk bölümünde, Mevlana'nın çevresindeki dişilerle ilişkileri ele alınırken ikinci bölümünde, Mevlana'nın yapıtlarından hareketle dişilere bakış açısı ortaya konulmakta, son bölümünde ise Mevlevilikte dişi konusuna yer verilmektedir. Mevlana'nın yapıtlarıyla sınırlandırılan çalışmanın iki çıktısı bulunmaktadır: (i). İslam'ın gelmesiyle dişiler için karanlık çağ sona ermiş, dişilerin hak ettiği konuma gelmesi için çalışmalar yapılmıştır. (ii). Mevlana, dişi ile erkeğin eşit

yaratıldığını, eş ve anne olarak dişilerin çok önemli olduğunu, dişilerin bu dünya yaşayışı içinde erkeğin sınavı olduğunu belirtmektedir.

Ömer Faruk Belviranlı'nın "Mevlâna'nın Mesnevi'sinde Kadınlı İlgili Tasvirlerin Eğitim Açısından Değerlendirilmesi" adlı *Mesnevi*'yle sınırlandırılan yüksek lisans tezi iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Kuran ve Sünnet'teki dişî anlayışının yanı sıra, tasavvufun dişiler hakkındaki görüşlerine, ikinci bölümde ise Mevlana'nın hayatında ve *Mesnevi*'de dişî ele alınmaktadır. Bu çalışmanın üç çıktısı bulunmaktadır: (i). İslam, dişilere çok değer vermiş, onu erkeğin olmazsa olmaz tamamlayıcısı olarak görmüştür. Dişilere ilişkin olumsuz sözler, dişileri genelleyici değil, salt olumsuz özellikleri olan dişiler içindir, (ii) benzer bir durum tasavvuf için de geçerlidir. Tasavvuf tarihi içinde dişilere bakışta açıklık bulmak söz konusu değildir. (iii). Tıpkı, İslam ve tasavvufta olduğu gibi, Mevlana da dişilere çok değer vermiştir.

Reyhan Başkent', "Mevlana'da Kadın" adlı alanyazın çalışmasına dayandırdığı yüksek lisans tezinde Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da dişî konusunun ardından, Mevlana'nın yapıtlarında dişilere ilişkin sözlerine yer vermektedir. Çalışmanın iki çıktısı bulunmaktadır: (i). İslam dini, dişilere hak ettiği gerçek kimlik ve değerini vermiştir. (ii). Cinsiyet ayrımına karşı olan Mevlana, dişilere çok değer vererek bir yandan onları toplumsal yaşamın içine katmaya çalışırken diğer yandan dişisi ve erkeğiyle insanlığın bir bütün olduğunu savlamıştır. (iii) Mevlana, dişileri iki biçimde ele almıştır; (a) dişilerin eşlik ve annelik rollerini vurgulayarak annelere çok değer vermiştir; (b) o, dişilerin hem yüce yanlarını hem de insani zayıflıklarını göstermiştir.

Tülay Tokmak'ın "Mevlana Düşüncesinde Kadın" konulu alanyazın taramasına dayandırılan yüksek lisans tezi iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, İslamiyet'te ve tasavvufta dişiler işlenirken ikinci bölümde Mevlana'nı yapıtlarından hareketle dişiler konusu ele alınmaktadır. Tokmak'ın çıktıları şunlardır: (i). Mevlana dişilerin cinsiyetiyle ilgilenmeyip temele insan olmağı aldığı için onlara insan olmak bakımından değer vermiştir. (ii). Mevlana ailesinden ve İslami terbiyeden edindiği kazanımlarla ailesindeki dişileri özenli ve adil yönetmiştir. (iii). Mevlana, dişileri iki bakış açısından ele almıştır; bir yandan dişileri yüceltici sözler ederken diğer yandan onların insani zayıflıklarını, eğilimlerini gerçekçi biçimde serimlemiştir.

1.3.2.2. Dolayımlı Tezler

Ahmet Sevgi'nin "Mevlana'nın Mesnevisinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler" adlı doktora tezinde "Kadının Toplumdaki Yeri" alt başlıklı kısım yer almaktadır. Sevgi'ye göre, Mevlana, çağında her türden dişiyle dostluk kurmuş, onlara saygı ve sevecenlik göstermiş, hareket ve davranışlarıyla dişilere değer vermiş, onları zevk aracı saymamış ve haklarına saygı gösterilmesini istemiştir. Yine de Mevlana, dişileri aşırı derece yüceltmesine karşın dişiler aleyhine konuşmuştur.

Ayşe Akpınar'ın "Mevlevi Kaynaklarına Göre Selçuklu Türkiyesi'nde Sosyal ve Kültürel Hayat" adlı yüksek lisans tezinde, "Kadınlar" alt başlığıyla bir bölüm ayrılmaktadır. Ona göre, Mevlana, İslam inancında bulunan dişiye verilen değerini kavramış, bunu yaşantısında da göstermiş bir insandır. Mevlana'nın dişi müritlerinin olması, kocasından yakınan kızı Melike Hatun'a öğütleri, gelini Fatma Hatun'a yazdığı mektup, müridi Fahrünnisa Hatun'a, Vezir Pervane Muineddin'in eşi Gürcü Hatun, f....e Tavus Hatun'a yakınlığı bunları örneklemektedir.

Ayten Ünal'ın "Mevlana ve Nietzsche'de İnsan Anlayışının Karşılaştırılması" başlıklı yüksek lisans tezinde, "Mevlana'da Kadın Düşüncesi" ve "Nietzsche'de Kadın Algısı" başlıkları altında, Mevlana ve Nietzsche de dişilerin alımlanışı işlemiştir. Ünal'a göre, Mevlana'nın dişilere ilişkin düşüncelerinin hareket noktası Kuran ayetleri olduğu için kendisi dişilere bakışında İslam'ı izlemiştir. Mevlana, cinsiyet ayrımı yapmaksızın dişilere insan olduğu için değer ve önem vermiş, onları özel ve farklı konumlandırmıştır.

Çiğdem Mollaibrahimoğlu'nun "Anadolu Türk Tasavvuf Geleneğinde İşlevleri Bağlamında Kadın" başlıklı doktora tezinde, yer yer Mevlana'nın dişilere ilişkin görüşlerine yer vermiştir. Ona göre, Mevlana insanı cinsiyetsiz olarak görmüş ve dişilere çok değer vermiştir. Mevlana'nın dişilere olumlu yaklaşımı Mevleviliğe de yansımış, onlarda dişilere değer verip önemseyerek onların şeyhlik makamına değin yükselmesini sağlamıştır.

Elif Erdoğan'ın "Mevlana'ya Göre, Türkiye Selçuklularında Sosyo-Kültürel Hayat" adlı yüksek lisans tezinde, "Mevlana'ya Göre, Sosyal Hayat" alt başlığıyla bir bölüm ayrılmaktadır. Mevlana'nın yapıtlarında durum saptamasından öteye gitmeyen tezin bu

bölümünde yazar, toplumsal hayata yerleştirdiği dişilere - evlenme-boşanma, edep ve terbiye kuralları, giyim-kuşam, süslenme ve güzelleşme biçimleri, ev hayatı; evin bölümleri, ev eşyalarına- ilişkin bilgiler vermiştir.

Esen Küçükerdebil'in "Mevlana'nın Gözüyle XIII. Yüzyıl Anadolu'sunda Toplumsal Yaşam" adlı yüksek lisans tezinde "Evlilik ve Kadının Toplumdaki Yeri" alt başlıklı bölümünde çokkarılıktan, görücü usulü evlilikten, başlık parasından, çeyizden ve saç saçı saçmadan söz edilmiştir. Bunların yanı sıra, evlilikte denkliğin önemi ve erkeğin boşama hakkı üzerinde durulmuş; Mevlana'nın dişilere verdiği değerın göstergesi olarak dişileri anne olarak yüceltmesi ve gelini Fatma Hatun için yazılan mektup gösterilmiştir.

Fatıma Zeynep Belen, "Aile İçi İletişime Manevi Psiko-Sosyal Yaklaşım" adlı yüksek lisans tezinin, "Mevlana'da Aile ve Manevi Değerler" alt başlıklı bölümünde, Nuri Şimşekler ile Abdulkhakim Yüce'nin makalesinden yararlanarak *Mesnevi*'deki bilgiler dâhilinde, evliliğe ilişkin konuları ele almıştır. Belen, bu iki makaleden hareketle Mevlana'nın gerek yaşayışında gerekse yapıtlarında dişilere çok değer verdiği sonucuna varmıştır.

Halim Gül'ün "Mesnevi'de Kurani Referanslar ve Kuran Ayetlerine Getirilen İşari Yorumlar" adlı doktora tezinin "Kadının Önemi" alt başlıklı birkaç sayfasına göre, İslam dini dişilere toplumsal, ekonomik, hukuki pek çok haklar vermiş, Kuran da insan olması bakımından dişi ile erkek arasında ayırım gözetmemiştir. Dolayısıyla, Mevlana'nın da dişilere bakışı bu yöndedir (2003: 249-251).

Hatice Konukseven'in "Hz. Mevlana, Ahi Evran ve Şeyh Sadreddin-i Konevi'nin Konya Halkının Eğitimindeki Rolü" başlıklı yüksek lisans tezinin "Mevlana'yı Çağında Farklı Kılan Düşünceleri" alt başlıklı bölümünde, İsmail Yakıt'ın makalesinden hareketle, Mevlana'nın yüz yıllar öncesinden dişi haklarını konu edinerek savunduğu vurgusuyla, Yakıt'ın düşüncelerini paylaşmıştır.

Musa Kaval'ın, "Mevlana'nın Mesnevi'sinde Dönemin Sosyo-Dini Yapısı ve Tasavvufi Hayatı" adlı doktora tezinde, "Kadın" alt başlığıyla bir bölüm ayrılmıştır. Tezde, Şeytanın en etkili silahının dişiler olması; erkeğin başına bela olan dişi güzelliği ve işvesi; dişilerin gözyaşını silah olarak kullanması; dişilerin duygusal olması, dişilerin

korunup kollanması; anneliği, çocuk yetiştirme; Mevlana'nın ev yaşamındaki dişilerle ve dişi müritleriyle olan ilişkisi konularında *Mesnevi*'den örneklerle Mevlana'nın dişilere çok değer verişini üzerinde durulmuştur.

Mustafa Tatlı'nın "Abdülbaki Gölpınarlı Hayatı, Eserleri ve Mevlana Algısı" adlı yüksek lisans tezinin "Abdülbâki Gölpınarlı'ya Göre Mevlana'da Reform" alt başlığı altında Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Mevlânâ Celâleddin* adlı yaşamöyküsünden hareketle, Mevlana'nın dişilere çok değer verdiğine ilişkin bilgiler vermiştir.

Yasemin Baki'nin "Mevlana'nın Mesnevi'sinde Halk Edebiyatı ve Halk Kültürü" başlıklı yüksek lisans tezinde "Halk Kültürü" alt başlığında, *Mesnevi*'de yer alan halk kültürü öğeleri olarak Mevlana'nın dişi ile erkek ilişkileri, evlilik, eş seçimi, kız isteme-dünürlük-söz kesme, başlık parası, çeyiz ve saç saçma konularına ilişkin verdiği bilgiler derlenmiştir.

1.3.3. Makaleler

Abdulkhakim Yüce, "Mevlana'ya Göre Evlilik ve Aile" makalesinde, şeytanın günaha düşürmek için bekâr kimseyle çok uğraştığını, dolayısıyla Mevlana'nın erkekleri evliliği teşvik ettiğini belirttikten sonra, evlilikte denklige ve boşanmaların en önemli sebebi gördüğü geçim darlığına ilişkin Mevlana'nın sözlerine yer vermektedir.

Emine Yeniterzi'nin "Mevlana'nın Kadın-Erkek Değerlendirmesi ve İnsana Bakışı" adlı, beş kaynakçayla yazdığı makalede, Mevlana'nın dişi ve erkeği Tanrı yanındaki değerleri bakımından eşit gördüğü; eşlerin birbirine denk olması gerektiği, onun cinsiyeti, bir üstünlük ölçüsü olarak görmediği, dolayısıyla, insan olma bilincinin cinsiyetle değil, şahsiyetle kazanıldığı belirtilmektedir.

İbrahim Arslanoğlu, "Mevlana'nın Aşk ve İnsan Felsefesi" başlıklı yazısında, başkası üzerinden alıntılacağı tek bir kaynakla "Sokrates felsefesi" ile tasavvufun insanı ve aşkı konu edindiği için aralarında büyük benzerlik bulunduğunu söylemektedir. Ona göre, dişi, erkeği sakinleştirmek için yaratıldığından dişi, toplumsal hayattaki yerini almalıdır; onu örtülerin altına saklamak ve toplumdan dışalamak yanlıştır. Arslanoğlu, Mevlana'daki insan sevgisine örnek olarak "çok güzel bir f...e kadın" olan Tavus'a ve

diğer f...e kadınlara “Rabia” diye seslenmesini; onun alçakgönüllü oluşuna örneği de çocuklara ve dul kadınlara karşı davranışını göstermektedir.

İsmail Yakıt, “Batı Düşüncesi ve Mevlana’da Kadın” makalesinde “Batı düşüncesi kadını aşağılarken Mevlana kadına çok değer vermiştir,” diyebilmek için Batılı düşünür/yazarların görüşlerini sıralamaktadır. Yakıt, A. Schopenhauer’den başlayıp F. W. Nietzsche, Charles Baudelaire ve daha pek çok düşünür, yazar ve şairin ard arda dişileri aşağılayan sözlerine yer vermektedir. Yakıt, Mevlana’nın dişilere ilişkin olumlu görüşlerini ve onlarla beraber “ilim meclisi” oluşturmasını iki kaynağa dayandırmaktadır: Kuran ve Sünnet ile onun Orta Asya kökenli Türk töresi. Yakıt’a göre, Mevlana’da bu Türk geleneğinden gelen bakışıyla dişî sorununu iki açıdan ele almaktadır: Dişilerin özdemleri¹⁰/erdemleri ve zaafı. Dolayısıyla, Mevlana için dişiler, kul olarak Tanrının karşısında inanç, ibadet, ödül açısından eşdeğer olduğu gibi, evlilik ve tercih hakkı gibi konularda da erkeğe eşdeğerdedir.

Kadir Özköse’nin “Mevlana Celaleddin-Rumi’nin Düşüncesinde Kadın” başlıklı makalesinde, Mevlana’nın dişilere ilişkin değerlendirmesini “düşünce boyutu” ve “davranış boyutu” olarak iki ana başlıkta ele alınmaktadır. Düşünce boyutunda, Mevlana’nın, dişilere insan olarak gerekli pâyeyi verdiği; dişilerin toplumdaki konumuna dikkat çekerek dişilerin saygı duyulması gereken bir varlık olduğu vurgulanmaktadır. Ona göre, dişilerin özdemli/erdemli özelliklerinin yanı sıra, olumsuz özellikleri de olduğu için Mevlana’nın kimi yerde bazı olumsuz değerlendirmeleri bulunmaktadır. Davranış boyutunda, Mevlana, her kesimden dişilerle yakından ilgilenmiş, genelev kadınlarının “bile”¹¹ sevgiyle yaklaşp manevi zevki tatmalarını sağlamış, dişilerin kendi aralarında sema törenleri düzenlemelerine izin vermiş, onlarla sohbet etmiş; yetiştirdiği dişî müritleri ve kendi çocukları ile örnek dişî kişiliklerin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır.

Mehdi Firdevsi Meşhedi’nin “Mevlana Düşüncesinde Kadın” başlıklı çeviri makalesine göre, Klasik dönem yapıtların genelinde olduğu gibi, Mevlana’nın yapıtlarında da dişilere yaklaşım olumsuzdur. Böyle olmasına karşın, bundan, Mevlana’nın dişilere

¹⁰ Pof. Dr. Ahmet İnam, eril bir sözcük olan *erdem* yerine *özdem* kavramını önermektedir (İnam 2017a: 43-45; 2017b: 4). Dolayısıyla, bu tezde erdem yerine özdem kavramı kullanılacaktır.

¹¹ Bu sözcedeki “bile” vurgusu Kadir Özköse’ye aittir.

karşı olumsuz olduğu sonucu çıkartılamaz. Kimi zaman, dişiler ve dişilci/feminist düşünceye sahip olanlar için *Mesnevi*'deki olumsuz içerikli hikâyeler ve sözler, kırıcı ve üzücü olabilir ama endişeye gerek yoktur. Çünkü Mevlana, dişilere ilişkin bu ve buna benzer olumsuz içerikli hikâyelerinde ve sözlerinde salt dişi ve erkeğin farklılığını vurgulamış, erkeğin üstünlüğünü savlamamıştır. Tersine, Mevlana'nın dişileri olumlayan, güzel gördüğü pek çok sözleri bulunmaktadır.

Müjgân Cunbur'un "Mevlana'nın Çevresindeki Kadınlar" yazısında, Mevlana'nın yaşamından hareketle, onun dişilere değer verişinin göstergesi sayılan üç olay üzerinde durulmaktadır: (i). Mevlana'nın tek eşli olması (ii).Mevlana'nın oğluna, gelinini incitmemesi için yazdığı mektupla, gelinin şahsında dişilere duyduğu saygıyı ve şefkati dile getirmesi. (iii). Cumhur'un ifadesiyle "düşük sokak kadını" Tavus Hatun'un evlenmesi ve Mevlana'nın meclislerine girecek kada saygınlık kazanması.

Nasrullah İmami, "Mevlana'ya Göre Kadın" başlıklı çeviri makalesine göre, gerek Farsça tasavvufi yapıtlarda gerekse Mevlana'nın içinde yer aldığı mutasavvıfların düşüncelerinde cinsiyet ayrımı yapılmaksızın dişi ve erkeğin bir olduğu vurgulamaktadır. Mevlana'nın dişilere ilişkin şiirlerinde olumsuzluklar ve belirsizlikler bulunmakta, onun temsillerindeki dişil betimleme olumsuz nitelendirmelere dayanmaktadır. Ne var ki bunlar, Mevlana'nın gerçek düşüncesi değildir, tersine, o, bu konularda kendi çağının halkının bakışını yansıtmaktadır. Çünkü Mevlana, dişilere karşı son derece sevecen, hoşgörülü, hakça ve duyarlı davranmıştır. Mevlana'nın yaşantısına ve sözlerine bakıldığında, onun dişilere ilişkin gerçek düşüncesinin olumlu olduğu; olumsuz sözlerinin ise onun gerçek düşünceleri olmadığı görülebilir.

Nüket Saracel, "Mevlevi Geleneğinde Kadının Yeri ve Önemi" başlıklı yazısında, dişilerin erkeklerden farklı olduğu ve farklı görüldüğü gerçeğinden hareketle, Batılı düşünür ve yazarların dişileri aşağılayan sözlerine yer vermekte; Mevlana'nın dişilere çok değer verdiğine ilişkin dişi "Tanrı ışığıdır" sözünden başlayarak örnek sözleri alıntılanmaktadır. Devamında, dişilerin eş ve anne olarak Mevlana ve Mevlevilikte ne denli önemli olduğu vurgulanmaktadır.

Nuri Şimşekler, "Hz. Mevlana'da Evlilik, Aile ve Çocuk Eğitimi" yazısında, *Mesnevi*'yi temele alarak evlilik, aile ve çocuk eğitiminin nasıl olması gerektiğine

ilişkin Mevlana'nın sözleri üzerinden bazı saptamalarda bulunmaktadır. Şimşekler'e göre, Mevlana, erkekler için evliliği günaha uzak durmanın ve nefsi terbiye etmenin yolu olarak görmektedir. Öyle ki Mevlana, çok eşliliğe karşı çıkararak tek eşli kaldığı gibi, dişilerin en önemli özelliğinin eşlik ve annelik olduğunu bildirmektedir.

Ömer Yılmaz, "Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış" yazısında, Hıristiyanlık ve İslam'ın gizemci/mistik-geleneğinde dişilere bakışta farklı yaklaşımları ele almaktadır. Yılmaz'a göre, bütüncül bakış açısıyla bakıldığında, gerek İslamiyet'te gerekse tasavvuf tarihi içinde dişilere çok değer verildiği görülmektedir. Dişilere ilişkin çelişik bir söyleme sahip Mevlana ise bazı sözlerinde dişileri yermekte, bazı sözlerinde ise övmektedir. Yılmaz, devamında, Mevleviliğin ilk dönemlerinde dişilerin toplum dışına atılmadığını, dişilerin erkekten aşağı görülmediğini, dişilerin Mevlevi tarikatında şeyh olabildiklerini belirtilmektedir.

Şamil Öçal, "Kadim Yunan Düşüncesinde ve Mevlana'da Cinsiyet Algısı ve Kadın" yazısında, eskil Yunan düşüncesi ile Mevlana'nın dişilere bakışını tartışmaktadır. Öçal'a göre, eskil Yunan'da yeme, içme özellikle cinsellikle ilgili bedensel hazlara karşı oluşan duyarlılık tasavvufa da geçmiş, bu duyarlılıkla kimi mutasavvıflar, yer yer dişilere ilişkin olumsuz sözler söylemiştir. Ne var ki bu olumsuzlamalar, hiçbir zaman tasavvuf içerisinde genel bir ilke olmadığı gibi, erkek mutasavvıfların öznel görüşleri olarak kalmıştır. Mevlana, İslami-tasavvuf geleneği içerisinde cinsiyete derinlikli bir bakış açısı kazandırmış, cinsiyet farklılığını salt dirimsel/biyolojik bir sorun olarak görmemiştir.

1.3.4. Bildiriler

Betül Saylan'ın "Mevlevilikte Kadın ve Mevlana Ailesinden Kâmile Hanım'ın Mevleviliğe Hizmetleri" bildirisinde, Mevlana'nın *Mesnevi*'sinden ve yaşantısından hareketle dişilerin yerini belirlemektedir. Sayan'a göre, Mevlana'nın dişileri yaratıcı olarak betimlemesi, dişilerin anneliğine vurguyla soyun sürekliliği sağlayıcı rollerinden dolayı bir üstünlüğüne işaret ettiği gibi, dişi ve erkeğin "su" ve "ateş"e benzetilmeleri de "üstünlük" vurgusu içindir.

Hacer Küçük'ün "Fihi Ma Fih Bağlamında Kadın" başlıklı çalışmasına göre, İslam dini dişilerin hak ve sorumluluklarını dengede tutarak sömürülmesinden yana tavır alırken

tasavvufun dişilere ilişkin daha serbest bir duruşu bulunmaktadır. Mevlana ise dişilerin örtünmesine karşı çıktığı gibi, evlilikte eşlerin denk olması istemekte, dişilere eş ve anne olarak çok değer vermektedir.

Mehmet Demirci, “Mevlana’nın Kadına Bakışı” bildirisinde, İslam’ın ve tasavvufun dişilere çok değer verdiğini belirtmektedir. Ona göre, Mevlana, dişilere gerçek değerini dişi, “Tanrı ışığıdır” sözüyle vermiştir, dolayısıyla, onun dişilere ilişkin olumsuz görüşleri hem geleneğin tekrar edilmesiyle hem de gerçekçi oluşuyla ilgilidir. Demirci, Mevlana’nın günlük yaşamında dişilere karşı ilgili ve sevecen olduğunu; tek eşli evlilik yaptığını, dişi müritleri olduğu belirtilmektedir.

Nevin Korucuoğlu, “Mevlana’nın İnsanlara ve Kadınlara Bakışı Üzerine Bir Deneme” adlı iki sayfalık bildirisinde, “insan” ile “dişi”yi ayırmaktadır. Ona göre Çin, İngiltere gibi dünyanın gelişmiş ülkelerinde dişilere hiç değer verilmezken İslami toplumlarda dişilere çok büyük değerler verildiği için bir Müslüman olarak Mevlana’na da dişilerin haklarına ve dişilere saygı sorunlarına çok geniş yer vermektedir.

Semih Sergen “İslam’da ve Hz. Mevlana’da Kadına Saygı” başlıklı bildirisinde Mevlana, yapıtlarında dişi “Tanrı ışığı” diyerek Tanrının yaratıcılık sıfatının dişide tecelli ettiğini açıklarken yaşantısında da ailesindeki dişilere nazik ve saygılı davranarak onları sevgi ve adaletle yönettiğini söylemektedir.

Vecihi Timuroğlu, “Kadına İnsanca Bakış” başlıklı iki sayfalık bildirisinde, Mevlana’nın dişileri ele alış biçimiyle dişi ile erkek arasında öncelikle sınıfsal eşitlik, kültürel denklik bakımından çağının çok ilerisinde bir bakışı olduğunun altını çizerek bunu, Mevlana’nın örtünmeye karşı oluşuyla örneklemektedir.

1.3.5. Genel Değerlendirme

“Mevlana ve Kadın” üst başlığı altında 11 kitap, 19 tez, 12 makale ve 6 bildiri olmak üzere toplam 48 çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar, genel anlamda “İslam’da Kadın”, “Tasavvufta Kadın”, “Mevlevilikte Kadın” ve “Mevlana’da Kadın” dörtlemesini içermektedir. Çalışmalarda, “İslam’da Kadın” başlığı altında temel sav olarak İslam’ın, dişilere çok değer verdiğinden hareketle dişiyi, erkeğin tamamlayıcısı saydığı; erkeğin dişiyi, dişinin erkeği gereksindiği dolayısıyla, dişi ile erkek arasında

astlık ve/veya üstlük karşılaştırmasının olası ol(a)mayacağı belirtilmektedir. Bir başka sav ise dişi haklarının Peygamber eliyle verildiği, bunun örnekliğinin de Peygamberin dişilerle ilgili yaşayışında ve sözlerinde aranması gerektiği vurgulanmaktadır.

“Tasavvufta Kadın” başlığı altında tarikata ve/veya mutasavvıfa göre değişen çoktürücü/hetorejen bakışın söz konusu olduğu, dolayısıyla, tasavvufta dişi imgesinin çift yönlü bir anlam taşıdığı ifade edilmektedir. Çalışmalarda, İslam geleneği içinde dişilere en çok değer veren alanın tasavvuf olduğu savlanmaktadır. Dişilere değer verişte ya büyük mutasavvıfların– örneğin, Beyazıd-i Bistami: “Benim pirim bir kadındır,” gibi sözleri ya da “kadın evliyalar”, “kadın mutasavvıflar” ya da “kadın sufilere” odaklanarak tarikat/cemaat içindeki gelişimleri ele alınmaktadır.

“Mevlevilikte Kadın” konusu çalışmalarda üç konu üzerinden işlenmektedir.(i). Mevlana’nın yaşantısı ve görüşleri bağlamında ele alınmakta; Mevlana’nın karısı, kızı, gelini ve çevresindeki dişiler “zamanın velileri” olarak görülmektedir. (ii). 17.yüzyıla değin dişilerin şeyh olabildiği ve şeyhlik makamına kadar çıkabildiği tek tarikatın Mevlevilik olduğunun altı çizilmektedir. (iii). Mevleviliğin, Sultan Veled’in oğlundan süren soyuna “Çelebiler”, kızı Mutahhere Abide Hatun’dan süren soyuna ise “İnas Çelebileri” denildiği, bu tür bir silsilenin hiçbir tarikatta bulunmadığı, dolayısıyla bunun da dişilerin Mevlevilik içerisinde üstlendiği etkin rolü gösterdiği belirtilmektedir.

Dörtlemenin sonuncusu olarak, çalışmaların üst başlığının büyük bir kısmını “kadın” oluşturduğu için çalışmalar en genel biçimiyle “Mevlana ve Kadın” başlığı altında toplanabilir ve birkaç noktanın altı çizilebilir:

1. Her ne kadar çalışmaların üst başlığını, “Mevlana ve Kadın” oluştursa da bunlarda cinsiyet kültüründen ya da toplumsal cinsiyetten söz etmek olası görünmemektedir. Dişilci/feminist olduğunu söyleyen ya da araştırmalarının dişilci bağlamlarını açıklayan olmadığı gibi, dişilci yaklaşımlar çerçevesinde ele alınan bir çalışma da bulunmamaktadır. Burada ele alınan konular, her ne kadar içlerinde bir dişi öge barındırsa da Hande Birkalan-Gedik (2013: 294)’in alıntısıyla bunun “Kadınları ekle ve karıştır” yöntemi olduğu söylenebilir.

2. Çalışmalarda dişinin eş/anne rolleri öne çıkarıldığı için çalışmaların “eril odaklı taraflılıklar” içerdiği ve “eril bakış açısıyla” yapılmış olduğu vurgulanabilir.

3. “Benzeştirme” daha doğrusu, “aynılaştırma” ilkesiyle hareket edilerek çalışmaların, Mevlana’yı “kadınlara çok değer vermişin öncüsü sayan” bakış açısıyla yazıldığı, Mevlana, “kadına çok değer vermiştir” vurgusuyla pekiştirilmiş olduğunun altı çizilebilir.

4. Mevlana’nın “reformcu” yani “yenilikçi” yönü öne çıkarılarak onun şiir, müzik ve dansa yaptığı yeniliğe ya da reforma, Kaplan’ın (1973: 24) deyişiyle “şekil kırıcılığa” benzer biçimde dişiler konusunda da yenilik yaptığı ileri sürülmektedir. Tekin’in saptamasıyla, bu ve buna benzer çağışımsal/anakronik¹² yüklemeler, Mevlana’yı çağdaş dünyada yeni bir konumlandırma çabası olabilir (2012: 173).

5. İslam, tasavvuf, Mevlana üçlemesi içinde kalarak düşünüldüğünde, Müslüman bir mutasavvıf olan Mevlana için ortaya atılan savların dayandığı düşünsel mantık şöyle serimlenebilir:

1. Önerme: İslam, dişilere çok değer vermiştir.
2. Önerme: Tasavvuf, dişilere çok değer vermiştir.

Sonuç: Şu halde, Müslüman bir mutasavvıf olan Mevlana dişilere çok değer vermiştir

Bu çıkarım, dile getirilmemiş kimi önermeler göz önüne alındığında mantıkça geçerlidir.

6. Mevlana’nın dişilere önem verışı, yaşantısından ve yapıtlarından hareketle, ikili bakış açısıyla ele alınmaktadır. Mevlana’nın dişilere olumlu yaklaşımını içeren başka örneklerde olabilir ama en çok dile getirilen dört yaşantı örneği şunlardır:

- (i). Mevlana tek eşli kalmıştır; ilk karısı, Gevher Hatun'un ölümünden sonra, Kerra Hatunla evlenmiştir.
- (ii). Mevlana, ailesindeki dişilere çok değer vermiştir.
- (iii). Mevlana, gelini Fatıma Hatun'u incitmemesi konusunda oğlu Sultan Veled'e mektup yazmıştır.
- (iv). Mevlana, her kesimden dişi müritleriyle sıcak ilişki kurmuştur.

¹² TDK Özleştirme Kılavuzunda *anakronizm* “çağışımsal”; *anakronik*, “çağışımsal” sözcükleriyle karşılanmıştır (1978: 6).

Mevlana'nın yaşantısından hareketle yapılan bu açıklamaların mantıksal yapısı şöyle dile getirilebilir:

1. Önerme: Mevlana, ailesindeki dişilere çok değer vermiştir.
 2. Önerme: Mevlana, dişi müritlerine çok değer vermiştir.
- Sonuç: Şu halde, Mevlana dişilere çok değer vermiştir.

Sınırlı bir tümevarıma dayanan bir mantıksal çıkarımla karşı karşıya olunduğu söylenebilir.

Mevlana'nın yapıtlarındaki sözlerinden alıntılarla dişilere önem verişini açıklanmaktadır.

- (i). Mevlana, dişi ve erkeği yaratılış, hak ve görev, Tanrı yanındaki değerleri bakımından eşit görmektedir.
- (ii). Mevlana, hiç çekinmeden ve açıkça dişinin örtünmesinin anlamsızlığını savunmaktadır.
- (iii). Mevlana, dişiyi toplumun bir unsuru olarak ele almaktadır.
- (iv). Mevlana, dişiyi yaratılmış değil, yaratıcı olarak adlandırmaktadır.
- (v). Mevlana, dişilerin anneliğine özel vurgular yapmaktadır.

Mevlana'nın dişileri olumlayan sözleri ağırlıklı olarak onun "örtünmeye karşı" olduğu, anneliği önemseydiği ve dişi, "Tanrı ışığıdır" sözüyle sınırlandırıldığı söylenebilir.

7. Mevlana'nın dişilerle ilgili olumsuz sözleri dört biçimde savunulmaktadır:

- (i). Mevlana'nın dişilerle ilişkin olumsuz sözleri tüm dişileri içermez, salt olumsuz özellikleri olan dişiler içindir.
- (ii). Mevlana'nın dişilere ilişkin olumsuz sözleri, ancak bir gelenekten, herkesin söylediği sözü gerektiği için yinelemekten ibarettir.
- (iii). Mevlana'nın dişilere ilişkin olumsuz yaklaşımını çağının gereği ve toplumsal yaşamın bir gerçeği olarak kabul etmek gerekir.

- (iv). Dişi ile erkek arasındaki farklar “fitrat” temellidir. Dinin eril bir yorumuyla dişiyi ve erkeği yaratan Tanrı, böyle olmasını uygun görmüştür.

Burada, Kate Manne'nin *naif kavramsallaştırılma* olarak betimlediği “No true Scotsman=Gerçek İskoç bu değil”¹³ durumu söz konusu olabilir (2021: 82). Mevlana araştırmacıları, cinsiyet kültürünün naif kavramsallaştırmasını yaparak klasik bir “Gerçek Mevlana'nın görüşleri bu değil” sorunuyla ya da daha çok karşı çıkışıyla birlikte, “Gerçek bu değil” savunmasını neredeyse her zaman hazır bekletiyor olabilirler.

8. Gölpınarlı'nın söylediği ve Mevlana araştırmacılarının yinelemeyi sevdiği biçimde ifade edilirse, Mevlana'nın dişilere ilişkin olumsuz sözleri ona ait değil, geleneğin aktarımıdır. Buna karşın, örtünmeye karşı oluşu, annelere verdiği değer ve dişi “Tanrı ışığıdır” sözüyle birlikte, onun dişilere ilişkin olumlu sözleri aktarım değil, onun gerçek düşünceleridir.

9. Mevlana'nın “kadın” a yüklediği anlamlar ile çalışmalarda “kadın” a yüklenen anlamlar arasında ve Mevlana ile Mevlana araştırmacılarının varmak istediği sonuçlar arasında ciddi bakış farklılıkları bulunmaktadır. Mevlana'nın söylediklerinin İslam'ın içinde bir yeri ve anlamı varken kimi Mevlana araştırmacılarının çalışmalarında, İslam'ın “kadın” a yüklediği anlamları zorlayıcı işlemsel ve işlevsel tanımlar söz konusu olabilir.

10. Bazı ayrallar/istisnalar dışında, Mevlana'ya ilişkin yapılan çalışmaların neredeyse tamamını, Mevlevi gelenek içinde üretilen bilgiler oluşturduğu için çalışmaların ağırlık merkezini, dışarıdan ve yansız bakışlar değil, içeriden bakışlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla, Mevlevi gelenekten gelen bilginin “yanlı” olduğu söylenebilir.

11. Bir önceki madde bağlamında, Mevlevi gelenek içinde üretilen bilgiler, çeşitlilikler içerse de Mevlevi bakış açısından Mevlana'nın yazılması, bazı “söylenceler/mitler” aracılığıyla olduğu için söylem de söylencelik olana, mitik olana dönüşmektedir. Böylelikle, bir tür “söylencelik/mitik” Mevlana'nın oluşturulması ve sürdürülmesi erekselleştirilmiş olabilir.

¹³ Kitabın çevirmenleri Zeynep Direk ve A. Mert Binicioğulları bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Bir genellemeye karşı çıkan bir örneğin genellemeyi yanlışlamaması için genellemenin kapsamı olaya bağlı olarak değiştirilerek genellemenin ayakta tutulması sağlanır, genellemenin yapıldığı tanımın saflığının korunmasıyla da kendini meşrulaştırır” (2021: 82).

12. Araştırmaların sorun odaklı olmaktan çok iş görücü, işe yarayıcı, çağa uygun Mevlana inşası için kurgulandığı söylenbilir.

13. Bazı araştırmalarda Mevlana, söylediklerinin çok ötesine taşınarak çağımızda dişilerin içinde bulunduğu sorunsallar Mevlana'ya onaylatmak istenmektedir. Söz gelimi, 13. yüzyılda dişilerin örtünmesi bir sorun oluşturmazken çağımızda, ciddi tartışmalar etrafında dönen bir sorun olarak alımlanmaktadır. rtnmeye ilişkin Mevlana'nın yapıtlarında 750 yıl öncesinden söyledikleri bağlamın dışında yorumlanmasıyla, "Mevlana örtünmeye karşıydı" gibi bir söylemle hem kendisi, dişilere çok değer vermişin öncüsü sayılmış olabilir hem de onun meşrulaştırıcı yetkesi kullanılıp ağdaş sorunsallar onaylatılmış olabilir.

Sonuç olarak, bütün çalışmalarda, Mevlana'nın dişilere verdiği değer, dişilerin konumuna yaklaşımı, yapıtlarındaki dişilerle ilgili olumsuzluklar araştırılması gereken bir sorunsal olarak ortada durmaktadır. Durum böyle olunca, Mevlana'ya ilişkin yapılan çalışmalarda ortaya çıkan en temel sorunun, "ağın ruhu"nu gözeterek Mevlana'nın "şimdi" ve "buraya" nasıl taşınacağı sorusu olabilir. Meşhedi, Mevlana'yı bugüne taşımak isteyenlere bir uyarıda bulunmaktadır:

Zamanımızın tespitleriyle uyuşması düşüncesiyle yorum yaparak Mesnevi sahibinin bakış açısına kabul edilebilir bir şekil verilsin veya Mesnevi'nin eteklerinden eleştiri tozunu temizlesin diye bakış açılarının tekdzeleştirilmesi taraftarı da hiçbir şekilde değildir. Zira böyle bir temizlik, cahillik davuluna vurmak ve böylesine bir savunma çatlak değirmene su taşımak gibidir (2006: 54 ve 62).

2. BÖLÜM: MEVLANA'NIN YAŞADIĞI ÇAĞ, YAŞAMI

VE YAPITLARI

2.1. MEVLANA'NIN YAŞADIĞI ÇAĞ

Bu bölümde, ilk olarak Mevlana'nın yaşadığı çağ, ardından yaşam öyküsü, en sonunda ise yapıtları ele alınacaktır. Mevlana'nın yaşadığı çağ irdelenirken bir sınırlamaya gidilecektir. Tuncer Baykara'nın (2002: 324) yaptığı bir bölümlemeye göre, Anadolu Selçuklu Devleti 1211-1308 yıllarını kapsamaktadır. Bu durumda, Anadolu Selçuklu Devleti ve Mevlana'nın yaşadığı çağ çakıştığı için salt 13. yüzyıl üzerinde durulacaktır.

Kabaca belirlenecek olursa, Mevlana 1207-1273 yılları arasında yaşamıştır ve kendisi 66 yıllık yaşamının 50 yılını, belki biraz daha fazlasını Karaman ve Konya'da yaşarken bunun 30 yılını, Moğol yönetimi altındaki Anadolu Selçuklu Devletinde geçirmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, Mevlana'nın asıl olgunluk döneminin Anadolu Selçuklu Devletinin Moğol egemenliğinde olduğu 1240'lı yıllardan itibaren başladığını kaydetmektedir (1989: 141). Ocak'ın sözünü ettiği dönem, Anadolu Selçuklu Devletinin 1243 Köseadağ Savaşı yenilgisiyle birlikte Moğol egemenliğiyle başlayan, 1273 Mevlana'nın ölümüyle sonlanan dönemdir.

Faruk Sümer (1973: 45-46), bu 30 yılda, Mevlana'nın Moğol yönetimine karşı saygı ve sevgi duyduğu bir gerçektir demektedir: “Moğol istila ve hâkimiyetinin Tanrı iradesinin bir sonucu olduğunu kabul ettiği anlaşılıyor. Bu sebeple, bizzat kendi eserlerinde Moğol hâkimiyetinden halkın çektiği ıstırapların açıkça akislerinin görülmemesi bu hususla alakalı olsa gerektir.” Sümer, Mevlana'nın Moğol egemenliğini Tanrı'nın bir lütfu olarak gördüğünü, bu sebeple, Moğol yönetiminin buyruklarına uyulup itaat edilmesi gerektiği görüşünü daha sonraları, oğullarının ve ardıllarının da devam ettirdiğini söylemektedir. Vladimir Gorlevski (1988: 136) de Mevlana'nın ve çevresinin çok büyük maddi zenginlikler toplandığını, bu zenginlikleri korumak için, başlangıçta Selçuklulara, sonra Moğollara destek verdiklerini, en sonunda ise gaziler amblemi sunmayla ve kılıç kuşanma eylemiyle bu desteği Osmanlı Padişahlarına verdiklerini kaydetmektedir. Durum böyle olunca, 13. yüzyılda salt Moğol yönetimi altındaki Anadolu Selçuklu Devleti ele alınacaktır.

2.1.1. Anadolu Selçuklu Devletinin Genel Görünümü

Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküşünü başlatan ve Moğol egemenliği altına girmesine sebep olan Türklerin bütün felaketlerin kaynağını "Baycu yılı" adıyla Köse Dağ yenilgisine bağladıkları (Osman Turan 2008: 297) Köse Dağ Savaşı, J.P. Roux'tan alıntılanabilir:

1242-1243 kışında, General Baycu komutasındaki Moğollar Mezopotamya'ya girdiler ve Erzurum'u aldılar. Selçuklular, tüm Anadoluları, Frenkleri, Nikala (İznik) ve Trabzon krallıklarını yardıma çağırdı. Selçuklu sultanı II. Keyhusrev, yardımı beklemeden kuvvetlerini Erzincan ilindeki Köse Dağı yönüne sürdü... Sonunda, 26 Haziran 1243 günü Selçuklu ordusu artık yoktu. Moğollar Sivas ve Kayseri'yi egemenlikleri altına aldı. Selçuklu sultanı ise Ankara yönüne kaçtı. Selçuklu sultanının başvezirinin esnek ve süratli politikası ülkeyi yıkılmaktan kurtardı. Başvezir, Baycu'yla pazarlık yapmak için Hazar Denizinin güneyine gitti. Pazarlık sonucu, Türkiye Selçuklu Devleti Moğol yönetimi altına girecek ve Moğollara altın ve gümüş olarak yıllık vergi ödeyecekti. Böylece, Selçuklu devleti varlığını elli yıl daha sürdürdü; ama onuru kırılmış ve güçsüz olarak - vasal olarak. (2007: 228).

Belki de bu onur kırılmışlığın, güçsüzlüğün üstünü örtmek için Charles Melville'in (2012: 79) dediği gibi, Selçuklu tarihinde Moğollara pek yer verilmemekte ya Selçukludan, Osmanlı'ya kesintisiz bir süreç gibi gösterilip gözden kaçırılmakta ya da Osmanlı tarihinin kısa bir girişi sayılmaktadır.

Faruk Sümer, Köse Dağ yenilgisinin ardından, Vezir Mühezzibüddin Ali'nin Amasya'ya kaçtığını, hiç kimseye -Sultana veya bir devlet yöneticisine- danışmaksızın ve hiç kimsenin olurlarını almaksızın Moğol komutanı Baycu'yla birlikte Muğan'a gittiğini ve orada ağır haraç ve ödemeler karşılığında barış anlaşması yaptığını yazmaktadır (1969: 10). Yapılan barışın bedeli, Moğol elçilerine yıllık olarak yapılacak nakdi ve büyük ölçüde hayvanlarla karşılanan aynı ödemeydi; kimi raporlarda bu haracın 400.000 dinar olduğu tahmin edilmektedir (Melville 2012: 81-82).

II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in 1246 yılındaki ölümünün ardından üç küçük oğlunun yanı sıra, devlet yöneticilerinin de iktidar savaşlarına girişmeleri, Moğolların devleti sömürmelerine ve ezmelerine olanak sağlamıştır (Osman Turan 2008: 296-297). Tıpkı Vezir Mühezzibüddin Ali gibi, ondan sonra vezir olan İsfahanlı Şemseddin de Farslıdır; bu vezir, tüm devlete egemen olmuş ve pek çok Farslıyı önemli görevlere getirmiştir. Türk emirlerinin niteliksiz olmaları sebebiyle, Farslı yöneticiler tüm devlet aygıtlarını ve devlet yönetimini ellerine geçirmiştir ki Anadolu Selçuklu Devletinin çökmesinde ve

yıkılmasında bu yöneticilerin önemli payları olmuştur. Vezir Mühezzibüddin Ali'nin oğlu Pervane Muineddin Süleyman'ın vezir olmasıyla, görkemli Anadolu Selçuklu Devleti, artık sıradan bir Moğol eyaleti olmuştur (Sümer 1969: 10-11). Gordlevski (1988: 62), Selçuklu devlet organizmasının henüz sağlam olmadığı için parçalanma sürecinin çok hızlı olduğunun altını çizerken Claude Cahen (2012: 313) de Moğol korumacılığı altındaki devletin siyasal ve kurumsal yıkımının ağır olduğunu vurgulamaktadır.

2.1.1.1. Yönetim

Türklerin devlet anlayışına göre (Mikail Bayram 2002b:7/239) devlet, devleti kuran hanedan üyesi erkeklerin ortak malı kabul edilmekte ve hanedan erkeklerinin tamamının devlet yönetimine katılma hakları bulunmaktaydı. Devlet, kutsal olarak görüldüğü için onu kuran ailenin erkekleri de kutsal kabul edilmekteydi. Sultan, devletin başında olurdu, hanedan üyesi diğer erkekler ikincil, üçüncül dereceden yöneticiler olarak devletin ve/veya ülkenin belli bölgelerini elinde bulundurur, Sultana bağlı/tabii olarak bulundukları yerleri yönetirlerdi. İslamiyet'le birlikte bazı değişimler geçirmiş olmasına karşın, büyük ölçüde, bu devlet anlayışı sürdürüldü.

Anadolu Selçuklu Devleti'nde sultan, gücünü halifeden aldığı için devlet yönetimi din odaklıydı. Gerçi halife ile sultanın bağları gevşekti ama halife, sultanın varlığını kabul eder ve saygı gösterirdi; ilişkileri bundan ileri gitmezdi (Roux 2007: 252-253). Halifelik, Moğollarca ortadan kaldırılmazdan önce de sultanlar, halife tarafından onaylanmazdı, Selçuklu ailesinden olmak koşuluyla Moğol yönetimince tayin edilirdi. Soy yoluyla tahta geçen sultanlardan farklı olarak vezirler ya göreve doğrudan doğruya ya da açıkça Moğollar tarafından tayin edildikleri için sultanların tersine, vezirler çok önemliydi. Her kademde Moğol yönetiminin temsilcileri, Selçuklu vezirlerinin üstünde veya yanında bulunurdu (Cahen 2012: 337 ve 340). Sümer'e göre (1969: 24-25) Moğollar, Arap ve Türk fatihlerinden çok daha yetkin bir yönetim örgütüne sahipti ve çok daha donanımlı olan askeri güçlerini fethettikleri yerlere götürürlerdi. Moğollar, öylesine güçlü bir kavim bilincine ve onuruna sahiptiler ki hiçbir biçimde, yerlilere gereksinim duymaz; her türlü gelenek ve göreneklerini bilinçli bir biçimde yaşatır hatta vergi sistemlerini uygulayıp kendi yazılarını ve takvimlerini kullanırlardı.

2.1.1.2. Kentler

Cahen, Anadolu Selçuklu Devletindeki kent sayılarına ilişkin iki aktarımda bulunmaktadır. Simon de Saint Quentin'e göre, 13. yüzyılın ortasında Anadolu'da yüz kent, İbn Said'e göre ise devlet tarafından kadıların ve valilerin tayin edildiği camilerin, hamamların, kumaş tüccarlarının olduğu 24 taşra merkezi vardı (2012: 151). Selçuklu Devletinde anakent olmamasına karşın, çok geniş bir alanı kaplayan başkent Konya'nın nüfusu on binleri aşmaktaydı. Konya'dan sonra önem bakımından sırasıyla Sivas, Kayseri, Erzurum, Malatya, Niğde ve diğer kentler gelmekteydi (Roux 2007: 244). Tekcan (2012: 88), 1210 yılı öncesinde kentlerin nüfusunun 2 bin ile 20 bin arasında değiştiğini; en kalabalık kent sayılabilecek Konya'nın nüfusunun bile ancak 20 bini bulurken 1260'larda kentlerin nüfusunun en üst düzeye çıktığını, Konya'nın nüfusunun 60 bine ulaştığını bildirmektedir.

Selçuklu Türkiye'sinde kentler, Müslümanlar ve Müslüman olmayan halklar için yönetim ve kültür merkezleriyken Türkmenler, toplumun ve kültürün dışında kalarak Konya surlarının dışında yani kent dışında yaşarlardı, daha doğrusu, geniş anlamıyla, bir başka kültürü olan bir başka toplumu oluştururdu (Cahen 2012: 153). Gordlevski'nin (1988: 226-228 ve 231) kentteki yaşamı ayrıntılandırmasına göre, kent mesleki, dinsel ve etnik yapısına göre bölümlere ayrılırdı; her bölüm ya da mahalle duvarlarla çevrilir, Müslüman olmayanlar ayrı yaşardı; bunların genellikle, duvarlarla çevrili kendi mahalleleri vardı. Selçuklular dönemi kentleri, feodal-kölecî toplum yapısına sahipti; kent, feodal düzeni destekleyen askeri ve ticari merkezliydi. Dışardan bakınca, merkezde görkemli yapılar görünmekte ama kent surlarının dışına çıkınca binalar ve yaşamlar alımsızlaşıp yoksullaşmaktaydı. Başkent Konya'da, "toplumun seçkin kesimi" olarak adlandırılan saraylılar, feodaller ve bu iki kesime hizmet eden insanlar toplanmıştı. Ayrıca, din bilginleri, kadılar, dervişler, (rüşvetle büyük varlıklar elde eden) divan görevlileriyle birlikte anıtları, türbeleri ve camileri koruyan koruyucular da buranın sakinlerindendi.

2.1.1.3. Halklar

İbn Battuta, ünlü *Seyahatnamesinde*, "Türk ülke'sinin Romalılara ait olduğu için eskiden *Bilad-i Rum* yani *Rum Diyarı* adıyla bilindiğini belirtmektedir. Ona göre,

Rumlar ve Yunanlılar bu ülkede yaşıyorlarken daha sonra, Müslümanlar orayı İslam'a açtılar. Bu ülkede, Müslüman Türklerin yönetimi altında yaşayan bir hayli Hristiyan vardı (2016: 273; 1989: 3). Battuta, bu durumu şöyle betimlemektedir:

Bilad-i Rum denilen bu ülke, dünyanın en güzel memleketidir. Tanrı güzelliklerini öteki ülkelere ayrı ayrı dağıtırken, burada hepsini bir araya getirmiştir. Burada dünyanın en güzel insanları, en temiz kıyafetli halkı yaşar ve en nefis yemekler pişirilir. Tanrının yaratıkları içinde en şefkatli olanlar bunlardır ki, bundan ötürü "bolluk, bereket Şam da, şefkat ise Rum (Anadolu) dadır" denilmiştir ve bu sözle, anılan ülke halkı kastedilmiştir. Bu memlekete geldiğimiz andan itibaren çevredeki komşularımız, kadın olsun, erkek olsun durumumuzla ilgilenmeden yapamamışlardı. Burada kadınlar, erkeklerden kaçmazlar ve yola çıkacağımız zaman akraba ya da hane halkındanmışçasına bizimle vedalaşırlar, bu ayrılıktan dolayı üzüntülerini, gözyaşları dökerek belirtirlerdi (2016: 273; 1989: 3-4).¹⁴

Cahen (2012: 114 ve 166), Anadolu Selçuklu Devletinde bulunan yerli halkın nüfus içindeki toplamının, büyük olasılıkla, Türklerin sayısından çok daha fazla olduğunu, "13. yüzyılda, Türklerin oranının 10/1 olduğunu," aktarmaktadır ki Müslüman olmayan nüfus, Müslümanların 10 katıdır. Roux (2007: 241) da Cahen'in verdiği bilgileri doğrulayarak Türk nüfusun toplam nüfus içindeki oranının yüzde 10'unu olduğunu ifade etmektedir. Gordlevski (1988: 232), yerli Hristiyan halkın Rumlar ve Ermenilerden oluştuğunu; başkent Konya'ya her yerden akın akın insanların geldiğini, bu gelenlerin Araplar ve daha çok Farslılar olduğunu; Farslı devlet yöneticilerin pek çok Farslıyı getirdiğini belirtmektedir. Mikail Bayram (2002b: 7/240) da gelen Farslıların daha çok tüccar, din bilgini, tarikat şeyhleri ve onların müritleri olduğunu, Farslıların genelde kentlere, Türkmenlerin ise sınır bölgelere, köylere yerleştiklerini belirtmektedir. Tuncer Baykara'ya (2002:7/334) göre, Türkler hem kentlerde hem de köylerde yaylak-kışlak biçiminde mevsime göre değişen, ikili bir hayat yaşamaktaydı.

Tuncer Baykara (2002: 7/332), Türkler geldiğinde Anadolu'nun gelişik ve kalabalık olmadığını bildirmektedir. Ona göre, Anadolu'da yerliler, Hristiyanlar veya eski inançlarını sürdüren iki ana kesim vardı. Anadolu'daki Hristiyanlar üç bölüğe ayrılmaktaydı: (i). İstanbul Kilisesi'ne bağlı, Rum diye adlandırılan ülkenin orta ve batısında yaşayan Hristiyanlar. (ii) Eçmiyazın Kilisesi'ne bağlı, Ermeni olarak bilinen, ülkenin orta ve doğusunda yaşayan Hristiyanlar. (iii). Öteki büyük Hristiyan inançları tarafından küçük görüldükleri için ülkenin kenar ve uç kesimlerine göç eden Nasturi ve

¹⁴ Tufan Gündüz, Türklerin peygamberden dolayı Arap olan herkese çok saygı gösterdiğini, bunu sezen İbn Battuta'nın bundan fazlasıyla yararlandığını belirtmektedir (2012: 67).

Süryaniler olarak bilinen Hıristiyanlar. Ocak (2012: 428, 431) ise Ortaçağ Türkiye'sinin etnik karışımına Kürtleri ve bazı Latin kaynaklarında Tatarlar olarak da anılan Moğolları da dâhil etmektedir

2.1.2. Anadolu Selçuklu Devletinin Kültürel Görünümü

Cahen, 13. yüzyıl Anadolu Selçuklu Devletinin kültürünü incelemenin çok zor olduğunu, ancak bir taslak çıkarılabileceğini belirtmektedir (2012: 221). Bir taslak olarak Selçuklu Devletine bakıldığında, bu dönemde bilim ve düşünce neden gelişmemiştir sorusuna Ocak (2002: 7/649) iki sebep göstermektedir. İlk olarak Selçuklular, bir yandan beyliklere -Danişmendiler, Mengücekliler vb.- Bizanslılar'a ve Haçlılar'a karşı savaşım/mücadele verirken diğer yandan hem Anadolu'ya yerleşmeye gelen göçebe Türkmenlerin sorunlarıyla hem de Moğol yönetiminin yarattığı toplumsal ve siyasal sorunlarla uğraşmak durumunda kaldığı için düzenli ve kararlı bir siyasi ve ekonomik yapı oluşturamadı. İkinci olarak, 13. yüzyılda yazılan sınırlı sayıdaki yapıtların tamamı günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla, tasavvuf alanının dışında, o çağın kültürel etkinlikleriyle ilgili söz söyleme olanağı bulunmamaktadır.

2.1.2.1. Eğitim

Gordlevski'ye (1988: 100) göre, Anadolu Selçuklu Devletinde öğrenim en alt düzeyde olduğu için Türkler, Fars din bilginlerince yaygınlaştırılan yazıya us dışı/akıl dışı bir korkuyla bakmaktaydı. Sözgelimi, Çinlilerden alınan "bitik=mektup" sözcüğü Uygurlar için büyümlü bir şeydi. Tuncer Baykara (2002: 7/352) da eğitim açısından, İslam'ın başka ülkelerine, örneğin Şam ve Tebriz'e göre, Selçuklu kentlerinin oldukça geri durumda olduğunu hatta bilisizliğiyle/cehaletiyle ünlendiğini söylemektedir.

Baykara'ya (2002: 7/352-353) göre, yeni İslamiyet'i benimsemiş bir devlette yaşayan toplumun eğitim düzeyi, diğer İslami ülkeleri gibi olması olası değildi. Eğitim (i). Temel eğitim. (ii). Uzmanlık=Meslek eğitimi olarak iki aşamalıydı; hem temel eğitim hem de mesleki eğitimin iki beslenme kaynakları, İç Asya Türk eğitim gelenekleri ve İslamiyet'ti. Temel eğitim kurumları mekteplerdi ki Selçuklu döneminde, 12. yüzyıldan itibaren, örneğin Sivas'ta, mekteplerin varlığı bilinmektedir; kentlerin mahallelerinde mescitler ve mektepler vardı. Mekteplerde temel eğitim 5 yaşında başlar, 9-10 yaşlarına dek sürerdi; buralarda esas olarak İslami eğitimin yanı sıra öteki bilgiler de öğretilirdi.

Mekteplerde öğretmenlik yapan kişi, aynı zamanda, mescitte imamlik da yapabiliyordu. Mesleki eğitimin temel kurumu medreseler, 12. yüzyıldan itibaren Selçuklu kentlerinde görülmeye başlandı. Mesleki eğitimin birincil alanı hekimlik eğitimiydi. Önceki adıyla darüşşifalara, sonraki adıyla hastanelere hekim yetiştiren medreseler, hemen hemen her kentte bulunur, genellikle, yan yana iki yapılı dersane ve hastaneden oluşurdu. Örneğin, 13. yüzyılda yaptırılan Kayseri'deki Gevher-Nesibe Hatun'un Darüşşifası. Yüksek eğitim kurumları olarak kimi medreselerde gökbilim, matematik ve fizik bilimleri okutulurdu. Yine, Artuklu ülkesinde mühendislik benzeri bazı eğitim kurumlarının olduğu sanılmaktadır. Ne var ki en yaygın ve en etkili olanlar dini eğitim kurumlarıydı. Medreselerde eğitim dili, Arapçaydı. Seyfullah Kara'ya (2002: 7/ 470-471) göre, Selçuklular, Anadolu halkını dini eğitimden geçirme çabasıyla, büyük kentlere mutlaka dini eğitim veren bir medrese yaptırmıştır.

2.1.2.2. Dil

Roux (2007: 259) Anadolu Selçuklu Devletinin resmi ve kültür dili neden Farsçaydı sorusuna, Karahanlı'lar dönemi hariç, her yerde, İran ve Anadolu Selçuklularının resmi ve kültür dilinin Farsça olduğu; Türk seçkinlerce, Farsça çok saygın bir dil olarak görülürken Türkçe'nin yetersiz bulunup küçümsendiği, bu küçümsemeye Türkçeden uzak durulduğu yanıtını vermektedir. Mikail Bayram (2004: 107) da Anadolu Selçuklu Devletinin kültür dilinin Farsça olması sebebiyle yazma yapıtların pek çoğunun Farsça olduğunu belirtmektedir.

Roux'un dışında, neden Farsça sorusuna olası başka yanıtlar aranabilir. Kaşgarlı Mahmud (2018: 36), *Divanü Lügat'it Türk'te ören* sözcüğünün anlamını açıklarken Türklerin fazlasıyla Farslara karışıp içiçe girdiği için pek çok Türkçe sözcüğü unutarak Farsçalarını benimsediğini kaydetmektedir. Semih Tezcan (2015: 546-547), Türkler üzerinde İran etkisinin öteden beri çok güçlü olduğunu, Kaşgarlı Mahmud'un bu gerçeği 11. yüzyılda açıkça ortaya koyduğunu belirtmektedir. Tezcan'a göre, milliyetçi bir söylemle, dil ve edebiyat için doğru olmayan biçimde şöyle bir sav dillendirilmektedir. Sözüm ona Türkler, Anadolu'ya gelmezden önce yabancı dillerin etkisiyle bozulmamış, saf bir dilleri ve edebiyatları vardı; daha sonraları, süreç içerisinde Farsçanın etkisiyle dilleri ve edebiyatları bozuldu. Bu ve buna benzer düşünceler doğru değildir. Türkçeye ilişkin şu gerçek hep göz önünde

bulundurulmalıdır: Türkler, İran'a ve Anadolu'ya gelmeden önce hatta İslamiyet'i kabul etmeden öncede Türkçe ağır biçimde İran'i dillerin etkisindeydi. Fuad Köprülü, İran etkisine ilişkin şunları kaydetmektedir:

Türkler İslamiyet'in birçok unsurlarını doğrudan doğruya Araplardan değil, Acemler vasıtasıyla aldılar. İslam medeniyeti Türklere, İran kültürünün merkezi olan Horasan yolu ile Maveraünnehir'den geçerek geliyordu. Maveraünnehir'in birçok büyük merkezleri bile manen "Türk" olmaktan ziyade "İrani" idi. İşte, bundan dolayıdır ki İslamiyet'ten evvel de tanıştıkları için Türklere yabancı gelmeyen İranlılar, İslam medeniyeti dairesine girmek için yine onlara yol gösterdiler (1981: 21).

Tezcan (2012: 87), Farsçanın Anadolu'da konuşulmayan, salt kâğıt üzerinde kalan bir dil olmadığını, Türklerin ve Türkçenin 14. yüzyıl öncesi durumunu gösteren bir demeyle/atasözleriyle tanıtlamaktadır: *Türk iti şehre gelicek Farisice ürer*. Bu demede geçen Türk, "Türkçe konuşan Müslüman köylü" anlamındadır. Demeyle denilmek istenen şudur: "Türkçe konuşan köylünün iti şehre gelince Farsça havlar." Kuşkusuz, bu deme, yoruma açık olmakla birlikte, kentlerde Farsça konuşulduğu gerçeğini apaçık göstermektedir. Nitekim Anadolu'da 14. yüzyılda şairlerin hemen hepsi, Türkçe söylemeyi ayıp sayarak Türkçeyi işlenmemiş, kaba, sert bir dil olarak görür, Türkçe yazdıkları için yakınırdı öyle ki çoğu şair, Arapça ve Farsçayı överken Türkçeyi yeren beyitler söylerdi. Örneğin, Yazıcıoğlu, *Hurşid-name*'sinin sonunda Anadolu'daki Türkler, Türkçe konuştuğu ve Türkçeyi büsbütün bırakıp Farsçayı kullanmadığı için kendisini Türkçe yazmak zorunda kalışını açıklamaktadır. Gordlevski (1988: 110) de hem Türkleri aşağılamayı gelenek haline getirenin Farslılar olduğunu hem de Türklerin kendilerini aşağılamayı Farslılardan öğrendiğini, bir olasılıkla, 16. yüzyıl şairi Mesihî'nin, bu durumla alay ederek şöyle söylediğini bildirmektedir: "Ya Arap'tan ya Acem'den yürü gel bize!"

Cahen'e (2012: 113) göre, kentlerde Türk unsuru önemliydi ama asıl unsur göçmenlerdi. Özellikle, Farslı göçmenler, Türkler üzerinde çok etkiliydi. Öyle ki Farslıların, Türkler üzerinde Farslılaşmaya kadar giden hatta Türklükten uzaklaştıran etkileri olduğu söylenebilir. Örneğin, Türk olduğu anlaşılan, kitabını Farsça yazan *Selçukname* yazarı, Müslümanlar ile Türkleri ayırmakta; küçümseyici biçimde, "Türkler" sözüyle Türkmenleri imlerken Müslüman sözüyle de kentte oturanları işaret etmektedir. Bir başka örnek, Anadolu'daki kentli Türkler, Türklük bilince sahip olmadıkları için Türkmenlerin karşısında kendilerinin Müslüman duyumsayıp

Müslüman olduğunu söylemekteydi. Benzer biçimde, 13. yüzyıldaki bütün sultanların Türk adlarını değil, İran efsanelerindeki Keyhüsrev, Keykavus, Keykubad, Keyferidun, Siyavuş, gibi adları taşıması, Fars kültürünün etkisiyledir. Oysa Memluküler Mısırlılara Türk olduklarını söylemekte ve kendilerini Türk duyumsamaktaydı.

Cahen, Moğol egemenliği altındaki Anadolu Selçuklu Devletinin kültürel yaşamının öncelikle, Mevlana, ikinci derecede de onun çevresi odaklı olduğunu ve bunun küçümsenmemesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, Mevlana yalnız değildi; ondan öncede, onun yanı sıra, Mevlana kadar önemli olabilecek, Anadolu'da Fars kültürü oluşturabilecek büyüklükte Farşlılar vardı; bunlar da Mevlana ve çevresindekiler gibi Farşça yazmıştır, çünkü Farşça, Anadolu'da Arapçadan çok daha yaygındı. Cahen (2012: 222 ve 225) bu duruma iki sebep göstermektedir:

- (i). Türk seçkinler, Farşlı toplumlarla eskiye dayalı güçlü bağları olduğu için kısmen de olsa Farşçayı biliyordu. Bunun yanı sıra, Anadolu'daki göçmenlerin büyük bir kısmını Farşlılar ve/veya Farşça konuşan Orta Asyalılar oluşturmaktaydı ve bunlar, Anadolu kültürünün oluşmasına önemli katkılar sunmuştu. Dolayısıyla, Farşça yapıtların ve Farşlıların etkileri çok daha büyük, çok daha yaygın olmuştu.
- (ii). Moğol askerinin arkasından İranlı görevliler Anadolu'ya gelirken yüksek makamdaki Selçuklular da İran'daki İlhanlı Sarayı'na gitmişlerdi. Dolayısıyla, bu iki olay Anadolu'da İran etkisinin artmasına neden olmuştu.
- (ii). Anadolu'da yaşayan Araplar olduğu gibi, İslam'a ilişkin yapılan çalışmalar da Arapça yapılmaktaydı. Buna karşın, Rum ülkesinin seçkinleri Arapça bilmedikleri için Arapların etkisi, en azından doğrudan etkisi, görece sınırlı bir çevrede görülmüştü.

Sümer (1969: 53) ise Farşçanın yaygın olarak kullanılmasını Selçuklu üst düzey yöneticilerinin İranlı olmasına ve Konya'daki Farşlı göçmenlere bağlamaktadır. Ona göre, İsfahanlı vezir Şemseddin'den itibaren Farşlılar, devlet yönetimini ele geçirmiş, özellikle Pervane Muinüddin Süleyman'ın, devletin mülki ve askeri bütün kademelerine Farşlıları getirmesi sonucu, devlet içinde ve saray halkı arasında Farşça konuşılmaya başlanmıştı. Bir diğer önemli sebep ise İran'dakilerin, kendilerinin en yeteneksiz

unsurları olarak nitelendirdiği Farslı göçmenler, Konya’da her sınıftan önemli bir göçmen topluluğunu oluşturmaktaydı.

Dile ilişkin söylenenler toparlanacak olursa, Anadolu Selçuklu Devletinin resmi belge dilinin ve kültür dilinin neden Farsça olduğu sorusunun olası yanıtları şöyle sıralanabilir: (i) Türkler, Anadolu’ya gelmeden ve İslamiyet’i kabul etmeden önce Türkçe, ağır biçimde, “İran’i” etki altında kalmıştır. (ii). Farsça, saygın bir dil olarak kabul edilmiştir. (iii) Türkçe, Türk seçkinlerce küçümsenmiştir. (iv) Türkçe yetersiz bulunmuştur. (v). Anadolu Selçuklu Devleti yöneticilerinin çoğunluğunu Farslılar oluşturmuştur. (vi) Anadolu Selçuklu Devleti’nin kültürel yaşamını Farsça yazan ve konuşan, Mevlana ve çevresiyle birlikte Farslılar oluşturmuştur.

2.1.2.3. Edebiyat

Tezcan (2015: 548), Anadolu Selçuk Devletinin edebiyatına ilişkin ki önemli soru sormaktadır. Anadolu’da 12. ve 13. yüzyıllar için Türkçe bir edebiyattan söz edilebilir mi? Eğer Türkçe bir edebiyattan söz edilebilirse, bu yapıtlar tümüyle kayboldu mu yoksa bunların bulunabilme umudu var mıdır? Tezcan, bu sorulara sağlam yanıtlar vermenin olası olmadığını ama varsayımlarda bulunulabileceğini belirtmektedir. Ona göre, Anadolu’da 12. ve 13. yüzyıllarda Farsça yapıtlardan oluşan “Farsça Edebiyat”tan söz edilebilir ama Türkçe edebiyatın varlığı söz konusu değildir.

Türkçe, Anadolu’da yazı dili olarak ne zaman kullanılmaya başlanmış olabilir sorusuna Tezcan (2015: 547), yüzyılı aşkın süredir süren çalışmalara karşın, bu sorunun yanıtının hâlâ belirsizliğini koruduğunu belirtmektedir. Ona göre, Fuad Köprülü’nün 13. yüzyılın yazarları ve yapıtları olarak gösterdiği yazarların-yapıtların hiçbirinin 13. yüzyıla ait olmadığı kanıtlanmıştır. Başka türlü söylenirse, 13. yüzyılın Türkçe yazan yazarları olarak gösterilen Dehhani, Şeyyad Hamza, Ahmed Fakih ve Yunus Emre bu yüzyılın yazarları değildir. Bu açık, kesin ve sağlam bilgiye karşın edebiyat tarihlerinde, ansiklopedilerde, ders kitaplarında, el kitaplarında ve makalelerde bu yanlışlanmış bilgi yinelenmekte, yinelenmeye de devam etmektedir.

Tezcan’ın söylediklerini İsmail Hakkı Uzunçarşılı desteklemektedir. Uzunçarşılı (1988: 1/37), Anadolu Selçuklu Devletinin resmi yazı dili Farsça olduğu için sultanlar ile mülki ve askeri seçkinler adına sunulan yapıtların pek çoğunun Farsça, pek azının Arapça

olduğunu, Türkçe hiç bir yapıta rastlanmadığını ifade etmektedir. Mikail Bayram (2004: 107; 2008b: 39), bugünkü bilgilere göre, Anadolu’da yazılan ilk yapıtın İbnü’l-Kemâl İlyâs b. Ahmed’in yazdığı ve Dânişmendoğulları Devleti’nin kurucusu Gümüş-Tigin Ahmed Gazi’ye sunduğu *Keşfü’l-Akabe* adlı Farsça yapıt olduğuna dikkat çekmektedir. Kendisinin yaptığı kütüphane taramaları sonucunda, Anadolu Selçukluları zamanında, yaklaşık 230 kitap yazılmıştır; Farsça 145, Arapça 68, Türkçe 15 kitap bulunurken birkaçı da Süryanice ve Ermenice’dir. Görüldüğü gibi, bunların yarısından fazlasını Farsça yapıtlar oluşturmaktadır. Kuşkusuz, Cahen’in (2012: 349) belirttiği gibi, ilk yazılı Türk yapıtlarının başlıca yaratım alanı tasavvuftur. Mevlana’nın *Divan’-ı Kebir*’i içindeki bir kaç Türkçe beyit dışında, tamamen Türkçe yazılmış bazı önemli yapıtların ortaya çıkması için Türkler, Türk beyliklerinin kurulmasını beklemek durumunda kalmıştır.

Sümer de Mevlana’nın ana dili Farsça olduğu için Farsça konuştuğunu ve yazdığını buna karşın, Türklere düşman ama Moğollara dost olan Sultan Veled’in çevrenin etkisiyle bazı Türkçe şiirler yazmak zorunda kaldığını söylemektedir (1969: 53). Sümer, Sultan Veled’i Türkçe yazmak zorunda bırakan “çevresel etkiler”in neler olduğundan da söz etmektedir. Ona (1973: 47) göre, Moğollar, siyasi güçlerini kaybederken Türkmen Beyleri güçlenmekte; etki ve egemenlik alanları genişlemekteydi. Şehirlerde Türklük lehine olmak üzere toplumsal, yasal ve kültürel gelişmeler gerçekleşmekteydi. İşte Sultan Veled’in Türkçe şiirler yazması bu gelişmelerle ilgili olsa gerekti.

2.2. MEVLANA’NIN YAŞAMÖYKÜSÜ

Annemarie Schimmel, 1963 yılında yaptığı bir konuşmasına, “İran’ın en büyük şair ve mutasavvıflarından biri,” dediği Mevlana için Molla Cami’nin onu öven bir dörtlüğünü alıntılıyarak başlamaktadır:

Her kim Mesnevi’yi sabah akşam okursa
Onun için cehennem ateşi haram olsun
Ne diyeyim ben bu ali-cenabı vasf etmek için
Peygamber değildir ama kitabı vardır (1963: 3).

Schimmel’in “Hakikaten böyledir” diyerek anlatmaya başladığı Mevlana’nın yaşamöyküsü için Mevlana’nın *Mesnevi*’sini İngilizceye çeviren ve açımlayan İngiliz oryantalist, Reynold Alleyne Nicholson, *Mevlana Celaleddin Rumi* adlı kitabında, “Doğudaki yaşamöykülerinin çoğundaki diğer velilerin yaşamları gibi, Mevlana’nın

yaşamı da tarihsel kanıtlara dayanmayan, daha çok rivayet kabilindedir,” demektedir (1973: 15). Nciholson’un “rivayet kabilin”den bulduğu Mevlana’nın yaşamöyküsü rivayetlerden arındırmaya özen gösterilerek anlatılabilir.

2.2.1. Mevlana’nın Babası: Bahaeddin Veled

Farsçasıyla *Mevlana-yı Buzurg*, Türkçesiyle *Büyük Efendimiz* diye anılan, 1151 yılında Belh’te doğan Bahaeddin Veled, *Sultan’ül Ulema* yani *Bilginler Sultanı* unvanı ile tanınmaktadır. Mehmet Önder, bazı din bilginlerinin ve Fahreddin er Razi’nin Bahaeddin Veled’in ününü kıskanmalarına ve “Bilginler Sultanı” unvanını çekememelerine karşın, kendisine verilen bu unvanının onu sonsuza kadar yaşatmaya devam edeceğini söylemektedir (1986: 12). Bu unvanın ona verilisinin sorgulanmasıyla Mevlana’nın yaşamöyküsüne başlanabilir.

Bahaeddin Veled, *Maarif* adlı kitabında birisinin gördüğü bir rüya ile Mervli bir hocanın gördüğü bir rüyaya dayanarak “Bilginler Sultanı” unvanını kullanmaya başladığını anlatmaktadır:

Azizlerden bir aziz ve Hakk’ın seçkinlerinden biri rüyasında nurani ve Hakk’ın haslarından bir piri gördü. Yüksek bir makamda oturarak bana şöyle demiş:

“Ey Sultanu’l-ülema çabucak dışarı çık ta ki seninle bütün âlem nurlansın ve gaflet karanlığından kurtulsun.”

Mervli bir hâce vardı. Büyüklere çokça hizmet etmişti. Bana dedi ki:

“Sultanu’l-ülema unvanın sana Resul tarafından verildiğini Hakk’ın kullarının şehadetiyle gördüm. Sana bu cihanda ve öbür cihanda böyle hitap edilmesi O’nun hükmüyledir. Birisi onu nasıl mahvedebilir?”

Yine dedi ki:

“Bir kavmi gördüm. Yüksek sesle, rahmet Sultanu’l-ülema Bahaddin Veled’in dostlarının üzerine olsun, derlerdi.”

Bu sözden şunu anladım ki: Ona düşmanlık edenlere lanet olsun (2018: 130/164).

Torunu Sultan Veled, *İbtida-name* kitabında dedesine bu unvanı “ulu müftülerin gördüğü rüyalarla” (2001:187) verilisini şöyle aktarmaktadır:

Mustafa, Tanrı peygamberlerinin kutlu, ona Bilginler Sultanı demişti.

Ulu müftülerin her biri, rüyasında kurulu bir çadır görmüştü.

Mustafa o çadırda naz-ü naim içinde oturup yaslanmıştı.

Ansızın Din Bahası Veled çadırdan içeri girdi.

Mustafa, onu görünce yerinden kalktı, onu karşıladı, elini tuttu,
 Yanına oturttu, bu buluşmadan sonsuz memnun oldu.
 Müftülere, bugünden itibaren bu din padişahına dedi;
 Hepiniz de Bilginler Sultanı deyin; onun ardından canla gönülle yaya olarak koşun

Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlana ve Etrafindakiler* kitabında, üç yüz ünlü bilgin ve müftünün rüyasında Peygamber’i gördüğünü, Peygamber tarafından ona Sultan’ül Ulema” unvanının verildiğini yazmaktadır (2011: 25-26). Eflaki de benzer biçimde, *Ariflerin Menkıbeleri* kitabında (1973: 1/110; 2006: 69), Tanrıdan korkan üç yüz müftünün bir Cuma gecesi bir rüya gördüğünü, sabahına hepsinin söz birliği ederek Bahaeddin Veled’in müridi olduğunu, bundan sonra, onun Horasan ülkesinde “Sultan-ül-Ulema” adıyla bilindiğini yazmaktadır.

Şefik Can (1997: 32-33), “Mevlana’nın babası bir akşam şöyle bir rüya görmüş” diyerek rüyayı anlattıktan sonra, ertesi gün aynı rüyayı gören üç yüz bilginin Bahaeddin Veled’in medresesine geldiğini bildirmektedir. Selahaddin Hidayetoğlu (2005: 15), Sipehsalar’ı kaynak göstererek, “Kaynakların ittifakla rivayetlerine göre, devrinin âlimleri ve ulu müftüleri, Hz. Muhammedin manevi işaretleriyle, Bahaeddin Veled’e Sultan’ul Ulema unvanını vermişlerdir,” yazmaktadır.

Bilgilerdeki değişiklikleri görebilmek için söylenenler toparlanacak olursa (i). Bahaeddin Veled, ad vermediği birisi ile Mervli bir hocanın gördüğü bir rüya olduğunu söylerken rüya görenler için Sultan Veled sayı belirtmeksizin “ulu müftüler” demektedir, Sipehsalar ve Eflaki ise bu ünlü ulu müftülerin sayısını 300 olarak vermektedir. (ii). Bahaeddin Veled, Sultan Veled, Sipehsalar ve Eflaki’nin anlatımlarında rüyayı gören ulu müftüler ve din bilginleriyken Can, Bahaeddin Veled’in de aynı rüyayı gördüğü bilgisini eklemektedir. (iii). Bahaeddin Veled, Sultan Veled, Sipehsalar ve Eflaki bu unvanın “rüya” yoluyla verildiğine ilişkin uzlaşa içindeyken Selahaddin Hidayetoğlu (2005: 15), rüya” kısmını Sipehsalar’dan alıntılanmayarak çağının âlimleri ve ulu müftüleri tarafından “verilmiş” olduğunu yazmakta ve “rüya”yı gerçekliğe taşımaktadır. (iv). Hidayetoğlu, Bahaeddin Veled’e Bilginler Sultanı unvanının verilmesini “Türklerin güzel karakterini gösteren Türklere özgü adetle” açıklamaktadır.

Şimdi de Can’ın (1997: 33) deyişiyle, “yalnızca bilginlerin sultanı değil, insanlığın sultanı, faziletin sultanı, cesaretin sultanı kısaca her şeyin sultanı” olan Bahaeddin

Veled'e "Bilginler Sultanı" unvanının veriliş bilgisinin yoklanmasına geçilebilir. Eflaki'nin *Ariflerin Menkıbeleri* kitabını Türkçeye çeviren Prof. Dr. Tahsin Yazıcı, kitabın 1973 yılı basımına yazdığı Önsöz'de (1973: 1/36; 2006: 20), Mevlana'nın babasına "Bilginler Sultanı" unvanının Bahaeddin Veled'in *Ma'arif* adlı yapıtındaki bir rivayete dayanarak ilk kez Sultan Veled zamanında oluşturulduğu bilgisini vermektedir. Yazıcı, kitabın 2006 basımından bu bilgiyi çıkarmış, "Sultan Veled'in İbtidaname'sinden alınan bu bilgi, önce Sipehsalar tarafından düz yazıya çevrilerek nakledilmiş, Eflaki de ondan almıştır," yazmaktadır Gölpinarlı(1985a: 34-35) da bu rüya menkıbesinin Sultan Veled zamanında oluşturulduğunu belirtmektedir.

Franklin Lewis'e göre, bu unvan ile Sultan Veled, Sipehsalar ve Eflaki tarafından yazılmış menakıpnamelerdeki Bahaeddin Veled'in ünü konusundaki abartılı savlara bakarak çoğu araştırmacı, Bahaeddin Veled'in devrin en ünlü Hanifî fıkıh bilginleri arasında olduğunu kabul etmişlerdir. Ne var ki hem Bahaeddin Veled'in kendi yazılarından hem de ortaçağda yazılmış ünlü İslam bilginlerine ilişkin kaynaklardan çıkan sonuç bu değildir. Bahaeddin Veled'in zamanına ait olup ondan söz eden hiçbir kaynağa henüz rastlanmamıştır, dolayısıyla, onun yaygın biçimde tanındığını kabul etmek olası görünmemektedir (2010: 79). Lewis'i destekleyen açıklamalar, A. Fabio Ambrosio ve A. Galip Kabasakaloğlu'ndan gelmektedir. Ambrosio (2012: 16), tarihi kaynaklarda Mevlana'nın babasından hiç söz edilmediğini belirtirken Kabasakaloğlu (2021: 27) da Bahaeddin Veled'in bir din insanı olarak belli bir saygınlığa sahip olsa da kendisine Bilginler Sultanı dedirtecek biçimde "âlim mertebesinde görülmediğini" söylemektedir.

Sonuç olarak, Bahaeddin Veled, başkalarının gördüğü rüyalarla "Bilginler Sultanı" unvanını kullanmaya başlamıştır. Lewis'e (2010: 79 ve 84) dayanarak, Bahaeddin Veled'in sadece oğlu Mevlana'dan dolayı adının anıldığı, çağında ünlü biri olmadığı ve olasılıkla hayatını bir camide vaiz olarak kazanan biri olduğu söylenebilir.

2.2.2. Mevlana'nın Babasının Göç Yılı ve Sebepleri

Bediüzzaman Fürüzanfere'in *Mevlana Celaleddin* adlı yaşamöyküsü kitabına (1963: 20) göre, Bahaeddin Veled ve ailesinin göçü, Mevlana 5 yaşındayken yapılmıştır.

Mevlana'nın doğum yılı 1207 yılı kabul edildiğine göre, Bahaeddin Veled'in göç tarihi 1212 yılından daha ileri götürülmesi olası değildir.

Göç yılı kabaca belirlendikten sonra göç sebepleri üzerinde kısaca durulabilir. Kabasakaloğlu (2021: 27), Bahaeddin Veled'in Belh'ten ayrılma hikâyesinin gerçekleri yansıtmadığını söylemektedir. Ona göre, Bahaeddin Veled ya bilgisi ve değeri anlaşılammış, kıskançlığa kurban gitmiş biri ya da Moğol saldırılarını öngörmüş biri olarak sunulmaktadır. Oysa gerçekler oldukça farklıdır.

Kabasakaloğlu'nu sözünü ettiği “farklı gerçeklere” geçmeden önce, göçe gösterilen sebepler belirlenebilir. F. Hadland Davis (1912: 34), Bahaeddin Veled'in göçüne iki sebep göstermektedir: “His father, Bahaddin was a man of much learning, but gave offence to the reigning king by an attack on that monarch's innovations, Another account disputes this in the place of jealousy on the part of the king.” Davis'e göre, Harzemşah Sultanı'nın yeniliklerine karşı çıkışı ve kıskançlık göçe sebep olmuştur.

Mevlana'nın babasının göçüne, Davis'in bu iki sebebine de içine alacak biçimde pek çok yazılı kaynaktan dört sebep gösterilmektedir: (i). Moğol saldırıları (ii).Fahreddin er Razi ile Bahaeddin Veled arasında olduğu savlanan çekememezlik ve (iii). Harzemşah Sultanı ile Bahaeddin Veled arasında olduğu savlanan düşmanlık. (iv). Belhli'lerden incinme Şimdi sırasıyla, bu dört sebebe kısaca değinilebilir.

Moğol Saldırıları: Mehmet Kaplan, Bahaeddin Veled'in “Moğol selinin önünden” kaçtığını (1973: 23) yazarken Nicholson (1973: 16) da onun ailesiyle birlikte Belh'ten ansızın ayrılmasının esas sebebin “hiç şüphe” olunmayacak şekilde Moğollardan kaçmak olduğunu bildirmektedir.

Nicholson'un kuşkuya yer vermeksizin teslim aldığı bu bilgi için Lewis (2010: 97), Bahaeddin Veled ailesiyle birlikte 1212 dolaylarında göç ettiğine ve Moğollar 1221 yılında Belh kentini yıktığına göre, Moğol saldırılarının göçe sebep olamayacağını dolayısıyla, bunun zorlama bir kurgu olduğunu belirtmektedir. Lewis gibi, Nazif Şahinoğlu (1991: 4/461) da göç yılı (1212-1213) ile Moğol saldırılarının yılı (1220) arasındaki zaman aralığının uzun oluşuna bakarak göçün sebebi olamayacağına işaret etmektedir.

Fahredden er Razi: Bahaeddin Veled'in göçüne ikinci sebep olarak gerek Sipehsalar gerekse Eflaki, Fahreddin er Razi'yi göstermektedir. Sipehsalar (2011: 26-27), Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled'in vaaz sırasında eskil/antik Yunan filozoflarının düşüncelerini eleştirdiğini, "Gökten inen kitapları arkalarına atıp filozofların silik sözlerini önlerine koyanların nasıl kurtulma ümidi olur?" dediğini, Fahreddin er Razi'nin bu sözlerden kıskançlığının kabardığını, onu Sultan'a şikâyet ettiğini yazmaktadır. Eflaki (1973: 1/111; 2006: 70-71) de benzer imalarda bulunarak, Bahaeddin Veled'in daima filozofların gittikleri yolu reddettiğini, şeriata uyduğunu, onları peygamberin dinine teşvik ettiğini, Fahreddin er Razi ve arkadaşlarının ise bu sözlere çok kızdığını ikiyüzlülükte bulunarak söz birliği edip Harizmşah'ın huzurunda Bahaeddin Veled'i kötülemede pek ileri gittiklerini anlatmaktadır

Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi* kitabında (2004: 261), Sipehsalar ve Eflaki den farklı olarak hem bunun göç değil, sürgün olduğunu Ülken gibi söylenirse, *nefyedildiğini* hem de sebebin "ünü kıskanma" olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Bahaeddin Veled'in çok büyük ünü vardır ve bu ün dolayısıyla Fahreddin er Razi ile araları açılmıştır. Razi, Harzem hükümdarını Bahaeddin Veled aleyhine teşvik ederek Belh'ten "nefyedilmesine" sebep olmuş; bu sürgünden kısa bir süre sonra da ölmüştür.

Gölpınarlı ve başkaları, Bahaeddin Veled'in göç etmesinden epey önce, Fahreddin er Razi'nin 1210 yılında öldüğü düşünülürse bu göçe onun sebep olamayacağını söylemektedir (1985a: 40; Şahinoğlu 1991: 4/.461; Y.Ş.Yavuz 1995: 89). Zerrinkub'a göre, Sipehsalar ve Eflaki'nin ileri sürdüğü şekliyle, göç olayına Fahreddin er Razi'nin doğrudan müdahalesi söz konusunu olamaz. Bahaeddin Veled'in felsefecilere ve Fahreddin er Razi'ye yönelik açık eleştirileri, Fahreddin er Razi'nin Harezmi Sultanını, Bahaeddin Veled aleyhine kışkırtmasına sebep olamayacağı gibi, onun Horasan'dan göçünün de sebebi olamaz (2007: 16-17). İsmail Yakıt ise göçün sebebinin bu olmadığını, kaynaklarda Razi'nin Belh'e geldiğine dair hiçbir bilgi bulunmadığını söylemektedir (6 Mayıs 2022).

Fahredden er Razi'nin Bahaeddin Veled'i çekemediğine ilişkin savlara Şahinoğlu, Eflaki'nin her zaman batın ulemasına karşı çıkan zahir ulemasının bir şey bilmediklerini belirtmek için bu tür rivayetleri bir araya getirdiğini bildirmektedir (1991: 4/.461). Ayşe Hür, 15. 12. 2013 tarihli Radikal gazetesindeki "Mevlana Hakkında Yanlış

Bildiklerimiz” başlıklı yazısında böyle bir durumun söz konusu olamayacağına ilişkin dört gerekçe sunmaktadır: (i). Bahaeddin Veled’in Fahreddin er Razi ile tanıştığına, konuştuğuna daha da önemlisi, Razi’yle felsefi tartışmalar yapabilecek düzeye sahip olduğuna ilişkin hiçbir bilgi bulunmamaktadır. (ii). Bahaeddin Veled, Vahş gibi küçük bir kasabada vaizlik yapan biri olmasına karşın, fıkıha ilişkin görüşlerini Bilginler Sultanı diye imzalamaktadır. (iii). Fahreddin er Razi’nin din ve felsefe üzerine yazdığı *Muassil Ekarü’l-Mutakaddimin ve’l-Muta’ahhirin*’de Bahaeddin Veled’den söz edilmemektedir. (iv). Bahaeddin Veled’in, Fahreddin er Razi ile çatıştığı savı doğru olsaydı, göç tarihinin Fahreddin er Razi’nin ölümünden (1210) önce olması gerekirdi. Lewis (2010: 86) de aynı gerekçeyle göç sebepleri arasında Razi’nin gösterilemeyeceğini; gösterilme sebebinin ise menakıpname yazarlarının Bahaeddin Veled’i, Fahreddin er Razi’nin önemine eş tutma çabası olduğunu belirtmektedir.

Önder’in (1986: 12) Bahaeddin Veled’i çekemediğini söylediği Fahreddin er Razi’nin önemine ilişkin Füzanfer (1963: 12) şunları yazmaktadır: “Fahreddin Razi, İslam Hükama ve kelimcilerin ulularından olup hikmet, kelam, tefsir üzerine yazılmış olan teliflerden pek az kitap vardır ki onun adı geçmemiş olsun. Onun nesebi de Ebubekr Sıddıka erişir.” Lewis (2010: 90) de Fahreddin er Razi’nin kendi döneminde Horasan’daki en ünlü din büyüğü olduğunu, Sultan Alaeddin Muhammed Harzemşah’ın onun için Herat’ta bir medrese inşa ettirdiğini, Razi’nin hayatının büyük bir bölümünü burada geçirdiğini not etmektedir.

Şefik Can, *Mevlana* adlı yaşamöyküsü (1997: 34) kitabında, farklı bir gerekçe sunarak Fahreddin er Razi’nin kendisinin değil ama onun düşüncelerini benimsemiş din bilginlerinin göçe sebep olduğunu söylemektedir. Ona göre, Fahri er Razi’nin düşüncelerini benimsemiş olan Harezimşah ve Belh’in bazı din bilginleri, Bahaeddin Veled felsefi görüşleri çekinip korkmaksızın eleştirdiği için ondan çekinirlerdi. Bahaeddin Veled de bu durum karşısında bir kargaşa, bir fitne olmaması için göç etmeye karar vermiştir.

Mikail Bayram ise konuyu başka bir boyutta değerlendirmektedir. Mevlana’nın babası Bahaeddin Veled’in *Maarif*’inde, Tebrizli Şems’in *Makalat*’ında ve Mevlana’nın *Mesnevi*’sinde Fahreddin er Razi’nin adı verilerek ona şiddetli saldırılmaktadır. Bu üçünün bunu yapmasındaki sebep ise Anadolu Selçuklu toplumunda Fahreddin er

Razi'nin öğrencileri ve onun yolundan gidenlerdir; bunların en ünlüleri de Ahi Evren'dir (2004: 134-135; 2008b: 71-72).

Hazremşahlılar: Bahaeddin Veled'in göçüne üçüncü sebep, Hazremşahlılar gösterilmektedir. Sipehsalar (2011: 27-28) ve Eflaki (2006: 70-71), Bahaeddin Veled'in Horasandan ayrılışını, Bahaeddin Veled'in Sultan Harzemşah Alaeddin Muhammed bin Tekiş ile çatışmasına da bağlamaktadır. Cahen, Bahaeddin Veled'in Harzemşah'ların sonuncusu Muhammed'le bilinmeyen bir sebeple anlaşamayıp batıya göç ettiğini belirtmektedir (2012: 226). Ne var ki Gölpınarlı, bunun olası olmadığını söylerken (1985a: 41), Lewis de Bahaeddin Veled'in Batıdaki diğer sultanlarla karşılaşmalarında tekrarlanan menkıbelerden biri olduğunu dile getirmektedir (2010: 94).

Belhli'lerden İncinme: Sultan Veled, *İbtida-name*'de (2001:b. 4180-4189; 4200) dedesinin Sultan Harzemşah'a duyduğu öfkeden söz etmekte ama göçün sebebini Belhli'lere yükleyerek Belhli'lerden incinme olarak göstermektedir:

Bahaeddin Veled, Belhli'lerden incindi; o zevalsız saltanat sahibinin gönlü kırıldı.
Hemencecik Tanrı'dan ey kutupların padişahlar padişahı tek er diye hitap geldi,
Dendi ki: "Bu topluluk seni incitti; senin tertemiz gönlünü kırdı ya.
Sen de çık bu düşmanların içinden de onlara azap göndereyim; belalarını vereyim."
Hak'tan böyle bir hitap işitince, gazep ipliğinin upuzun eğrilip büküldüğünü anlayınca.
Belhten Hicaz semtine hareket etti; çünkü o sır, iyice tesir etmişti ona.
O daha yoldayken haber geldi; o sırrın eseri belirdi:
Tatar, o bölgelere hücum etmiş, İslam askeri bozguna uğramıştı.
Belh'i almışlar, o topluluktan hadsiz hesapsız birçok kişiyi ağlata inlete öldürmüşlerdi.
Büyük şehirleri yakıp yıkmışlardı. Tanrının bin türlü azabı vardır.
(...)

Kâbe'den, Rum ülkesi halkının da ondan rahmete erişmesi için Rum diyarına geldi

Şahinoğlu'na göre, Eflaki, Moğol saldırılarının Bahaeddin Veled'in incinmesiyle oluştuğunu söyleyerek Mevlana soyunun doğaüstü yeteneklerini yani kerametlerini tanıtlamak istemiştir. Dolayısıyla, Eflaki bu ve benzeri rivayetleri, tarih sıralamasına dikkat etmeden bir araya toplamış, diğer tezkirecilerde bu rivayetleri tekrar etmişlerdir (1991: 4/461). Lewis de Moğol saldırısı kurgusunun, kutsal birini dinlemeyi reddeden zalim hükümdarın uğradığı ilahi ceza şeklindeki Tevrat ve Kuran'da yer alan bir kıssaya

borçlu olduğunun altını çizmektedir (2010: 97). Lewis gibi düşünülürse, Bahaeddin Veled'i dinlemeyi reddettikleri için Tanrı, Belh halkına Moğolları ceza olarak göndermiştir, denilebilir.

Gölpınarlı, “mühim” göç sebepleri arasında Bahaeddin Veled'in “Bilginler Sultanı” unvanını kullanmasını ve fikir ayrılığı yüzünden Belhli'lerle arasının açılmasını göstermektedir (1985: 42). Kanar, Bahaeddin Veled'in Belhli'lerle fikir ayrılığına düştüğünden, Moğol saldırılarını da bahane ederek Hacca gitmek üzere Belh'i terk ettiğini bildirmektedir (2008: 12). Zerrinkub, Bahaeddin Veled'in halktan ve Harezmi Sultanından memnuniyetsizliğinin onun Belh'ten ayrılmasına sebep olduğunu ve yolda Moğol saldırılarından haberdar olduğunu yazarken (2007: 17) Ambrosio, halkın Bahaeddin Veled'in kıymetini bilmemesi olarak kaydetmektedir (2012: 16).

Lewis, bu dört sebebin dışında, Bahaeddin Veled'in “daha kozmopolit bir kent merkezinde mevki sahibi olma özlemi”nin göçe sebep olabileceğine dikkat çekmektedir (2010: 98). Sonuç olarak, Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled'in Belh'ten göç etmesine Moğol saldırıları onun Fahreddin er Razi ile anlaşmazlığı ve/veya Sultan Harzemşah Alaeddin Muhammed bin Tekiş ile çatışmasının sebep olduğu söylenmeyebilir ama Yücebaş'ın dediği gibi, “Pek iyi bilinmeyen mühim sebeplerle” bulunduğu yeri terk ettiği söylenebilir (1959: 4).

2.2.3. Doğum Yılı

Gölpınarlı, *Fihi Ma Fih*'te “Semerkant'taydık, Harezmsah, Semerkand'ı kuşatmıştı.” diye başlayan bir olayı Mevlana'nın anımsamasına dayanarak onun 1207 yılından 5 ya da 10 sene önce doğabileceğini, doğum yılının 1184 olabileceğini belirtmekte ama genel kabul gören 30 Eylül 1207 tarihini de kabul etmektedir (1985a: 44).

2.2.4. Doğum Yeri

Franklin Lewis, *Rumi: Swallowing The Sun*, “Rumi was born in 1207 of the Common Era most probably in the town of Vaxsh,” (2007: XI) yazmaktadır. Lewis'e göre, Mevlana'nın doğum yeri Belh değil, Vahş'tır. Vahş, bugün Tacikistan sınırları içinde Belh'e 250 km uzaklıkta bir kasabadır. Şahinoğlu (1991: 4/460) da Bahaeddin Veled'in *kitabına* göndermeyle, Belh'te veya Vahş kasabasında 1203-1210 yılları arasında

yaşamış veya Belh'te oturup Vahş kasabasına geliş gidiş yapmış olabileceğini bildirmektedir. Benzer biçimde, Ayşe Hür (15 Aralık 2013) de Bahaeddin Veled'in kitabının yönletimiyle Vahş kasabasıyla ilgili örneğin, "Biz Vahş'tayken," türünde tümcelerinin bulunmasından ya da Mevlana'nın *Mesnevi*'nin 4. defterinde Vahş'a özleminden söz etmesinden dolayı Mevlana'nın doğum yerinin Vahş olduğunu yazmaktadır.

Ocak (1996: 122), Mevlana'nın Belh'de doğduğunu, aristokrat çevrelere mensup süfi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldiğini söylemesine karşın Mevlana'nın ailesinin nasıl bir aristokrat olduğu veya nasıl bir aristokrat çevreye sahip olduğuna ilişkin hiçbir şey söylememektedir. Aynı şekilde, Adnan Karaismailoğlu (2007: 21) da çeviri yapıtı *Mesnevi*'nin başında, Mevlana'nın babasının "Belh şehrinde âlim ve arifleriyle meşhur bir aileden geldiğini" bilgisini vermekte ama o meşhur "âlim ve" arifler'in kimler olduğu bilgisini vermemektedir.

Lewis (2010: 81 ve 89), Sultan Veled dâhil kimi yazarların Mevlana'yı Belh'li göstermelerini iki sebebe dayandırmaktadır: (i). Zamanının en büyük kültür merkezlerinden biri olan Belh'li olmak, Vahş'lı olmaktan daha saygın olduğundan dolayı daha kozmopolit ve daha ayrıcalıklı bir geçmişi çağrıştırmaktadır. (ii). Anadolu'da yaşayanlar Vahş kasabasını nispeten daha az tanımaktadır.

2.2.5. Adı, Takılan Adları ve Unvanları

Mevlana adının "Hüseyin'in oğlu Muhammed'in oğlu Belh'li Muhammed" olduğunu söyleyerek *Mesnevi*'nin girişinde kendisini böyle tanıtmaktadır. Dolayısıyla, Mevlana'nın adı "Muhammed"dir; babasının adı Muhammed olduğu gibi, Tebrizli Şems'in adı da Muhammed'dir.

Sipehsalar (2011: 16), Mevlana, "her türlü lakaba doymuş," derken Lewis, Mevlana'ya ait ad ve unvanları taşıyabilmek için küçük bir kervan gerekebilir, demektedir (2010: 40). Lewis'in "küçük kervan" olarak betimlediği Mevlana'ya ait ad ve unvanlar: **Hız. Mevlana Hüdavendigar Celaleddin Muhammed el Belhi er Rumi**'dir. Sırasıyla, Mevlana'nın unvanları ve takılan adları tanımlanabilir.

Mevlana'yı ululamak için Arapça kökenli “Hazret ve “Mevlana” unvanlarıyla birlikte Farsça “Hüdavendigar” unvanı da kullanılmaktadır. **Hazret**, İlhami Ayverdi'nin *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'e (2006: 1/1233) göre, Arapça kökenli sözcüğün anlamı: “Kişi veya kutsal sayılan varlık isimlerinin başına getirilen san, Farsça ad tamlaması şeklinde kullanılmaktadır.” **Hüdavendigar** yine, aynı Sözlük'te (2006: 1/1292), “hükümdar, sahip, efendi” anlamlarına gelmekte, Farsça konuşan müritlerin çoğu tarafından bu unvanla adlandırılmaktadır. Gölpınarlı, *Mektuplar*'daki *Sunuş* (1999: III) yazısında, Mevlana'nın sağlığında kendisine, “Hüdavendigar” denildiğini aktarmaktadır.

Mevlana'nın hocası Seyyid Burhaneddin, baba ve oğlu ayırmak için Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled'e “Mevlanayı Buzurg=Büyük Mevlana” Mevlana'ya ise “Mevlana” yani “Efendimiz” denildiğini doğrulamaktadır (Lewis 2010: 137). Türkçe'de kullanılan adıyla **Mevlana** sözcüğü, Ali Hatalmış'a (2012: 176;180) göre, *mevla*, çoğulu *mevali* önceden kölelikten azad edilmişlere söylenirken İslamiyet'le birlikte, Müslüman olan Arap dışı unsurlara denilmiştir. Ada saygınlık katan unvanıyla kendisi, daha çok kendisi, Arapçasıyla “Mevlana” Türkçesiyle “Efendimiz” olarak bilinmektedir

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, “Ben kimin efendisiysem Ali de onun Efendisi” hadisini açıklarken Mevla yani Efendi'nin kim olduğunu tanımlamaktadır: Farsçası (b.4538) ve İzbudak (b.4540) çevirisiyle:

Kist Mevlâ an ki âzâdet küned

Mevla kimdir? Seni azat eden

Bend-i rıkkıyyet zi pâyet ber kend

Ayağındaki kulluk prangasını çözüp atan

Mevlana'ya göre, efendi ve/veya mevla kimdir sorusunun yanıtı, insanın ayağını kölelik bağından kurtarıp serbest kılandır. Ruhu tutsaklıktan kurtarıp Tanrıya kul haline getiren mürşitler, “efendi”dir. Mithat Bahri Beydur (1963: 7), “Mevlana=Efendimiz” başlıklı yazısında, bu beyite göndermeyle, Peygamberin hadisinde işaret ettiği Efendiliğin bu Efendilik olduğundan hareketle, Peygamber nasıl ki insanlığın Efendisiyse Mevlana da Peygamber'e tam kalıtçı yani varis olduğu için o da insanlığın Efendisi olma onuruna erişmiştir, yazmaktadır.

Celaleddin, Mevlana küçükken babası ona, “Dinin ulusu/Dinin büyüğü” anlamında, Celaleddin lakabı takmıştır. **Belhli**, ailenin bugünkü Afganistan'da bulunan Belh kentindeki köklerini gösterirken Batıda bilinen adıyla **Rumi** ise yaşadığı yerden dolayı

ona verilmiştir. “Roma’dan, Romalı” anlamına gelen “Rumi” adı, Müslüman ülkelerce kullanılmaz. O dönemde, Türklerce görece daha yeni fethedilmişti ki fetihten sonra bile Araplar, İranlılar ve Türkler için hala coğrafi bölge olarak “Rumi” adıyla bilinmekteydi (Lewis 2010: 40). Gölpınarlı(1963: 93-94), “Rumi” sözünün Mevlana’nın, oğlunun hatta torunlarının zamanında kullanılmayan bir söz olduğunu, çok sonraları uydurulduğunu söylemektedir.

Bunların yanı sıra, yaşadığı kente göndermeyle 13. yüzyıldan bu yana Konevi yani Konyalı sıfatı da adıyla birlikte pek çok kaynakta yer almaktadır (Karaismailoğlu 2007: 22).Eflaki, Mevlana’nın adıyla ilgili ulular toplantısında anlatılan bir “latife”yi aktarmaktadır. Eflaki’ye (1973: 1/64; 2006: 454) göre, dünyada üç şey Mevlana’ya eş tutulduktan sonra, özel anlamlar kazanmıştır. İlki, önceden her uyaklı iki dizeye mesnevi denilirken Mevlana, mesneviyi yazdıktan sonra günümüzde, mesnevi denilince onun Mesnevisi anlaşılmaktadır. İkinci olarak, önceleri her bilgine mevlana denilirken, zamanımızda, Mevlana denilince salt kendisi akla gelmektedir. Üçüncü olarak, her gömüt yerine türbe denilirken bugün, hangi türbe anılsa Mevlana’nın türbesi sanılmaktadır.

Sonuç olarak Hüdavendigâr, Hünkâr, Hz. Mevlana, Mevlevî, Şeyh, Mollay-ı Rumi, Rumi ve Hz. Pir hepsi de Mevlana için kullanılan unvan ve takılan adlardır. Türkiye’de “Hz. Mevlana” ve “Hz. Pir” Amerika ve Batı’da “Rumi”, İran ve Afganistan’da “Mevlevî” olarak kullanılmaktadır (Karaismailoğlu 2007: 22).

2.2.6. Mevlana’nın Soyu

Mevlana’ya duyduğu yoğun sevgiyle “Çelebi” soyadını alan Asaf Halet Çelebi, Mevlana’nın Fars, Arap veya Türk soylu gösterilmesinin epeydir tartışma konusu olduğunu söylemektedir. Ona göre, Mevlana’nın iki torunu da birbirine karşıt farklı iki soy savında bulunmaktadır. Bu savlara göre, Veled Çelebi İzbudak basılmamış *Muhtasar Menakıb* adlı kitabında soyunu Ebu Bekir’e de götürürken yine aynı aileden Dr. Feridun Nafiz Uzluk, Mevlana’nın *Mecalis-i Seba*’daki yazısında dedesinin Türk olduğunda ısrar etmektedir (1957: 12).

Sipehsalar ve Eflaki, Mevlana’nın Arap soylu olduğu ve Ebubekir soyundan geldiğini savlarken Türkçe pek çok kaynak da Türk olduğunu savlamaktadır. Oysa ne

Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled'in ne oğlu Sultan Veled'in ne de Mevlana'nın yapıtlarında Arap, Harzemşah ve/veya Türk soylu olduğuna ilişkin herhangi bir ibare bulunmaktadır ama Fars kökenine ilişkin pek çok bilgi bulunabilir. Mevlana'nın Arap, Harzemşah ve Türk soylu olduğuna ilişkin ileri sürülen savlar sırasıyla sorgulanabilir.

2.2.6.1. Ebubekir Soyundan Geldiğine İlişkin Sav

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde kendilerini Arap soylu göstermek isteyenleri, Farsçasıyla *gabi*, Türkçesiyle *anlayışlı kıt olan, kalın kafalı, anlayışsız*, Gölpınarlı çevirisiyle *ahmakça* bulunduğunu söylemektedir. Farsçası (b.2186) ve Gölpınarlı (b.2196) çevirisiyle:

Huyeşten rab er Ali u ber Nebi	Çağımızda nice ahmaklar kendini
Beste est ender zamane bes gabi	Ali soyundan, Peygamber soyundan göstermede

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; zamanımızda hiçbir kıymeti olmayan kimseler, kendilerinin soyunu Peygambere ve İmam Ali'ye bağlar. Ancak, zinadan doğanlar, Tanrı'ya mensup kimseler hakkında kuşkuya düşerler, nikâhlı kimselerden doğanlar kuşkuya yer vermez (2006a: c.4, d.2, b. 2181).

Mevlana'nın bu sözlerine karşın, başta Sipehsalar ve Eflaki olmak üzere kaynaklarda Mevlana'nın adına "el- Bekri=Bekir'e mensup" eklenerek Arap soylu olduğu, Ebubekir soyundan geldiği ısrarla tanıtlanmaya çalışılmaktadır (Karaismailoğlu 2007: 21). Mevlana'nın Arap soylu olduğunu ilk kez, Sipehsalar dile getirmiştir. Sipehsalar (2011: 23), Bahaeddin Veled'in soyunun Ebu Bekir soyuna ulaştığını yazarken Eflaki (2006: 66), de bu savı yinelemiş Şefik Can ve diğerleri de sürdürmüştür. Şefik Can, Sultan Veled'in *İbtida-name* kitabında, soylarının Hz. Ebubekir'e dayandığı bilgisinin olduğunu kaydetmektedir (1997: 32). Ne var ki Can'ın verdiği bu bilgi, Sultan Veled'in *İbtida-name* kitabında bulunmamaktadır. Mevlana'nın soyuna ilişkin Sultan Veled'e atfedilen dörtlük, Gölpınarlı'nın *Mevlana Celaleddin* adlı yaşamöyküsü kitabından alıntılanabilir:

Cümle ecdad-ı û şuyûh-ı kibar	Bütün ataları büyük şeyhlerdi.
Heme der ilm-ü der amel muhtar	Hepsi de ilimde, amelde seçkindi
Asi-i ûrâ neseb Ebu-Bekri	Aslı Ebu-Bekr soyundandı
Zan çü Sıddıyk düşt û sadri	Bundan dolayı Sıddıyk gibi başköşeye sahip olmuştu

Gölpınarlı (1963: 93; 1985a: 36-37), “Aslı Ebu-Bekr soyundandı” diye başlayan son iki beyitin *İbtida-name*’nin eski nüshalarında kesinlikle olmadığını belirttikten sonra, Bahaeddin Veled’in ve Sultan Veled’in kitaplarında böyle bir sözün olmadığını yazmaktadır. Ona göre, Sultan Veled’in ölümünden sonra, “Mevlana, Ebubekir soyundandır,” geleneğinin yerleşmesiyle *İbtida-name*’ye sonradan eklenmiştir.

Gölpınarlı, bu savın Sipehsalar ve Eflaki’den alıntılanarak hiç düşünülmeden olduğu gibi kabul edildiğini; Mevlana’nın babasının ve Mevlana’nın kabirlerindeki kitabelerdeki yazılarda küçücük bir kayıt, bir işaret bile olmadığını vurgulamakta, “Eğer Mevlana, Ebubekir soyundan gelseydi, kitabede bunun zikredilmemesine imkân düşünülebilir miydi?” diye sormaktadır (1985a: 37). Gölpınarlı, bu savın Mevlana’nın babasının ölümünden 111 yıl sonra eklendiğini, asalet kaygısıyla uydurulduğunu, sonradan düzmece şecerelerle ananeleştirildiğini *Divan-ı Kebir*’ “Sunuş”ta (2007: 1/xxxvi) ve *Mevlana Celaleddin* (1985a: 35-40) adlı yaşamöyküsü kitabında uzun uzun açıklamaktadır.

Bu savlar için Tahsin Yazıcı *Ariflerin Menkabeleri* kitabına (2006: 68), Bahaeddin Veled’in babasının Ebubekir soyundan geldiği rivayetinin tamamıyla Eflaki’nin ürünü olduğu ve mevcut kaynakların verdiği bilgilerle doğrulanmadığı dipnotunu düşmektedir. Zerrinkub (2007: 19) da bu savın hiçbir güvenilir soyağacı kaynağı olmadığını, Mevlana’nın ölümünden çok sonraları “abartmacı müritler” tarafından uydurulduğunu bildirmektedir

Asaf Halet Çelebi (1957: 11), bu soy uydurmalarının sıklığından ve yaygınlığından söz ederek, saygın din ulularının daha çok Peygamber soyundan gösterildiğini, bu olmazsa soyun Kureyş kabilesinden birine özellikle, Hz. Ebubekir veya Hz. Ömer’e dayandırıldığını ifade etmektedir. Gölpınarlı (1985a: 35) da “Eski devirlerde asalet, bilhassa dini asalet, büyüklüğün bir deliliydi ve onsuz büyüklük tamam olamazdı. Bu yüzden bizzat kendilerini Peygamber soyundan yahut eski ve asil birisinin soyundan sayanlar olduğu gibi, büyük birisini sonradan böyle birisinin soyuna ekleyenlerde vardır,” demektedir. Hilmi Ziya Ülken (2004: 261), Mevlana’nın Ebu Bekir soyuna başka bir boyut getirmektedir: “Babasının ananevi nesebi Ebu Bekir’e ulaşıyordu. Fakat bu neseptir ancak tarikat rabitasını gösteren manevi bir neseptir.”

2.2.6.2. Harzemşahlar Soyundan Geldiğine İlişkin Sav

Eflaki, Bahaeddin Veled'in annesinin “dünya kraliçesi” denilen Alâeddin Muhammed Harzemşah'ın kızı olduğunu, “görülen rüya” üzerine evlendirildiklerini aktarmaktadır (2006: 67-69). Eflaki, Bahaeddin Veled'in annesini Harzemşahlar soyundan gösterince, başta Asaf Halet Çelebi (1957: 14) ve Şefik Can (1997: 33) olmak üzere, bu kuşku sav başkalarınca da dillendirilmektedir.

Şahinoğlu, Eflaki'nin bu savının tarihsel olarak doğrulamanın olası olmadığını belirtmektedir. Çünkü Bahaeddin Veled'in doğduğu yıllarda bu Sultan henüz evlenmemiş, belki de daha doğmamıştır bile. Şahinoğlu (1991: 4/460), Bahaeddin Veled'in annesinin 13. yüzyılın başlarında halen yaşadığını, halk tarafından kendisine “veled”, annesine “mami” denildiğini, annesinin kötü huylu ve küfürbaz bir kadın olduğunu, annesinin ara sıra kendisini incitip üzdüğünü ve annesinden dolayı çok zahmet çektiğini kaydetmektedir.

Gölpınarlı ve Tahsin Yazıcı, Eflaki'nin bu konuda verdiği bilginin tarihi kaynaklarla uyummadığını, asalet kaygısıyla uydurulduğunu söylerken (1985a: 39; 2006: 68), B. Fürüzanfer de “Eflakinin, hakikatten uzak keramet ve karışık rivayetlerine,” dayandırmaktadır (1963: 10). Zerrinkub'a (2007: 19; 2018: 40) göre, Mevlana'nın anne soyunun Harzemşah hanedanına dayanmasının “aslı astarı” olmadığı gibi, bu hanedane mensup olduğuna dair bilgi de efsanedir. Bu efsaneyi de Bahaeddin Veled'in müritleri çıkarmıştır. Bahaeddin Veled'in müritleri onu, dönemin gerçek Harezmi Sultanı gibi görmüş ve onun Harezmi soyundan olduğunu söylemiştir.

2.2.6.3. Türk Soyundan Geldiğine İlişkin Sav

Birincil kaynaklarda bile, Mevlana'nın soyuna ilişkin yeterince bilginin bulunmaması, *millet* sözcüğünün dar anlamıyla ilgili olabilir. Çünkü yakın zamanlara kadar, *millet* denilince, “din ve şariat” anlaşılmaktaydı. Nitekim Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki* (2015:1082)'de *millet* için “din ve millet ikisi birdir,” dedikten sonra *millet* sözcüğünü, “Bir din ve mezhepte bulunan cemaat,” olarak açıklamaktadır. Millet sözcüğü, II. Meşrutiyet'le birlikte dindışı bir anlam kazandığı için Sami, *millet* sözcüğünün bugünkü Fransızcada karşılığı olan “nation” anlamında kullanılmasına hiç de olumlu bakmamakta,

nation sözcüğünü “kitapsızlık, tanrıtanımazlık” ya da “kâfirlik” olarak anlamlandırmaktadır (Toprak 2013: 167).

Gölpınarlı (1985: 206) da *millet* sözcüğünden “din”in anlaşıldığına ilişkin örnek vermektedir: “Anadolu’da ‘kafa kâğıdı’ denen eski nüfus kâğıtlarında, ‘milleti’ yazısı taşıyan haneye ‘İslam’ yazılması, kelimenin eski manası bakımından doğrudur.” Dolayısıyla, Fransız İhtilâli’nin ürünü olan sözcüğün *nation* –ulus- anlamında kullanılışı çok yenidir. Günümüzde, *millet* sözcüğü, geniş anlamıyla Türk Dil Kurumu (TDK) Güncel Türkçe Sözlük (GTS)’ye göre, “çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan, aralarında dil, tarih, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği olan insan topluluğu” olarak tanımlanmaktadır. Buradan hareketle, *millet* sözcüğü “din” anlamını taşıırken Mevlana’nın soyunun tartışma konusu yapılmadığı, millet sözcüğünün tanımının değişmesiyle bakış açısının da değişmiş olabileceğini, dolayısıyla Mevlana’nın Türk olup olmadığının tartışmaya açıldığı söylenebilir.

2.2.6.3.1. Mevlana’nın Türk Soyuna İlişkin Tartışmalar

Mevlana’nın yapıtlarında Arap, Harzem ya da Türk soylu oluşuna dair bilgi bulunmamaktadır; Türklüğü ile ilgili tartışmalar ise son döneme aittir (Öngören 2004a: 29/441). Bu tartışmalardan belki de ilki, Tanzimat döneminde, Namık Kemal ile Ziya Paşa arasında yaşanmış olabilir. Ziya Paşa’nın *Harabat –Divan Şiiri Antolojisi-* adlı yapıtına Namık Kemal, *Tahrir-i Harabat* yapıtıyla karşılık vererek ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Namık Kemal’in eleştirilerinden biri de Mevlana’nın “Türklüğü” konusudur. Fuad Köprülü (1981: 235), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabına şu dipnotunu düşmektedir: “Namık Kemal Bey’in Tahrir-i Harabat’ta, Mevlana’yı Türk şairi olarak zikretmediğinden dolayı Ziya Paşa’yı hata işlemiş göstermesi pek doğru değildir.”

Köprülü’nün “Mevlana’nın Türklüğü” konusunda Namık Kemal’e katılmayışı, bir olasılıkla, bu tartışmayı Cumhuriyet dönemine taşımış ve tartışma Fuad Köprülü ile Hasan Ali Yücel etrafında gelişmiş olabilir. Köprülü, Mevlana’nın bir Acem/Fars şair olarak İran tasavvufi edebiyatının *panteizmin* belki de en büyük ve güçlü temsilcisi olduğunu bildirmektedir (1981: 217). Köprülü’nün bu sözlerine karşın, Tanıl Bora’nın deyişiyle, Mevlana’nın Türklüğünü tescil ettirmeyi neredeyse bir saplantı (2021: 125)

haline getiren Yücel (1943: 8), Türk olmayanların Mevlana'ya sahip çıkmak için gösterdikleri çabayı bile onun Türk oluşunun kanıtı sayacaktır.

Yücel, pek çok yerde “Bir Türk ailesinin çocuğu” olan Mevlana'nın şiir ve musikiyle Türk vicdanını katılaştırmaktan kurtardığını yazacaktır. Yine, Yücel, *Mevlana: Rubailer* adlı kitabına yazdığı Önsöz'de “Mevlana'yı okurken milletini ve milliyetini unutmamış büyük bir Türk ile gönül gönüle geldiğimizi hissetmiyor muyuz? O Türk'tür, bizdendir, bizimidir,” diyecektir (2015: xiii).

Prof. Dr. Ahmet Güner Sayar, Gölpınarlı'yı anlattığı, *Abdülbaki Gölpınarlı* adlı kitabında “Mevlana'nın Türk”lüğü konusuna değinmektedir:

1930'lu yılı başı itibariyle Gölpınarlı, Köprülü ekolüne bağlıydı ve çalışmalarıyla ilmi Türkçülükte Gökalp-Köprülü çizgisindeydi. Gölpınarlı'nın, Fuad Köprülü'den kopuşunun yansımalarından biri, 1930'lu yılların ortalarında alevlenen Mevlana'nın milliyeti tartışmalarında da görüldü. Gölpınarlı, Mevlana'nın Türklüğünü tescil ederek Fuad Köprülü karşısındaki Hasan Ali Yücel, M. Şerafeddin Yaltkaya ve Feridun Nafiz Uzluk çizgisine geçti (2013: 115).

Sayar'ın sözünü ettiği “tescil” Gölpınarlı'nın 1940'da yayımlanan CHP Konferanslar Serisi'ndeki “Mevlana” başlıklı yazısı ile yine aynı yıl Konya Halkevi Kültür Dergisi'nde yayımlanan “Mevlana'nın Türk Kültürüne Tesiri” başlıklı yazısında görülebilir ki bu iki yazının içeriği tümüyle aynıdır. Gölpınarlı, bu iki yazısında da keskin bir Türk vurgusu yapmakta hatta Tebrizli Şems'in bile “Tebrizli bir Türk”¹⁵ olduğunu yazmaktadır. Sayar (2013:165) gibi söylenecek olursa, Gölpınarlı'nın bu yazısının bitiş satırlarına “Kemalist ruh” egemen olmuştur:

Bundan 733 yıl önce bu şehirde -Konya'da- hayata gözlerini kapayan ve 6 asır öncede bu kutlu Türk şehrinin havasını teneffüs eden, bir Türk hanedanının hatıralarını renkli, zarif, ruhani abidelerle sinesinde yaşatan Konya'nın bağlarından, bahçelerinden, sularından, âlemlerinden ve âlimlerinden Türk duygusunun zarafetini, Türk heyecanının coşkunuğunu, Türk vecdinin ahengini yaratan büyük Türk filozofu Mevlana'nın manevi şahsiyeti ve dünyayı dolduran sesi hala yaşamakta, hala duyulmaktadır. Büyük Atanın “Ordular hedefiniz Akdenizdir ileri!” dediğini nasıl unutmayacaksak ve bu erkek ses nasıl daima yurdumuzda ve bütün dünyada yani tarihte çınlayıp duracaksa Mevlana'nın nağmeleri de daima kulaklarımızda akisler yapacak dünyada insan ve duygu baki kaldıkça yaşayacaktır.

Kâinata böyle bir Kemal -Mustafa Kemal- ve böyle bir Celal -Mevlana- hediye eden millet kâinatın en büyük milletidir. Ne mutlu Türküm diyene! (1940: 1735 ve 1742; 1940: 5 ve 13).

¹⁵ Hasan Özönder, *Mevlana'nın Gönül Dostları* kitabında, Tebrizli Şems'in bir “Türk mutasavvıfı” olduğunu yazmaktadır (2016: 13).

Sayar'ın kullandığı şekliyle “tescil” sözcüğünün anlamına dayanarak Mevlana'yı Türklerin soy kütüğüne geçirenin ya da “Mevlana Türk”tür damgasını vuranın Yücel ve Gölpınarlı olduğu söylenebilir.

Gölpınarlı, ilginç bir biçimde hem Mevlana'nın “Türklüğü”nü “tescillemekte” hem de onun Türk olduğunu savunanların en önemli savlarını çürütmektedir. Tutarsızlık gibi görünen bu duruma kısmen açıklık getirebilmek ve Gölpınarlı, “Mevlana'yı neden Türk yapmak istemiştir,” sorusuna yanıt arayabilmek için Sayar'ın *Abdülbaki Gölpınarlı* kitabındaki ipuçları takip edilebilir:

Abdülbaki Gölpınarlı, Türk tarihinde ciddi bir kırılmanın olduğu bir dönemde yaşadı. Osmanlı'nın yüzyıllardır anti-madde zihin dünyası, Cumhuriyetle zorunlu olarak rasyonel, iktisadi bireyin sahneye çıkışı ile önemli bir dönüşüme uğrayınca; irrasyonel dünyanın temel bilgileri törpülenmiş, metafizik alanın toplumsal tabanı iğdiş edilmişti. Netice itibarıyla kalbi selim dünyasının gözden gönüle çekilmesinin yarattığı boşluğu şeytana pabucu ters giydiren sahte şeyhler dolduruyor; ak ile kara arasındaki fark kadar çelişik bir ortamda ekonomi, metafizik dünyayı teslim alıyordu (2013: 203).

Sayar'dan hareketle, diğer sebeplerin yanı sıra Osmanlıdan, Cumhuriyete geçişte devrimlerin yarattığı toplumsal sarsıntıları sağıltmak, laisizmin oluşturduğu boşluğu doldurmak, din simsarlarının elinden halkı kurtarmak için 700 yıl sonra Mevlana, “Türk yapılmak istenilmiştir,” denilebilir.

Gölpınarlı gerek Mevlana'nın yapıtlarının çevirilerine yazdığı önsözlerde gerekse *Mevlana Celaleddin* adlı yaşamöyküsü kitabında, “Mevlana Türk'tür” gibi bir ifadeyi sıklıkla kullanmaz. Kendisi, *Rubailer* (2009: 236) adlı çeviri yapıtına aldığı “Hintçe söylüyorsam da aslım Türk”tür biten ünlü rubainin açıklamasını yaparken bu rubainin onun Türklüğünü göstermediğini belirtmekte, ardından bu beyiti alıntılanmaktadır:

Okulardur gözleri hoş nişandur kaşları/ Yüz süvari öldürür kimdür ol Alpaslan

Gölpınarlı, Mevlana'nın Öztürkçe söylediğini, bu beyit için onun anadili Türkçeyi kullandığını ve Türk'ün ünlü kahramanının adını andığını söylemektedir. Ona göre, “Tük olmayan, Türk'ten bahsederken bu kadar coşar, Türklüğü bu kadar benimser mi?”

Gölpınarlı, doğrudan “Mevlana Türk değildir”de demez. Bu konudan söz açtığı her yerde, sözü gezdirme yöntemiyle, “Mevlana Türk olsa ne, olmasa ne”ye getirir. Oysa Mevlana'yı Arap ya da Harezmi soyuna bağlamak isteyenlere karşı tüm kanıtları, dikkatli ve özenli bir biçimde sunmaktadır.

Büyük dedesine hürmeten Muhammed Bahaddün Veled, soyadı kanunuyla İzbudak, Mevlana soyundan oluşuyla da Çelebi olan (Metin Akar 1999: 17-18) Veled Çelebi İzbudak, soyuna ilişkin, “Atalarım Horasan illerinden Konya’ya gelmiş Müslüman Oğuzlardandır,” yazmaktadır. Ne var ki bu kitabı yayıma hazırlayan Yakup Şafak ve Yusuf Öz (2014: 129), bu bilgiye, “Mevlana’nın Türk olup olmadığı meselesi, çok tartışılan bir konu”dur, dip notunu düşmektedir.

“Mevlana’nın Türk”lüğüne ilişkin savları, başta Hasan Ali Yücel olmak üzere Hilmi Ziya Ülken, Asaf Halet Çelebi, Şefik Can, Mehmet Önder, Ahmet Yaşar Ocak, Ağâh Çubukçu, Adnan Karaismailoğlu, Osman Nuri Küçük ve pek çokları sürdürmüşler, sürdürmeye de devam edilmektedir. Öyle ki Enver Behnan Şapolyo (1972: 207), Mevlana, “Anadolu Türklerin en büyük şairidir,”i sürekli yineleyerek, Anadolu Selçuklu Devletinin yıkılış sebeplerinden biri olarak âlim ve ediplerin yapıtlarını, Farsça ve Arapça yazmaları olarak göstermekte “Mevlana bile şiirlerini acemce yazmıştı,” diyebilmektedir.

2.2.6.3.2. Mevlana’nın “Türk” lüğü

İ. Zeki Eyuboğlu gibi söylenirse, “Bütün Batı, İran ve Arap kaynakları Mevlana’yı İran ozanı, dilini de Farsça” gösterirken Mevlana aşığı Schimmel’in (2012: 343) yerinde saptamasıyla, Türkler, Mevlana’nın Türk olmadığını asla kabul etmemektedir! Schimmel’in bu söylediklerini doğrulayan pek çok örnek verilebilir.

22.02.2011 tarihli gazeteler, “İran ile Türkiye’nin Mevlana Polemiği” başlığı altında, İran Devlet Haber Ajansı (İRNA), Mevlana’nın İranlı olduğunu savunarak Türkiye’yi, onu “Türk yapmaya çalışmakla” suçlamaktadır. Gazete haberine göre, Türkiye’deki Mevlana araştırmacıları Nuri Şimşekler, Adnan Karaismailoğlu ve İsmail Yakıt, kuşkuya yer bırakmaksızın Mevlana’nın Türk olduğunu söylemekte, Mevlana’nın olduğu savlanan, “Her ne kadar Farsça söylesem de, aslım Türk’tür benim” dizesini de kanıt olarak sunmaktadır. Yine, Ali İhsan Öbek, 10 Aralık 2014 tarihli Yeni Şafak gazetesinde, Mevlana, aslının Türk olduğunu kendi söylemiş, dolayısıyla, onun aslen Türk oluşunu ne bir İranlı ne de herhangi bir kimse çürütebilir.

30 Eylül 2014 tarihli Hürriyet gazetesinde İzzet Çapa’nın Murat Bardakçı’yla yaptığı söyleşide Bardakçı, bu savlara isyan etmektedir: “Hz. Mevlana’nın anadili Farsçadır.

Türkiye'de yaşamış bir Fars şairidir. Bir Türkleştirme modası çıkardılar... Yahu Mevlana'yı niye Türkleştirmeye çalışıyorsunuz? Yazdıklarına bakın kardeşim, milliyetinden size ne!”

Bardakçı gibi söylenirse, Mevlana'yı “Türkleştirme modası çıkarıcılar” her zaman dört sav ileri sürmektedir. Bu savlar, dört başlık altında irdelenebilir:

- (i). Mevlana, kendisinin “Türk” olduğunu söylemiştir.
- (ii). Mevlana, Türkçe biliyordu hatta anadili Türkçedir
- (iii). Mevlana'nın Türkçe şiirleri vardır.
- (iv). Dönemin gereği yapıtlarını Farsça yazmak zorunda kalmıştır.

2.2.6.3.2.1. Mevlana'nın Kendisinin “Türk” Olduğunu Söylediği Savı

İsmail Yakıt, “İran'ın İddiasına 800 Yıllık Cevap” başlıklı yazısında yazdıkları ayrıştırılacak olursa: (i). Mevlana'nın anadili Hakani Türkçesidir. (ii). Mevlana, Hakani Türkçesiyle birlikte Oğuz Türkçesinin konuşulduğu bir ortamda kalmıştır. (iii). Türk dillerine Farsça egemen olmuştur. (iv). Mevlana, Farsçanın egemenliğinden bunaldığı için “Aslem Türk'tür” rubaisini söylemiştir (22 Şubat 2011).

Yakıt'tan 68 ve 78 yıl önce, Hasan Ali Yücel de Mevlana'nın 670. ölüm yıldönümü etkinliğinde bu rubaiyi için “Mevlana Türkdü. Türklüğünü saklayan Türklerden değildi. Muhacirliğini ve Türklüğünü böyle ifade etti,” derken 10 yıl sonraki 680. ölüm yıldönümü anma etkinliğinde, “Artık Mevlana, bir Türk evladı olarak milli mefahirimizden biri olmuştur (...) apaçık ‘Aslım Türktür’ diyen Mevlana'yı hiçbir millet Türklerin elinden alamaz,” diyecektir (1943: 8; 1953: 10).

Yücel'in “Mevlana bizimdir ve biz onunuz,” dediği (1953: x ve xii) rubainin Farsçası ve kendi (2015: 3) çevirisiyle:

Bigâne megîrîd merâ zin kûyem

Der kûy-ı şumâ hâne-i hod mîçûyem

Düşmen neyem er çend ki düşmen rûyem

Aslem turkest egerçi hindî gûyem.

Yabancı bellemeyin, ben de bu eldenim.

Sizin diyarınızda kendi ocağımı aramaktayım.

Düşman gibi görünüyorsamda düşman değilim. Hintçe söylüyorum ama aslım türk'tür.

İlginç biçimde Gölpınarlı, 1940 yılında yayımlanan iki yazısında da Mevlana'nın "Türk" soylu oluşuna ilişkin en güçlü kanıt olarak bu rubaiyi göstermekte; Mevlana'nın tahteşuurunda yani bilinçdışında büyük bir milliyet duygusu taşıdığını dolayısıyla, "İran dili ile söylüyorsam da türküm," dediğini savlamaktadır (1940: 1738; 1940: 7). Oysa yine aynı Gölpınarlı, 1964 yılında yayımlanan *Rubailer* ile 1985 yılında yayımlanan *Mevlana Celaleddin* adlı yaşamöyküsü kitabında bu beyit için *türk* ve *hint* sözlerinin bir kavim için kullanılmadığını belirtmektedir. Ona göre, "Bu mealdeki rubainin delâletiyle Türk tanıyanlar" olduğu gibi, bu rubaiyi "Mevlana'nın Türk olduğuna delil sayanlar hemen hemen umumileşmiştir" de (1985a: 206; 2009: 236).

Gölpınarlı'ya göre, beyitte geçen "türk – hint" sözcükleri Klâsik Edebiyatın olağan dil oyunlarından ve "türk" ve "hind" şu anlamlara gelmektedir:

Türk: Güzel, talep edilen, âşık olunan, aydın, parlak, gündüz, yüz.

Hint: Siyah, karanlık, çirkin, saç, gece ve ben.

Hindistan halkı, esmer renkte, Türklerse beyaz renkli olduklarından İslami Klasik edebiyatta, "çirkin, gece, saç, ben, aydın olmayan söz ve iş' Hind'e, Hindü'ya; güzel, gündüz, yüz, açık seçik söz, Türk'e benzetilmiştir." (1990: 1/276). Buna göre, bu beyitin Gölpınarlı (1985a:206) tarafından yapılan dilici çevirisi şöyle:

Sözlerim, (hintçe) karanlık anlamıyorsunuz, size çirkin ve kötü geliyor. Fakat aslım (türktür) aydın ve güzeldir.

Bu iki sözcük, *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir*'de bazı şiirlerinde geçmektedir: Örneğin, Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde *türk* ve *hind* sözcüklerini "güzel" ve "çirkin" anlamında kullanmaktadır. Farsçası (b.2370) ve Kırlangıç (b.2371) çevirisiyle:

Goft men âyîneem maksûl-i dest

Dedi ben aynayım Hak'tan cilalı

Türk u hindu der men an bîned ki hest

Türk ve hindu bende görür aslımı

Buna göre, bu beyitin dilici çevirisi şöyle olabilir: Dedi ben aynayım Hak'tan cilalı/ Güzel ve çirkin ben de görür aslımı.¹⁶

Mevlana, *Mesnevi*'nin 3. defterinde yine *türk* ve *hind* sözlerini kullanmaktadır. Farsçası (b.2838) ve Gölpınarlı (b.2840) çevirisiyle:

¹⁶ Gölpınarlı, "türk" ve "hint" sözleri için benzer açıklamaları yapmaktadır (1990: 1/276).

Pârisi gûyiyim his tâzi bihil
Hindu-yi an Türk bâş ey âb u gil

Farsça söyleyelim bırak şu Arapçayı
A balçık sen o Türk'ün Hindusu ol.

Mevlana, Farsçasıyla 2833 ile 2837 beyitleri arasını Arapça söylemektedir; 2838. beyite gelince Hüsamettin Çelebi'ye Arapça söylemeyi bırakıp Farsça söyleyelim, çünkü *Mesnevi*'yi Farsça söylemeyi amaçladık demektir. Buna göre, bu beytin diliçi çevirisi şöyle olabilir:

Farsça söyleyelim bırak şu Arapçayı. A balçık, sen o güzelin (Türk'ün) kölesi (Hindusu) ol.¹⁷

Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de:

Hintli olarak mı doğdunuz, türk olarak mı; ikinci defa peçeyi açtığımız gün belli olur, bu. (2007: c.7-1/b.175).

Gölpınarlı, bu dizede geçen *türk* ve *hintli* sözlerinin değişmeceli/mecazi anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Buna göre, bu dizenin dilici çevirisini şöyle:

Çirkin (hintli) olarak mı doğdunuz, güzel (türk) olarak mı?

Öyle anlaşılıyor ki Gölpınarlı, 1940'larda Mevlana'nın Türklüğünü bu rubaiyle tescillerken sonraki yıllarda yine aynı rubaiyle onun Türklüğüne örtük olarak karşı çıkmaktadır: "Hâsılı Mevlana gibi yalnız insanlığı ve insanı düşünen ve bu bakımdan insanlığın malı olan bir hakimin ırkını ve soyunu araştırmak, onu dar bir çerçeveye sokmaya çalışmaktan başka bir şey değildir ki buna imkan yoktur." (1985a: 207).

Gölpınarlı'nın tersine Yakıt, "Mevlana'nın Türklüğü" yazısında, Mevlana'nın bu rubaisinde geçen *türk* sözcüğünün, *güzel*, *yakışıklı*, *hoş* anlamında değil, kendisinin Türk olduğunu bildirmek amacıyla kavim anlamında kullandığını belirtmektedir (6 Mayıs 2022). Oysa yukarıda gösterildiği gibi, Gölpınarlı bu rubaide geçen *türk* ve *hint* sözlerinin bir kavim için olmadığını önemle vurgularken (1985a: 206) Asaf Halet Çelebi de bu rübaide geçen "türk" ve "hind" sözlerinden dolayı "bugünkü ırk nazariyesine göre bir hüküm çıkarmak yanlış bir hareket olur," demektir (1957: 13).

Gölpınarlı'nın altını çizdiği gibi, "türk – hint" sözlerinin Klâsik Edebiyatın alelâde oyunlarından olduğuna ilişkin başka Fars şairlerinden birkaç örnekler verilebilir. 10. ve

¹⁷ Gölpınarlı, "türk" ve "hint" sözleri için benzer açıklamaları yapmaktadır (1990: 1/217).

11. yüzyıllarda yaşamış, üç Farslı şaire -Unsurî, Ferruhi ve Mu'izzî'ye- ait üç dize örneği, sırasıyla Karaismailoğlu'ndan aktarılabilir:

Ey Türk! Yakup tekrar dünyada dirilse Yusuf Peygamberden seni ayıramaz.

Ey Türk sana olacak kötü gözden korkarım, daima Ya Rabbi onu koru diye söylüyorum.

Bütün güzellikler Türklerden haber veriyor... (2002: 5/1746-1747).

Karaismailoğlu'nun belirttiği gibi, ideal güzellik, Türk güzelleri üzerinden benzetme ve eğretilmelerle dile getirilmektedir. Şerife Yağcı'ya (2002: 5/1763) göre, Orta Çağ'daki Türk ve İran edebî metinlerinde *türk* sözcüğü benzerlik ve anlam kötüleşmesiyle farklı anlamlar kazanmış; kavim adı olarak Türk anlam kötüleşmesiyle kaba, *köylü*, *cahil*, *idraksiz* gibi anlamlara gelirken benzerlik yoluyla da “güzel”in adı olmuştur.

2.2.6.3.2.1.1. Hintçe Sözcüğü Yerine Farsça mı?

Bu ünlü rubaiye ilişkin belirtilmesi gereken diğer bir önemli nokta, “Hintçe söylüyorsam da aslım türk'tür,” dizesinde yapılan değişikliktir. Günümüzde dizenin bu şekilde yazılışına ve söylenişine; kitaplarda, tezlerde, makalelerde ve televizyon söyleşilerinde sıklıkla rastlanılmaktadır. Örneğin Yakıt, “Mevlana'nın Türklüğü” başlıklı yazısında, Mevlana'nın “Hindu” dediğinin klasik Farsça olduğunu söylemektedir:

Bu rubaisinden açık ve seçik anlaşılıyor ki, kendisi aslen Türk'tür. Hindû dediği, Hint-Avrupa dil kuşağına mensup Sanskritçenin bir lehçesi olan Lisan-ı Pehlevî yani klasik Farsça'dır. Dolayısıyla Farsça yazsam bile aslım Türk'tür diyerek hem çağdaşlarına hem de bugün onu milliyetsiz bırakan zihniyete, hem de onu farklı milliyetlere yamamak isteyenlere gerekli cevabı vermiştir (6 Mayıs 2022)

Şefik Can da *Hiz. Mevlana'nın Rubaileri* adlı yapıtının II. cildine, 1496 rubai numarasıyla, “**Hintçe** konuşuyorsam da aslım Türk'tür,” olarak sözleri geçirmiş ancak, *Mevlana* adlı yaşamöyküsü kitabında, “Farsça konuşuyorsam da...” olarak sözleri değiştirmiştir. Can, “Mevlana Farsça söyledi,” diye eleştiren profesörleri eleştirmektedir:

7 asır önce Türkçe pek fakir bir dil olduğu için o zamanların en zengin dili Farsça ile eser veren ve ‘Ben, **Farsça** söylüyorsam da, aslım **Türk**'tür,’ diyen Mevlana, yalnız Türk milletinin değil, bütün İslam âleminin hatta bütün insanlığın nadir yetiştirdiği büyük bir velidir.” (1997: 11).

Görüldüğü gibi Can, “Hintçe” sözcüğünü “Farsça” yapmıştır. Kendisi, herhangi bir açıklamada bulunmadığı için neden böyle bir değişiklik yaptığı bilin(e)memektedir.

Ne var ki “Hintçe” sözcüğünü değiştiren yalnızca Can değildir, Gölpınarlı da yapmıştır. Gölpınarlı, 1940 yılında yayımlanan iki yazısında da “İran dili ile söylüyorsam da türküm” dediğini savlamaktadır (1940: 1738; 1940: 7). Yine aynı Gölpınarlı, daha sonraki yıllarda “hint, hintçe” sözlerinin değişmeceli anlamından hareketle, “Farsçaya tarihin hiçbir devrinde ve hiçbir yerde Hintçe denmemiştir. Hintçe ayrı bir dildir, Farsça ayrı bir dil ve Mevlana, Hintçe söylememiş ve yazmamıştır,” diyerek bu tahrifi yani bozmacayı geçersiz kılmaktadır (1985a: 206; 2009: 236).

Asaf Halet Çelebi de “Hindu guyem” sözünü “Hindce yani farsça söylüyorum şeklinde tefsir etmek hatalıdır,” demektedir (1957: 13). Benzer biçimde, İ. Z. Eyuboğlu da “**Farsça** söylüyorsam da, aslım **Türk**’tür” sözlerine, “Tarihte Farsçaya ‘hindu’ denildiği bir dönem görmediğimiz gibi, o çağda durup dururken ‘ben Türküm’ diyen bir topluluk da bilmiyoruz,” diyerek karşı çıkmaktadır (1998: 85).

2.2.6.3.2.1.2. Mevlana “Türk” Sözcüğünü Ne Anlamda Kullanıyordu?

Mevlana, değişmeceli anlamı dışında, kavim anlamıyla Türk sözünü nasıl kullanmaktaydı sorusuna olası yanıtlar devşirilebilir. Eflaki, Mevlana’nın Türkleri olumsuzlayan sözlerine kendi düşüncesini de katarak “Nitekim şimdi buyurduğu gibi oldu,” dediği, Mevlana’nın ardılı Şeyh Selahaddin’in bağımlı yaptırmak için parayla Türk rençperler tuttuğunu, bunu gören Mevlana’nın şöyle dediğini aktarmaktadır:

Efendi, bağ yapımında Rum rençperler, bozumunda da Türk rençperler tutmak gerekir. Çünkü dünyayı imar etmek Rumlara, yıkmak ise Türklere özgüdür. Bunları yıkmak için (Tanrı) Türkleri yarattı; onlarda çekinmeden ve acımadan gördükleri her imareti yıkıp harabeye çevirdiler; halada böyle yapıyorlar ve kıyamete kadarda böyle yapacaklar. Konya şehri de yine merhametsiz Türk zalimlerin eliyle harap olacaktır (1973: 2/153; 2006: 542).

Kitabın çevirisini yapan Prof. Dr. Tahsin Yazıcı (1973: 2/346; 2006: 542), sayfanın altına hemen şu dipnotu düşmüştür: “Buradaki Türk, o sırada Anadolu’yu yakıp yıkan Moğollardır. Bir Moğol akınından kaçarak yerleşmek için Türk Anadolu’yu seçen bir ailenin çocuğu olan ve meşhur kıtasında ‘Aslem Türk’tür’ diyerek övünen Mevlana’nın böyle bir kanaat taşıdığı düşünülemez.” Yazıcı gibi, Gölpınarlı (1985a: 206) da

Mevlana'nın, 'Türk' sözcüğünü kavim anlamında kullanınca Moğolları ve köylüleri kastettiğini yazmakta ama bunu şüpheyile karşılamak gerekebilir.

Mevlana'nın Türkleri olumsuzlayan sözleriyle Moğolları kastedildiği söylendiğine göre, Mevlana'nın Moğolları olumladığı iki örnek *Fihi Ma Fih*'ten verilebilir:

Birisi, gece-gündüz canım da, gönlüm de tapınızda hizmet etmede; fakat Moğollar'la uğraşmaktan, onların işleriyle oyalanmaktan vakit bulup da ziyaretinize gelemiyorum dedi.

Mevlana buyurdu ki: "Bu işler de Tanrı işidir; Ulu Tanrı mademki böyle bir hayırlı işe meyil vermiş, ona aşırı rağbet göstermeniz Tanrı yardımına mazhar oluşunuza delildir. Fakat bu meyilde bir gevşeklik, bir usanç hâsıl oldu mu bu, Tanrı yardımından mahrum oluşunuza delildir." (2001a: 3/9).

(Birisi) sordu, dedi ki: "Moğollar, bizim mallarımızı alıyorlar; bazı-bazı da bize mal bağışlıyorlar. Acaba hükmü nasıldır?"

(Mevlana) buyurdu ki: "Moğol, neyi alırsa Tanrının eline düşmüş, hazinesine girmiş sayılır." (2001a: 15/54).

Sümer, Mevlana'nın bu sözlerinden yola çıkarak, ömrünün son 30 yılını Moğol yönetimi altında geçiren Mevlana'nın bu süreçte, Moğol yönetimine karşı çokça saygı ve sevgi duyusunun bir "gerçek" olduğunu söylemektedir. Ona göre Mevlana, "Moğol istila ve hâkimiyetinin Tanrı iradesinin bir sonucu olduğunu kabul ettiği anlaşılıyor. Bu sebeple, bizzat kendi eserlerinde Moğol hâkimiyetinden halkın çektiği ıstırapların açıkça akislerinin görülmemesi bu hususla alakalı olsa gerekir." Sümer, "Moğol hâkimiyetinin Tanrı'nın bir takdiri, bu sebeple meşru ve itaat edilmesi gereken bir hâkimiyet olduğu görüşünü," daha sonraları, Mevlana'nın oğullarının ve ardıllarının da devam ettirdiğini söylemektedir (1973: 45-46).

Yazıcı ve Gölpınarlı'nın savladığı gibi, eğer Mevlana, Türkleri olumsuzlayınca Moğollar, Moğolları olumlayınca da Türkler anlaşılacaksa, Yazıcı ve Gölpınarlı, bu ikisinden hangisini mecaz olarak açıklamak isterdi? Her iki ifade de Türk ve Moğol birbirinin tam tersi, Eflaki'nin aktarımında Türkler olumsuzlanırken *Fihi Ma Fih*'te Moğollar olumlanmaktadır. Öyleyse bu iki yazarın açıklamalarının ya hepsi yanlış bulunarak reddedilecek ya doğru bulunarak kabul edilecek ya da onların dediği gibi Mevlana'nın sözlerinde, "Türk sana söylüyorum, Moğol sen anla!" ya da tersi bir tavır aranmaya devam edilecek. Kaldı ki Rus tarihçi Gordlevski, Eflaki'nin anlattıklarını doğrulayan sözler etmektedir: "Konya'daki zenginler, örneğin, bahçelerin çevresine kerpiç duvarlar örme ya da evlerin çatılarının toprak tesviyesini yapma gibi işlerde

Rumları, Türklere tercih ediyorlardı.” Gordlevski, Türklere ve Türk alt tabakalara karşı derin horgörü beslediğini söylediği Eflaki'nin bu sözlerini şöyle yorumlamaktadır:

Burada, İran kültürüyle eğitilmiş bir insan olan Celâleddin Rumi'ye görüldüğü şekliyle, Türk halklarının olumsuz, yıkıcı rolü kasıtlı olarak vurgulanmıştır; ola ki burada, onun Hıristiyan Rumlara kişisel ve ailesel eğilimi de yansıtılmıştır. Ama ne olursa olsun, Celâleddin Rumi'nin kızgın tiradı, Konya'da, dinsel düşmanlık bulunmadığını göstermiştir (1988: 188-189).

Gordlevski'nin dediği gibi, Mevlana'nın “Türklere yüksekte bakan,” (1988: 192) beyitleri bulunmaktadır. Buna, *Mesnevi*'den birkaç örnek verilebilir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde, Oğuz Türklerinin “kan dökücü” olduğunu söylemektedir. Farsçası (b.3032) ve Gölpınarlı (b.3053) çevirisiyle:

An guzâni Türki- hûn-rîz âmedend	O kan dökücü Oğuz Türkleri, geldiler;
Behr-i yağmâ ber dihi nâgeh zedend	Yağma için bir köye saldırdılar.

Bir başka örnekte Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde Oğuz Türklerinin “kinci” olduğunu söylemektedir. Farsçası (b.349) ve Gölpınarlı (b. 350) çevirisiyle:

An Ebu Cehl ez peyember mu'cizi	Ebu Cehil kin güden Oğuz Türk'ü gibi
Hast hemçun kinever Türki Guzi	Peygamberden bir mucize istedi

Ocak, Mevlana'nın “Genellikle, Türkmenlere pek de iyi gözle bakmadığı”nı vurgularken (1996: 95) Osman Turan da Mevlana'nın bu beyitlerde “Türk” derken “göçebe Türkleri” kastettiğini söylemektedir:

Mevlana Celâleddin Rumi, Anadolu'da Selçuklu-İlhanlı devlet nizamının müdafisi olarak, göçebe Türklerin ve hususiyile Karamanlıların isyan ve tahripleri dolayısıyla, bir yerde Türk adını yağmacı manasında kullanırken bu göçebeleri kastediyor ve sempatisini Türk olduğunu bildiği Selçuklular için izhar ediyordu. Esasen kendisi de bir rubaisinde "Aslım Türktür" ifadesi ile de Türklüğe yüksek mevki veriyordu (2009: 44 ve 357).

Buradan hareketle, sadece tek bir dizayle Mevlana'nın Türk olduğu savlanabiliyorsa, karşı uca geçip yine, tek bir dizayle onun Türk olmadığı savlanabilir mi? Bunun için Mecdut Mansuroğlu'nun eski yazmalara dayanarak Mevlana'nın olduğunu söylediği 10 Türkçe-Farsça karışık manzume içinde 7. manzumeye bakılabilir. Bu manzumenin ilk beyiti salt Türkçe, ikinci beyit öneminden dolayı hem Farsça hem de Türkçe yazılacaktır:

Ey ay yüzlü Türk, ne olur, sen sabahleyin odama gelsen de “gel beri” desen!

To mah-ı Türk u men eger Türk nistem Sen bir Türk ayısın ve ben, her ne kadar Türk
Danem men in kadr ki bitürkist ab su değilsem de Türkçede ab’a su dendiğini bilirim

Mansuroğlu’ndan (1954: 211 ve 216) aktarılan bu manzume oldukça ilginçtir. İlginçliği şuradan ki bu manzume, Mansuroğlu’nun söylediği gibi, eğer Mevlana’ya aitse Mevlana burada çok açık biçimde “Türk değilim” demektedir. Nasıl ki “Aslem turkest egerçi hindî gûyem = Hintçe söylüyorsam da aslım türk’tür” sözleriyle Mevlana’nın Türk olduğu söylenebiliyorsa “Türk u men eger Türk nistem = Ben her ne kadar Türk değilsem de” sözleriyle de Türk olmadığı söylenemez mi?

2.2.6.3.2.1.3. Böyle Bir Rübai Var mı?

Prof. Dr. Mikail Bayram, 27-28 Nisan 2002 tarihinde ATV’de yayınlanan “Mevlana” konulu “Ceviz Kabuğu” programında Mevlana’nın “Hintçe söylüyorsam da aslım türk’tür”le biten böyle bir rubaisinin Mevlana Dergâhında bulunan *Divanı Kebirin* iki adet orijinal yazma nüshasında olmadığını, sonradan Mevlana’ya atfedilerek uydurulduğunu savlamaktadır. Bayram ile programın sunucusu Hulki Cevizoğlu arasında şöyle bir konuşma geçmektedir:

Hulki Cevizoğlu —Peki, şu sözlerde mi ona ait değil? (...) “Düşman gibi görerseniz de düşman değilim, ben Hintçe konuşsam bile Türküm yine de” diyor.

Prof. Dr. Mikail Bayram —Efendim, hele o hiç, o hiç Mevlana’ya ait değil. Çünkü Mevlana’nın o orijinal Divan-ı Kebir nüshalarında da bu mevcut değil.

Hulki Cevizoğlu —Ama bakın, bunu da yazan kim, onu da söyleyeyim size. Şimdi bunu yazan (...) Türkiye’nin ilk Kültür Bakanı Talat Halman’ın Türkiye İş Bankası’ndan çıkan Candan Cana isimli kitabı, Sayın Halman yazıyor bunu.

Prof.Dr. Mikail Bayram —Efendim, ben onları biliyorum.

Hulki Cevizoğlu —Yani, Türkiye’nin ilk Kültür Bakanı, şu anda Bilkent’te öğretim üyesi, kocaman İş Bankası yayın yapıyor, bunları bilmiyor da Mevlana’nın eseri diye mi bize yutturuyor.

Prof.Dr. Mikail Bayram —Onlar, evet maalesef maalesef!

Hulki Cevizoğlu —Yapmayın.

Prof.Dr. Mikail Bayram —Çok üzülerek söyleyeyim, bugüne kadar hep Mevlana hakkında yalanlar uyduruldu.

Bu bağlamda, Mevlana'ya ait olduğu şüpheli bir rubaide geçen, *türk* ve *hint* sözcüklerinin anlamını değiştirip ve/veya sözcük değişimine uğratarak Mevlana'nın Türk olduğu söylenebilir mi? Kaldı ki Mevlana, gerçekten böyle söylemiş olsa bile tek bir dize onu Türk yapabilir mi?

İsmet Zeki Eyuboğlu, Mevlana'ya ait olduğu savlanan “Hintçe söylüyorsam da aslım Türk'tür,” dizesine şöyle karşı çıkmaktadır:

Bu dörtlükte geçen “aslem turkest” sözünü, “Türk soyundanım” diye açıklama olanağı yoktur. O çağ Anadolu'sunda “Ben Türküm” diye övünen bir yazar bilmiyoruz. Bütün şiirlerini eşsiz bir Türkçeyle söyleyen Yunus Emre bile kendisine “Ben Türküm” dememiştir. O dönemde “Türk” değil, “Türkmen” sözcüğü yaygındı ve “Türk” sözcüğü de yerici, küçümseyici bir anlamda kullanılıyordu. Bu dizenin gerçek anlamı, “Üstü kapalı konuşuyorsam da sözüm açıktır,” biçimindedir. Yoksa kimilerinin ileri sürdükleri gibi, “Farsça konuşuyorsam da soyum Türktür” anlamı yoktur burada. Bütün bunlardan öte, binlerce dize yazmış bir ozanın bozuk bir dille söylediği ileri sürülen birkaç Türkçe onun soyunu kanıtlamaya yetmez inancındayız (1998: 84-86).

2.2.6.3.2.2. Mevlana'nın Ana Dili Türkçeydi Savı

Mevlana'nın yazı dili Farsçaydı, peki ama konuşma dili neydi? O ailesiyle, dostlarıyla ya da evinde, camide, çarşıda, pazarda hangi dili konuşuyordu? Bu sorunun yanıtı, Mehmet Önder'in *Mevlana* (1970: 132) kitabından verilebilir. Ona göre, (i) Mevlana, Türk soyluydu. (ii) Türk olduğu için ana dili de Türkçeydi. (iii). Ona, Farsçayı babası ve hocaları öğretmişti. (iv). Mevlana evinde; halkla konuşmalarında, sohbetlerinde, vaazlarında Türkçe konuşurdu. (v). Mevlana, kitaplarını dönemin gereği olarak Farsça yazmıştı.

Mevlana, neden Türkçe değil de Farsça konuşmuş ve/veya yazdırmış sorusuna Yılmaz Öztuna, Mevlana'da Türklük sevgisinin çok güçlü olduğunu, Türkleri övmeyi sevdiğini, Türkçe o çağda şiir dili olarak gelişmediği için Farsça söylediğini, buna karşın Arapça, Türkçe hatta Yunanca şiirlerinin de bulunduğu biçiminde yanıt vermektedir (1992: 253). Bu sözlerdeki çelişkili söyleyişe dikkat çekilebilir. Öztuna hem Türkçe gelişmiş bir dil olmadığı için Mevlana Farsça şiir söylemiştir demek hem de Türkçe şiirlerinden söz etmektedir. Soru şu: Gelişmemiş Türkçeyle Mevlana nasıl Türkçe şiirler söylemiş olabilir?

Benzer biçimde, Hilmi Ziya Ülken de “Mevlana, niçin Farsça yazmıştır?” sorusuna, Farsça yazmış olmasından dolayı onun İran edebiyatına ve düşüncesine mâl

edilemeyeceğini, kendisinin tıpkı 18.yüzyılda Fransızca, 19. yüzyılda Latince yazan Alman “mütefekkirleri gibi hareket ettiğinin kolaylıkla anlaşılacağı” yanıtını vermektedir (2004: 71-72). Ülken, bu sözleriyle örtük olarak Mevlana’nın Türk olduğunu imlemektedir. Onun gibi bakılırsa, nasıl ki Alman bir düşünür Latince yazabilirse, Türk Mevlana da Farsça söyleyebilir. Ülken, Mevlana Farsça yazdığı için Farslı olamaz demiyor. Ne diyor? Farsça yazdığı için İran edebiyatına ve düşüncesine ait olduğu söylenemez diyor. Soru şu: Farsça yazan Mevlana, Türk edebiyatı ve düşüncesine mâl edilebilir mi?

Gölpınarlı, 1940 tarihli “Mevlana” (1940: 8) ve “Mevlana’nın Türk Kültürüne Tesiri” (1940: 1738) adlı iki yazısında da Mevlana’nın Belh Türkçesi bildiğini, Anadolu Türkçesini bilmediğini; eğer Anadolu Türkçesini bilseydi kesinlikle o Türkçeyle yazardı demektedir. Sonraki yıllarda Gölpınarlı, kitaplarında örneğin *Divan-Kebir*’e “Sunuş yazısında, Mevlana’nın söyleyeceği Türkçenin doğu lehçesi olacağını, batı lehçesini ancak Anadolu’da öğrendiğini hesaba katmak gerektiğini belirtmektedir. Gölpınarlı, devam sözlerinde, Türk diliyle Divan edebiyatı kurulunca ne oldu diye sormaktadır. Soruyu Arapça, Farsça, Türkçe karışımı yeni bir dil icat edil ama halk “gene” bu dili anlamadı olarak yanıtlamaktadır (2007: 1/xcvii). Oysa Gölpınarlı, Mevlana’nın halka, halkça ve halk seviyesine inerek halk diliyle seslendiğini, şiirlerini aruzla söylemekle beraber halk diliyle söylediğinin altını sürekli çizmektedir (1985b:136).

Gölpınarlı’nın akıl yürütmesiyle Mevlana’nın doğduğu yerdeki Belh’li Türkler, Belh’li Türkçesi ya da “doğu lehçesi” Anadolu’daki Türkler de Anadolu Türkçesi ya da “batı lehçesi” bilmektedir. Bir başka deyişle her iki yerdeki Türk halkı da Farsça bilmemektedir. Bu bilgilerden hareketle, Türk halkı Farsça bilmediğine göre bu halk kimdir? Mevlana, hangi halkın seviyesine inerek Farsça halk diliyle söylemiştir?

Gölpınarlı gibi, Prof. Dr. İsmail Yakıt’ın “İran’ın İddiasına 800 Yıllık Cevap” başlıklı yazısına göre; (i) Mevlana Kaşkar Türkü’dür (ii) O, Hakani Türkçesi bilmektedir. (iii). Hakani Türkçesi, orta Asya’ya mensup bir lehçedir. (iv). Mevlana, evde ailesiyle Hakani Türkçesi konuşmaktadır (v). Bu bilgilerin bilimsel dayanağı kendisinin bir kaç kez sunduğu bilimsel bildirilerdir (22 Şubat 2012).

İ.Z. Eyuboğlu, “Mevlana çevresinde, gönüldeşleriyle düzenlenen toplantılarda hangi dil konuşuluyordu?” sorusuna yanıt vermektedir:

Mevlana'nın konuştuğu ve yazdığı Farsça anadilidir; sonradan öğrenilmiş bir dil izlenimi uyandırmıyor. Çevresinde toplananlarla Farsça konuştuğu da açıktır. Öyle olmasa toplantılarda düzenlendiği söylenen şiirlerini kimlere anlatmak istiyordu? Bir tören düzenlenmiş, birçok kişi toplanmış dönülüyor, çalgılar çalınıyor, şiirler okunuyor, dinleyenler anlamıyor. Bu kolayca onaylanabilecek bir durum değil. Elimizde bulunan düzyazı yapıtları bile Farsça olduğuna, bunları oğlu sultan Veled ya da başka arkadaşları konuşurken yazıya geçirdiklerine göre konuşulan dilin Türkçe olduğu söylenemez. Üstelik Mevlana'nın büyük bir toplam tutan şiirlerinde Türkçe dizelerin sayısı birkaçı geçmediği gibi bunlar arasına serpiştirilmiş Türkçe sözcükler de çok azdır (1998: 71-72).

Eyuboğlu'nun bir diğer sorusu şudur: Öyleyse Mevlana'yı Farsça konuşturan etken neydi? Ona göre, Mevlana yaşadığı aile çevresinde Farsça konuşan, Farsça düşünen, ilk eğitimini bu dille gören, ilk bilgilerini bu dille edinen bir ortaçağ aydınıdır. Ortada yazılı belgelere, kanıtlara dayanan bir olay vardır, bu olayı kişisel yorumlarla saptırmanın gereği yoktur (1998: 75).

Eyuboğlu'nun sorusu yinelenecek olursa Mevlana'nın ana dili neydi? Hangi dilleri bilmekteydi? Gölpınarlı'ya (1985a: 256-257) göre, Mevlana klasik Farsça ve Arapçayı bütün edebi incelikleriyle çok iyi bilmesine karşın şiirlerinde halk Farsçası ve halk Arapçası kullanmaktadır. Benzer biçimde, Yunancayı, eskil Yunan şairleriyle filozofların şiirlerini ve yapıtlarını özgün metinlerinden okuyacak kadar bildiği halde, Rumcası da tam bir halk Rumcasıdır. Benzer biçimde, Hilmi Ziya Ülken (2004: 271) de Mevlana'nın Anadolu Selçuklu Devletinde konuşulan Yunancayı çok iyi bildiğini hatta aruzla manzume yazacak kadar Yunancayı kullandığını belirtmektedir. Ülken gibi, Asaf Halet Çelebi (1957: 60) de Mevlana'nın “Rumca öğrendiğini biliyoruz,” demektedir, ayrıca, onun Şam'daki öğrenim yıllarında “İbrani okuduğunu” bu iki dilden –İbranice ve Rumca- yazdığı bazı şiir parçaları divanı mevcuttur, yazmaktadır

Lewis, Gölpınarlı ile Ülken'in ve diğerlerinin bu söylediklerini dayanaksız ve mantıkdışı bulduğu gibi, Mevlana'nın eskil Yunanca hâkimiyetine ve ana dilinin Türkçe oluşuna ilişkin savların çılıncasına aşırı olduğunun altını çizmektedir. Ona göre, Mevlana ana dil olarak Farsça konuşup yazmakta, öğrenilmiş bir yabancı dil olarak Arapça yazışıp söyleşmekte, çarşıda pazarda işini görebilecek kadar Rumca ve Türkçe bilmektedir (2010: 381 ve 19). Zerrinkub da Mevlana'nın gazellerinde göze çarpan Türkçe ve Yunanca birkaç satırın onun bu dilleri bildiğini ya da onlara ilgi duyduğunu

göstermediğini, daha çok müritleri arasındaki Türklerin ve Rumların gönlünü almaya yönelik eğilimini ortaya çıkardığını belirtmektedir (2007: 38).

İ.Z. Eyüboğlu'na göre, Mevlana'nın dili kitap Farsçası değil, evde öğrenilen Farsçadır. Mevlana'nın evinde Farsça konuşulduğunun en açık kanıtı Türkçe şiir söyleyememesidir. Yüz elli bin dizeyi aşan şiirlerinde Türkçe dizelerin sayısı bağımsız bir gazel oluşturamayacak nicelikte az olan bir kimsenin Türkçe bildiği, konuştuğu söylenemez. Nitekim oğlu Sultan Veled bir koşuk düzenleyecek aşamada Türkçe bilmediğini alçakgönüllülikle açıklamaktadır. Peki, bu olaya dayanarak o dönemin Anadolu'sunda Farsça konuşulduğunu mu ileri süreceğiz? Yok, bunu söyleyemeyiz, söyleyebileceğimiz yalnızca Mevlana'nın evinde Türkçenin değil, Farsçanın geçerli olduğu, konuşulduğudur (1998: 26).

Murat Bardakçı, "Mevlana ve Mevlevilik" konulu (2 Mart 2013 Habertürk) Tarihin Arka Odası adlı TV Programında, "Mevlana, Anadolu kültürünün insanı değildir, Anadolu'yla alakası yoktur," dedikten sonra, kendisi ile Abdülbaki Gölpınarlı arasında geçen konuşmayı aktarmaktadır:

—Efendim, Mevlana evde nece konuşurdu?

—Hocanın yanıtı hep "Evladım, maalesef Farsça konuşurdu!" olurdu.

Mevlana'nın oğlu Sultan Veled'in, *Divan*, *İbtida-name*, *Rebab-name*, *İntiha-name* ve *Maarif* adlı yapıtlarının hepsi Farsçadır. Gölpınarlı (2001: x-x1), çevirisini yaptığı Sultan Veled'in *İbtida-name* adlı kitabına yazdığı Sunuş'ta *Rebab-name*'de Türkçe ve Rumca şiirlerin olduğunu bildirmektedir.

Sofî Huri, Sultan Veled'in Farsça yapıtlarından yalnızca *Rebabname*'nin 156 beyitlik Türkçe şiirler içerdiğini bildirmektedir. Huri'ye göre, Sultan Veled bir yerde sanki Türkçesinin zayıf olduğunu ifade etmek istercesine şöyle demektedir:

Türkçe bilseydim, ben ide idim size / Sırları kim Tanrı'dan değdi bize.

Huri, "Sultan Veled, burada her halde Türkçe şiiri, Farsça şiir yazdığı kadar yazamadığını söylemek istemiş olabilir," demektedir. (1963: 36-37). İ.Z. Eyüboğlu gibi söylenirse, Sultan Veled Türkçe bilmediğini çok açık biçimde yazmıştır.

Sonuç olarak, Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled'in *Maarif* adlı kitabı Farsça yazıldığı gibi, kendisi derslerini de Farsça anlatmaktadır (Maarif 2018:7 ve 12). Mevlana'nın kendi bütün yapıtları Farsçadır. Babası gibi, Sultan Veled'in bütün yapıtları Farsçadır. Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi'nin *Divan*'ı Farsçadır (Gölpınarlı 1983: 92). Başka türlü söylenecek olursa, dört kuşak {baba + Mevlana + oğul + torun} Farsça yazmıştır, Farsça söylemiştir. Sümer gibi, "İşte, şimdi umumî efkâra büyük Türk düşünürü diye takdim edilen Mevlana'nın günlük hayatında Türkçe konuştuğunu farz ettirecek delillere rast gelinmiyor. Buna karşılık ana dili Farsçayı konuştuğuna hükmettiren bazı işaretler vardır," denilebilir (1969: 53).

2.2.6.3.2.3. Mevlana Türkçe Şiirler Yazmıştır Savı

Bu sava ilişkin söylenenleri, Hilmi Ziya Ülken'in *Türk Tefekkür Tarihi* (2004: 270) kitabından dile getirilebilir. Ülken, bu şiirlerin "büyük bir Türk mütefekkeri" tarafından yazıldığını özenle belirtmesinin ardından, "Mevlana'nın büyük *Divan*'ında bazı mısralarının her birinin yarısı Türkçe, yarısı Farsî manzumeler hatta bazen doğrudan doğruya Şark ve Garp Türkçesiyle şiirleri vardır," yazmaktadır.

Köprülü'den öğrenildiğine (1981:235) göre, Mevlana'nın Türkçe şiirleri çoğunlukla, mülemma yani karışık dilli, alaycı ve yergili biçimde; pek azı da tam parçalar halinde olan bu şiirlerin bir kısmı, Veled Çelebi'nin küçük bir kitabından aktarılacak ilk kez Necib Asim Bey'in *Türk Tarihi* adlı yapıtında görülmüştür. Orada olmayan iki dizide Faik Reşad Bey' in kitabında yer almıştır. Köprülü, Mevlana'nın *Divan-i Kebir*'inde karışık biçimde bazı Rumca ve Türkçe şiir parçaları bulunsa da bu şiirler, onu bir Türk şairi sayabilecek içerikte ve sayıda olmadığını bildirmektedir. Cahen (2012: 347) ise Mevlana'nın yapıtlarında pek az olan Türkçe ve Rumca şiir parçalarının aslında "geçici bir oyun" olduğunu belirtmektedir.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1943: 30), "Mevlana'nın Türklüğü Meselesi"ni tartıştığı bir yazıda, "Türklüğün bu koyu merkezi" dediği Konya'da Mevlana'nın *Mesnevi*'yi Farsça söylediğini ama açıklamalarını Farsça yapmadığını, Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın çalışmalarının bu konuyu aydınlatacağını yazmaktadır. Fındıkoğlu'nun göndermede bulunduğu çalışma, Yaltkaya tarafından 1934 yılında yayımlanan kitapçığıdır. Sayar'ın aktarımıyla, Hasan Ali Yücel'in *Mevlana Rubaileri*

yayımlamasından hemen sonra, Yaltkaya, Mevlana'nın "Aslem Türk est" dizesiyle son bulan ünlü rubaisinin izini sürerek *Mevlana'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler* kitapçığını Yücel'in yardımlarıyla basılmasını sağlamış ve Mevlana'nın Türklüğüne ilişkin tartışmaya son noktayı koymuştur (2000: 298). "Mevlana Türk'tür"ün en baş savunucusu Yücel de Yaltkaya'nın 1934'te yayımlanan kitapçığıyla Mevlana'nın Türklüğünü kanıtladığından pek çok kez söz edecektir (Tanıl Bora 2021: 125).

Mesnevi açıklamalarından ve *Divan-Kebir*'den yararlanılarak oluşturulan bu kitapçık, Mevlana'nın Türkçe şiirleri ile Farsça şiirlerindeki Türkçe sözcükleri içermektedir. Yaltkaya, bu kitaba yazdığı "Giriş" yazısında, Mevlana'nın Türklerin ve dünyanın en büyük filozofu ve şairi olduğunu, onun Farsça şiirlerindeki Türkçe sözcükleri ve Türkçe şiirlerini derleyip açıklamalar yazdığını bildirmektedir. Girişte verilen çok kısa bilgilere göre, bu şiirler ve sözcükler belirlenirken Ankaravi'nin 1872-1873 yılında Devlet matbaasında basılmış olan *Mesnevi* açıklamaları; 1894-1895 yıllarında, Ahter matbaasında basılan *Rubailer* nüshası ile *Divan-ı Kebir*'in çeşitli yazma nüshaları esas alınmıştır. Bu yolla belirlenen yüz üç (103) Türkçe sözcük ve sözce, Latin harflerine göre alfabetik sırayla Türkçe açıklanmış, beyitlerin yer aldığı kaynaklar ve yerleri gösterilmiştir (1934: 3).

Mecdut Mansuroğlu, Şerefeddin Yaltkaya'nın bu kitapçığının eleştirel bir anlayışla yayımlanmadığını belirterek belli başlı eksiklerini sıralamaktadır:

- (i). Fuad Köprülü, "Yeni Farsî'de Türk Unsurları" başlıklı yazısında, "Yeni Farsça" olarak adlandırılan edebi dile Türkçenin ne gibi etkileri olmuştur sorusuna yanıt ararken *Mesnevi* gibi bazı kitaplar için hazırlanmış özel sözlüklerde Farsçaya geçmiş, bazı Türk-Moğol sözcüklerine rastlandığını belirtmektedir (1942: 1). Mansuroğlu da Köprülü'den aldığı bu bilgiyle, Mevlana'nın Farsça şiirlerindeki Türkçe sözlerin 13. yüzyılda bütün Farsça yazarlarda görüldüğü türden Türkçeden, Farsçaya yeni girmiş sözcükler olduğunu kaydetmektedir (1954: 207).
- (ii). Yaltkaya gerek dil, sanat, eda gerekse konu bakımından Mevlana'ya uzak düşen bazı Türkçe beyitleri de ona atfetmiştir.
- (iii). Yaltkaya, Türkçe beyitlerin aydınlatılmasında yöntemli hareket etmemiştir.

Mansuroğlu (1954: 207-208), bu sebeplerle, Mevlana'ya ait Türkçe beyit ve ibareler için eski yazıları yeniden gözden geçirdiğini belirtmektedir. Ona göre, Mevlana'nın Türkçe ve Türkçe-Farsça karışık beyitleri yalnız *Divan-ı Kebir*'de bulunmakta, öteki yapıtlarında ise bazı Türkçe sözcüklere rastlanılmaktadır. Kendisi, eski yazmalara dayanarak Mevlana'ya ait 10 Türkçe ve/veya Türkçe-Farsça manzume olduğunu ifade etmektedir Fahrettin Coşguner (2007:311) de “Mesnevi'de Türkçe Kelimeler” başlıklı yazısında, *Mesnevi*'de geçen Türkçe sözcük sayısının 100'e yakın olduğunu, tekrarlarla birlikte bu sayısının 312'ye çıkabildiğini bildirmektedir.

Gölpınarlı, çelişik sözler etmektedir; hem Türkçe, “işlenmemiş bir dil”¹⁸ olduğu için Mevlana'nın Türkçe yazmadığını söylemekte hem de Mevlana'nın “Türkçe şiirleri vardı” yazmakta ama örnek göstermemektedir. Sadece, içinde Arapça, Türkçe beyitler bulunan bir gazeli, tamamıyla bozuk düzen bir karalama olduğu ve Mevlana'ya ait olmadığı gerekçesiyle *Divan-ı Kebir*'e almadığını, belirtmektedir (2007: c.1, s. c). Gölpınarlı, *Divan-ı Kebir*'de geçen Türkçe sözcükleri dikkatli biçimde saptamaktadır. Elbette, 35.945 beyit sayısı ile yedi cildi dolduran bu yapıtta, yarısı Türkçe olan bir şiir bile bulunmazken az sayıdaki Türkçe sözcükler özenle dipnotlarda gösterilmektedir.

Mevlana'nın Türkçe şiirler yazdığı ve bu şiirlerin *Rübailer*'de olduğu savı, karışık ve anlaşılması güç bir konu olduğu için bazı noktalara açıklık getirebilmek için Hasan Ali Yücel'in yayımladığı *Rübailer*'e odaklanılabilir. Mevlana'nın Türkçe şiirleri olduğunu savlayan hatta kitaba geçiren “Mevlana ve Mevlevilik, benim için bir kitap olmaktan ziyade bir hayattır,” (Sayar 2007: 106) diyen Hasan Ali Yücel'dir. Yücel'in Mevlana'nın kendi el yazısıyla yazdığını, tamamen Türkçe olduğunu savladığı bu şiirin üzerinde biraz durmakta yarar olabilir.

Yücel'in “Hz. Mevlana sevgisinin bir ürünü” olarak çevirdiğini söylediği, Türkiye İş Bankası tarafından yeniden yayımlanan *Mevlana Rubaileri* adlı kitapta, Mevlana'nın el yazısı ile bir şiiri vardır. Kendisinin 1932 yılında ilk basımı yapılan kitaba yazdığı Önsöz'e (2015: 1x-x) göre, kitabın hazırlanış öyküsü şöyledir. Yücel, Mevlana'nın el yazısını hiçbir yerde görmemiştir ve çok merak etmektedir. Bu merakını gidermek için

¹⁸ *Divan-ı Kebir* Önsöz 2007:1/ xcvi-xcvii

Yücel, “Eflatun¹⁹ kadar ilahi olan bu mükemmel insan” (Sayar 2007: 54) dediği, kütüphaneci, İsmail Saib Sencer’den iki kitap edinir. Kitaplardan ikisi de Arap dilcilere ait Arapça dilbilgisidir; bunlardan biri, 1095 yılında yazılmış İbn Cinni'nin *Ettelkin*; diğeri, 1403 yazılmış Ali İbni Saidi Zeydi'nin *Elmuktedabihi*'dir. Bir arada ciltlenen bu iki kitabın arasındaki bir yaprakta, bir manzume yer almaktadır. Yücel'e göre, bu manzume; Mevlana'nın kendi el yazısıyla yazılmış Türkçe bir şiirdir. Yücel, bunun Mevlana'ya ait Türkçe bir şiir olduğuna, “hakikate yakın bir ihtimalle” iki şekilde kanaat getirmektedir:

- (i). Şiirin başında, “Li - kâtibihî” yani yazanın kendine ait kaydından, el yazısının şiirin sahibine ait olduğu anlaşılmaktadır.
- (ii). Şems, Mevlana'nın şiirlerinde kullandığı mahlas olduğundan son beyitte “Şems” adı geçmektedir.

Yücel'e göre, Mevlana'nın el yazısı olan bu manzume tamamen Türkçedir ve dili 13.-14 yüzyıl Türkçesidir; Hoca Ahmed Yesevi'nin hikmetlerini anımsatır biçimde konu ve ifadeler bulunmaktadır. Dolayısıyla, Türk dilinin tarihi itibarıyla da çok değerlidir. Yücel'in kitabına aldığı ve Mevlana'ya ait olduğunu savladığı bu Türkçe şiire ilişkin “ihtimalli” bilgilerine karşı çıkışlar sırasıyla yazılabilir.

1. Mehmet Yavuz, İbni Cinni'nin *Ettelkin* kitabının eski/yeni kaynakların bazılarında kaydının geçtiğini ama günümüze kadar ulaşmadığını yazmaktadır (1996: 87).

Musa İğrek ise 5 Mart 2007 tarihli Zaman gazetesinde yayımlanan, “Mevlana'dan kalan tek el yazısı şiir” başlıklı yazısında, Arap dilcilere ait *Ettelkin* ile *Elmuktedabihi* adlı iki kitabı da bulamadığını yazmaktadır. Ona göre, Hasan Ali Yücel'in sözünü ettiği iki kitabın İsmail Saib Sencer Efendi'nin özel kütüphanesine mi yoksa Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne mi ait olduğunu bilinmemektedir. Saib Efendi'nin kişisel kitapları, isteği üzerine Ankara Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. Her iki kütüphanenin internet katalog taramasında ve yapılan araştırmalarda sözü edilen iki kitaba ilişkin bir kayıt bulunamamıştır.

¹⁹ Eskil Yunan filozofu Platon, İslam dünyasında ve edebiyatında, Eflatun ya da Felatun olarak bilinmektedir. Kınalızade Ali Çelebinin ahlak kitabı, *Ahlak-ı Alai*'de Platon'dan, “İlahi Eflatun” olarak söz edilmekte ve “Vesay-yı Eflatun-ı İlahi” yani “İlahi Eflatundan Öğütler” başlıklı kısımda, ahlaki öğütlere yer verilmektedir (2007: 210, 334 ve 533-534).

Yücel'in İbn Cinni'nin. *Ettelkin* ile Ali İbni Saidi Zeydi'nin *EImuktedabihi* kitaplarının arasında Mevlana'nın kendi el yazısıyla yazdığını savladığı Türkçe şiir, Mehmet Yavuz'a inanılacak olunursa kitaplardan biri günümüze kadar ulaşmazken Musa İğrek'e inanılacak olunursa da bu iki kitap da sözü edilen yerlerde bulunamamıştır.

Şu halde, olmayan bir kitabın ve/veya kitapların arasında Mevlana'ya ait bir şiir nasıl bulunabilir?

2. Mansuroğlu, bu şiiri, Mevlana'nın *Divan-ı Kebir*'inde ve başka kitaplarında bulunmadığı için Mevlana'ya ait saymamış, dolayısıyla incelemeye almamıştır (1954: 207-220).

3. İsmail Yakıt da Hasan Ali Yücel'e göndermeyle, Yücel'in Mevlana'ya ait olduğunu savladığı bu Türkçe şiirin Mevlana'ya ait olmadığını ve düzeltme yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, Osmanlı Türkçesiyle yazılmış, 21²⁰ beyitlik bu şiiri, "Şems" veya "Şemsi" takma adından dolayı başta Hasan Ali Yücel, Şerafeddin Yaltkaya olmak üzere onlardan alıntı yapan kişiler Mevlana'nın saymışlardır. Bu şiir gerek dil gerek biçem açısından Mevlana'nın olamaz. Bunu ilk kez Mecdut Mansuroğlu fark etmiştir. Araştırmalar sonucu, 15. yüzyılda Fatih Sultan Mehmed'in hocası Akşemseddin "Şems, Şemsi, Şemseddin" takma adıyla şiirler yazdığı gibi, 17. yüzyılda yaşamış *Cevahiru'l-Kelimat* adlı yapıtın şairinin takma adı da "Şemsi"dir (6 Mayıs 2022).

Hasan Ali Yücel, acaba Füzüzanfer'in söylediği yanılığa düşmüş olabilir mi? Füzüzanfer, kimi şairlerin kendilerinin olan kimi şiirlerini *Divan-ı Kebir*'e koyduğunu açıklamaktadır:

Öyle ki bazen şairler, kendilerine ait şiirleri Mevlana'ya ait olduğunu kesin göstermek için gazellerin sonuna 'Şems' adını taşıyan beyit koyarak Divan'a sokmuşlardır. Yine 'Şems' mahlasını kullanan, Şems Meşriki adında bir şairin 230 gazeli Divan'a girmiştir. Bunun yanı sıra, şairlerin divanlarını toplayan kimseler ya bilgisizlikten ya da eskilere olan güvenden antolojilerde gördükleri her şeyi Divan'a almışlardır." (1963: 202-203 ve 207).

4. Yücel'in Mevlana'nın kendi el yazısıyla şiir yazdığı savını yazılı kaynaklar doğrulamamaktadır. Çünkü Mevlana, "Mesnevi'nin Fatihası" denilen ilk on sekiz beyitten başka hiçbir yapıtını kendi yazmamıştır. Füzüzanfer, *Divan-ı Kebirdeki* gazeller

²⁰ Yakıt, 21 beyit yazmakta ama Hasan Ali Yücel'in *Rubailer* yapıtında bu şiir 22 beyit olarak görünmektedir (2015: xi-xiv).

için “...heyecanın, halin neticesinden ibaret olup ekseriya kararsızlık haletinde sermestlik ile söylenmiş müritleri, dostları onu yazmıştır,” demektedir (1963: 201-202). Gölpınarlı, *Divan-ı Kebir*’in nasıl oluştuğunu Sunuş’taki (2007: 1/x) açıklamasına göre, Mevlana, çoğu kez dalınç içerisinde, kendinden geçmiş halde sema ederken şiirler söyler; çevresinde bulunanlar, onun her sözünü ilham saydıkları için sır kâtipleri denilen yazıcılar hemen yazardı. Sonradan bölümlere ayrılan, her bölümü alfabetik sırayla düzenlenen *Divan-ı Kebir* böyle oluştu. Yine, Hüsameddin Çelebi tarafından yazılan *Mesnevi* de ilk on sekiz beyit hariç böyle oluştu.

Sonuç olarak, Mikail Bayram’ın *Divan-ı Kebir*’in bir antoloji olduğu savı ortada dururken yani *Divan-ı Kebir*’in dolayısıyla rubailerin henüz, Mevlana’ya ait olup olmadığı kesinlik kazanmamışken onun Türkçe şiirleri olduğunu savlamak çok tartışmalı görünmektedir.

2.2.6.3.2.4. Dönemin Gereği Farsça Yazmak Zorunda Kalmıştır Savı

Hasan Ali Yücel, Mevlana’nın dönemin edebi etkisiyle Farsça yazmak durumunda kaldığını bildirmektedir. Yücel’e (1943: 9) göre, Mevlana, çağının yazınsal etkilerinden uzak biçimde Türkçe söyleseydi yapıtı, kabuğuyla birlikte “bizden” olurdu. Ne var ki Mevlana, gerek söyleyiş biçimiyle gerekse içerik olarak o kadar Türk’tür ki bu kuşku götürmez bir gerçektir. Yücel devam sözlerinde, “Kendinden feyz alarak Türkçe söyleyen Aşıkpaşa ve Yunus o kadar Mevlana’dan idiler ki onun Farsçasını, ona mahsus bir Türk diyeleği gibi görmek hatalı olmaz,” demektedir.

Gölpınarlı da *Divan-ı Kebir*’e yazdığı Sunuş’ta (2007:1/ xcvi-xcviı), “Mevlana niçin Türkçe söylememiş?” sorusuna, “Anadolu Selçuklularında resmi ve edebi dilinin Farsça olması ve Türkçenin işlenmemiş bir dil olması sebebiyle Mevlana, Türkçe söylememiştir,” olarak yanıt vermektedir. Eğer Mevlana, yetkin olmayan Türkçeyle şiir söyleseydi; bu Türkçe, Doğu lehçesi olacaktı, Batı lehçesini ise Anadolu’da öğreneceğinden dolayısıyla bunun hesaba katılması gerekecektir. Devamında ise Gölpınarlı, Mevlana’yı Türkçe yazmadığı için eleştirenleri, Bektaşilik davası gütmekle itham ederek “Mevlana’yı Türkçe şiir söylemediği için suçlamaya kalkışmak ya Bektaşilik gayretindedir ya da bilgisizliktendir,” diyerek paylamaktadır. Ne var ki yine Gölpınarlı’dan öğrenildiğine göre, Mevlana hem *Mesnevi*’de hem de *Divan-ı Kebir*’de

halk dilini kullandığı gibi, halk tarafından konuşulan Farsçayla da konuşmaktadır (1985a: 256) yani Mevlana yapıtlarında, “Horasan ilinin halk Farsçasını kullanmıştır.” (2007: 1/x1). Şu halde, Mevlana neden edebi Farsçayı değil de halk Farsçasını kullanmıştır? Başka türlü sorulursa “Horasan ilinin halk Farsçası” çok mu yetkin bir dile sahipti ya da işlenmiş bir dildi?

İ. Z. Eyuboğlu (1998: 72) gibi düşünülürse, elbette, Mevlana'nın yapıtlarının dilinin Farsça olması, onun soyuna ilişkin kesin bir kanıt taşımaz. Mevlana, düşüncelerini Farsça yazıp anlatabilir. Ne var ki bütün yaşamı boyunca hep Türk soyununkinden başka bir dil yani Farsçayı benimsemişse, üstelik soyunun dilini yani Türkçeyi açıkça bilmiyorsa, soyu da ana dili de tartışmaya açık hale gelebilir. Mevlana'nın çevresindeki insanlarla Farsça sohbet ettiği, Farsça vaazlar verdiği ve mektuplarının Farsça yazıldığı çok açıktır. Çünkü Mevlana'nın sohbetlerini içeren *Fihi Ma Fih* ile *Mecalis-i Seba* Farsçadır. Neşet Çağatay, *Fihi Ma Fih*'teki sohbetlerin neden Farsça olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Netekim fih-i mafih, Mevlana'nın medresede verdiği derslerin, büyük oğlu Sultan Veled tarafından not tutularak toplanmasından meydana gelmiştir. Esasen bu dersleri, sokaktan gelen sade vatandaşlara değil, farsça bilen, felsefede, tasavvufta ve İslami bilimlerde behresi olan elit bir zümreye veriyordu.”

Çağatay'ın tersine Gölpınarlı, *Fihi Ma Fih*'e yazdığı Sunuş (2001a: v) yazısında, Mevlana'nın sıradan, basit düşünen bir kişinin bile anlayabileceği ve/veya anlamak istemeyen bir kişiyi bile kandırabileceği biçimde yazdığını bildirmektedir. Kaldı ki Çağatay'ın söylediği gibi, Mevlana derslerini “elit bir zümreye veriyor” olsaydı Gölpınarlı, ısrarlı bir biçimde Mevlana'nın bütün yapıtlarında, “halk diliyle, halkın seviyesine inerek konuştuğunu”²¹ ve *Fihi Ma Fih*'teki biçiminin *Mektup* 'lardakiyle (1999: 13) aynılığını, “tam bir konuşma dili, tam bir halk Farsçası,” olduğunu yazmazdı. Belki de İ. Z. Eyuboğlu'nun (1998: 44) vurguladığı gibi, Mevlana'nın “elit” çevresi sadece Farslılardan oluşmaktaydı:

Mevlana çevresinde toplananlarla hep Farsça konuşuyor, yazıyor, yazdırıyor. Demek ki onların hepsi Farsçayı çok iyi biliyor. Öyleyse bunu nereden öğrendiler? O dönemde Konya halkının Farsça konuştuğu söylenemez. Farsça, Selçukluların yazışma dilidir, yasa dilidir; aile dili, halk dili değildir. Ortada bir gerçek var: Mevlana'nın çevresinde toplananların çoğu, kendisi gibi İran'dan gelmiştir.

²¹ *Mevlana Celaleddin* 1985a; 256; *Mesnevi* “Sunuş” 1990: XI; 2 *Fihi Ma Fih* “Sunuş” 2001a: V; *Divan-ı Kebir* “Sunuş” 2007: 1/XI; *Rubailer* “Sunuş” 2009: 9; *Mecalis-i Seba* “Sunuş” 2010: 6.

Nihat Keklik, Çağatay'ın söylediklerine katılmakla birlikte, Mevlana'nın sadece "elit zümre" için yazdığı görüşüne katılmadığını belirtmektedir. Ona (1987: 23) göre, Mevlana, sadece "elit zümre"ye değil, halka da seslenmeyi amaçlamaktaydı. Bunun böyle olduğunu, Mevlana'nın düşüncelerini hikâyeler ve mecazlarla ortaya koyması göstermektedir. Çünkü "elit zümre"ye seslenen yapıtlarda elbette bunlara yer veril(e)mez.

Benzer biçimde, Mevlana'nın 150 mektubundan biri bile, Doğu/Batı Türkçesiyle, Belh Türkçesiyle ya da Hakani Türkçesiyle yazılmamış ve/veya yazdırılmamıştır. Belki burada, Agâh Çubukçu (1986: 123) gibi söylenirse, "sarayın yazışma dili Farsça," olduğu için onun devlet büyüklerine ve çağdaşlarına çoğunlukla rica, iltimas, tavsiye ve öğüt içeren mektuplarının Türkçeye yazdırılamayacağı düşünülebilir. Ancak, zengin ve edebi bir dil istemeyen Mevlana'nın öyle özel mektupları var ki neden Farsça yazıldığı merak edilebilir. Sözgelişi, oğulları Alaeddin ve Sultan Veled'e dedelerine saygı göstermeleri için yazılmış XLIV. mektup. Yine, oğlu ile gelini arasındaki kırgınlığın giderilmesi için yazılan mektuplar: Mevlana, LVI mektupta oğlu için gelininden özür dilerken VI. mektupta oğluna gelinini üzmemesini salık vermektedir.

Mevlana'nın diğer iki büyük yapıtı *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* bir yana bırakılacak olursa, düzyazı yapıtlarından oluşan *-Fihi Ma Fih*, *Mecalis-i Seba*, *Mektuplar*-sohbetleri, vaazları ve mektupları bile Farsça olduğuna ve başkaları tarafından yazıya geçirildiğine göre, konuşulan dilin Türkçe olduğu söylenemez. Eğer, Mevlana yapıtlarını kendi yazmış olsaydı, dilinin Farsça olması anlaşılır bulunabilirdi. Ancak, savlandığı gibi, "Mevlana söyledi, başkaları yazdı" biçiminde bir söyleme ve yazdırma işleminin sonradan öğrenilmiş Farsçayla yapılması zor görünmektedir. Diğer türlü, Mevlana söyleyeceklerini sözde ana dili Türkçeye söylemiş; yazıcılar ve Hüsameddin Çelebi "simultane çeviri" denilen anında çeviriyle Farsça yazmış, sonra, yine anında çeviriyle Türkçeye çevrilip okunmuş gibi yoğun, çok zor bir çeviri faaliyetini düşünmeyi gerektirmektedir. Eyuboğlu (1998: 75) gibi söylenirse, Mevlana yapıtlarını "Farsça yazdı" denilebilir ama "Farsçayı seçti," denilemez. Bir yapıt yazıldığı dilde anlam kazanır, çevrildiği dilde değil.

Mevlana'yı Türkleştirme çabalarının ne boyutlara ulaşabileceğine ilişkin bir başka örnek verilebilir. Osman Nuri Küçük (2006: 26), 13. yüzyılda Konya'nın durumunu betimlemektedir:

O dönemde nüfusu yaklaşık 40-50 bin olan Konya'nın etnik yapısı çeşitli milletlerden oluşmaktaydı. Aslen Türk olan büyük halk kitlesinin yanında Hıristiyan olan Rum ve Ermeniler de vardı. Ayrıca, az da olsa Gürcü, Bizanslı, Suriyeli, Mısırlı, İranlı, Iraklı, Hintli Latin tüccarlara, Harezmlilere de rastlanmaktaydı. Bu dönem Konya'sında çarşı ve pazarda konuşulan dilin Farsça olmasının yanı sıra Rum ve Ermeni mahallelerinde Rumca konuşulmaktaydı.

Küçük'e sormak gerekebilir: “Aslen Türk olan büyük halk kitlesi”nin yanında, bu kadar farklı din ve kavimsel kökene sahip bir halk çarşıda-pazarda neden ve niçin Farsça konuşmaktadır? Bu halklar ya çok dillidir ya da bölünmüş biçimde çarşıda, pazarda Farsça; evlerinde, mahallelerinde Türkçe, Rumca, Ermenice vb. diğer dilleri konuşmaktadır. Ama Neden? Elbette, psikolojik düzlemde kalarak Mevlana'ya belli kutsallıklar atfedebilir, Schimmel'in (2012: 343) “Türkler, Hazreti Mevlanalarına derinden bağlıdırlar,” saptamasında olduğu gibi, bu bağlılığı gösterebilir hatta kendisi ruhen Türk kabul edip, sevip benimsenebilir. Ne var ki ahlaki düzleme geçildiğinde, tıpkı Homeros ya da İbni Arabi gibi, Mevlana'nın da bu topraklarda yaşamış biri olduğu ve ona bir –yer- aranıyorsa bu yerin, Fars kültürü olduğu söylenebilir. Balivet'in (2012: 53) dediği gibi, “Türk Anadolu'sunda yaşayan Fars kültürlü bir Müslüman” olan Mevlana'yla Gölpınarlı (1985: 207) gibi, “...öğünmek için öyle büyük bir insanın, ülkemiz tarafından kucaklanmış olmasıyla öğünülebilir, âşıklar ka'besinin Anadolu'da bulunuşunu kâfi,” sayılabilir.

2.2.7. Feridüddin Attar ile Karşılaşma

Goethe, *Doğu-Batı Divanı: Şiirler ile “Notlar ve Açıklamalar* kitabında, Mekke yolunda Feriddun Attar ile çocuk Mevlana'nın karşılaştığını, kendisine “Divine Secrets” kitabını armağan ederek, Mevlana'da kutsal üzerine çalışma ilgi ve hevesini oluşturduğunu yazmaktadır (2010: 17/201). Goethe gibi, pek çok kaynakta Mevlana'nın babası ailesiyle birlikte Belh'ten göç ettiği zaman Konya'ya ulaşmadan önce, uğrak yerlerinden birinin de Nişabur olduğu, orada Mevlana yaklaşık 10 yaşlarındayken Feridüddin Attar'la karşılaştığı; Attar'ın küçük Mevlana'ya *Esrarname*'nin²² bir

²² Attar'ın armağan ettiği savlanan kitabın hangisi olduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Hilmi Ziya Ülken, armağan edilen kitabın *Evliyalar Tezkiresi* olduğunu yazarken, “Prof. Dr. Browne'a göre, Feriddun Mevlana'ya *İlahiname* isimindeki eserini vermiştir,” dipnotunu düşmektedir (2004: 261).

kopyasını vererek onun gelecekte büyük bir insan olacağını önceden bildirdiği öne sürülmektedir.

Fürüzanfer, ilk kaynaklarda bile bu karşılaşmadan söz edilmediği için kuşku uyandırdığını (1963: 26) belirtirken Gölpınarlı, Attar ile karşılaşmayı Devletşah ve Cami'nin rivayet ettiğini yazmaktadır (1985a: 44-45). Fürüzanfer ve Gölpınarlı gibi, Lewis (2010: 98-99) de zaman ve mekân açısından, kuramsal olarak böyle bir karşılaşmanın olası olduğunu ancak, böyle bir karşılaşmadan hiçbir biçimde söz edilmediğinin altını çizmektedir. Lewis'e göre, bu menkıbevi buluşmadan ilk kez, Mevlana'nın ölümünden iki yüz yıl sonra yayımlanmış, Mevlevilerle ilgili ilk elden hiçbir bilgi vermeyen biri tarafından yazılmış şairlerin hal tercümeleriyle ilgili bir kitapta söz edilmektedir. Mevlana'nın daha sonraki okurları, *Mesnevi*'de Attar'ın şiirlerinden pek çok alıntı görmüşler; Mevlana'nın tasavvuf şiirinin önde gelen temsilcisi Attar'ın hırkasını giydiğini öne sürerek tasavvufi meşalesinin kuşaktan kuşağa geçişini değişmeceli anlamda göstermek için hikâyenin bütününde bu buluşmayı hayal etmişlerdir. Daha sonra, 15. yüzyılda Devletşah *Tezkiresi*'nde hiç titizlik göstermeden alıntılanmıştır.

Şahinoğlu'na göre, bu rivayet, tarihi yönden olası olsa da Mevlevi kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Şu halde bu hikâye:

- (i). Bahaeddin Veled 'i ululamak
- (ii) Attar'ın doğüstü yeteneklerini tanıtlamak
- (iii) Bakışları Mevlana'dan uzaklaştırmamak

gibi sebeplerle kurgulanmış olmalıdır (1991: 4/461).

Toparlanacak olursa Fürüzanfer, Gölpınarlı, Şahinoğlu ve Lewis'e göre Attar ile Mevlana'nın karşılaşması bir kurgudur.

2.2.8. Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'ın Bahaeddin Veled ve Ailesini Konya'ya Davet Etmesi ve Karşılması

Sultan Veled, Bahaeddin Veled'in Konya'ya yerleştikten iki yıl sonra öldüğünü yazmaktadır. Bu da ailenin 1229 yılında Konya'ya geldiğini, Bahaeddin Veled'in 1231 yılında öldüğünü göstermektedir (Lewis 2010: 108).

Bahaeddin Veled'i, Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'ın Konya'ya davet etme söylentisini Sipehsalar (2011: 28-29) ve Eflaki (2006: 82) dile getirmektedir. Bu iki kaynaktan yapılan alıntılarla bu konu sürekli yinelenmektedir. Bunu yineleyenlerden biri de Fransız sufi Eva de Vitray Meyerovitch'tir. Ona (2003: 85-86; 2011: 104) göre, Mevlana'nın babası Selçuklu Sultan'ının daveti üzerine kesin olarak yerleşmek üzere Karaman'dan Konya'ya gelmiş ve Sultan, kendisine sonsuz saygı göstermiş, iltifat etmiştir. Oysa Sultan Veled'in *İbtida-name*'sinde Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'ın davet söylentisi yer almamaktadır. Sultan Veled (2001: 4200-4210/190-191), Konya halkının Bahaeddin Veled'in gelişini duyunca çok sevindiğini, onu çokça sevip saydığını, bundan sonra Alaeddin Keykubad'ın bütün beyleriyle gidip onu ziyaret ettiğini anlatmaktadır.

Fürüzanfer, *İbtida-name*'deki bu bilgiye dayanarak, "Bahaeddin Veled, Konya'da bir müddet yaşadığı halde Sultan'ın ondan haberi yoktu," demektedir (1963: 41). Benzer biçimde, Gölpınarlı da *Divan-ı Kebir*'e yazdığı "Sunuş"ta (2007: 1/xl), Sultan Veled'in sözü edilen yapıtında, Alaeddin Keykubad'ın herhangi bir davetinin olmadığını hatta Bahaeddin Veled, Konya'ya geldikten ve tanınır, bilinir olduktan sonra Sultan'ın onu ziyaretle şerefliendirdiğini yazmaktadır. Öyle anlaşıyor ki Alaeddin Keykubad'ın Bahaeddin Veled ve ailesini Konya'ya davet edip karşılaması bir söylentiden ibarettir.

2.2.9. Mevlana'nın Evlilikleri

Mevlana, Karaman'da 18 yaşındayken babasını Semerkand'dan tanıyan, Bahaeddin Veled'e göçte eşlik eden Semerkandlı Hoca Şerefeddin Lala'nın kızı Gevher Hatun'la evlendirilir. Sultan Veled ve Alâeddin Çelebi, Gevher Hatun'dan olma çocuklardır. Gevher Hatun'la ilgili ne birincil kaynaklarda yani Mevlana ve Sultan Veled'in yapıtlarında ne de Mevlevi kaynaklarda bilgi verilmektedir.

Daha sonraki yıllarda Mevlana, eşini kaybedince, İslamiyet'i kabul eden Hristiyan bir kadın (Meyerovitch 2012: 24) olan Kira/Kerra Hatunla evlenir; Melike ve Emir Âlim Çelebi adında iki çocukları olur. Ahmet Efe (2016: 41), Kira Hatun'un ilk evliliğinden olma, Emir Şemseddin Yahya adında bir üvey olduğundan söz etmektedir.

Gordlevski (1988: 330-331), Mevlana'nın ailesindeki dişilerin Rumca adlarıyla şaşırtıcı bir örnek oluşturduğunu söylemektedir:

- (i). Kira (Mevlana'nın karısının adı)
- (ii). Kira-yi Buzurg (Sultan Veled'in anneannesinin adı)
- (iii). Kirake (Sultan Veled'in karısı Fatima Hatunun unvanı)
- (iv). Kiramana (Sultan Veled'in sütannesinin adı)
- (v). Efendipula (Mevlana'nın kızı Melike Hatunun unvanı)
- (vi). Despina (Ulu Arif Çelebi'nin kızı Melike Hatununun unvanı)
- (vii). Kira (Mevlana'nın oğlu Alaeddin Çelebi'nin karısının kızının adı)

Tahsin Yazıcı'ya (1973: 2/8-17) göre, Sultan Veled'in anneannesini ve Mevlana'nın karısını birbirinden ayırmak için Rumca unvanlar kullanılarak anneanneye *Kira-yi Buzurg*= *Büyük Kira*, karısına da *Kira* denilmektedir. Yine, Mevlana'nın kızı Melike Hatun için tümüyle Rumca bir unvan olan *Efendipula*; Sultan Veled'in karısı Fatime Hatun için de ancak Rumca bilenlerin anlayabilecekleri biçimde *Kirake* kullanılırken *Despina*, Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi'nin kızı Melike Hatunun unvanıdır. Yazıcı, özellikle Mevlana'nın karısının adı Kira üzerinde çok durulduğunu, bu adın Farsça, Arapça ve Türkçe olduğunun kanıtlanmaya çalışıldığını, Gordlevski'nin Mevlana'nın karısının Rum olduğu savını çürütmek için Prof. Zeki Velidi Togan tarafından Kira/Kerra/Keray sözlerinin Türkçe olduğu savlandığını yazmaktadır. Yazıcı, bütün bu karşı çıkışların Mevlana'nın karısının Rum olmadığını kanıtlamak için olduğunu eklemektedir. Ona göre, Mevlana'nın karısı dâhil bu adların sahipleri, Rum değildir ama bu sözcükler, dişiler için kullanılan saygı için asıl adın yerine geçmiş Rumca unvanlardır.

2.2.10. Mevlana'nın Eğitimi

Fürüzanfer'in aktardığına (1963: 48) göre, babası öldüğünde Mevlana 24 yaşındadır. Sultan Veled, *İbtida-name*'de (2001: b.4256-4299), dedesinin ölümünün ardından, babasının onun yerine oturduğunu, onun müritlerinin Mevlana'yı tanıyıp bildiğini, daha sonra Seyyid Burhaneddin Muhakkık'ın Konya'ya geldiğini, Mevlana'nın da ona teslim olup dokuz yıl hizmetinde bulunduğunu anlatmaktadır. Eflaki (2006: 119-122) de

Mevlana'nın Seyyid Burhaneddin Muhakkık'ın hizmetinde kaldığı dokuz yıl içerisinde, onun buyruğuyla ilimler elde etmek için Şam'a ve Halep'e seyahat ettiğini yazmaktadır.

Gölpınarlı, Sultan Veled'in babası Mevlana'nın eğitim durumundan hiç söz etmemesini şaşkınlıkla karşılamaktadır: “Mevlana gibi gerçekten değerli ve eşsiz bir âlimin Mevlana ve İmam lakaplarının hak edecek kadar üstün bir bilgiye sahip olabilmek için zamanın âdetine uyup birçok bilginlerden icazetnameler aldığı muhakkaktır. Fakat *İbtida-name*'de bu hususta hiçbir kayıt yoktur (1985a: 45).

Gölpınarlı gibi, Füzüzanfer (1963: 52-53) de Mevlana'nın eğitimine ilişkin Sultan Veled'in *İbatida-name*'sinde ve tezkirelerde bilgi bulunmadığından söz etmektedir. Ona göre, kaynaklarda, Mevlana'nın kendine birikim sağlamak, bilgi edinmek için Halep'e veya başka bir yere yolculuk ettiğine ilişkin hiçbir bilgi olmamasına karşın, Mevlana'nın yapıtlarındaki ve ilmindeki derinlik, genişlik gösteriyor ki o, İslamiyet'e ait bilimleri, fenleri öğrenmek için yıllarca zahmet çekmiştir. Lewis (2010: 162) ise Mevlana'nın kitaplarında Şam'da kaldığı dönemdeki manevi veya tasavvufi hiçbir hocanın etkisinden söz etmediğini belirtmektedir: “Mevlana'nın yazdıkları incelendiğinde, onun başlıca manevi, tasavvufi ve nazari mirasını Bahaeddin, Burhaneddin ve onların beğendiği mürşitlerin –Attar ve Senai- oluşturduğu açıkça görülmektedir.”

Ocak, Mevlana'nın ilk olarak babasından, sonra da babasının ardılı Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'den eğitim aldığını bildirdikten sonra, “Tahsilini Orta Doğu'da zamanın en ünlü medreselerinde ve en ünlü hocalarının önünde tamamlamış, İslam hukuku sahasında bir uzman olarak Konya'ya dönüp eğitim faaliyetlerine başlamıştır,” demektedir (1996: 123). Ne var ki Ocak, Orta Doğu'da zamanın en ünlü medreselerinin hangileri olduğu ya da en ünlü hocaların kimler olduğuna ilişkin hiçbir bilgi vermemektedir.

Benzer biçimde Ocak, “Bilindiği gibi” diyerek Mevlana'nın “daha çocukluğundan itibaren sağlam bir bilimsel terbiye” aldığını ve onun “sağlam 'bir bilimsel formasyondan geçmiş” olduğunu yazmaktadır (1989: 144). Ocak'ın aynı bildiriye yazdığı gibi, gerek baba Bahaeddin Veled, gerekse oğlu Mevlana sufidir. 13. yüzyılda yaşamış bu iki sufi, nasıl bir bilimsel terbiyeden geçebilir ya da nasıl bir bilimsel

formasyona sahip olabilir? Anlamak olası değil! Ocak, büyük bir olasılıkla, Mevlana'nın "ilmi terbiye" aldığını, "ilmi formasyona" sahip olduğunu söylemek istemiş olabilir. Ocak, kendinden başkasının bilmediği bir bilgi için "bilindiği gibi" yazabilmiştir. Eğer, Mevlana'nın nasıl "bilimsel bir terbiye" aldığını ve/veya nasıl bir "bilimsel formasyon"dan geçtiğini kendisi açıklayabilseydi, bilebilme olanağı olabilirdi. Ocak, Mevlana döneminden çok sonraları ortaya çıkan çağdaş "bilimsel terbiye" ve "bilimsel formasyon" kavramlarıyla Mevlana'ya çağışımsal/anakronik değer atfederek yapmış olduğu "anakronik izahla" eşdeyişle "çağışımsal açıklamayla" 20. yüzyılın bilim insanlarından söz eder gibidir.

2.2.11. Tebrizli Şems

Mevlana, Tebrizli Şems'ten önceki yaşamın ilişkin oğlundan bilgi devşirilebilir. Sultan Veled, *İbtida-name*'de Seyyid Burhaneddin Muhakkık'ın ölümünden sonra, babasının tek başına kaldığını, 5 yıl riyazet çektiğini, on binlerce müridi olduğunu; ulu müftülerin ve hüner sahiplerinin Mevlana'yı Peygamber olarak gördüğünü yazmaktadır (2001:b.4321; 4323; 4326-4327). Diğer bir deyişle, Sultan Veled, Mevlana'nın Muhakkık'den sonra on binlerce müride sahip bir şeyh olduğunu, halkın aşağı tabakasıyla ileri gelenlerin kendisine tabi bulunduğunu, vaaz veren, büyük bir bilgin ve sufi olduğunu anlatmaktadır (Gölpınarlı 1985: 49). Eflaki (2006: 472), Mevlana'nın dört tanınmış medresede müderris olduğunu, din dersleri verdiğini bildirmektedir.

Mevlevilerce, dokuz kutubdan biri olarak kabul edilen Tebrizli Şems'in yaşamöyküsüne ilişkin yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklardan derlenen bilgiler toparlanacak olursa, Seyyid Burhaneddin Muhakkık ölümünden beş yıl sonra Mevlana, Konya'da Tebrizli Şems ile karşılaşmıştır.

Eflaki (2006: 467 ve 125), Şems'in asıl adını "Şemseddin Muhammed bin Ali bin Melekdad" olarak vermektedir Arapça 'da şems, "güneş" demektir, Şemseddin ise "dinin güneşi" anlamına gelmektedir. Eflaki, çok gezmesinden dolayı kendisine "Şems-i Perende = Uçan Şems" adının verildiğini söylerken Jean Chevauer (1993: 57) de Tebrizli Şems'e "uçan derviş" takma adının büyü ve bilicilik yani kehanet yeteneklerinden dolayı verildiğini, tuhaf, çelişkiler taşıyan ve büyüleyici bir kişi olduğunu yazmaktadır.

Sipehsalar (2011: 145), “Hüdavendigâr Hazretlerinin zamanına dek hiçbir yaratığın onun hakkında bilgisi yoktu, “demektedir. Ambrosio (2012: 19), Tebrizli Şems için “İnsani bir aracıya ihtiyaç duymadan Tanrıdan vahiy aldığına inanan bir Üveysi olduğu biliniyor,” derken Hodgson (1995: 2/267), Tebrizli Şems’in bütün kurallara çekinmeksizin ve korkmaksızın karşı çıkan, insanlara kutsal arayışlarında kendilerine yetmeyi öğütleyen anlaşılması zor bir kişilik oluşunu öne çıkarmaktadır. Lewis (2010: 177) de Sipehsalar’ı destekleyen sözler etmektedir: “Mevlana, onu neredeyse bir ilah haline getirmeyip adını göklere çıkarmamış olsaydı, Şemseddin tasavvuf tarihi üstüne yazılmış kitaplarda müphem bir dipnot olarak kalabilirdi.”

Ambrosio’nun (2012: 19) “yoldan çıkmış dervişin dinleyici ve öğrencileri ile yaptığı ruhsal konuşmalar” olarak da betimlendiği Tebrizli Şems’in konuşmalarından oluşan *Makalat* kitabı bulunmaktadır. Bu kitapta (2009: 111), “Tanrı bereketini ebedi kılsın!” dan sonra, Konya’ya ilk geliş tarihi “642 senesi Cemaziyel -Ahir Ayının Yirmi Altıncı Pazar Sabahı Konya’ya Gelişi” olarak kaydedilmektedir. Lewis (2010: 200), bu tarihin Jülyen takviminde 29 Kasım 1244 yılı Salı gününe karşılık geldiğini bildirmektedir.

Mevlana ile Tebrizli Şems karşılaştıklarında Mevlana’nın doğum yılı 1207 kabul edilirse, kendisi 37 yaşındadır. Fürüzanfer(1963: 68), Mevlana’nın “Ey yıllar görmüş Şemseddin, senin yüzünden neşeli bir gencim” beytine dayanarak Tebrizli Şems’in 60 yaşında olması gerektiğini not etmektedir.

İbn Battuta, Mevlana’nın ölümünden 60 yıl sonra Konya’ya gelmiştir. Battuta, Mevlana ile Tebrizli Şems’in karşılaşmasına ilişkin “Şair Şeyhin Hikâyesi” başlığıyla ilginç bir hikâyeye (1989: 23; 2016: 283) anlatmaktadır:

Söylentiye göre anılan Şeyh, gençliğinde müderris ve fakih olarak bu şehirdeki medresesinde öğrenciler yetiştirmekte iken günlerden birinde medreseye başında bir tepsi helva ile bir helvacı gelir. Tepsideki helva samsa samsa kesilmiş olup, her parçası bir kuruşa satılmaktadır. Helvacı şeyhin bulunduğu yere geldiği zaman şeyh, helvacıya tepsiyi getir, der. Helvacı tepsideki bir samsa helva alıp şeyhe verir. Şeyh de onu yer. Bunun üzerine helvacı, başka bir kimseye bir şey vermeden medreseden çıkar gider. Şeyh ise, onun ardından öğrencileri yüzüstü bırakıp koşar. Öğrenciler bir süre beklerler, sonra şeyhlerinin ne olduğunu araştırmaya başlarlar, fakat nereye gittiğini öğrenemezler. Şeyh’in birkaç yıl sonra döndüğü görülür.

Sultan Veled (2001: b.755 ve 773), ikisinin buluşmasının Musa Peygamber ile Hızır’ın buluşmasına benzediğini, Hızır’ın Tebrizli Şems, Musa’nın da Mevlana olduğunu söylemektedir. Sultan Veled, ikisinin birlikteliklerini şöyle açıklamaktadır:

Bir hayli bekleyiştten sonra Şems'in yüzünü gördü, sırlar ona gün gibi aşikâr oldu.

Görülmesi mümkün olmayanları gördü; kimseden duyulmayacak şeyleri duydu.

Ona âşık olup elden çıktı; yanında yücelikle alçaklık bir kesildi.

Onu evine çağırdı; padişahım dedi, bu sözü, şu dervişten işit:

Evim sana layık değil ama gerçek olarak sana aşığım ben.

Kulun nesi varsa, ne elde ederse şüphe yok ki hepsi, efendisinindir.

Bundan böyle ev, senin evin (...)

Bir zaman beraber kaldılar, bir iki yıl rahat ve huzura daldılar (2001: b.786-795).

Tebrizli Şems, *Makalat* da Mevlana'yla ilişkisini şöyle betimlemektedir:

Mevlana'ya gelince; onun, bu saatte dünyanın hiç bir yerinde eşi ve benzeri yoktur. Bütün fenlerde, temel bilgilerde, din bilgisinde, gramer, sentaks, mantık ilimlerinde en büyük uzmanlarla kuvvetle konuşur, tartışır. Onlardan daha üstün, onlardan daha zevkli, onlardan daha güzeldir. Gerekirse gönlü isterse, üzüntüsü engel olmazsa, konunun tatsızlığı buna sebep olmazsa, hepsinden daha yetkili konuşur.

Ben akıl yönünden bilinmesi gerekli bu bahislerde yüz yıl çalışsam ondaki ilim ve hünerin onda birini elde edemem. O kendisini bilmez sanır ve öyle zanneder. Benim önümde, beni dinlerken; nasıl anlatayım ayıptır söylemesi, babasının önüne oturmuş iki yaşında bir çocuk yahut Müslümanlığa dair hiç bir şey işitmemiş dönme bir Müslüman gibi öylesine utangaç bir hal alır (2009: 157).

Fürüzanfer (1963: 76) gibi söylenirse, Tebrizli Şems'in Konya'da Mevlana'da devrim yapıncaya kadar geçirdiği süreye ilişkin elde bilgi bulunmamaktadır. Fürüzanfer (1963: 88), Tebrizli Şems, acaba Mevlana'yı nasıl büyüledi, ona neler öğretti ki kendisine böylesine âşık etti sorusunun yanıtının bize karanlık olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bütün menakıp kitapları, Tebrizli Şems'le halvetten sonra Mevlana'nın kendi yolunu değiştirdiği konusunda uzlaşım içindedir. Sözgelimi, Mevlana, namaz kılmak ya da vaaz vermek yerine sema eder oldu; çarha, raksa başladığı gibi neyin nağmesini, rebabın sesini dinler oldu.

Mehmet Kaplan (1973: 23) da Tebrizli Şems'in Mevlana'ya öğrettiği şeyleri söylerken ilginç sözler etmektedir: "Halk arasından çıkan ve halk arasına karışan Tebrizli Şems'in Mevlana'ya öğrettiği şey, Tanrı'yı kitapta, müessesede değil, kendi kalbinde aramak oldu. Yazı yazmasını bilmeyen göçebe Türk, Tanrıyı kitapta değil, kendinde ve tabiatla buluyordu." Ne var ki Kaplan'ın bu sözleri anlaşılır değildir. Tebrizli Şems'i betimlemek için kullandığı "Halk arasından çıkan" ve "halk arasına karışan" sözleriyle ne demek istediği belirsizliğini korurken yazı yazmasını bilmeyen Göçebe Türk kimdir

sorusu ortada durmaktadır. Eğer, “göçebe Türk” ile kastedilen Mevlana ise onun göçebe oluşu doğru olabilir ama Türk oluşu tartışmalıdır. Mevlana’nın yazı yazmayı bilmediğini söylemek anlamlı değildir. Kaplan, Mevlana’nın “yazmayı bilmediği” bilgisini nereden aldığını belirtmediği gibi, başka bir ayrıntı da paylaşmamaktadır. Yok, eğer Kaplan’ın “Göçebe Türk”le kastettiği Türkler ise söylediklerinden bu anlam çıkmamaktadır.

Sultan Veled, *İbtida-name*’de Mevlana ile Şems’in birlikteliğine, Mevlana’nın müritlerinin kıskançlık ettiğini söylemektedir:

Hepsi de kötüleştiler, sürüye benzeyen o müritlerin hepsi de bozuldular. Birbirlerine, Şeyhimiz onun yüzünden biden yüzden çevirdi diyorlardı; Biz hepimiz de soy boy bakımından ünlüyüz; küçükten beri temiziz; Rabb’i dilemedeyiz. Şeyhin yolunda gerçek kuluz, hepimiz de Şeyhin yolunda âşıkımız (...) Bu adam kim oluyor ki Şeyhimizi ırmağın bir saman çöpümü kapıp sürüklediği gibi kaptı da bizden ayırdı (...) Artık onun yüzünü göremiyoruz; önce olduğu gibi yanına varıp oturamıyoruz. Bu adam büyücü olmalı ki büyüyle, afsunla kendine bağladı (...) Derken hepsi de onun kanına susadı; hepsi de onu öldürmek için bir hançer hazırladı. Arada bir onu gördüler mi kılıç çekiyorlardı hem de yüzüne karşı. Önünde ardında ona sövüyorlar, bütün gece onun gamıyla uyumuyorlardı. Hepsi de ne vakit şehirden gidecek; ya gider ya da kahrından yok olur diyordu (2001:b.797-800; 811; 814-815; 821-823).

Eflaki’ye göre, Şems, işin çığırından çıktığını görünce, bir gün ansızın kayboluverdi:

Mevlana’nın Şems ile o sohbetleri ve halktan tamamıyla alakasını kesip yaptığı halvetleri haddi aşınca, bütün Konya halkı ayaklandılar. Mevlana’nın bütün dost ve muhibleri kıskançlıklarından birebirlerine girdiler. Hiç kimse bu adamın kim olduğunu ve nereden geldiğini bilmiyordu. Sonunda hepsi birleşerek bu büyük adamın aleyhine yürüdüler. Dostlar arasında büyük bir çözüntü oldu. 21 Şevval 643 (10- 11 Mart 1246) perşembe günü Şems kayboldu. Bir ay kadar kendisini aradılar. Fakat ne olduğuna ve nereye gittiğine dair hiç bir iz elde edemediler. Bunun üzerine Mevlana buyurdu, kendisine hindibari denilen kumaştan bir fereci yaptılar. Başına da bal renginde yünden yapılmış bir külah geçirdi. Hindibariden yapılmış elbiseyi o vilayette matemlilerin giydiklerini söylerler (2006: 127).

Sultan Veled (2001: b.870-875), Tebrizli Şems’in aşağılık müritlerden kurtulup onların düzenlerinden canını satın almak için Damaşk ve Şam bölgesine gittiğini, Mevlana’nın bu ayrılıktan hüznü bittiğini, onun gitmesine sebep olanlardan yüz çevirdiğini, onlarla dostluğu kestiğini bildirmektedir. Sipehsalar (2011:151) da işin büyük bir kötülükle sonuçlanacağını anlayan Tebrizli Şems’in zamanın düzelmesi için Şam’a hareket ettiğini, bir süre sonra Mevlana’ya Şam’dan mektup gönderdiğini, bunun üzerine Mevlana’nın aşk ve şevkle yeniden semaya başladığını, gazeller şiirler söylediğini belirtmektedir.

Sultan Veled'in (2001: b.903-989) aktarımıyla, Mevlana, Tebrizli Şems'ten mektubu aldıktan sonra, Sultan Veled'i çağırır, gümüşleri Tebrizli Şems'in ayaklarına saçmasını ne yapıp edip gönlünü almaya çalışmasını söyler. Sultan Veled, bu görevi canla başla kabul ederek Şam'a gider ve Tebrizli Şems'i Konya'ya yeniden getirir. Tebrizli Şems, Konya'ya geldikten sonra onun aleyhinde bulunanlar, "Tövbe ettik, yaptıklarımıza pişman olduk, "derler, bağışlanma dilerler, Tebrizli Şems de hepsini bağışlar. Her biri, sema meclisleri kurar, Mevlana ve Tebrizli Şems'i konuk etmek için birbiriyle yarışır, bir zaman böyle geçer. Yine, Tebrizli Şems'e karşı dedikodular daha şiddetli biçimde yeniden başlar. Bunun üzerine, Tebrizli Şems, Sultan Veled'e pek çok kez, hiç kimsenin kendisinin nerede olacağını bilemeyeceği bir yere gitmek istediğini söyler (2001: b.1031-1047). Eflaki, Tebrizli Şems'in sonuna ilişkin Sultan Veled'den ve onun eşi Fatma Hatundan iki söylenti/rivayet dillendirmektedir. Sultan Veled söylentisi:

Bir gece Mevlana'nın hizmetinde halvette oturmuştu. Bir şahıs, dışardan halvetten çıkması için yavaşça işaret etti. Derhal kalkıp Mevlana hazretlerine: 'Beni öldürmeye çağınıyorlar,' dedi. Uzun bir duraklamadan sonra babam: 'halk ve emir onundur ayetinde buyurulana uymak en doğru harekettir,' dedi. Derler ki yedi kıskanç, hayırsız ve alçak kişi elbirliği etmiş ve mülhitler gibi pusuda durmuşlardı. Fırsat bulur bulmaz Şemseddin'e bir bıçak sapladılar. Bu sırada Şemseddin öyle bir nara attı ki, o yedi kişi kendinden geçti. Kendilerine geldikleri vakit birkaç damla kandan başka bir şey görmediler. Bu olayın haberini Mevlana hazretlerinin mübarek kulağına ulaştırdıkları vakit: "Tanrı istediğini yapar ve arzu ettiği şeye hükmeder" buyurdu (1973: 2/126-127; 2006: 514-515).

Gölpınarlı, Sultan Veled'e atfedilen bu söylentinin sonradan uydurulmuş bir menkıbe olduğunun altını çizmektedir (1985a: 82). Eflaki, ikinci söylentiye Fatma Hatundan şöyle aktarmaktadır:

Şems hazretleri, şehitlik saadetleri derecesiyle müşerref olunca, o gafil alçaklar onu bir kuyuya atmışlar. Sultan Veled hazretleri, bir gece Şems'i rüyasında gördü. Şems rüyasında ona: 'Falan yerde uyumuşum,' dedi. Sultan Veled gece yarısı kendisiyle içli dışlı olan müritleri topladı, hep birlikte gidip Şems'in mübarek vücudunu dışarı çıkardılar. Gülsuyu, misk ve amber sürerek Mevlana'nın medresesinde, medresenin mimarı emir Bedreddin'in yanına gömdüler. Bu, herkesin bilmediği bir sırdır (1973: 2/137-138; 2006: 524-525).

Gölpınarlı'ya (1985a: 85-86) göre, Tebrizli Şems'in ölümü, 1247 Aralık ayının beşinci Perşembe günüdür ki bu tarih, karısı Kimya Hatun'un ölümünden 7 gün sonradır. Burada, sorulması gereken soru şudur: Tebrizli Şems ile eşi Kimya Hatun'un ölümlerinin ard arda gelmesi ne söylemektedir?

Kimya Hatun adında, on dört yaşında çok güzel bir kız vardır ve bu kız, Gölpınarlı'ya (1985a: 81) göre Mevlana'nın evlatlığı, Mikail Bayram'a (2006: 147) göre, Mevlana'nın cariyesi yani dişi kölesidir. Kimya Hatun ve -Mevlana'nın o sıralar 17-18 yaşlarında olan oğlu- Alaeddin Çelebi birbirlerine âşıktır ve evlenmeyi düşünmektedir. Altmış yaşın üzerinde olan Tebrizli Şems kızdan çok hoşlanır, Mevlana da kızı, Tebrizli Şems'e nikâhlar. Gerek Alaeddin Çelebi'nin eve uğramalarından gerek Kimya Hatun'un ortadan kısa süreli kayboluşlarından Tebrizli Şems çok rahatsız olur. Yine kayboluşlarından birinde, Kimya Hatun bulunup eve getirildikten sonra ölür. Eflaki:

Bir gün kadınlar Şems'ten izin almaksızın Sultan Veled'in büyükannesiyile birlikte Kimya Hatun'u da gezmek amacıyla bağa götürdüler. Şems aniden eve geldi ve onu evde bulmadı. Sultan Veled'in büyükannesiyile birlikte kadınların onu gezmeye götürdüğünü söylediler. Şems fena halde kızdı, Kimya Hatun eve gelince boynu tutuldu, kuru bir dal gibi hareketsiz kaldı, üç gün boyunca feryat figan edip öte dünyaya göçtü (1973: 2/95; 2006: 487).

Gölpınarlı, Eflaki'nin anlatımını yinelemekte ve Kimya Hatun'un ölümüne ilişkin başka bir bilgi vermezken Mikail Bayram, “Şems, Kimya Hatun'u döverek öldürmüştür,” diye yazmaktadır. Bayram, diğer sebeplerin yanı sıra, bu adli olaya dayalı olarak içinde Mevlana'nın oğlu Alaeddin Çelebinin de olduğu bir grup insanın Tebrizli Şems'i katlettiğini belirtmektedir (2006: 148-149; 2012: 75). Gölpınarlı (1985a: 86), Tebrizli Şems'in öldürülmesinde Mevlana'nın oğlu Alaeddin Çelebi'nin de rolü olmasını olasılık dâhilinde görmektedir: “Alaeddin Çelebi'nin Şems'in aleyhinde bulunmasının, Kimya'yı sevmesi ve onu almak istediği halde kızın Şems'e verilmesi yüzünden meydana gelebileceğini de bir ihtimal olarak kaydedebiliriz.”

Gölpınarlı, “Mevlana ve Şems 15 ay, 25 gün birlikte geçirmişlerdir ki Şems'in gidişi, 1246 yılının Şubat'ının 15. gününe rastlamaktadır,” notunu düşmektedir (1985a: 77). R. A. Nicholson, Tebrizli Şems için sırlı adamın ardında iz bırakmaksızın sırlarıyla kaybolduğunu belirttikten sonra, Mevlana'nın Tebrizli Şems'in kaybindan dolayı derin üzüntüsünü, ona duyduğu özlemi canlı ve nüfuz edici şekilde betimlemesini aktarmaktadır:

Hiçbir zaman bir dakika bile musiki dinlemesi, sema etmesi sona ermedi,
Hiçbir zaman gece gündüz dinlenmedi.
Müftü idi, şair oldu,
Zâhit idi, aşkla sarhoş hale geldi.
Üzüm şarabı değildi: Işık saçan can yalnız nur şarabını içerdi (1973: 18).

Ambrosio'nun (2012: 22) dediği gibi, Mevlana'nın yoldaşsız, dopsuz ve rehbersiz geçireceği zaman çok uzun sürmeyecektir. Mevlana, Tebrizli Şems'in ardından Konyalı kuyumcu Selahaddin-i Zerkub'u ardılı yani halifesi olarak seçmiş, Sultan Veled'in ona uymasını ve bağlanmasını istemiştir. Ne var ki Konyalılar, bu kez de Selahaddin-i Zerkubi'yi de kıskanıp çekememezlik etmiştir. Daha sonraları Mevlana, Selahaddin-i Zerkubi'nin kızı Fatıma Hatun'la, oğlu Sultan Veled'i evlendirmiştir (Sultan Veled, 2001: b.1297-1340; Gölpınarlı 1985a: 104-113). Mevlana, Şeyh Selahaddin'in ölmesiyle bu kez de ardılı olarak Hüsameddin Çelebi'yi seçmiştir. Mevlana ve Hüsameddin Çelebi'nin birlikteliklerinden günümüze tasavvufunun en önemli kaynaklarından sayılan *Mesnevi* kalmıştır (Gölpınarlı 1985a: 116-123).

2.2.12. Ölümü

Mevlana, 17 Aralık 1273 yılında, Schimmel'in (1963: 4) adlandırmasıyla "dar-ül baka'ya intikal etmiştir. Sultan Veled (2001:b.2625-2667) Mevlana'nın Allah'a kavuşma / düğün olarak tanımladığı bu günün tarihini, İslam Peygamber'inin hicretinin altı yüz yetmiş ikinci yılı olarak bildirmektedir.

2.3. MEVLANA'NIN YAPITLARI

Alman şair ve yazar Johann Wolfgang Von Goethe, *Batı-Doğu Divan*'ının dipnotlarında Mevlana'nın yapıtlarına ilişkin olumsuz yargıları bulunmaktadır:

(...) küçük hikâye, efsane, menakıp, latife, misal ve meselelerle kendinin doğru dürüst anlayamadığı bir mistik doktrini anlatabilmek maksadıyla fazlasıyla acayip ve karışık nazariyelere dönmüştür (Goethe 2010: 17/201; Schimmel 1963: 8).

Schimmel (1963: 7-8), Goethe'nin olumsuz yargılarını üzülererek aktardıktan sonra, bu olumsuzluğu iki sebebe dayandırmaktadır. İlki, Hammer-Purgstall'ın hem *Mesnevi*'den hem de *Divan-ı Kebir*'den yaptığı seçili çevirilerde Goethe, yalnız panteistik fikirler, tehlikeli ve müphem bir mistisizmin ifadesini bulmuştur. İkincisi, Mevlana, Hafız kadar Almanya'da ünlü değildir.

Goethe, Mevlana'nın iki yapıtından seçili örnekler görmüştür ama Mevlana'nın beş yapıtı bulunmaktadır. Şiir biçeminde: *Mesnevi*, *Divan-ı Kebir*; düzyazı biçeminde: *Fihî Ma Fih (sohbetler)*, *Mecalis-i Seba (Yedi Meclis)* ve *Mektuplar*. Önce, Mevlana'nın yapıtlarının belli başlı özellikleri üzerinde kısaca durduktan sonra sırasıyla yapıtları ele alınabilir.

Bütün yapıtlar Farsçadır: Mevlana'nın beş yapıtı da Farsçadır. Meyerovitch (2012: 76), Mevlana'nın yapıtları arasında *Rüya Risale* yani *Habname*'yi de saymaktadır. Reşat Öngören (2004a: 447) ise Mevlana'nın olduğu savlanan *Habname* gibi düzyazı yapıtların biçem ve içerik açısından ona aidiyetinin şüpheli olduğunu belirtmektedir.

Bütün yapıtlar halk dilidir: Mevlana'nın bütün yapıtları halk dilidir hatta mektuplarındaki dil bile halk Farsçası olan konuşma dilidir. Gölpınarlı, şair A. Kadir'in uyarlaması olan *Bugünün Diliyle Mevlana* adlı kitaba yazdığı 'Önsöz'de Mevlana'nın şiirlerindeki en önemli unsurlardan birinin halk dili olduğunun altını ısrarla çizmektedir. Ona göre, İranlı mutasavvıf ve şairden olan Senai ve Attar, klasik Farsçaya başvurarak halk dilini kullanmalarına karşın, Mevlana, *Mesnevi*'de ve *Divan-ı Kebir*'de klasik Farsça kullanmamıştır. Mevlana, mektuplarında bile sorunlarını ve/veya isteklerini halk diliyle anlatmıştır. Mevlana, halk dilini şiir dili olarak kullanırken ya da o, halkla konuşur ve bu konuşma şiir olurken şiirlerinde halk dilinin bütün özellikleri, incelikleri, halk deyişleri bulunabilir. Kendisi, yaşam biçiminde olduğu gibi, şiirlerinde de halktan ayrılmamış, halka, halk diliyle seslenmeyi yeğlemiştir (A. Kadir 1985:7).

Bütün yapıtları başkaları yazmıştır: Yazılı kaynakların özellikle, Füzüzanfer ve Gölpınarlı'nın bildirdiğine göre, Mevlana, "*Mesnevi*'nin Fatihası" denilen, ilk on sekiz beyit dışında hiçbir yapıtını kendi yazmamıştır; ya Sultan Veled ve Hüsameddin Çelebi tarafından ya da sır kâtipleri denilen yazıcılar tarafından yazılmıştır. Benzer biçimde *Mektuplar* da Mevlana tarafından söylenip yazıcılara yazdırılmıştır.

Füzüzanfer (1963: 147), *Mevlana Celaleddin* adlı yaşamöyküsü kitabında "*Mesnevi*'yi, geceleri Hüsameddin, Mevlana'nın huzurunda oturur; Mevlana eline kâğıt kalem almadan söyler, Çelebi Hüsameddin söylediklerini süratle yazardı," demektedir. Füzüzanfer'in bu kitabının çevirisini yapan Feridun Nafiz Uzluk (1963: 147; 213), bu yazılanların altına şu dipnotu düşmektedir: "Divan-ı Kebir'in yazıcıları birkaç tane ise de Mesnevi'nin yazıcısı baştan sona kadar tek başına Çelebi Hüsameddin eliyle yazılmış, başka kimse bu şerefli işe yardımcı olmamıştır."

Şefik Can (1997: 74) da *Mesnevi*'nin yazdırılmasının kimi geceler sabaha kadar devam ettiğini, Mevlana'ya yorgunluğunu unutturacak denli Hüsameddin Çelebi'nin coşkuyla ve dalınç içinde yazdığını, adeta Tanrı'nın Çelebi'yi *Mesnevi*'yi yazması için yarattığını

ve ona bu kutlu görevi verdiğini söyleyerek Hüsameddin Çelebi'nin katkısını anlatmaktadır.

Gölpınarlı, *Divan- Kebir*'in 'katibü'l esrar' yani sır kâtipleri denilen yazıcılar tarafından yazıldığını (2007: 1/x1) vurgularken *Fihi Ma Fih*'teki sohbetlerin kimler tarafından yazıldığı düzenlendiği ya da konuşma tarihlerine ilişkin tam bir bilginin olanaklı olmadığını ama kuşkuya yer bırakmayacak biçimde pek çoğunun Sultan Veled tarafından yazıldığını belirtmektedir (2001a: 1). Yine çevirisini yaptığı *Mecalis-i Seba* kitabı için Gölpınarlı (2010: 6), bir olasılıkla, Sultan Veled ve/veya Hüsametdin Çelebi tarafından meclis sırasında yazıldığını ama yazıldığı gibi bırakılmadığını söylemektedir. Zerrinkub (2018: 195), Mevlana'nın kişisel yazışmalarını Hüsametdin Çelebi'nin kendi el yazısıyla yazdığını, mektupları muhatapları olan kişilere onun gönderdiğini belirtmektedir.

Bütün yapıtlar doğaçlamadır: Eflaki'ye göre, "Hüdavendigâr hazretleri o hür, asil kişilerin sultanının cazibesi ile heyecanlar ve kararsızlıklar içerisinde semada, hamamda otururken, ayakta, sükûnet ve hareket halinde daima Mesnevi'yi söylemeye devam etti." (2006: 558). Ahmet Avni Konuk çeviri yaptığı *Mesnevi*'nin birinci cildine yazdığı "Mukaddime"de Hüsameddin Çelebi üzerinden *Mesnevi*'nin yazılma sürecini aktarmaktadır. Buna (2006a: 30) göre, Mevlana, eline kalem almaksızın, hiçbir kitaba başvurmaksızın, bir yerde oturmaksızın; Konya Hamamı'nda, Meram'da, Iğın Kaplıcalarında, medresede ve başka yerlerde, nerede aklına bir söz veya şiir gelirse orada söyler, Hüsameddin Çelebi de yazardı. Öyle ki Hüsameddin Çelebi'nin yazmaya yetişemediği durumlar olurdu; kimi zaman aylarca tek sözcük yazmaksızın beklerken kimi zaman geceli gündüzlü Mevlana söyler, o yazardı.

Gölpınarlı (2007: 1/x1), *Divan-ı Kebir*'deki gazeller için *Sunuş*'ta Mevlana'nın yaşayışındaki günlük olaylardan hemen etkilendiğini, çoğu kez dalınç içinde sema yaparken duyumsadıklarını ölçülü ve uyaklı şiirlere dönüştürdüğünü yazmaktadır. Füzanfer (1963:202) de bu gazellerin heyecanın ve halin sonucunda oluşan çoğunlukla "kararsızlık haletinde sermestlikle" söylendiğini bildirmektedir. Zerrinkub'a (2007: 40) göre, Mevlana, gazellerini söylerken genelinde heyecanlı, coşkulu ve hareketli halle birlikte sözlerinin tamamına hâkim olan hal, ara sıra bilinçsizlik sınırına

yaklaşan ve neredeyse hiçbir yerde şairi gelenek ve zorunluluk sınırında durmaya zorlamayan fevkalade coşkunculuk ve heyecan hali içindedir.

Yapıtlar bir bütündür: Mevlana'nın bütün yapıtlarının çevirisini yapmış Gölpınarlı, bu çeviri yapıtlara yazdığı sunuş yazılarında, bir noktanın altını sürekli çizmektedir, Mevlana'nın yapıtları arasında bir birlik vardır. Mevlana, hayatıyla, şiiriyle, sözleriyle bir bütündür; konuşması ile yazması ve/veya şiiri ile düzyazısı arasında biçem ayrılıkları bulunmamaktadır.²³

Bütün yapıtların yazma nüshaları ölüm sonrasındır: Günümüzde, *Mesnevi* için Türkçe ve İngilizce çeviriye esas tutulan iki yazma yapıt bulunmaktadır. Bu yazmalardan biri, 1278 yılında yani Mevlana'nın ölümünden 5 yıl sonrasında; diğeri, 1323 yılına ait, Gölpınarlı gibi söylenirse, göçünden 50 yıl sonra kopya edilmiş nüshalardır (Gölpınarlı 1985a: 268). Başka türlü söylenirse, Mevlana'nın yaşarken Hüsametdin Çelebi ve/veya yazıcılara yazdırdığı *Mesnevi* nüshası bulunmamaktadır

Divan-ı Kebir'i tümüyle Türkçeye ilk kez çeviren Gölpınarlı'nın çeviride esas tuttuğu nüsha, Konya'da ve diğer yerlerdeki birçok nüsha içinde 1368 yılında Osman oğlu Hasan tarafından yazılan nüshadır ki Mevlana'nın ölümünden 95 yıl sonrasına aittir. Gölpınarlı'nın çeviride esas tuttuğu *Fihi Ma Fih*, *Mecalis-i Seba* ve *Mektuplar*'ın yazma nüsha, Mevlana'nın ölümünden 79/80 yıl sonrasına aittir ki yazılma tarihi 1352/1353 olmaktadır.²⁴ Füzünfer ve Feridun Nafiz Uzluk'a göre ise *Mecalis-i Seba*'a Mevlana'nın ölümünden 115 yıl sonra kopya edilmiştir (1963: 229).

Yapıtların Türkçe çevirileri yüzyıllar sonrasındır: *Mesnevi*'nin Türkçe ilk tam çeviri ve açıklamaları, Şemi Şemullah tarafından *Şerh-i Mesnevî* adıyla 1596 yılında yapılmıştır (Temizel 2009: 7). Mevlana'nın ölüm tarihini dikkate alınırsa, *Mesnevi* 6 defter olarak Türkçeye ilk kez 323 yıl sonra çevrilirken diğer dört yapıt, Türkçeye ilk kez Cumhuriyet döneminde yani 20.yüzyılda çevrilmiştir.

Divan-ı Kebir, Gölpınarlı tarafından Farsça aslından çevrilerek 1957 yılından 1974 yılına kadar 7 cilt halinde *Divan-ı Kebir* adıyla yayımlanmıştır. *Fihi Ma Fih*, Türkçeye

²³ *Mesnevi* 1990: Sunuş, x1; *Divan-ı Kebir* 2007: Sunuş x; *Fihi Ma Fih* 2001: Sunuş, v; *Mecalis-i Seba* 2010: Sunuş, 6; *Mektuplar* 1999: Sunuş v1

²⁴ *Fihi Ma Fih* 2001a: Sunuş, xiv; *Mecalis-i Seba* 2010: Sunuş, 9; *Mektuplar* 1999: Sunuş, xxii.

ilk kez Meliha Ülker Tarıkahya Anbarcıoğlu tarafından çevrilmiş, 1954 yılında basılmıştır. *Mecalis-i Seba*'yı Üsküdar Mevlevi Şeyhi Ahmet Remzi Akyürek ile Veled Çelebi İzbudak hazırlamış, F. N. Uzluk tarafından *Yedi Öğüt* adıyla 1936 yılında basılmıştır. *Mektuplar*, ilk kez Mevlana torunlarından Feridun Nafiz Uzluk tarafından 1937 yılında *Anadolu Selçukileri Devrinde Mevlevî Bitikleri 2, Mevlana'nın Mektupları* adıyla yayımlanmıştır.

2.3.1. Mesnevi

Mesnevi'yi anlatmaya başlamadan önce, Yakup Şafak'tan, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın anlatımıyla bir hikâyecik/anekdot aktarılabilir:

Bir gün Yahya Kemal'e "Neydi bu eskilerin hayatı acaba? Nasıl yaşarlardı?" diye sordum.

Gülerek, "Gayet basit, pilav yiyerek ve Mesnevi okuyarak" dedi.

Şafak, bu sözlerin Mevlana ve *Mesnevi*'nin Türk kültürüne etkisini çok iyi anlattığını söylemektedir (2005: 15-16).

Şafak'ın yerinde saptamasıyla, Türk kültüründe çok önemli bir yeri olan *Mesnevi* için Molla Cami,²⁵ "hast Kuran der zaban-i pahlavi = Fars dilinde Kuran", Henry Corbin "Farsça büyük mistik rapsodi", Ambrosio, "Fars mistik şiirinin başyapıtı" ya da Zerrinkub, bir tür "mistik Odyseia" demektedir. Evliya Çelebi'nin ise "Hükmü kıyamete kadar devam edip gönül ehlinin sevgilisi olarak kalacaktır," dediği *Mesnevi* 6 defterden oluşmaktadır.

Veled Çelebi İzbudak, *Mesnevi* için "Farisi dille yazılmış manzum bir eserdir. Mesnevi, Türk edebiyat tarihinin ölmez bir şaheseridir," demektedir (2014: 132). Kendisinin de yazdığı gibi, Farsça yazılmış, Türkçeye çevrilmiş bir yapıt, nasıl Türk edebiyat tarihinin ölmez bir şaheseri oluyor sorusu ortadadır. İzbudak gibi düşünülecek olursa, eskil Yunan ozanı Homeros'un *İlyada* ve *Odyseia*'sı ya da İtalyan ozan Dante Alighieri'nin *İlahi Komedyası* da Türk Edebiyat tarihinin "ölmez şaheserleri" arasında sayılabilir mi sorusu sorulabilir.

²⁵ Schimmel 1963: 3; Corbin 2013: 2/95; Ambrosio 2012: 23; Zerrinkub 2007: 48; Evliya Çelebi: 1996: 3/14

İ. Z. Eyuboğlu'nun (1998: 17) bu soruya yanıtı, *Mesnevi*'ye "Türk edebiyat tarihinin ölmez bir şaheseri" olarak bakmanın yanıltıcı olabileceğidir. Ona göre, bundan 2800 yıl önce Anadolu'da yaşamış Homeros için de gündeme getirilebilir. Farsça bir yapıtın "Türk edebiyat tarihinin ölmez bir şaheseri" olmasıyla Yunanca bir yapıtın "Türk edebiyat tarihinin ölmez bir şaheseri" sayılması arasında ne gibi bir bilimsel bir ayırım vardır? Belki, "Mevlana Müslümandır, öyleyse bizimdir. Bu sav tutarsızdır, bir dinden olmak özdeş ulustan sayılmanın kanıtı değildir."

2.3.1.1. Adı

Mevlana'nın *Mesnevi* adını vermesi, öncelikle, kitabın Arapça söyleyişle nazım, Türkçe söyleyişle koşuk biçimine dayanarak bir adlandırmada bulunduğunu göstermektedir. Mevlana, birinci defterin girişine, "Besmele" den sonra Farsçası ve Gölpınarlı çevirisiyle, "Hâzâ²⁶ kitab elmesnevi = Bu kitap Mesnevi'dir" (2006b: b.17; 1990: b.3) demekte, kitabını birçok niteliklerle övmektedir.

Gölpınarlı'nın açıklamasına (1990: 1/5) göre, 2. Defterde Farsçasıyla *saykal-ı ervah*, Türkçesiyle *ruhların cilası*; 6. defterde *Hüsameddin'in kitabı* denilse de her defterde kitabın adını *mesnevi* diyerek bunların birer övüş olduğunu belirtmektedir.

TDV *İslam Ansiklopedi*'sinde (2004: 325-326) Semih Ceyhan, bu kitaba neden mesnevi adı verildiğini şöyle açıklamaktadır:

Mesnevi şarihleri eserin 'bir şeyi ikiye katlamak, çift yapmak' anlamlarına gelen adının, şeklinin yanı sıra mana ve muhtevasına da işaret ettiğini, birbiriyle mütakabil ilahi isimlerin mazharları olmaları itibarıyla şehadet âlemindeki bütün varlıkların (varlık-yokluk, ışık-karanlık gibi) çift çift veya ikili zıtlar halinde zuhur ettiğini, Mesnevi'nin şehadet âlemindeki eşya türlerinin hakikatlerine, duyulur şeylerden akledilen şeylere kadar bütün çift ve zıt varlıkların hallerine dair bir kitap olmasından dolayı Mevlana'nın esere bu adı verdiğini ileri sürmüşlerdir. Şarihlere göre, *Mesnevi* adı hem kitabın şekline (suret) hem muhtevasına (mana) delalet etmektedir.

2.3.1.2. Yazılış Sebepleri

Eflaki, Kuran'ın sırlarını açıklayan *Mesnevi*'nin yazılma sebebini şöyle aktarmaktadır: Bir gece Mevlana'ya gelerek onunla baş başa kaldığı sırada baş koyup dedi ki: Gazel divanları çoğaldı. Bunların sırlarının nurları deniz ve karaların, Doğu ve Batının her

²⁶ Arapça bir gösterme sıfatı/işaret sıfatı olan hâzâ, erildir.

tarafını kapladı. Tanrı'ya hamd ve minnet olsun, bütün söz söyleyenler, bu sözlerin yüceliği karşısında şaşakaldılar. Eğer Hakim'in *İlahiname*'si tarzında ve *Mantiku't-tayr*'ın da vezninde bir kitap yazılsa, bu, bütün insanlar arasında hatıra olarak kalır, aşıkların ve dertlilerin can arkadaşı olur. Bu son derecede büyük bir merhamet ve inayet olacaktır. Bu kulunuz da ister ki, değerli dostların yüzlerini sizin kutlu yüzünüze çevirip başka bir şey ile meşgul olmasınlar. Artık bundan sonrası, Hüdavendigâr'ın lütuf ve inayetine kalmıştır. Bunun üzerine Mevlana, hemen mübarek sarığının içinden külli ve cüzi bütün sırları açıklayan bir cüz çıkartıp Çelebi Hüsameddin'in eline verdi, bunda *Mesnevi*'nin başında bulunan on sekiz beyit yazılı idi.” (1973: 2/167; 2006: 556).

Mevlana, Hüsameddin Çelebi'ye, sen yazarsan ben söylerim, der böylelikle *Mesnevi*'nin yazılma süreci başlar. *Sevakıb Menakıb*'da “*Mesnevi-i Manevi*'nin nazmına sebep beyan eder” başlığıyla, *Mesnevi*'nin yazımına nasıl başlanıldığı anlatılmaktadır. Daha önceden, Mevlana'nın müritleriyle olan toplantılarda Senai'nin *İlahinamesi*, Feriduddin Attar'ın *Mantiku't Tayr*'ı okunup tadına varılmaktaydı. Hüsameddin Çelebi, dervişleri irşat etmek amacıyla Mevlana'nın bir kitap yazması için dualar eder:

Hz. Hüdavendigâr'ın şerefli gönüllerine “Kalptan kalbe pencere vardır” hadisi şerefi gereğince, dervişlere, ahbablar bir kitap yazarak dostlara hatıra kalma düşüncesi geldi. Bu niyetle Şerefli *Mesnevi*'nin ilk beyiti:

Dinle neyden kim şikâyet etmede

Sonra sözün kısa olması gerekir vesselam

mısrına varıncaya kadar olan kısım, ilham yoluyla bir kâğıt parçasına yazılarak mübarek tülbindine sokmuşlardı.

Hüsameddin Çelebi bu keşfi Hz. Mevlana'dan müşahede edince, Hz. Hüdavendigâr'ın ayağına yüz sürüp çok çok ağlayarak , “Çok lütuf ve son derece merhamet etmiş olursunuz!” diyerek isteklilik gösterdi (2007: 265).

Sipehsalar (2011: 164), Hüsameddin Çelebinin istemesi üzerine *Mesnevi*'nin yazıldığını, aşk ve birlik ehlinin kıyamet gününe kadar bu borcu ödeyemeceğini yazmaktadır. Eflaki ve Sipehsalar gibi, Füzûzanfer (1963: 144) de Mevlana'dan böyle *ulu bir feyzin doğuşuna* tek sebebin Hüsameddin Çelebi olduğunu söylemektedir.

2.3.1.3. Yazılış Amacı

Sultan Veled, *Mesnevi*'nin yazılış amacının “müritler” olduğunu kaydetmektedir: “Mevlana, *Mesnevi*'sinde geçmiş erenlerin kıssalarını zikretmiş; onların kerametlerini,

makamlarını beyan buyurmuştur ki bunları anlatmaktan maksadı da şu: Müridin, şeyhin huylarıyla huylanması, şeyhinin yolunu sürmesi, hırka giymek, baş tıraş etmek, sema eylemek gibi şeylerde (...) şeyhine uyması gerekir.” (2001: 1-2). Sultan Veled gibi, Köprülü (1981: 227) de *Mesnevi*'nin salt, tasavvuf yoluna girmiş müritleri, eğitmek amacıyla yazılmış öğretici, tasavvufi ve ahlaki bir yapıt olduğunu ifade etmektedir. Nicholson (2004: 163), Mevlana'nın yalnızca sufilere seslendiğini belirtmektedir. Ona (1968: 32) göre, öğretici bir yapıt olan *Mesnevi*'nin birçok yerinde Mevlana, başkalarını da kemala erdirme, manevi ihtiyaçlarını sağlama yolunda onlara kâmil bir manevi rehber olarak görünmektedir Gölpmarlı (1990: 1/x1) da *Mesnevi*'nin “talimi” yani eğitim amaçlı yazılmış olduğunu altını çizmektedir.

Benzer biçimde, Fürtüzanfer de *Mesnevi*'nin yazılış amacının “seçkin erler” olduğunu; bir yandan, o erlerin manevi hallerin bildirirken diğer yandan, dilberlerin sırrını dile getirdiğini belirtmektedir (1963: 220). Burada sözü edilen “dilberler” kimdir ve “sırları” nelerdir sorularına yanıtı Sipehsalar, Hüsameddin Çelebi olarak vermektedir.

Mesnevi'nin bazı yerlerine yazılmış olan gerçekler, Hüsametdin Çelebi'nin seyrü sülukunu göstermektedir:

Dilberlerin sırrının başkalarının sözü içinde söylenmesi hoştur.

Bütün *Mesnevi* ciltlerinin önsözleri, Hüsametdin Çelebi'nin şerefli lakaplarıyla süslenmiştir. Eğer bir talip onların ruhani yolcuğundan biraz haberdar olma hevesi varsa *Mesnevi*'yi *Manevi*'yi aşkla ve büyük istekle gözden geçirmesi gerekir.”(2011: 164-165).

Şu halde, *Mesnevi*'nin yazılma amaçlarından biri de Hüsameddin Çelebi ve onun Mevlana'nın gözetiminde, Tanrı'ya kavuşmak için çıktığı tinsel/ruhani yolculuktur. Sipehsalar, Hüsametdin Çelebinin nasıl terbiye edildiğine birkaç örnek vermektedir: “Sakinme hali o derecedeydi ki bir namahreme- kadına- gözü ilişmesin diye, gündüzleri asla kendi isteğiyle hamama bile gitmezdi. Onun adabından biri de şuydu: Hüdavendigâr'a ait aptes yerine gitmezdi. Kış gecelerinde bile soğuk, kar, yağmura rağmen evine gider, aptesini yenileyip döner ve Hüdavendigâr Hazretlerinin huzurunda, iki dizi üzerinde edeple otururdu. Şüphesiz, bu şekilde terbiye edilip süluk etmişti.” (2011: 167-168).

Mikail Bayram'a göre (2006: 80), *Mesnevi*, talimi bir kitap olmakla beraber, dönemindeki fikri ve siyasi muhalifleriyle mücadele etmek için yazılmış bir hesaplaşma kitabıdır ki Mevlana'nın bizzat kendisi *Mesnevi*'nin yazılış amacını böyle saptamıştır.

Devam sözlerinde Bayram, Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinin başında (ilk 275 beyit) kendisine düşman olan bir çevrenin bulunduğunu, onunla mücadele ettiklerini, kendisinin de *Mesnevi* üzerinden onlarla mücadele ettiğini, sonunda bu düşman ve rakiplerin yenildiğini, hor ve hakir olup yok olduklarını anlatmaktadır.

2.3.1.4. Yazılma Süreci

Gölpınarlı (1985a: 120-121), *Mesnevi*'nin yazılmasının başlayış ve bitiriliş tarihinin bilinmediğini, bu konuda kesin olarak bir söz söylemenin, bir hüküm vermenin pek güç olduğunu yazmasına karşın, bazı çıkarımlarda bulunmaktadır. Ona göre, *Mesnevi*'nin 1. defteri, 1258 yılında önce yazılıp bitmiş, 2. deftere 1264 yılında başlanmış, 6 defterin tamamı Mevlana'nın ölümünden kısa bir süre öncesine kadar devam etmiştir. Dolayısıyla *Mesnevi* 1258-1273 yılları arasında 15 yılda yazılmış ve tamamlanmıştır. Füzüzanfer (1963: 147), 1264 yılında 2. defterin başlama tarihini esas alarak 1. deftere 1262 yılında başlanmış olabileceğini ve ölümüne kadar hiç ara vermeden yazdırıldığını belirtmektedir

Mikail Bayram (2006: 81) ise Mevlana'nın, Tebrizli Şems ile görüştüğü ve buluştuğu yıl olan 1245 yılından, 1265 yılına kadar 20 yıl süreyle *Mesnevi*'nin yazıldığını açıklamaktadır. Bayram, önceleri *Mesnevi*'nin parçalar ve sekiz sayfalık formlar yani kurraseler şeklinde piyasaya çıkarıldığını, magazin biçiminde elden ele dolaştığını, belli yerlerde okunduğu dipnotunu düşmektedir. Ona göre, 1264 yılından sonra, bu kurraselerdeki *Mesnevi* metinleri düzeltilerek değiştirilmiş, sınıflandırılmış ve 6 defterlik bir kitap haline getirilmiştir.

Afzal İkbâl, *Mesnevi*'nin yazılma sürecinin yaklaşık 12 yıl sürdüğünü bildirmektedir: "Rumi took nearly twelve years to dictate 25.700 verses to Husamuddin" (1974: 3). Bu söylenenler toparlanacak olursa, *Mesnevi*'nin yazılma süreci en az 12 yıl, en fazla 20 yıl sürmüştür, denilebilir.

2.3.1.5. Belli Başlı Kaynakları

Meyerovitch (2012: 98), Mevlana'nın kaynaklarının başında İran folklorunu göstermektedir ki Gölpınarlı (1985a: 119), *Mesnevi*'nin kaynaklarını şu şekilde vermektedir:

- (i). Mevlana'nın çevresi ve günlük olaylar,
- (ii). Halk gelenekleri, deme ve deyimler, kitaplardan okuduğu ve halktan duyduğu fikra ve hikâyeler,
- (iii). Senai ve Attar'ın sözleri, şiirleri
- (iv). Arap ve İran şairlerinin şiirleri,
- (v). Babasının *Maarif*, hocası Seyyid Burhaneddin'in *Maarif*, Şems'in *Makalat* adlı yapıtlarından alınan sözler, şiirler ve hikâyeler
- (vi). Kuran, hadis ve dinsel bilgiler içeren kitaplar
- (vii). Bilginlerin sözleri, mezhepsel anlayışlar, tasavvuf ilkeleri, söylenceler

Zerrinkub ise *Mesnevi*'nin kaynaklarını şöyle sıralamaktadır:

- (i). Mevlana'nın yaşadığı çağda çok ünlü olan *Kelile ve Dimne*, *Merzban-name*, *Sinbadname*, *Kabusname*, *İskendername* ve *Şehname* vb.
- (ii). Baha Veled, Burhaneddin Muhakkik, Şems Tebrizi gibi yakınlarının meclislerinde anlatılan, sözlü kaynaklardan devşirilenler.
- (iii). İmam Gazali, *Ihyau Ulumid-din*; Ebu Nuaym el-İsfahani, *Hilyetu'l Evliya*; Feridüddin Attar, *Evliya Tezkilereleri*
- (iv). Arap ve Fars edebiyatından *Ikdu'l Ferid*, *Uyunu'l Ahbar*, *Rebiu'l Ebrar*, *Ferecu Bades Şidde ve Cevamiu'l Hikayet* gibi kitaplardan hikâyeler (2007: 41-42).

Mesnevi'nin başlıklarında sözü edilen hikâyelerin toplamı 275'tir ve Füzuanfer, bunların 264'ünün kaynağını saptamıştır. Bu hikâyelerin çoğu, diğer kaynaklardan ödünç alınmadır. Nicholson, Mevlana'nın çok fazla ödünç aldığını ama çok az borçlandığını çünkü eline geçen her şeyi kendi kılmayı başardığını söylemektedir (Lewis 2010: 347-351). Zerrinkub (2007: 9-10), Mevlana'nın kendisinden önce, Fars tasavvuf şiirinin 400 yıllık bir birikimi olduğunu, Mevlana'nın miras olarak devraldığı bu büyük birikime özellikle Senai ve Attar'a çok ilgi göstererek sahip çıktığını

belirtmektedir. Öyle ki Senai'nin *İlahi-namesi* Kuran gibi, Mevlana'nın müritlerinin yeminlerinde anılırken *Mesnevi*'deki 35 hikâye Attar'ın yapıtlarından alınmadır

2.3.1.6. İçeriği

Gölpınarlı (1985: 120), *Mesnevinin* içeriğine ilişkin şunları söylemektedir: “Mevlana, bir şeyi anlatırken gördüğü bir vakayı hatırlar, ona geçer. O, kendisine bir hikâyeyi hatırlatır. O hikâye, herhangi bir tasavvufî umdeyi anlatma lüzumunu duyurur, onu anlatırken bir atalar sözü, kendisini yeni bir hikâyeye sürükler. Bu hikâyeye, zamanındaki bir olayı canlandırır, derken bir başka hikâyeye, o hikâyenin hatırlattığı bir felsefî prensip, derken ilk hikâyeye döner. Fakat onu tamamlamadan bir başka bahse ve o bahsin açtığı bir hikâyeye geçiş ve neden sonra, kaçınıcı defaysa gene ilk hikâyeye dönüp onu tamamlayış ve bu arada tekrarlar, açıkça göze çarpan tertipsizlikler, fakat birden coşuşlar, birden şiirin en üst kudretini gösterişler... Ve bu, böylece sürer - gider. Mevlana, bazen hikâyelerdeki şahıslardan birisi oluverir ve o vakit tahkiye, ansızın canlanır, vaka artık gönül kanıyla, gözyaşıyla yazılmadadır.”

Mikail Bayram'a (2006: 79) göre, Mevlana, *Mesnevi*'de bir yandan dinsel ve tasavvufî görüşlerini açıklarken diğer yandan, çevresinde olup biten siyasal, toplumsal ve kültürel olaylara bakışını ortaya koyarak fikri ve siyasi muhalifleriyle de mücadele etmektedir. Neden? Çünkü Bayram'a göre, Mevlana yaşadığı çağın siyasal, toplumsal ve kültürel olaylarından kopuk değildi. *Mesnevi* o devrin magazin ve haber bülteni niteliğindedir. Dönemin insanları, *Mesnevi*'de yer alan hikâyelerdeki anıştırmalarla ve örneklendirmelerde Mevlana'nın kimlerle savaşımlar içinde olduğunu, kimleri işaret ettiğini, iletilerinin neler olduğunu, kimleri eleştirdiğini, kimlerle alay ettiğini ya da kimleri ya da küçümsediğini biliyorlardı.

2.3.1.7. Anlaşılması

Eflaki'den öğrenildiğine (1973: 2/187; 2006: 573) göre, Mevlana, bir kişinin *Mesnevi*'yi anlayabilmesi ve sırlarına erişebilmesi için belli özellikleri taşıması gerektiğini söylemektedir. Bu özellikler; (i) güçlü bir inanç (ii) sürekli bir aşk (iii) tam bir doğruluk, (iv) iyicil bir yürek, (v) ileri derecede zeyreklik, anlayış ve (vi) çeşitli ilimleri bilmek. Ancak, doğru bir âşıkta araçlar olmadan da aşkı ona rehberlik edeceği için

yapıtı anlayabilir. Eflaki, *Mesnevi*'nin anlaşılabilmesinin koşullarının yanı sıra, yapıtı anla(ya)mama cezasından da söz etmektedir:

Bir gün Çelebi Hüsameddin hazretleri, Mevlana'nın huzurunda baş koyup: "Arkadaşlar Hüdavendigâr'ın Mesnevi'sini okudukları ve huzur ehli onun nurları içine daldığı vakit, ellerinde kılıçlar ve sopalar olduğu halde gayp âleminde bir cemaatin geldiğini ve bu sözleri candan dinlemeyenlerin, bunlara içten gelme bir doğrulukla kulak vermeyenlerin imanlarının kökünü ve dinlerinin dallarını kestiklerini ve onları sürükleye sürükleye, cehenneme götürdüklerini görüyorum," dedi. Mevlana'da: "Evet, gördüğün gibidir!" buyurdular ve bu manayı dördüncü ciltte açıklayıp inkâr edenlerin akıbetini göstermişlerdir.

Şiir:

Bu sözlere düşmanlık besleyenin, bu Mesnevi'yi inkâr edenin şu anda baş aşağı cehennemde bulunduğu tecessüm etti.

Ey hakkın ziyası (Hüsameddin) sana onun hali göründü. Tanrı onların bu hareketlerinin cezasını sana gösterdi.

Hüsameddin Çelebi de birini yakalayıp baş aşağı cehenneme attıklarını apaçık ve hissedilir bir şekilde gördü (1973: 2/171; 2006: 560).

İbni Battuta, Mevlana ile Tebrizli Şems'in karşılaşmasından sonra, Mevlana'nın birkaç yıl ortadan kaybolduğunu, dönüşünde ise söylediklerinin anlamadığını, bunun sebebinin de Farsça şiirler söylemesi olduğunu aktarmaktadır: "O dörtlüğün ikişer mısraı kafiyeli, kimsenin anlamadığı, Farsça şiirlerden başka bir şey söylememektedir. Eski öğrencileri şeyhlerinin bu halini de benimserler, ağızından çıkan şiirleri de yazıp tespit etmeye başlarlar. Böylece Mesnevi adı verilen kitap meydana gelir. Bu ülke halkı, sözü edilen bu kitaba büyük değer verirler, onun sözlerine saygı gösterirler, öğrenmeye çalışırlar ve Cuma günleri tekke ve dergâhlarda onu okurlar." (1989: 23; 2016: 283).

Füruzanfer (1963: 81), İbni Battuta'nın bu sözlerini "çok tuhaf" bularak onun bilgisizliğinden, saflığından ileri geldiğini söylemektedir. Çünkü (i). Farsça bilenler için Mevlana'nın sözleri anlaşılmaz değildir.(ii). Bir kişinin şiirden başka söz söylememesi nasıl olur? (iii). Mevlana, yalnız şiir söylememektedir; onun düzyazılarından oluşan kitapları da vardır. Dolayısıyla, İbni Battuta'nın bunlardan haberi yoktur. Saflığından aslı olmayan bu haberi kendi kitabına yazmıştır.

2.3.1.8. Ünlü Oluşu

Mevlana, *Mesnevi*'nin çok ünlü olacağını biliyor muydu gibi bir soru sorulsa Eflaki'nin buna yanıtı "Evet" olacaktır. Eflaki'ye göre:

Bir gün, Müderrisin oğlu Şemseddin kendi hücrelerinde uyumuştur, dalgınlık ve unutkanlık yüzünden Mesnevi'yi de arkasına koymuştu. Birdenbire Mevlana içeri girdi, o kitabı bu vaziyette gördü. Bunun üzerine, Mevlana:

“Demek ki, bizim bu sözümüz arkaya atılsın,” diye söylenerek devam etti:

“Tanrı'ya tekrar tekrar yemin ederim ki bu mana güneşi, doğduğu yerden, battığı yere kadar bütün dünyayı kaplayacak ve iklimlere gidecektir. Hiçbir mahfil ve meclis olmayacak ki orada bu sözler okunmuş olmasın; hatta o dereceye kadar ki mabetlerde, zevk ve safa yerlerinde okunacak, bütün milletler bu sözlerle süslenecek ve onlardan faydalanacaklardır,” buyurdu (1973: 1/407; 2006: 354).

2.3.1.9. Mevlana'nın Sözlerinin Değiştirilemezliği

Gölpınarlı, Mevlevi tarikatının bir kuralını anımsatarak Mevlana'nın izni olmaksızın, hiç kimsenin *Mesnevi*'nin bir sözcüğünü hatta bir harfini bile değiştirmeyeceğini belirtmektedir. Ona (1990: 1/xxviii) göre, “Tarikat edeplerini bilenler de tasdik ederler ki Mevlana'nın sözlerine, herhangi bir Mevlevi, hele Çelebi Hüsameddin gibi ona candan bağlı biri, kendisinden söz katamaz; böyle bir şey düşünülemez bile.” Eflaki (1973: 1/267-268; 2006: 225-226) de *Mesnevi*'deki sözleri değiştirmeye çalışmanın “uğursuzluk” getireceğini söylediği bir örnek olay aktarmaktadır:

Fahreddin Sivasi adında bir yazıcı, o devirde sırları ve manaları yazmak onun göreviydi. Birdenbire ona delilik gelip deli oldu. Mevlana hazretleri bu gazeli o gün buyurdu:

Ey âşıklar, ey âşıklar! Bir inci taciri delirdi.

Bizim yüzümüzden rezil olup işte tımarhaneye gitti. ,

Meğer bu adam, Mevlana'dan izin almaksızın onun sözlerine kalem karıştırır, onları düzeltmek isteyerek kelimeleri değiştirmiş.

Bir gün Mevlana hazretleri, Fahreddin'i sıkıca tutup, “Sana bir sorum var: Tanrı'dan korkan Âdem ile talihsiz İblis 'in her ikisi de bir günah işlemişlerdi. Fakat sonunda Âdem, Tanrı'nın rahmet ve mağfiretine kavuştu, Şeytan (bunlardan) yoksun kalmış ve taşlanmıştı. Bunun sebebi nedir?” diye sordu.

Fahreddin baş koyup çok ağladı, bu soruya cevap vermekten aciz kaldı. “Şeytan'ın Tanrı'nın dergâhından kovulmasının nedeni şeriklik (ortaklık) yapmak, isteğidir,” diye buyurdu Mevlana. Fahreddin utancından kendini kaybetti.

Fahreddin öldükten sonra yüreği aydın azizlerden biri, onu rüyada gördü. Kahredici melekler, demir kerpetenlerle dişlerini parça parça ediyor, o da çığlıklar koparıyordu. Fahreddin'i rüyasında gören kişi ne olduğunu sordu. "Mevlana'nın sözlerine kalem katardım. İşte bu, yaptığım o terbiyesizliklerin cezasıdır," dedi, Fahreddin.

İşte Mesnevi'yi değiştirmek ve ondaki bir kelimeyi bozmak, “Biz ıslah edicileriz, kuşkusuz asıl bozguncular kendileriydi” ayeti değiştirmek gibi uğursuzluktur.

Öyle anlaşılıyor ki Mevlana yaşarken *Mesnevi*'nin sözlerini kimse değiştiremezdi gibi bir sonuç çıkarılabilir. Ne var ki Füzûzanfer'e (1963: 221) göre, *Divan-ı Kebir* kadar olmasa da *Mesnevi* de belli bir düzeyde düzeltmelerden yani tashihten ve bozmacalardan yani tahriften; beyitlerin azaltılmasından, çoğaltılmasından kurtulamamış, sağlam kalmamış, kalamamıştır. Bayram (2006: 201) da "Hüsametdin Çelebi ile Sultan Veled'in *Mesnevi* üzerinde, bir nebze rötuş yaparak onun otantikliğini belli ölçüde haleldar etmişlerdir," demektedir.

2.3.1.10. Beyit Sayısı

Füzûzanfer'e (1963: 221) göre, eski nüshalar ile basımı yapılan nüshalar arasında beyit sayısı bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, R. Nicholson'un bütün beyitlerin toplamını 25.632 olarak verirken Kâtip Çelebi 26.660, Devletşah ise beyit sayısını 40 bine çıkartmıştır. Eflaki, *Mesnevi*'nin 26.160 beyitten oluştuğunu belirtmektedir (2006: 479). Eflaki ile R. Nicholson'un beyit sayılar arasındaki 528 beyitlik fark, Füzûzanfer'in söylediği gibi, *Mesnevi*'ye beyit ekleyen-çıkararak kişilerin olmasıdır.

Selman Karadağ'a göre, Mevlana Müzesi 51 nolu yazmaya dayalı olarak oluşturulan defterlere göre beyit sayılarının verililişi aşağıdaki çizelgeden görmek olasıdır. Çizelgedeki farklılıkların sebebi, yazmada satır aralarında veya sayfa kenarlarında olan beyitlerin yayında sayıya dâhil edilmesi veya edilmemesindedir (2018: 18).

Çizelge 1: *Mesnevi*'deki Beyit Sayıları

Kaynak ve Kişilere Göre	Beyit Sayısı
R. A. Nicholson'a göre	25.632
H. 687 tarihli Elif Efendi Nüshasına göre	25.689
Sahih Ahmed Dede'ye göre	25.585
Gavsi Dede Mecmuasına göre	25.820
Veliyyüddin Efendi'deki nüshaya göre	25.966
Edirne Selimiye'deki H. 709 tarihli nüshaya göre	25.669
Eflaki'ye göre	26.160
Şeyh Galib'e göre	26.810
Mevlevi şairi Nesib Dede'ye göre	26.810
Katib Çelebi'ye göre	26.660

Mesnevi'deki en abartılı beyit sayısı, elli bir binle (51.000) Meyerovitch'e ait olabilir (2003: 88; 2011: 106). Ancak, *Mesnevi*'deki beyit sayılarına ilişkin herhangi bir tartışma bulunmamaktadır; beyit sayıları yaklaşık 25.585 ile 25.685 arasında değişmektedir (Karadağ 2018: 16).

2.3.1.11. Çevirilerde Esas Alınan Nüshalar

Gölpınarlı çeviride esas aldığı nüshaya ilişkin şunları söylemektedir: “Rahmetli Veled Çelebi İzbudak tarafından Türkçeye çevrilen, tarafımızdan incelenip açıklaması yapılan *Mesnevi* için Sultan Veled'in azatlı kölesi, Abdullah oğlu Osman tarafından 1323 yılında yazılmış olan nüshayı esas tuttuk. Aynı zamanda, Mevlana'nın ölümünden beş yıl sonra yani, 1278 yılında, Hüsametdin Çelebi ile Sultan Veled'in asıl nüshayla karşılaştırıp düzeltilen, Konya Mevlana Müzesine esas kabul edilmiş Reynold A. Nicholson, *The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî*, basmasıyla da karşılaştırdık (1985a: 268-269). Nicholson ile Gölpınarlı'nın çeviride ve açıklamada, Karaismailoğlu'nun ise çeviride esas aldığı 51 numaralı, “en muteber” yazma nüshanın üzerinde biraz durulabilir. Gölpınarlı'ya göre, bu nüsha, 1278 yılında, Sultan Veled'e bağlı Konyalı Abdullah oğlu Muhammed tarafından yazılan nüshadır. Daha önceden, Mevlana'ya okunup düzeltilen, düzenlenen asli nüsha üzerinden birçok oturumlarda, Hüsametdin Çelebi ve Sultan Veled'in denetimi ve gözetiminde altında yazdırılmıştır. Bir başka deyişle, yazdırılan nüsha, Hüsametdin Çelebi'nin yazdığı müsveddelerden veya müsveddelerin temize çekilmiş nüshasından kopya edilmiştir. 1278 yılında tamamlan bu nüsha, vezir Sahip Ata Fahreddin Ali tarafından sahiplenilmiş, ondan da azatlı kölesi Cemalettin Mübarek'e geçmiş ve onun tarafından Mevlana Dergâhına vakfedilmiştir (1990: 1/xx ve xxiii-xxiv).

2.3.1.12. Mevlana Yaşarken Kopya Edilen *Mesnevi*'nin Akıbeti

Gölpınarlı, Hüsametdin Çelebi'ye yazdırılan nüshanın, bugün elimizde olmadığını kaydetmektedir. Peki, Mevlana yaşarken kopya edilen *Mesnevi*'ye ne oldu da ölümünden 5 ve 50 yıl sonraki nüshalar esas teşkil etti? Bu soruya, Gölpınarlı ve Mikail Bayram'dan olası yanıtlar devşirilebilir. Gölpınarlı, *Mesnevi*'ye yazdığı “Sunuş” (1990: xxiv) yazısında soruya yanıtı şu şekilde vermektedir: “Hüsametdin Çelebi tarafından yazılan nüsha Mevlana'ya okunmuş, düzeltilmiş düzene sokulmuş olmakla birlikte,

gene de müsvedde halindeydi. Bu müsveddeler yeniden yazdırıldıktan, özenle düzeltildikten sonra, teamüllere uygun olarak gömüldü. Kuran-ı Mecid'in toplanışında, yazılışında da bu teamüle uyulmuştu. Buna göre, 'Asıl nüsha, Nüşhayı Nazım, Nüşhayı Kadim' bu nüsha oldu." İkinci olası yanıt, Bayram'dan verilebilir. Bayram'a (2006: 81) göre, Mevlana, düşmanlarıyla mücadele etmek ve zafere ulaşmak için *Mesnevi*'yi kaleme almıştır. Ne ki daha sonraki yıllarda, *Mesnevi* üzerinde yapılan işlemlerle, çağına seslenen bir yapıt olmaktan çıkarılmış, her çağa seslenen, kalıcı bir yapıt oluşturulmuştur.

2.3.1.13. Çeviriler ve Açıklamalar

Lewis *Mesnevi* açıklamalarına ilişkin Nicholson'un bir saptamasını aktarmaktadır: "Yoğun ve sersemletici şerh malzemesini kimse göz ardı edemese de bu geleneğin, büyük bir bölümü acı meyveler vermiştir. Bunları doğru düzgün incelemek için gereken zaman ve çabanın karşılığını vermez." (2010:529).

Ali Temizel'in bilgilerine (2009: 7) göre, Osmanlı döneminden, Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar Mevlana'ya ilişkin çalışmaların ağırlığını *Mesnevi* oluştururken çoğunluğunu birinci defter olmak üzere ya birkaç defterin ya da *Mesnevi*'nin altı defterinin çeviri ya da açıklamalarını içermektedir.

İsmail Güleç (2006: 152), *Mesnevi*'nin iki hedef doğrultusunda açıklamalarının yapıldığını belirlemektedir; (i). Okur gözetilerek yapılan açıklamalardır. Şemi Dede, Şeyh Murad-ı Buhari, Tahirü'l-Mevlevi ve Abdülbaki Gölpınarlı bu tür açıklayıcılardır. Bu açıklayıcılar, yapıtta geçen sözcükleri, terimleri açıklamakta, dilbilgisi ve kültüre ilişkin bilgiler vermektedir (ii). Bir düşünce ve inanç sistemiyle birlikte yapılan açıklamalardır Bu tür açıklayıcılara örnek, Ankaravi ve A. Avni Konuk'tur. Konuk, İbn Arabî'nin görüşlerini ve düşünce sistemini ayrıntılandıran açıklamalar yapmaktadır.

2.3.1.13.1 Osmanlı Dönemi Çevirileri

Osmanlı döneminde *Mesnevi*'nin Türkçe ilk tam çeviri ve açıklamaları, Şemi Şemullah tarafından *Şerh-i Mesnevî* adıyla 1596 yılında yapılmıştır (Temizel 2009: 7). Bir başka deyişle, Mevlana'nın ölüm tarihi dikkate alınırca, *Mesnevi* 6 defter olarak Türkçeye ilk kez, 323 yıl sonra çevrilmiştir, denilebilir.

Çizelge 2: Osmanlı Döneminde *Mesnevi*'nin Tamamının Türkçe Çevirileri

Çevirmen/Açımlayıcı	Yapıtın Adı	Yazıldığı Yıllar
Şemi Şem'ullah	Şerh-i Mesnevî	1587-1596
Rusuhi İsmâil-i Ankaravi	Mecmuâtü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Maârif ya da Mesnevi Şerifi Şerhi	1620-1627
Nahîfî Süleyman	Terceme-i Mesnevî li-Nahîfî	1712-1730
Mehmed Şakir Efendi	Mesnevi-i Şerif Tercümesi	1821-1835
Şeyh Muradi Buhari ya da Murad Mehmet Efendi	Hulâsatu'ş-Şurûh	1839-1845

Çizelgede görüleceği üzere, Osmanlı Döneminde *Mesnevi*'nin tamamına yapılan Türkçe çevirilerin sayısı beştir. Şemi Şem'ullah'ın ilk *Mesnevi* çevirisi ile Murad Mehmet Efendi son çevirisi arasında yaklaşık 250 yıllık zaman dilimi söz konusudur.

Şem'i Şem'ullah tarafından, 1587-1596 yılları arasında *Mesnevi*'nin 6 defterine ilk kez yapılan Türkçe çeviri ve açıklamalarıdır. Yapıtın ilk 5 defteri III. Murad, 6. defter ise III. Mehmed adınadır. Gölpınarlı bu çeviri için “Şemi pek çok yerde yanılmıştır, açıklamaları baştanbaşa hatalarla doludur,” demektedir (1983:142-143). Temizel, Şemi Dede'nin Mevlevî bir şair olduğunu belirtirken (2009: 93) Gölpınarlı, Vefai tarikatının süfisi olduğunu, pek rind bir adam olduğu için meyhanelerde düşüp kalktığını yazmaktadır (1983: 143).

Rusuhi İsmail-i Ankaravi tarafından, 1620–1627 yıllarında, “*Mecmû'atu'l-Jetâ'if ve ma'muretü'l-me'ârif*” kısaca, *Mesnevi Şerhi* adıyla bilinen yapıt, *Mesnevi*'nin 6 defteriyle birlikte, 7. defterin çeviri ve açıklamasıdır (Temizel 2009: 98). Mevlana'ya ait olmayan 7. defterle birlikte, Şefik Can, şimdiye dek yazılan Türkçe *Mesnevi* açıklamaların en güzeli sayıldığı için kendisinin “Hazret-i Şarih” diye anıldığını söylemektedir (Sezai Küçük 2005: 850).

Gölpınarlı (1983: 143), Ankaravi'nin açıklamalarını sert biçimde eleştirmektedir: “Ankaravi'nin açıklamalarına esas tutulan metin, baştan sona yanlış ve kasten tahrif edilmiş bir metindir.” Gölpınarlı devamında, Ankaravi'nin Mevlana'nın *Fihî Ma Fih* ve Tebrizli Şems'in *Makalat* adlı yapıtlardan haberli olmadığını, Farsçasının kitabı olduğunu, açıklamalarını İbni Arabî'yi dikkate alarak yaptığını vurgulamaktadır.

Nahifi Süleyman tarafından 1712 -1730 yıllarında, *Manzum Mesnevî Tercümesi I-VI* adlı çevrilen yapıt, *Mesnevi*'nin 6 defterinin Türkçe şiir çevirisidir (Temizel 2009: 105).

Murad Mehmed Efendi tarafından 1839–1845 yıllarında, *Hulâsatu'ş-Şurûh I-VI adlı yapıt*, *Mesnevi*'nin 6 defterinin tümüyle özlü ve kısa biçimde yapılmış, Türkçe şiirce açıklamalarıdır (Temizel 2009: 106). Gölpınarlı, bu çalışma için “Bu şerh de maalesef ana kaynaklar okunmadan yapılmıştır,” yazmaktadır (1983: 144).

Mehmd Şakir Efendi Çuhadarzâde Şakir Mehmed Efendi, tarafından 19. yüzyılın ilk yarısında yapılan *Mesnevi*'nin manzum tercümesidir (Temizel 2009: 111).

2.3.1.13.2. Cumhuriyet Dönemi Çevirileri

Hasan Ali Yücel, Türkiye Cumhuriyeti'nin Milli Eğitim Bakanı olarak Milli Eğitim Bakanlığının birincil ve en önemli işlerinden birinin, Mevlana'nın tanınması ve bilinmesi olduğunu yazarak (1943: 9), Cumhuriyet döneminde *Mesnevi*'nin ilk çevirisini kendi bakanlığı sırasında gerçekleştirmiş ve Bakanlığın yayınları arasında çıkmıştır. *Mesnevi*'nin Türkçeye kazandırılmasına ilişkin Hasan Ali Yücel şöyle söylemektedir: “Veled Çelebi [Izbudak], atası Mevlana'nın şahsına ve eserine bütün varlığıyla bağlı idi. Onun menakıbı hakkındaki büyük eseri ve Mevlevilik Tarihi, başlı başına bir anıttır. *Mesnevi* tercümesi ve Divan-ı Kebir'den yaptığı tercüme bu bağlılığa birer canlı şahiddir. Şark-İslam klasiklerinin bir numarası olarak basılmasına muvaffak olduğumuz *Mesnevi*'nin birinci cildini bana lütfederken yazdığı ithaf satırlarında, bu başarıyı nasıl derin bir memnurlukla karşıladığı pek güzel görülür.” (Sayar 2000:302).

Feridun Nafiz Uzluk, Milli Eğitim Bakanlığı sırasında Hasan Ali Yücel'in Mevlana'nın yapıtlarının yayımlanmasına gösterdiği özenin, dikkatin ve tinsel özverinin ayrımindadır. Uzluk, Yücel'in yaptığı hizmete teşekkür etmektedir:

(...) Doğu klasikleri neşrinin ilk numarası olarak yayınlanan 6 cilt *Mesnevi* tercümesi, Mevlana'ya Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nin saygısını gösterir. Hasan Ali YUCEL'in adını söylemek borçtur (Sayar 2003: 99).

Bu bağlamda, Cumhuriyet döneminde *Mesnevi*'nin tamamının yani 6 defterin kimler tarafından, hangi yıllarda çevrildiği çizelgede gösterilebilir.

Çizelge 3: Cumhuriyet Dönemi *Mesnevi*'nin Tamamının Türkçe Çevirileri

Çevirmen/Açılacağı	Yapıtın Adı	Yayın Yılı	Yayın Yılı
Ahmet Avni Konuk	Mesnevi Şerif Şerhi	-	1929-1937
Veled Çelebi İzbudak- Abdülbaki Gölpınarlı	Mesnevi Tercemesi ve Şerhi	Basılmamış	Abdülbaki Gölpınarlı 1942-1946
Tahir Olgun-Şefik Can	Şerh-i Mesnevî	Tahir Olgun 1975	Şefik Can 2000
Nahifî Süleyman-Amil Çelebioğlu	Mesnevî-yi Şerif, Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahîfî Tercümesi	Nahifî Süleyman 1712-1730	Amil Çelebioğlu 1967-1969
Adnan Karaismailoğlu	Tam Metin	-	2004
Hicabi Kırlangıç-Derya Örs	Tam Metin	-	2007
Mehmet Kanar	Tam Metin		2013
Hicabi Kırlangıç	Tam Metin	-	2017
Hüseyin Top	Tam Metin ve Açıklamaları	-	2011-2019

Çizelgede görüldüğü gibi, *Mesnevi*'nin tamamına yapılan Türkçe çeviri ve/veya açıklamaların sayısı 12'dir. İlki Ahmet A. Konuk tarafından yapılan *Mesnevi* çeviri ve açıklamalarının ardından, yaklaşık 80 yıllık süreç içerisinde farklı çevirmenler tarafından 11 *Mesnevi* çeviri ve açıklamaları yapılmıştır.

Ahmet A. Konuk çevirisi: *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 1929-1937 yıllarında, Konuk tarafından Ankaravi'nin çeviri ve açıklamaları esas alınarak yapılan, 34 defterden oluşan *Mesnevi*'nin açıklamalı çevirisidir. Konuk yaşarken bu çeviri basılmamış ancak, Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı tarafından yeniden düzenlenerek 2006 yılında basılmıştır. Feridun Nafiz Uzluk ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın Konuk'un çevirisinin basımına engel olduğunu, Mustafa Tahralı birinci cilde yazdığı "Takdim"de açıklamaktadır. Tahralı'ya (2006: 19) göre, F. N. Uzluk, 19.12.1955 tarihli *Zafer* gazetesindeki yazısında çevirinin basılmamasına iki sebeple karşı çıkmaktadır: (i). Konuk'un açıklamada kullandığı *Mesnevi*, Konya'daki en eski nüshadan farklılıklar göstermektedir. (ii). Açıklama, "yanlış yolda" yani İbni Arabi'nin görüşleri doğrultusunda yapılmıştır.

Gölpınarlı'ya (1983: 145) göre, diğer açıklamalardan çok daha iyi bir açıklama olmasına karşın, temel kaynakları okumadığı ve kimi zaman Mevlana'nın sözlerini, bilimsel buluşlara uygulamaya kalktığı için açıklamaları bilimsel değildir. Dolayısıyla, basılmayan ve basılmasına da gerek olmayan bu açıklamanın bir kopyası isteği üzerine Konya Müzesine gönderilmiştir. Nasrullah Pürcevadi de İran'da *Mesnevi*'yi İbni Arabi'nin görüşleri doğrultusunda açıklayanları eleştirmektedir. Ona (2007: 63) göre, Mevlana'nın *Mesnevi*'si, Attar'ın mesnevilerinin bir devamı niteliğindedir. Bu sebeple, *Mesnevi*'yi İbni Arabi görüşleri doğrultusunda açıklayanlar büyük bir yanılığa düştükleri gibi, Mevlana'nın amaçlarından da uzaklaşmaktadır.

Veled Çelebi İzbudak çevirisi: Gölpınarlı'nın verdiği bilgiye göre, anne tarafından Mevlana soyundan gelen ve Konya Mevlana Dergâhının şeyhliğini de –postnişinliğini yapan Veled Çelebi İzbudak, 1937–1940 yılları arasında toplam 30 ayrı defter halinde *Mesnevi*'nin Türkçe düzyazıyla tam çevirisini yapmış ama basılmamıştır (1983:367). İzbudak'ın çevirisi, Gölpınarlı tarafından düzeltmelerle ve tamamlamalarla gözden geçirilerek ilk baskısı 1942-1946 yıllarında olmak üzere birçok kez basılmıştır. İzbudak'ın bu çevirisini, Şücaeddin Onuk 1938-1942 yılları arasında harfi harfine kopya ederek Mevlana Müzesi Kütüphanesine bırakmıştır. Onuk, bu çeviri yapının başına şu kaydı düşmüştür: “Bu çeviri, daha sonra, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmış, ancak çeviri aynen korunmayarak birçok değişiklikler yapılmıştır. Veled Çelebi Efendi'nin yapmış olduğu çeviriyi görmek isteyenler için Mevlâna Müzesi Kütüphanesine bırakıyorum.” (Temizel 2009: 129).

Adnan Karaismailoğlu, İzbudak'ın *Mesnevi* çevirisini yayıma hazırlaması için Milli Eğitim Bakanlığının – O zaman ki adıyla Maarif Vekâletinin- Gölpınarlı'ya teklif götürdüğünü, Gölpınarlı'nın *Mesnevi*'nin 1988 baskısına yazdıklarından aktarmaktadır:

Veled Çelebi, bir hayli uğraşarak *Mesnevi*'yi tercüme etmişti. Vekillik yüksek makamı tarafından bu çevirinin düzeltilmesine memur oldum. Bu memuriyeti, Vekilliğin fakire en büyük iltifatı ve hayatının en feyizli mazhariyeti bilerek işe giriştim. Çeviriyi, Türkçe ve Farsça açıklamalarla ve aslı metinle karşılaştırdım. Bu suretle çeviri, ikinci bir elden geçti (Karaismailoğlu 2013:186-187).

Karaismailoğlu'ndan (2013: 186 ve 189) öğrenildiğine göre, 1942 yılında yayımlanmaya başlayan *Mesnevi*'nin önsözünde Gölpınarlı, çeviriye katkısını “düzeltmen” ve “elden geçirme” olarak yazarken sonraları, İzbudak'ın *Mesnevi* çevirisini gözden geçirmekle başladığı işe kendi adına hazırladığı *Mesnevi* çevirisi ve

açıklamasıyla sürdürmüştür. İnkılâp Yayınları tarafından yayımlanan *Mesnevi* defterlerinde “Terceme ve Şerheden: Abdülbaki Gölpınarlı” olarak geçmiştir.

Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin* adlı kitabında İzbudak’ın Türkçeye çevirdiği, kendisinin inceleyip önsöz ve açıklama yazdığı, *Mesnevi*’de esas alınan 1323 yılında yazılan nüshaya ilişkin 35. dipnotta şu bilgiye yer vermektedir:

Mevlana Dergâhına vakfedilen, sonradan Veled Çelebi tarafından gasp edilen bu nüshanın Dergâha iadesi için usanmadan boyuna yazılar yazdık. Veled Çelebi tarafından, boyalı kalemle yazılmış yazıların temizlenmesi ve ciltlenmesi için Necmeddin Okyay’a gönderildiğini bildirdik. Milli Eğitim Bakanlığı, benden Veled Çelebi’nin ölümünden sonra, kimin eline geçtiğini sordu. Necmeddin Hoca’nın, kendisine kimin yolladığını bilmesi icap eder; ondan sorulması gerekir, diye cevap verdim. Herhalde öğrenilmiş olacak ki çok şükür, bu değerli nüsha şahısların ellerinden çıkmış, Müze Kütüphanesine gönderilmiş ve kamunun yararlanması mümkün olmuştur (1985a: dp.35/268).

Gölpınarlı, Mevlana’nın ölümünden 50 yıl sonra yazılan bu nüshaya ilişkin iki şey söylemektedir. Birincisi, bu nüshayı Veled Çelebi İzbudak, “gasp etmiştir“ ikincisi, Gölpınarlı’nın “bu değerli nüsha” dediği, nüsha üzerinde İzbudak çeviri yaparken boyalı kalemlerle yazılar yazmıştır.

Celaleddin Kışmir “Mesnevi Tercümesi Kimindir?” başlıklı yazısında, Milli Eğitim Bakanlığının, Veled Çelebi İzbudak’tan satın alıp Gölpınarlı’ya verilen *Mesnevi* çevirisi için Gölpınarlı’nın sözlerini aktarmaktadır. Gölpınarlı’ya göre, Veled Çelebi İzbudak, Farsça bilmediği gibi Türkçe de bilmemektedir; kötü bir Türkçe, acayip ifadelerle dolu, noktalamaların bulunmadığı feci bir çeviridir. Gölpınarlı, bu kötü çeviriyi düzeltmek yerine *Mesnevi*’yi baştan sona kadar kendisinin yeniden çevirdiğini söylemektedir (Akt. Kışmir 2006: 101).

Abdülbaki Gölpınarlı çevirisi: Gölpınarlı, *Mesnevi*’nin 6 defterini esas alarak 6 cilt hâlinde her cilt, *Mesnevi*’nin bir defterine denk gelecek şekilde düzyazı olarak beyit çevirileri ve açıklamaları yapmıştır.

İsmail Güleç (2008: 333), yapıttaki özel adların ve terimlerin ansiklopedik olarak açıklanmasıyla Gölpınarlı’nın açıklamasının kendisinden önce yapılanlardan yöntem olarak farklı olduğunu belirtmektedir.

Gölpınarlı’nın çeviri ve açıklamaları için kimi noktalar Atabey Kılıç-Ahmet Tanyıldız’dan (2013: 205) alıntılanarak öne çıkarılabilir:

- (i). Bilimsel ölçütlerle eleştirisinin ve incelemesinin yapılması
- (ii). Çeviri ve açıklamalarda yansız davranması
- (iii). *Mesnevi*'nin hem kendisiyle hem de diğer yapıtlarıyla açıklanması
- (iv). Çevirinin beyitlere göre yapılması
- (v). Açıklamaların hikâyelerdeki ve/veya konulardaki bütünlüğün bozulmaksızın yapılması

Kuşkusuz, Gölpınarlı tarafından yapılan *Mesnevi* çeviri ve açıklamaları da sert eleştirilere uğramıştır. Bu eleştirilerden biri, Ahmet Güner Sayar'ın *Abdülbaki Gölpınarlı* kitabından aktarılabilir. Gölpınarlı'nın bir başka *Mesnevi* çevirmeni ve açımlayıcısı olan Tahirü'l Mevlevi'yle yani Tahir Olgun'la arası açıktır. Tahirü'l Mevlevi, Gölpınarlı'nın *Mesnevi* çevirisini beğenmez ve “kekre” bulur, “Kabahat *Mesnevi*'de değil, onu o hale getiren de,” diyerek eleştirir. Tahirü'l Mevlevi devamla:

Sonra haber aldım ki, bu tercümenin aslı Veled Çelebi İzbudak'ınmış. Abdülbaki Gölpınarlı, Çelebi'nin tercümesini ıslah etmiş. Bu haber karşısında şaşırırım kaldım. Ceddinin eserini Veled Çelebi'nin Abdülbaki Bey'den daha iyi anlayacağından şüphe edilemez. Öyle iken, birçok emek sarfıyla meydana getirdiği *Mesnevi* tercümesinin başka biri tarafından değiştirilmesine nasıl rıza göstermiş?

Gölpınarlı da başkaları aracılığıyla Tahirü'l Mevlevi'ye yanıt verir: “...zannınca sefine'yi vücüd, rükübuna mahsustur yani varlık gemisi, ancak kendisinin binmesi için yapılmıştır sanır.” (Sayar 2013: 31).

Gölpınarlı'nın Şii mezhebinden olduğu sıklıkla vurgulanarak Asaf Halet Çelebi'den, Ahmet Yaşar Ocak'a kadar bazı insanlar, onun çeviri yapıtlarında bozmaca yaptığını ileri sürmektedir. Ocak, Gölpınarlı'nın neredeyse ele aldığı her konuda Şii etkisinin görüldüğünü belirtirken F. Sacid Ülkü de Gölpınarlı'nın *Mesnevi*'de “yanlış ve uygunsuz” çeviri yaptığı beyitleri işaretleyerek yapıtın aslındaki vezin, ahenk tadının ve coşkunluğunun olmadığını, kimi beyitlerin çevirisinin küçük bir açıklamaya benzediğini ifade etmektedir (Sayar 2013: 102-103 ve 31). Şefik Can (1997: 381-382) da bu çeviri ve açıklamaları, Şii ve Caferi propagandası içerdiği gerekçesiyle eleştirmektedir.

M. Tahir Olgun/Tahirü'l Mevlevi -Şefik Can çevirisi: Tahirül Mevlevi'nin çeviri ve açıklamaları, *Mesnevi*'nin ancak ilk 4 defterin açıklamasıyla birlikte, 5. defterden de bin kadar beyti içine alan, 18 cilt olan bu açıklamaların ilk 14 cildini içermektedir. *Mesnevi*'nin geri kalan 5. ve 6. defterlerini ise öğrencisi Şefik Can tarafından açıklanmış ve değişik tarihlerde birkaç kez basılmıştır (Şener Demirel 2007: 498). Şefik Can, Ankaravi'nin açıklamasını, Tahirü'l-Mevlevi'nin Türkçeleştirip ve açıklamasını yaptığını ifade etmektedir (Sezai Küçük2005: 850).

İsmail Güleç (2006: 147) son dönemde yapılmış olmasına karşın, Tahirü'l Mevlevi'nin bu çeviri ve açıklamalarının, *Mesnevi* dersi anlatır gibi tavrıyla, büyük ölçüde, Mevlevi geleneğe bağlılığını gösterdiğini ve hedef kitlesinin daha çok Mevlevi'ler olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra, Güleç, bu çeviri ve açıklamaların çok iyi olmakla birlikte, yapıta anlama ve açıklama bakımından herhangi bir yenilik getirmediği gibi, eski açıklamaların bir yinelenmesi olduğunu aktarmaktadır.

Nahifî Süleyman-Amil Çelebioğlu çevirisi: *Nahifî Süleyman'ın Terceme-i Mesnevi li-Nahifî* adıyla bilinen matbu yapıtının 6 defterini Âmil Çelebioğlu, günümüz Türkçesiyle “*Mesnevi-yi Şerif, Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahifî Tercümesi*” adıyla 1967-1969 yılları arası yayımlamıştır.

Adnan Karaismailoğlu çevirisi: Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu'nun 2004 yılında yayımladığı *Mesnevi*'nin açıklamasız tam metin çevirisidir. Karaismailoğlu, çeviride *Mesnevi* beyitlerinin mümkün olduğunca sözcük ve tümce yapısına uygun biçimde aktarılmaya çalışıldığını ama bunu yaparken pek çok güçlüklerle karşılaştığını, hedefe bağlı kalma isteğiyle güçlüklerin bir kısmının okuyucuya aktarıldığını dolayısıyla, çeviride açıklama ve açıklamalara yer verilmediği için okuyucunun dikkatli olması gerektiğini belirtmektedir (2007: 33).

Hicabi Kırlangıç ve Derya Örs çevirisi: Hicabi Kırlangıç ve Derya Örs çevirilerine, “Gayret bizden, başarı Allah'tandır!” olarak sonlandırdıkları “Önsöz”de *Mesnevi*'nin çevirisine neden gereksinim duyduklarını açıklamaktadırlar. Onlara göre, hem Osmanlı döneminde hem de Cumhuriyet döneminin başlarına dek *Mesnevi*'ye ilişkin çalışmalarda daha çok açıklama yöntemi kullanılmıştır. Veled Çelebi İzbudak, Tahirü'l-Mevlevi ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın kullandıkları bu açıklama yöntemi,

önemli bir gereksinimi karşılamasına karşın, Türkçenin geçirdiği değişimler, *Mesnevi*'nin yeniden çevrilmesini gerekli kılmıştır.

Mehmet Kanar çevirisi: Kanar, 2013 yılında açıklamasız *Mesnevi*'nin manzum çevirisini yayımlamıştır. Kendisi, bu çevirinin asıl hedef kitlesini dar akademik çevre değil, geniş halk kitleleri olduğunu, bu sebeple sayfa ikiye bölünerek solda Latinize edilmiş Farsça, sağda Türkçe çevrim yazısı verildiğini açıklamaktadır (2018d: 45).

Kanar'ın geniş halk kitleler tarafından okunması istendiği için olsa gerek beyit numaraları vermediği için bu çeviriden akademik anlamda yararlanmak olası görünmemektedir.

Hicabi Kırlangıç çevirisi: Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç'ın 2017 yılında yayımladığı açıklamasız *Mesnevi* hece vezninin olanaklarından yararlanılarak oluşturulmuş tam metin çevirisidir.

Hüseyin Top çevirisi: Hüseyin Top, *Mesnevi*'nin 6 defterini 12 cilt olarak açıklamalı çevirisini yapmıştır. Top verdiği *Mesnevi* derslerini, *Mesneviyi Ma'nevi Şerhi* adıyla kitaplaştırmıştır. Top, bu yapıta yazdığı “Sunuş”ta Tahirü'l Mevlevi'nin *Mesnevi* açıklamalarının örnekliğine başvurduğunu kaydetmektedir.

Reynold Nicholson İngilizce çevirisi: *Mesnevi*'yi İngilizceye çevirip açımlayan, Reynold Alleyne Nicholson *The Mathnawi of Jalalu'ddin* adlı yapıtını, 1925-1940 yılları arasında cilt cilt yayımlamıştır.

2.3.1.14. Karşı Çıkanlar

Feridun Nafiz Uzluk, 1963 yılında, Türk Milli Talebe Federasyonu tarafından çıkarılan Ölümünün 690. Yılında Mevlana başlıklı kitapçığa “*Mesnevi*'nin Muarrızları” başlıklı bir yazı yazmıştır. Yazıya (1963: 7) göre Uzluk, her Musa'nın bir firavunu olduğu gibi, *Mesnevi*'nin de karşı çıkanları olmuştur dedikten sonra, son derece öznel, kişisel, bir tür “menkıbe” tarzında iki karşı çıkış örneği anlatmaktadır. Ona göre, *Mesnevi*'ye ilk itirazcı, “*Mesnevi* nedir ki? Sonuç itibarıyla bir hikâye kitabı,” der. Mevlana'yı çok seven biri, bunun yanlışlığını savunur, “Hakem olarak *Mesnevi*'den bir sayfa açalım bakalım ne buyurur?” diye karar verilir. Açılan ilk sayfada şu beyit çıkar: “Eşek

kulağını sat, başka kulak satın al; zira bu sözü eşek kulağı anlamaz.” *Mesnevi*’ye karşı çıkan bu sözleri duyunca utanır, “Bir daha böyle münasebetsizlik etmem,” der.

İkinci itiraz Uzluk adını vermeden, “Geçen devrin birinci sıradaki şairlerinden biri” dediği bir şair ile Kazım Paşa dediği bir paşa arasında geçmektedir. Sözü edilen şair, Kazım Paşayı ziyarete gider. Yüksek ve şerefli bir yere konulmuş olan *Mesnevi*’yi görür görmez eline alır ve hakaret edici biçimde, “Meşnevi mi yani dinleme denilen kitap mı?” diyerek rastgele bir sayfa açar, şu beyit çıkar: “Ey Mesnevime Meşnevi yani dinleme diye söyleyen kudurmuş köpek, havhav diye ne havlayıp duruyorsun!” Uzluk’un deyişiyle, “herif” Mevlana’nın bu ağır, bu şiddetli sözü karşısında neye uğradığını bilemez, utana sıkıla kitabı aldığı yere koyar.

2.3.1.15. Kuran ile Mesnevi Arasında Kurulan Koşutluklar

Amerikalı tarihçi Marshall G.S Hodgson, *Mesnevi*’yi Kuran’a benzetmektedir. Ona (1995: 2/268-269) göre, *Mesnevi*, genel olarak tinsel ve etik gözlemlerin dağınık biçimde yer aldığı, bitimsiz ve yaygın bir şekilde bilinen hikâyeler dizisidir. Bu şekliyle, *Mesnevi*, Kuran’a çok benzemektedir; Kuran da olduğu gibi, kitabı diri kılan salt sözcüklerin güzelliği değil, hikâyelerin belli bir sırayla verilmesi, belli anlamları taşımasıdır.

Sufilerin Farsça Kuran –Kuran’ı Farisi- diye adlandırmaktan hoşlandıkları *Mesnevi* için Yakup Şafak (2005: 26), *Mesnevi*’nin içerimlerinden söz ederken Farsçasıyla *Mağz-ı Kuran*, ibaresinin yerinde bir adlandırma olduğunu şöyle anlatmaktadır: “*Mesnevi*’nin hemen her bahsinde Kur’ân kıssaları geçer. Birçok beyitlerinde ayet ve hadislerden lafzi ve manevi iktibas ve tazminler vardır. Bu bakımdan *Mesnevi*’ye ‘Mağz-ı Kur’ân - Kur’ân’ın içyüzü’ diyenler tamamıyla haklıdırlar.” Gölpınarlı “*Mesnevinin oluşu devir, devirdir ve kendiliğindedir, dünyanın oluşuna benzer (...)* Bu bakımdan, *Mesnevinin* tertibini Kuran’a benzetiyoruz, biz,” demektedir (1985a: 119-120). Gölpınarlı, bu söylediklerini Eflaki’nin anlattığı bir olayla örneklendirmektedir:

Sultan Veled buyurdu ki: Dostlardan biri, Mevlana *Mesnevi*’ye niçin Kur’an diyor, diye benimle münakaşa ettiler. Ben kulunuz, onlara cevaben: “*Mesnevi* Kur’an’ tefsiridir,” dedim. Babam bunu işitince bir müddet sustu, sonra: Ey köpek! Niçin Kur’an olmasın? Ey eşek! Niçin Kur’an olmasın? Ey kahpenin kardeşi! Niçin Kur’an olmasın? Peygamberlerin ve velilerin söz kalıpları içinde ilahi sırların nurlarından başka bir şey yoktur. Tanrı’nın kelamı onların temiz yüreklerinden kaynamış ve ırmak gibi olan dillerinden akmıştır (1973: 1/305-306; 2006: 261).

Eflaki, daha sonra bu açıklama bilginlerin kulağına erişince, hepsi aptallıklarını ve bilgisizliklerini kabul ederek özür dileyip dostlar dizisine girdiğini söylemektedir.

Eflaki, *Kuran* ile *Mesnevi* koşutluğuna şöyle bir örnek vermektedir:

Mustafa hazretleri Cebrail-i Emin'e bütün *Kuran*'ı yedi kez tekrar tekrar okudu, yani hatmetti. Yedi kez de Cebrail ona okudu. Peygamber dinledi. Miraç gecesinde de Peygamber *Kuran*'ı Yüce Tanrı'nın huzurunda yetmiş kez okudu.

Halifelerin sultanı Hüsameddin Çelebi *Mesnevi*'nin bütün ciltlerini Hüdavendigâr hazretlerine yedi kez okudu ve Mevlana ruhuyla sema ederek onu dinledi. Hüsameddin Çelebi onun sırlarının hazinelerini öğrenip ilahî sırların doğduğu yer oldu. *Mesnevi*'nin bütün güç yerlerini harf harf, elif elif çözdü ve yaldızlayıp harekeledi. Büyük halifelerden, o hazretten dinleyip bir nüsha vücuda getiren herkesin nüshası doğru ve güvenilir bir nüshadır. Onun nüshasında fazlalıklar da yoktur (1973: 1/449-450; 2006: 393).

Gölpınarlı, “Sunuş”ta, *Mesnevi*'nin yazma nüshalarından söz ederken “Asıl Nüsha” denilen yazma nüshanın tıpkı, *Kuran-ı Mecid*'in toplanışında, yazılışında oluşu gibi, gömme teamülüne uyularak bu nüshanın gömüldüğünü belirtmektedir (1990: 1/xxiv).

Gölpınarlı, *Mesnevi*'nin yazılış sürecinden 126. dipnotta şöyle söz etmektedir:

Eski kitaplarda başlıklar, kırmızı mürekkeple yazıldığından bu başlıklara kırmızı manasına gelen ‘surh’ denmesi adet olmuştur. *Mesnevi*'yi *Kuran* gibi takdis eden Mevleviler, Kurandaki sure karşılığı bahis başlıklarına ‘surh-ı şerif’ derler ve mesela, bir beyitten bahsederken beyitin bulunduğu başlığın ilk kısmını anarak ‘filan surh-ı şerif diye açıkça belirtirler (1985a: 122).

Semih Ceyhan, *TDV İslam Ansiklopedi*'sinde Mevlana'nın *Mesnevi*'yi *Kuran*'a benzetmesine ilişkin şunları yazmaktadır:

Mevlana'nın dini bir bütün olarak konu edinmesi sebebiyle içerik ve biçim bakımından *Mesnevi*'yi Kur'an-ı Kerim'e benzetmesi ve onu çeşitli Kur'an sıfatlarıyla tavsif etmesi, bazı *Mesnevî* münekkithlerinin yanlış anladığı gibi *Mesnevî* ile Kur'an arasında lafzî boyutta bir müştereklik kurulduğu şeklinde değerlendirilmemelidir. *Mesnevî*, Kur'an ile aynı kaynaktan gelen mutlak mânâyı açıklayan ve küllî mânadan pay alan mânadır (mağz-ı Kur'ân). Mevlana, *Mesnevi*'yi Kur'an'ın bâtin mânalarını keşfeden remiz ve işaretleri te'vil ve tahkik eden (keşşâfû'l-Kur'ân) bir kitap olarak da tanımlar. Eser bu açıdan manzum bir işârî tefsir olarak görülebilir. İçerdiği hikâyelerin bir açıdan muhtevasını yansıtan yaklaşık 950 başlığın elli küsurunu âyetlerin, elli üçünü hadislerin oluşturması bu hikâyelerin naslarla temellendirildiğinin kanıtıdır (2004: 328).

2.3.1.16. *Mesnevi* Felsefi Bir Yapıt Olabilir mi?

Hilmi Ziya Ülken ile Asaf Halet Çelebi, birebir aynı sözlerle, İbrahim Kaygusuz ise A. H. Çelebi'den alıntılararak *Mesnevi*'nin “sistemik ve felsefi bir eser” olduğunu yinelemektedir:

Mesnevi sistematik ve felsefi eserdir. Burada o yalnız şair değil, bilhassa tasavvufi bir sistemi şiir lisanıyla ifade eden bir mütefekkindir. Bundan dolayı, *Mesnevi*'de şiir vasıta ve tefekkür gaye haline gelmiş; o zaman *didactique* ve ahlaki ihtiyaçlarla sanatı istediği gibi kullanmıştır. (Ülken 2004: 269; Çelebi 1957: 64; Kaygusuz 2020: 118)

Ülken'in ve Çelebi'nin *Mesnevi*'nin “sistematik ve felsefi” bir yapıt, Mevlana'nın da mütefekkir olduğunu savlamasına ilişkin birkaç nokta öne çıkarılabilir. Öncelikle, söylendiği gibi, *Mesnevi* “sistematik” olmayabilir. Bunun böyle olduğunu yani *Mesnevi*'nin sistematik bir yapıt olmadığını, *Mesnevi*'nin 6. defterini de İngilizceye çeviren R. Nicholson ile Türkçeye çeviren Gölpınarlı söylemektedir. Nicholson, Gazali ile Mevlana'yı karşılaştırarak Gazali'yi “sistematik, kesin sözlü ve ifadelerini açık” bulurken *Mevlana*'nın “mecazi, çok uzatan, usandırıcı ve sık sık da kapalı dil,” kullandığını belirtmektedir (2004: 163). Bir olasılıkla, bu ve buna benzer eleştirilere yanıt olması bakımından Gölpınarlı, *Mesnevi* için şunları söylemektedir:

Mesnevi'de dogmatik bir tertip ve klasik bir nizam yoktur. Çünkü *Mesnevi*, oturup yazılmış, düşünülüp düzülmüş, şair geçinenlerin karınca üzerinde uzun uzadıya uğraşmış, üstat denilenlerin türesince mecazlarıyla günler harcanmış, ömürler yıpratılmış bir kitap değildir. Mesnevinin oluşu devir, devirdir ve kendiliğindedir. Bu bakımdan, Mesnevinin tertibi Kuran'a benzetiyoruz, biz (1985a: 119-120).

Gölpınarlı, açık biçimde *Mesnevi*'nin bir şiir kitabı veya felsefi bir metin olmadığını tersine, dini bir kitap olduğunu söylemektedir. Köprülü ise Mevlana'yı, İran'ın en büyük mutasavvıf şairi saymaktadır. Ona (1981: 227) göre, *Mesnevi* gerek dil gerek nazım bakımından çok bozuk ve hatalı, dolayısıyla, düzen bakımından da eleştiriye çok açık bir yapıttır.

İkinci olarak Ülken'in savladığı gibi, *Mesnevi* “felsefi” bir yapıt olmayabilir. Neden felsefi bir yapıt olamaz sorusunun olası yanıtlarından biri, hiçbir felsefi yapıt esine/ilhama dayalı yazılmaz. İlhamla yazılsa bile aklın çözümlene, eleştirme gücüyle yeniden gözden geçirilir; kavramlar arasında tutarlılık sağlanır ki burada tutarlılık sözü önemlidir! Oysa *Mesnevi*, ilhama yani esine dayalı olarak yazılmıştır ki Gölpınarlı da Mevlana'nın *Mesnevi*'yi bir Tanrı vahyi olarak sunduğunu belirtmektedir. Gölpınarlı, Mevlana'nın “Mesnevisini bir Tanrı vahyi olarak nasıl sunduğu,”na *Mesnevi*'de “Esirgeyen ve bağışlayan Tanrı'nın adıyla” başlayan “Giriş” ya da “Dibace”ye bakılırsa görülebileceğini belirtmektedir:

Mesnevisini bir Tanrı vahyi olarak sunan Mevlana bu aşırı sözleri ve hareketleri yüzünden zamanında birçok itirazlara hedef olmuştur (1985a: 119-120 ve 204).

Mehdi Firdevsi Meşhedî'ye (2006: 56) göre, *Mesnevi*'nin konularının düzenlenmesi yazılı değil, coşkulu ve esine yani ilhama dayalıdır. Eflaki, *Mesnevi*'nin yazılma sürecinin cezbelere, heyecanlar ve karasızlıklar içinde olduğunu söylerken (2006: 558) Nicholson, Mevlana'nın kafadan daha çok gönüle seslendiğini, okulların mantığını küçümseyip hor gördüğünü ve hiçbir zaman bir sistemin unsuru olarak bile felsefe dilini kullanmadığını bildirmektedir (1968: 32). Mikail Bayram (2008b: 74) da Mevlana'nın *Mesnevi*'yi "trans halinde yazığı için şairlerinin onu ruh haletinin aynası" olduğunu kaydetmektedir. Schimmel (2004: 143) ise Mevlana'nın gazellerinin pek çoğunu müzik dinleyip sema dönerken söylediğini yazmaktadır. Ayrıca, Gölpınarlı'nın (1985a: 119) ısrarla altını çizdiği gibi, Mevlana yolda yürürken, hamamda yıkanırken, sema ederken vb. söyler, Hüsameddin Çelebi de yazardı. Söylenenlerden hareketle, Tanrı vahyi olarak sunulan; cezbelere, heyecanlar, karasızlıklar içinde söylenen, dalınç içerisinde vezin ve kafiye potasına dökülen *Mesnevi*'nin felsefi ve/veya sistematik bir yapıt olduğu söylenebilir mi sorusu ortadadır.

İkinci olarak, hiçbir felsefi metin doğaçlama yazılmaz. İçeride doğan düşünceyle başlanabilir ama akıl o düşünceleri tekrar tekrar gözden geçirir, irdeler. Oysa bütün kaynakların bildirdiğine göre, Mevlana, *Mesnevi*'yi doğaçlama olarak söylemiş, Hüsameddin Çelebi ya da sır kâtipleri denilen yazıcılar yazmıştır. Gölpınarlı'dan öğrenildiğine (1985:136) Mevlana da ne terimler hastalığı ne rüyaya dalış ne göklere çıkış ne de hayallere kapılışı vardır. Onun halkçı ruhu, felsefi teorileri bile kabul etmez. Halka, halkça ve halk seviyesine inerek halk diliyle hitap eder. Şiirlerini aruzla söylemekle beraber halk diliyle söyler.

Meşhedî'ye (2006: 54-55) göre, *Mesnevi*'nin esinli oluşu, söyleyicinin hazırlıksız, plan ve program dışında doğaçlama yoluyla konuları açıklamasıdır. Başka bir deyişle, Hüsameddin Çelebi tarafından düzenlenen sözlerin saptanması ve düzenleme sonrası Mevlana'nın sözleri yeniden gözden geçirme ve yeniden düzeltme çabasına girişmemesi anlamındadır. Ayrıca, o zamanı düşünen "Vaktin oğlu"dur yani ne geçmişi ne de geleceği düşünmek, kesinlikle geçmişe dönüp bakmamak, halde/anda kalmak demektir ki Mevlana ne söylediğiyle, nasıl söylediğiyle ya da söylediklerinin düzeltilmesiyle uğraşmazdı; çünkü onun başı geçmişte olmadığı gibi, yüzü de geleceğe dönük değildi.

Dördüncü olarak, öncelikle hem Mevlana'nın hem de Tebrizli Şems'in felsefeye ve filozoflara çok karşı olduklarının altını çizmek gerekir. Can, Bahaeddin Veled felsefi düşüncelerin ve akli inanışların şiddetle karşısındaydı (2004: 42) derken Gölpınarlı (1985a: 40 ve 54) da hem Mevlana'nın hem de Tebrizli Şems'in felsefenin ve filozofların aleyhinde olduğunu, zaten Mevlana'ya bu felsefe düşmanlığının babasından ve Tebrizli Şems'ten geçtiğini bildirmektedir. Gölpınarlı'ya göre, Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled, mürşidi Seyyid Burhanneddin, Tebrizli Şems ve Mevlana yani dördü de hem felsefeye şiddetli karşıydılar hem de felsefeyi kınamaktaydılar. Nitekim Tebrizli Şems, “Cehennemlik insanların çoğu da bu filozoflar ve bilginlerdir” ya da “Felsefeci ahmaktır; ancak kendi yazdığını, kendi bildiğini okur. Yani o her neyi bilmezse olmaz sanır. Ona göre kendi inancı dışında olan şeyler afettir” (2009: 90 ve 137) derken Mevlana da yapıtlarında felsefeye ve filozoflara ağır sözlerle yüklenmektedir. Sözelimi *Mesnevi*'nin 4. defterinde felsefenin “ahır yapma bilgisi” olduğunu söylemektedir. Farsçası (b.1515-1518) ve Gölpınarlı (b. 1516-1519) çevirisiyle:

Hurde kariha-yı ilm-i hendese	Hendese bilgisinin incelikleri yahut
Ya nucum u ilm-i tıbb-u felsefe	Yıldız, hekimlik bilgisi, felsefe
Ki teallauk ba hemin dünyasteş	Hep bu dünyaya bağlıdır; bunlar insana göğün
Reh be heftem asman ber nisteş	Yedinci katına çıkılacak yolu göstermez.
İn heme ilm-i bina-yı ahurest	Bütün bunlar ahır yapma bilgisidir;
Ki imad-i bud-i gav u üstürest	Ahır da öküzle devenin varlığına destektir!
Nehr-i istibkaa-yı hayvan çena ruz	Hayvanlar birkaç gün geçinsin diye şu aptallar,
Nam-ı an kerdend in gican rumuz	Bu bilgilere gizli, ince şeyler adını takmıştır

Mevlana felsefenin ne olduğunu bildiği gibi, filozofun da kim olduğunu bilmektedir ki kendisinin felsefeye ve filozoflara ilişkin pek çok ağır, hakarete varan sözleri bulunmaktadır.²⁷

Mevlana'nın filozof, *Mesnevi*'nin felsefi bir yapıt olduğunu savlayanlar, belki de Muhlis Koner'in dediği gibi, tasavvuf ile felsefeyi ve mutasavvıf ile filozofu ekseriya karıştırıyor, olabilir (1953: 37). Aslında, felsefe ile tasavvufu, filozof ile mutasavvıfı

²⁷ Mevlana'nın felsefeye karşı oluşuna ilişkin *Mesnevi*'den İzbudak çevirisiyle defter ve beyit numaraları için bkz: d.1, b.3278-3285; “Filozofun ‘suyu kaynağından keserse’ ayetini okurken inkâr etmesi” d.2, b. 1633-1645; “Filozofla-Bedevi'nin Hikâyesi” d.2, 3176-3209; d.4,1516-1519; .d.4, b.2833-2880; d.5,b.569-571; d.6,b.2218-2224

karıştırırlara Tahir'ül Mevlevi (1971: 14) de kızmakta, *Mesnevi*'ye yazdığı "Mevlana Kimdir" başlığı altında, "Mevlana'ya filozof", "Mevlana'nın felsefesi" diyenlerin "cahil" ve "yarı aydın" olduğunu söylemektedir: "Şunu da belirtmeden geçemeyeceğim ki bazı cahiller ve yarı aydınlar: "Mevlâna'nın felsefesi" deyip duruyorlar. Bilmiyorlar ki Mevlâna, filozof değil, sofidir. Mesnevi'de felsefeden değil tasavvufun hakikatlerinden bahsedilir. Felsefenin mehazı akıl, tasavvufun membaı nakildir. Akıllar farklı olduğu için, felsefede 'İkânî'likten 'Reybî'liğe kadar tam bir muhalefet vardır. Tasavvufta ise istidat farkı dolayısıyla teferruatta basit farklar görülse bile, esas meselelerde bütün tasavvuf ehli müttehiddir."

Tahir'ül Mevlevi, Mevlana'nın "filozof" değil "sufi" olduğunun altını çizerken Can (1997: 276) da Mevlana'nın filozof olarak görülmesini şiddetle red etmekte, onun hakkında yazılan kitaplarda örneğin, Batıda Mevlana, büyük bir İslam sufisi diye tanıtılırken ülkemizde filozof sayıldığını, yapıtlarının ise felsefi metin olarak kabul gördüğünü söylemektedir. Can, neden böyle yapıyor sorusuyla birlikte Mevlana'yı filozof saymakla onu yüceltmek mi istiyoruz sorusunu sormaktadır. Ona göre, bu tür adlandırmalar, Mevlana'nın adına ve ününe uygun düşmediği gibi, filozof saymak da onun veliliğine yakışmamaktadır.

Ahmet Yaşar Ocak (1989: 42) ise Mevlana'nın filozof olmadığını önemle vurgulamaktadır: "Mevlana, kelimenin tam anlamıyla, bir filozof değildir. Esasen felsefe ve tasavvufun amaç ve metot itibariyle tamamen farklı şeyler olduğunu bilenler için onu bir filozof telakki etmek söz konusu olamaz. Zira felsefenin amacı ilahi aşk olmadığı gibi, metodu da keşif ve mükâşefe değildir. Ancak Mevlana her mutasavvıf gibi insan ve varlık kavramlarını bahis konusu yapması itibariyle belki bu tür bir yanılgıya sebebiyet vermiş kabul edilebilirse de bu, onun filozof sayılması – hele de bir mutasavvıf olduğu özellikle göze alınmadan- geçerli bir gerekçe sayılamaz. Böyle bir yaklaşım bize göre yüzeysel bir değerlendirmenin sonucudur. Mevlana her şeyden önce bir mutasavvıf ve sufi'dir ve şahsiyetinin temelinde bu gerçek yatar."

İ. Z. Eyüboğlu (1998: 15) gibi söylenirse, Mevlana araştırmacıları, onun büyük bir düşünür olduğunu ileri sürmektedir. Ancak, Mevlana'nın hangi düşünceleriyle, hangi varlık anlayışıyla, hangi dizgesiyle "büyük düşünür" olduğunu gösteren, örnekler vererek kanıtlamaya yönelen yoktur.

2.3.2. Divan-ı Kebir ya da Şems Divanı

Gölpınarlı tarafından ilk kez Türkçeye çevrilen Mevlana'nın Arapça söyleyişle *Divan-ı Kebir'i*, Türkçe söyleyişle *Büyük Divan*'ı gazellerinden ve rubailerinden oluşmaktadır. Ne ki Gölpınarlı çevirisi 7 ciltlik *Divan-ı Kebir*'de rubailer bulunmamaktadır. Mevlana, pek çok gazelinin sonunda kendi adı veya takma adı yerine Tebrizli Şems'in adını takma ad yapmıştır. Öyle ki yapıtta Şems takma adını taşıyan gazellerin çokluğu sebebiyle, bu yapıt *Divan-ı Şemsi Tebrizi*, *Külliyat-ı Şemsi Tebrizi*, *Gazeliyat-ı Şemsi Tebrizi*, *Divan-u Şemsü'l-Hakayık* olarak da adlandırılmıştır (Füruzanfer 1963: 201).

Gölpınarlı, *Divan-ı Kebir*'e başlıksız "Sunuş'ta (2007: 1/ix) "Kuran'ın mealini verirken de gaflete düşmedik; bir toplum için kutsal tanınan bir kitaba önsöz mü yazılır?" sorusunun ardından "Mevlana benim her şeyim; O olunca ben yokum; önsöz yazabilir miyim O'nun sözlerine? Son-söz de yazamam, Şu halde edeceğim sözler bir sunuştur, aziz okuyucu. Zaten kitabından bahsedileceğine göre kendisi söylüyor demektir; işte onun için başlık koymadım, bu sözlere," demektedir.

2.3.2.1. Beyit Sayısı

Mesnevi'nin yazdırılışında olduğu gibi, dalınç içerisinde söylenip yazdırılan *Divan-ı Kebir*'in beyit sayıları, *Mesnevi*'nin beyit sayıları gibi farklıdır. Füruzanfer (1963: 201), önceleri Divan'ın beyit sayısının otuz bine ulaştığını; yazma nüshalarda beş bin ile kırk bin arasında sayı değişirken basma nüshalarda, elli bin beyte kadar çıktığını yazmaktadır. Ne var ki Gölpınarlı tarafından Türkçeye çevrilen *Divan-ı Kebir*'in beyit sayısı da 30 bini aşarak 35.947 olarak belirlenmiştir.

2.3.2.2. Dili, Biçemi ve Biçimi

Gölpınarlı, *Divan-ı Kebir*'in *Sunuş*'una (2007:1/x1) önceliğinin Mevlana'nın dilinden söz etmek olduğunu belirterek Mevlana'nın diline ilişkin üç noktaya dikkat çekmektedir. (i). Mevlana, Horasan ilinin halk Farsçasını kullanmıştır. (ii) Halk diliyle şiirler söylemiştir. (iii). Şiirleri arasında görülen kimi Arapça beyitler, Arapların 'lügatü'l amya-amiyya' dedikleri halk Arapçası, eğitim gördüğü Halep'in konuşma dilidir. (iv). Rumca şiirleri için Vladimir Mırmıroğlu, Rumcasının da 13. yüzyılda Anadolu'da konuşulan halk Rumcası olduğunu kesin olarak söylemiştir

Gölpınarlı, aynı “Sunuş”ta (2007: 1/x) yapıtın biçimini şöyle dile getirmektedir: (i). Mevlana'nın *Mesnevi* ile *Divan-ı Kebir*'deki şiirleri biçem, söyleyiş, konu, eda ve heyecan bakımından aynıdır ama tarz ve vezin farkı vardır (ii). *Mesnevi* kadar bu yapıtta öğreticidir yani didaktiktir. (iii). Bu iki yapıt arasında biçem farkı olduğunu söyleyenler okumadan yazanlar ile bilmeden yargı bildirenlerdir. (iv). *Divan-ı Kebir*'deki birçok gazeller, *Mesnevi* bulunan hikâyelerinin özetidir. (v). *Mesnevi*'deki konuların pek çoğu bu yapıtta da yer almaktadır.

Mevlana'nın gazellerinden oluşan bu yapıt, şiirlerin söylendiği vezinlere göre düzenlenmiş 21 divandan oluşmaktadır. Gölpınarlı'ya göre, Mevlana, bir divan şairi olmasına karşın ne vezinden ne de uyaktan hoşlanırdı. Mevlana sema ederken dalıncı içinde şiirler söylediği için vezne, uyağa pek önem vermeden söylediği sözler, ölümsüz şiirleridir (A. Kadir 1985: 6).

2.3.2.3. Türkçe Çevirileri

Divan-ı Kebir'in hepsi veya bir kısmı üzerine eski harfli Türkçe çeviri bulunmamaktadır. Bu yapıt, Türkçeye ilk kez Veled Çelebi İzbudak tarafından *Divân-ı Kebîr-i Hazret-i Mevlâna'dan Muhtârât* adıyla çevrilmiş, ancak, bu yapıt, seçilmiş 92 beytin Türkçe düzyazı çevirisidir (Temizel 2006: 13-14). Daha sonra tamamı, Türkçeye ilk kez Gölpınarlı tarafından Farsça aslından çevrilerek 1957 yılından 1974 yılına kadar 7 cilt halinde *Divan- Kebir* adıyla yayımlanmıştır. Şefik Can da 4 cilt olarak hazırladığı *Divan-ı Kebir Seçmeler* adlı yapıtına yazdığı ‘Önsöz’de (2000: 1/9), seçkiyi oluştururken salt kendi beğendiklerini değil Nicholson, Schimmel, Gölpınarlı v Mithat Bahri'nin seçkilerine de baktığını en beğenilenleri aldığını yazmaktadır.

2.3.2.4. Yazma Nüshaları

Gölpınarlı, bu yapıtın 1. ve 7. ciltlerine yazdığı “Sunuş”larda şu bilgiyi paylaşmaktadır: “Divan-ı Kebir’in Konya’da ve diğer yerlerde birçok nüshası var. Bunların içinde en sağlamı, en doğrusu ve en tamı 1368 yılında Osman oğlu Hasan tarafından yazılmıştır. Tercümemizde, müzenin –Konya Mevlana Müzesi- 68, 69 nolu kayıtlı olan bu Divan’ı esas tuttuk; tıpkıbasımını sunacağız.” (2007: 1/ xvii). ncak, Gölpınarlı'nın “en sağlam, en doğru, en tam” olarak nitelediği çeviri yapıta, *Mesnevi* çevirisi de yapan-Karaismailoğlu (2007: 55), kuşkuyla yaklaşmaktadır: “*Mesnevî* kadar eski ve

Mevlana'ya yakın yıllara ait *Divan-ı Kebir*'in el yazmaları bulunmamaktadır. Eldeki yazma nüshaların ise beyit sayıları oldukça farklıdır ve Mevlana'ya ait olmayan bazı şiirler, gazellerin, rubailerin arasına karışmıştır.”

2.3.2.5. Mevlana'ya Ait Olmayan Şiirler

Füruzanfer'e (1963: 202-207) göre, Mevlana çok fazla şiir yazmış olmasına karşın, büyük Divanlarda Mevlana'nın gibi gösterilen şiirlerin çoğu, onun değildir. Her şeyden önce, bazı şairler, kendilerine ait olduğundan hiç şüphe olmayan şiirlerini *Divan-Kebir'e* kaydetmişlerdir. Öyle ki kimileri, gazelin Mevlana'ya ait olduğunun kesinliğini sağlamak için gazelin sonundaki beyiti Şems mahlasıyla bitirmiştir. Örneğin, İsfahanlı Cemalettin, Tabaslı Şemseddin, Enveri'den beyitler olduğu gibi, Mevlana'nın oğlu Sultan Veled mahlaslı 27 gazel de pek çok yazma nüshaya kaydedilmiştir. Füruzanfer, “zevk sahibi her okur, birkaç sayfa okuduktan sonra, Mevlana'nın sözünü Şems Meşriki'nin sözünden ayırt eder,” dediği, Mevlana'ya ait gazellerin arasına ‘Şems’ mahlasını kullanan, Şems Meşriki adında bir şairin 230 gazelinin Divan'a girdiğinden örneklerle açıklamaktadır. Devamında Füruzanfer, şairlerin divanlarını toplayan kimselerin ya bilgisizlikten ya da eskilere duydukları güvenden dolayı antolojilerde gördükleri her şeyi Divan'a aldıklarından yakınmaktadır. Lewis'e (2010: 357) göre, dolaşımda olan bu çeşitli derlemelerin hepsi aynı şiirleri içermemektedir.

Eflaki'den öğrenildiğine (2006: 568) göre, Mevlana, dostlarıyla birlikte yılda bir kez İlica'ya gider; 40 ya da 50 gün orada kalırdı; Orada zevke ve neşe içinde semalar düzenlenir, şiirler söylenirdi; bu yolda binlerce gazeller söylendi. Buna dayanarak Mikail Bayram (2006: 80) şöyle demektedir: “Vakıa *Divan-Kebir*'de birbirine nazire olan birçok şiire rastlanmaktadır.” Ona göre, bir şairin kendi kendine nazire yazması olası olmadığı için bu şiirlerin bir kısmı Mevlana'ya değil, başka şairlere aittir. Yine Bayram, katıldığı bir televizyon programında²⁸ bu noktanın altını yeniden çizmektedir:

Divan-ı Kebir, aslında bir antolojidir ve Mevlana'ya ait bir eser değildir. Ben, *Divan-ı Kebir*'de 18 ayrı şairin şiirini tespit ettim. Bu şairler arasında Mevlana'dan sonra yaşamış şairler olduğu gibi, Mevlana'nın ölümünden 10 yıl sonraki olaylara değinen şiirler de bulunmaktadır (27-28 Nisan 2002)

Toparlanacak olursa, Mevlana'nın olduğu iddia edilen pek çok *Divan* vardır. Gölpınarlı'nın çevirisini yaptığı *Divan-ı Kebir*, Mevlana'nın ölümünden 95 yıl sonra,

²⁸ Mevlana ve Mevlevilik” Ceviz Kabağı Programı, 27-28 Nisan 2002, ATV

Mevlevi Osman oğlu Hasan tarafından yazılmıştır. Bu yapıtın içinde, Mevlana'ya ait olmayan şiirler de bulunmaktadır.

2.3.2.6. Divan-Kebir'deki Rubailer

Gölpınarlı'nın çeviri yapıtı *Divan'ı Kebir*'de rubailer yoktur, sadece gazellerden oluşmaktadır. Kendisi, *Divan-ı Kebir*'in 7-2 cildinin bitimine şu notu düşmektedir: “Divanın kaside ve gazel bölümünü burada bitiriyoruz. Rubailer, tam olarak yayınlandı.”(2007: 7-2/449). Gölpınarlı, bu kısa notun dışında, yapıtın her cildine yazdığı “Sunuş”larda hiçbir şey söylemediği için belli başlı rubai çevirilerine kısaca göz atılabilir.

Veled Çelebi İzbudak-çeviri rubailer: Mevlana'nın Divan'ında olduğu söylenen 1642 rubai, Farsça olarak *Rübaiyyat-ı Hazreti Mevlana* adıyla -Mevlana'nın torunlarından-Veled Çelebi İzbudak tarafından 1896 yılında bastırılmıştır. Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin Rubailer* (2009: 8) adlı çeviri yapıta yazdığı “Sunuş”ta Veled Çelebi İzbudak'ın bu basımına ilişkin eksikliklerini belirtirken Mevlana'ya ait olmayan rubailerin de olduğunu kaydetmektedir. Füzuanfer (1963: 223), “Bu basımda, 1659 rubai veya 3318 beyitten; bir kısmı Mevlana'ya aittir, ancak bir kısmı için şüphe duyulmaktadır; onların Mevlana'ya nispetinin doğru olduğu belli değildir,” yazmaktadır. Köprülü (1981: 223) ise Mevlana'nın Türkçe şiirlerine kuşkuluyla yaklaşmakta, “Mevlana'ya atfedilen Türkçe şiirlerin çeşitli, Divan nüshaları arasında bile büyük farklar olduğunu, Veled Çelebi'nin bu şiirleri, gerekli şerh ve açıklamalarıyla birlikte yayımlamasını beklediğini,” söylemektedir.

M. Nuri Gençosman -çeviri rubailer: M. Nuri Gençosman *Mevlana Rubaileri I-II* adlı çeviri yapıttaki “Önsöz”e daha önceden Hasan Ali Yücel'in ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın rubailere seçmeler yaparak çevirdiğini oysa kendisinin, rubaileri bütün ve tam olarak çevirmeyi uygun gördüğünü yazmaktadır. Gençosman'ın çevirmeyi uygun gördüğü nüsha, Veled Çelebi İzbudak'ın Farsça *Rübaiyyat-ı Hazreti Mevlana* adlı yapıtıdır. Gençosman, çeviride esas tuttuğu nüsha için Veled Çelebi'nin “en eski” ve “en sağlam” metin sayılan *Divan-ı Kebir*'den derlediğini kaydetmektedir (1986: 11-111). Ne yazık ki Şefik Can (1965: 73), Gençosman'ın çevirisine esas tuttuğu ve çok güvenilir bir nüsha olduğunu savladığı Veled Çelebi nüshasının tam güvenilir bir nüsha

olmadığını bildirmektedir! Çünkü Veled Çelebi'nin derlediği rubailer, “en eski” ve “en sağlam” metin sayılan *Divan-ı Kebir*'den derlenmemiştir.

Hasan Ali Yücel- çeviri rubailer: Tanıl Bora'nın (2021: 44) deyişiyle, 1932 yılı laisizmin yüksek form tuttuğu, böyle bir kitabın itibar görmesinin beklenmeyeceği bir zamanda ve Mevlana'dan söz etmeye çekinenlerin çok olduğu bir dönemde, Yücel'in “naçiz neşriyatımla ve bütün hayatımla sabit” diyerek övündüğü kitaptır, *Rubailer*. Yücel'in (2015: ix) “Mevlana'nın coşkunluk ve taassuba karşı gösterdiği manevi cürettir ki benim bu küçük tercüme-yi Türk okuyucularına takdimime saik olmuştur,” yazdığı, kendisinin belli bakımlardan Hayyam'a üstün saydığı *Mevlana Rubailer* adlı yapıtta 107 rubai Türkçeye çevrilmiş, 1932 yılında basılmıştır.

Abdülbaki Gölpınarlı- çeviri rubailer: Gölpınarlı çeviri yapıtı *Seçme Rubailer*'e yazdığı ‘Sunuş’a (2009: 8) göre, kendisi tarafından 210 rubai Türkçeye çevrilmiş, bu çeviri *Seçme Rubailer* adıyla 1945 yılında basılmıştır. İkinci kez, Gölpınarlı 127 rubaiyi Türkçeye çevirip kısa bir “Açılama-yı” 1963 yılında yayımlamıştır Daha sonraları, yine Gölpınarlı, 1765 rubaiyi Türkçeye çevirip *Mevlana Celaleddin Rubailer* adıyla 1964 yılında yayımlamıştır.

Asaf Halet Çelebi-çeviri rubailer: Asaf Halet Çelebi, *Mevlana'nın Rubailer* (1944: 6) adlı çeviri yapıta yazdığı Önsöz'de Mevlana ile Hayyam arasında hangisinin üstün olduğu gibi gülünç bir karşılaştırmaya girişmeyeceğini, tür itibarıyla bir tasnif yapacak olursa Hayyam'ın bachique –içki alemci- ve hedoniste –hazcı- şiirleriyle tanınan Hayyam'a nazaran Mevlana'nın tamamıyla erotik ve mistik rubailer söylediğini vurgulamaktadır. Çelebi, bu çeviri yapıtta Mevlana'nın 276 rubaisini Türkçe çevirmiş, bu çeviri Farsçasıyla birlikte 1944 yılında basılmıştır.

Şefik Can-çeviri rubailer: Şefik Can da *Hız. Mevlana'nın Rubailer* (1990: ix), başlığıyla iki cilt halinde dördükleri yayımlamıştır. Can, bu kitabın ‘Önsöz’ünde, 2217 rubaiyi tam olarak asıllarıyla çevirdiğini belirtmekte ancak, nedendir bilinmez -belki de, kendisine gelebilecek eleştirilerin önünü kesebilmek için- bir itirafta bulunmaktadır: “Bu rubailer içinde ‘Mevlana’ya ait olmayan rubailerde bulunabilir,’ diye düşünmedim. Kaynaklarda ne gördümse onları aldım.” Can, herhangi bir seçme yapmadan şiirleri aldığını söylediğine göre, 567 sayfalık *Mevlana: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri* adlı

yaşamöyküsü kitabında, “Mevlana’nın fikirlerini hangi temeller üzerine bina etmiştir?” sorusu sorulabilir hatta o kitapta da ne gördüyse almış olmasından kuşkuya kapılanabilir.

A. Kadir-çeviri gazeller ve rubailer: Hasan Ali Yücel’in (1985: 132 ve 135), “Mevlana ana dili gibi söyleseydi aşağı yukarı böyle söylerdi; A Kadir gibi”, Nazım Hikmet’in, “Harikulade güzel değil mi? Büyük Celaleddin Rumi ilk defa Türkçe konuştu. Hem de nasıl konuştu!” dediği, *Bugünün Diliyle Mevlana* adlı yapıt, 1955 yılında basılmıştır. Gölpınarlı bu kitaba yazdığı ‘Önsöz’de (1985: 10) bu günün genci, bugünün gençliği, Divan düzeninde çevrilmiş şiirlerden hiçbir şey anlamayacağı, hiçbir zevk alamayacağı için büyük bir şair olduğundan ve şairliğinden kimsenin kuşku duymadığı İbrahim Abdulkadir Meriçboyu’na, bilinen adıyla A. Kadir’e başvurduklarını yazmaktadır. A.Kadir, kimi zaman Mevlana’nın şiir dünyasında yaşayarak, 5 yılı aşkın bir süre bu işle uğraşarak Mevlana'nın 10 gazeliyle, 7 rubaisini yenileştirmiştir.

2.3.3. Fih Ma Fih

Mevlana’nın bir kısmı belli konulara ilişkin sorulara verdiği yanıtlardan, bir kısmı ise Vezir Pervane’ye seslenişlerden oluşan *Fih Ma Fih*, bir sohbet kitabıdır. Bu kitaptaki bölümler, tümüyle birbirinden bağımsızdır (Füruzanfer 1963: 223). Birbirinden bağımsız olan bölüm sayıları yazma nüshalarda farklılıklar göstermekte; 6’sı Arapça, 69’u Farsça olmak üzere yaklaşık yetmiş beş bölümden oluşmaktadır. Kabaca söylenirse, bölümler (i) bir ayet ya da hadisin yorumu (ii)Mevlana’ya sorulan soruların yanıtları (iii) kimi zamanda güncel bir olaya ilişkin bilgiler içermektedir (Mehmet Demirci 1996: 59).

2.3.3.1. Adı

Adnan Karaismailoğlu gibi söylenirse, Arapça *fih ma fih* adının öyküsü tartışmalı olsa da oldukça ilgi çekici bir anlama sahiptir. “İçindeki içindedir” biçiminde Türkçeye çevrilebilecek olan ad, önceleri başka amaçlarla kullanılmıştır (2022: 11). Bazı eski yazma nüshalarda kitabın adı: *Risaleyi Sultan Veled* (Anbarcıoğlu 2017: 10) bazılarında ise yapıtın adı hem “Celal’in Sırları” hem de “Muhteşem Sırlar” anlamına gelen *Esraru’l Celaliyye* olarak geçmektedir (Lewis 2010: 352). Füruzanfer, eskilerin kitabı

bu adla tanımadığını, Mevlana menakıbının kaynaklarının yapıtın bu adından söz etmediğini ama *Bostanüs- Siyaha* yazarının kitaptan *Fihi Ma Fih* adıyla söz ettiğini kaydetmektedir. Füzuanfer, her ne kadar eskiler, bu yapıtın adını *fihi ma fih* olarak tanımasalar ve bu adla anıp yazmasalar da soruşturma –tahkik- sonucunda, kitabın Mevlana’yla bağıntısı kesin olarak kabul edildiğini belirtmektedir (1963: 224). Füzuanfer’in kanaatine göre, *fihi ma fih* adını, İbni Arabi’nin *Fütuhâtı Mekkiye*’sinde bulunan şu kıtasından alınmıştır:

Kitabun fihi ma-fih

İza ayente ma-fihi

Bediun fi maanihi

Reeyte’d-durre yuhvihi

Sonradan “Kitabun fihi ma-fih” Türkçesi, “Bu bir kitap ki içinde içindikiler vardır...” bileşimi, *Kitab-ı Fihi Ma Fih* ve nihayet *Fihi Ma Fih* şeklini almıştır (Anbarcıoğlu 2017: 10).

Gölpınarlı ise bu yapıta yazdığı “Sunuş”ta (2001a: iv) Füzuanfer’in yazdıklarına olasılık içinde kalarak şu değerlendirmede bulunmaktadır. Bir olasılıkla, başlarda kitaba Maarif ve/veya Makalat adı verildiğini, daha sonra, İbni Arabi’nin yapıtlarıyla uğraşan birinin, İbni Arabi’nin *Divan*’ının içindeki beyitlerde geçen *fihi ma-fih* sözünden kitaba bu adı verdiğini ve bu adın da sonraları yerleştiğini söylemektedir.

Lewis, Gölpınarlı’yı destekleyen sözler etmektedir. Ona göre, İbni Arabi’nin *Fütuhât*’ından çıkmış olduğu söylenen bu kitabın adı hem her yerden gelebilir hem de hiçbir yerden gelmeyebilir; her iki durumda da Mevlana tarafından değil, sonraki müritler tarafından adın konulduğu anlaşılmaktadır (2010: 346).

Gölpınarlı, *fihi ma fih* sözünün, *içindedir, ne varsa içinde*, anlamına geldiğini ama bu sözün dilimize uymadığını, *ne varsa onun içinde var ya da ne varsa onda var* olarak Türkçeye çevrilmesinin daha anlamlı olacağını belirtmektedir. İlginç biçimde, Gölpınarlı şu bilgiyi vermektedir:

Bizim nüshada, üstünde sahipleniş –temellük- tarihleri ve Mustencid’in imzası bulunan sayfada, sol üst tarafta şu kıta yazılmıştır:

Bir kitaptır ki ne varsa onda var; anlamları bakımından da latif... İçinde bulunanlara razı olmayanın ağzına köpek sidiği (2001a: 111).

2.3.3.2. Düzenlenişi

Bu kitapta söylenen sözleri kim ya da kimler notlarını tutmuştur? Yazılı kaynaklar, bunun hakkında kesin bir bilgiye sahip olunamayacağını diğerlerinde olduğu gibi, Sultan Veled, Hüsametdin Çelebi ya da sır kâtipleri denilen yazıcılar tarafından yazılmış olabileceği bildirmektedir. Kitap, Mevlana'nın ölümünden çok sonra notların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Bunun böyle olduğunu, *Fihi Ma Fih*'i Türkçeye çeviren bir başka çevirmen, Meliha Anbarcıoğlu (2017: 9) iki şekilde söylemektedir. Ona göre, eğer bu kitap Mevlana zamanında yazılmış ya da son şeklini almış olsaydı: (i). Kitapta “Hz. Mevlana buyurdu ki!” veya “Hüdavendigâr buyurdu ki” “Hz. Pir dest-gir cevaben buyurdular” biçiminde, Mevlana'dan üçüncü tekil kişi adlı olarak söz edilmezdi. (ii). Ve kitabın bir adı olurdu, oysa kitabın adı yoktur.

Kitap düzenlenirken sohbetlerin tarihine ilişkin belli bir süre/kronoloji izlenmemiştir. Gölpınarlı (2001a: 11-111), bu sohbetlerin 1247 ile 1273 yılları arasında olduğunu yani Tebrizli Şems'in ölümünden, kendi öldüğü yıla kadar olan 25 yıllık süreyi kapsadığını belirtmektedir. Yalnız, Gölpınarlı kitabın düzenlenişine ilişkin “bizce hiç şüphe yok ki” diyerek ilginç bir saptamada bulunmaktadır. Ona göre, kitabın düzenlenişinde, Kuran'ın düzeni göz önüne alınmıştır. Kuran'da uzun sureler başta bulunmakta, kısa sureler ise sonda, benzer biçimde, *Fihi Ma Fih*'de de uzun sohbetler baştayken kısa sözler sonda yer almaktadır. Bir olasılıkla, bunun böyle düzenlenmesi Hüsametdin Çelebi'ye danışarak Sultan Veled'in eliyle olmuştur.

Gölpınarlı'nın bu sözlerine, Konuk'un çeviri yaptığı *Fihi Ma Fih*'i yayıma hazırlayan Selçuk Eraydın (2001b: x1-x11), iki karşı çıkışta bulunmaktadır: (i). Gölpınarlı'nın söylediği gibi bu sohbetler, Mevlana'nın son yıllarına ait olamaz daha geniş bir zaman dilimine yayılmıştır. (ii). Kitabın bölümlerinin Kuran'a göre düzenlendiği görüşü isabetli değildir, çünkü ortalarda ve sonlarda olan bazı bölümler, başta olanlardan daha hacimlidir.

2.3.3.3. Dili

Lewis (2010: 352)'e göre, muhtemel çeşitli müritler tarafından derlenen notlardan oluştuğu için bu kitap, sözel dil biçimlerini yansıtmakta ve bu devrin bilinçli olarak

yazılmış edebi bir metinden beklenebilecek incelikli söz oyunları olmadığı gibi, Arapça sözcük haznesinden ve ses kalıplarından da yoksundur.

2.3.3.4. Çevirileri

Fihi Ma Fih'in eski harfli tek Türkçe çevirisi, 20. yüzyılın başlarında Ahmed Avni Konuk'un çeviri yapıtıdır (Temizel 2009: 14). Bunun yanı sıra, yapıtın M. Ü. Anbarcıoğlu, A. Gölpınarlı ve A. Karasmailoğlu Türkçe çevirileri de bulunmaktadır.

Konuk çeviri yapıtını yedi-sekiz yazma nüshayı karşılaştırarak bu çeviriyi yaptığını söylemektedir. Konuk'un çevirisi, daha sonraki yıllarda, *Fihi Ma Fih* adıyla Selçuk Eraydın tarafından İstanbul'da 1994 yılında yayımlanmıştır. Gölpınarlı, Konuk'un bu çevirisi için şöyle demektedir:

Fihi Ma Fih'i çevirirken bu esere başvurmadık, bugünkü anlayışımızla eleştirici bir gözle görmediğimiz için ne derece başarılı olduğu hakkında, bir şey söyleyemeyeceğiz(...) ama bu tercemenin dil bakımından biraz eski olduğunu sanıyoruz (2001a: v1).

Fürüzanfer'in pek çok yazma nüshalar karşılaştırılarak hazırladığı *Fihi Ma Fih*, M. Ü. Anbarcıoğlu tarafından Türkçeye çevrilmiş, Milli Eğitim Bakanlığının Şark İslam Klasikleri yayımları olarak 1954 yılında yayımlanmıştır. Gölpınarlı, çeviri yapıtına yazdığı Sunuş'ta Anbarcıoğlu çevirisinin yanlış olduğunu örneklerle göstermektedir: Bu çevirinin çıkışına pek sevinmiştik, yükümüz azaldı diye de şükürler etmiştik. Fakat çeviriyi elimize alınca, sevincimizin de, şükürümüzün de yerinde olmadığını eseflerle anladık. Zatı Tarıkahya'nın birçok yanlışları, ona –Fürüzanfer- uymasından, ona dayanmasından meydan gelmiştir (2001a: v1-v11, 1x).

Gölpınarlı, kendi çevirisinde “Müstencid nüshası” diye adlandırdığı, bu en doğru nüshayı esas tuttuğunu belirtmektedir. Gölpınarlı, Sunuş'un sonuna şunu yazmaktadır: “Sözümüz burada bitti şimdilik; aziz okuyucu kitabı aç Mevlana'mızla baş başa kal, soluk soluğa konuş; artık O söylesin, biz sustuk (2001a: x1x).

Adnan Karaismaoğlu'nun çevirdiği yapıt 2022 yılında basılmıştır. Karaismaoğlu'nun (2022: 10) çeviri yapıtını, “Mazur görülmesi niyazıyla” diye bitirdiği ‘Sunuş’ta kendisi, bu çeviride Gölpınarlı'nın seçimlerini ve yöntemlerini izlediğini; öncelikle, Tefik H. Subhani'nin yayımladığı Farsça metni göz önünde bulundurduğunu, gerek duydukça da yapıtın bazı yazma nüshalarına ve baskılarına başvurduğunu kaydetmektedir.

2.3.4. Mecalis-i Seba ya da Yedi Meclis

Mecalis-i Seba, Yedi Meclis ya da *Yedi Oturum* adından anlaşılacağı üzere, Mevlana'ya atfedilen yedi meclisin bir derlemesidir. Başka türlü söylenirse, Mevlana'nın meclis denilen oturlarlardaki vaazlarından oluşturulan bir mecmuadır (Füruzanfer 1963: 229). Öncelikle, sufilerce, "meclis" ve "meclis söylemek" in ne anlama geldiğini açıklanabilir. Arapça kökenli bir sözcük olan *meclis*, "oturum, toplantı" anlamındadır.

F. N.Uzluk, çevirisini yaptığı *Mevlana Celaleddin* adlı yaşamöyküsü kitapta (1963: 289) "meclis" sözcüğünün terim anlamını açıklamaktadır: "Sofilerin halk topluluklarında kürsü/minber üstünde söylediklerine 'meclis', bu türden olan söz söylemelerine de 'meclis söylemek' adı verilmiştir." Uzluk'un "şurasını da belirtmek gerekir," diye yaptığı açıklamaya göre, *Mecalis-i Seba*, Mevlana'nın camide verdiği vaazlardan değil; yedi toplantıda, kürsü üstünde söylediği sözlerden oluşmaktadır.

Lewis (2010: 353), Sipehsalar ve Eflaki'ye dayandırarak, Mevlana'nın Şems'ten sonra vaaz vermediğini, genel olarak vaazlarının 1230-1245 yılları arasına tarihlendirildiğini, buna karşın, onun vaaz vermeyi tümüyle bıraktığına ilişkin bir belirti olmadığını kaydetmektedir.

Gölpınarlı, *Mecalis-i Seba*'daki "Sunuş"ta (2010:6) Mevlana'nın sayısı kesin olmasa bile Tebrizli Şems'ten sonra birkaç kez vaaz verdiğini belirtmektedir. Ona göre, Tebrizli Şems'te önce Mevlana, pek çok din bilgini gibi, belli yerlerde ve belli zamanlarda vaaz vermiştir. Ne var ki Tebrizli Şems'in kaybindan sonra vaaz vermeyi zahmet saymış, sıkıntı olarak görmüş ricalar, minnetler ve yalvarmalar üzerine birkaç kez vaaz vermiştir. Gölpınarlı, bu söylediklerine örneği ise Sipehsalar'dan alıntılıyarak *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik* kitabında vermektedir. Yalnız, bu örnekle gerek Sipehsalar'ın anlatımından gerek Gölpınarlı'nın alıntısından, Mevlana'nın camide nasıl vaaz verdiği değil, nasıl vaaz veremediği sonucu çıkmaktadır.

Sipehsalar'dan öğrenildiğine göre, Sultan Rükneddin Kılıçarslan ve Vezir Müineddin Pervane, Mevlana'dan bir cuma günü vaaz etmesini isterler, araya birilerini koyarlar, Mevlana kabul eder. Yıllardır vaazı bırakan Mevlana'nın vaaz vereceğini duyan halk, camiye doldurur ama Mevlana ortada yoktur. Hüsamettin Çelebi'nin emriyle herkes Mevlana'yı aramaya koyulur, her taraf aranır ama onu bulamazlar. Nihayet birisi,

Mevlana'yı meyhanede bulur ve Hüsametdin Çelebi'ye bildirir. Gerisi Sipehsalar'dan (2011: 115) takip edilebilir: “Çelebi Hazretleri tam bir takva sahibi olmasına rağmen meyhaneye yönelmeye mecbur oldu. Meyhaneye yaklaştığında, “Gözümü bağlayın Hüdavendigâr Hazretlerinin yanına ulaştığımda bildirin de gözümü onun yüzüne açayım” diye buyurdu. Hüdavendigâr Hazretlerini gördüğünde, “Hüdavendigâr'ım beni meyhaneye mi çekti?” diye sordu. Bunun üzerine Hüdavendigâr da, “Haşa senden, haşa senden!” dedi. Ondan sonra, Hüsametdin Çelebi, büyüklerin beklediğini ve onun vaaz etmeyi kabul etmiş olduğunu anlattı.”

Hüsametdin Çelebi, ricalarda bulunarak Mevlana'yı meyhaneden, camiye getirir. Namazdan sonra, minbere çıkan Mevlana, “hadsiz hesapsız arzular ve içten ateş saçan ahlâlar çekip” iki beyit söyler:

Yarla bir arada bulunduğumuz, dün gece ne hoş geceydi. Müşteri yıldızı talihte, güneş kucaktaydı.

Bana verdiği her kadehte aklımı topla dedi: Ey Müslümanlar! O halde aklın yeri mi olur?

Mevlana, bu iki beyti söyler söylemez halk ağlamaya başlar ve feryat figan kopar, herkes kendinden geçer. Bir süre sonra, halk görür ki Mevlana, minberden inip gitmiştir (Sipesalar 2011: 114-116; Gölpınarlı 1983: 23-24).

2.3.4.1. İçeriği

Gölpınarlı yazdığı ‘Sunuş’a (2010: 6-8) göre, *Yedi Meclis, Mesnevi ve Fihi Ma Fih*’de de ele alınan konuların halk diliyle söylenmiş hikâyelerle, çevreden ve yaşayıştan örneklerle, beyitlerle Kur’an, hadis ve çeşitli dinî bilgilerin açıklanması, peygamber kıssalarının anlatılmasına dayanmaktadır.

Hikâyelerin hepsi, *Mesnevi*’nin birçok yerinde, defalarca geçmektedir. Araya giren beyitlerin bazıları, *Mesnevi, Divan-ı Kebir* ve *Fihi Ma Fih*’ten alıntılanmasının yanı sıra Senai, Attar ve Seyyid Burhaneddin’den alıntılanıldığı gibi, Sultan Veled’in *İbtidaname*’sinden bile beyitler bulunmaktadır.

Mevlana, *Yedi Meclis* de pek çok ayet ve hadise göndermelerde bulunmaktadır. Bu ayet ve hadisler çizelge üzerinden gösterilebilir.

Çizelge 4: Yedi Meclis'teki Ayet ve Hadis Sayıları

Meclis	Ayet	Hadis
Birinci Meclis	90	18
İkinci Meclis	17	6
Üçüncü Meclis	10	4
Dördüncü Meclis	14	1
Beşinci Meclis	28	8
Altıncı Meclis	13	1
Yedinci Meclis	26	3
	198	41

Gölpınarlı'nın kitabın sonuna aldığı ayet ve hadislerin içerikleri ve sayılarına ilişkin bilgiler çizelgeye dönüştürüldüğünde, Mevlana'nın 198 ayete ve 41 hadise yönletimde bulunduğu görülmektedir.

2.3.4.2. Düzenlenişi

Yedi Meclis de Mevlana'nın oğlu Sultan Veled'den bile alıntılanan beyitler olduğuna göre, bu yapıt ne zaman derlenmiştir? Gölpınarlı (2010: 8), bu yedi meclisin bir olasılıkla, Sultan Veled ve/veya Hüsametdin Çelebi tarafından toplantılarda not edilmiş olduğunu ama not edildiği gibi bırakılmadığını belirtmektedir. Ona göre, esasa dokunulmamak koşuluyla yeniden gözden geçirilmiş, eklentiler yapılmış belki, Mevlana'ya gösterilip onun düzeltmesinden geçirilmiş, bu yolla oluşturulmuş bir kitaptır. Gölpınarlı devamında, bu gözden geçirme ve düzenleme işini Sultan Veled'in yapmış olabileceğini belirterek düzenlenmesini 1291-1312 yılları arasına tarihlendirmektedir. Lewis (2010: 354) de bir olasılıkla, bu vaazları Mevlana'nın müritlerinin yazdığını, onun tarafından incelenip incelenmediğinin ya da onanın onanmadığının bilmenin olası olmadığını ama daha çok biri eliyle yayıma hazırlanmış gibi durduğunu vurgulamaktadır.

2.3.4.3. Yazma Nüshaları

Konya, Mevlana Müzesinde 79 numarada kayıtlı mecmuasında bulunan ve Gölpınarlı'nın (2010: 8), *en doğru* ve *en sağlam* nüsha dediği yazma nüsha, Mevlana'nın ölümünden 80 yıl, Sultan Veled'in ölümünden 40 yıl sonra olduğuna göre

yazılma tarihi 1352 olmalıdır.²⁹ Gölpınarlı, ayrıca, bu mecmuayı derleyenin Mevlana'nın ve Hüsamettin Çelebinin el yazılarını gördüğünü not etmektedir. Füzanfer, F. N. Uzluk'un basılmasında gayret gösterdiğini söylediği yazma nüsha, Üsküdar Selimağa kitaplığındadır ve kopya edilme tarihi 1386 yılıdır (1963: 229). Buna göre, bu yazma nüsha, Mevlana'nın ölümünden 113 yıl, Sultan Veled'in ölümünden 74 yıl sonra kopya edilmiştir.

2.3.4.4. Türkçe Çevirileri

Asaf Halet Çelebi, Mevlana'nın *Yedi Meclis*'i Türkçe söylediğini, yazıcıların Türkçe yazdığını sonradan Farsçaya çevrildiğini ama bu nüshanın kaybolduğunu; eğer aslı elimizde olsaydı edebiyat tarihimizde büyük bir yer edineceğini söylemektedir (1957: 60). Dini bir yapıtın neden din tarihinde değil de edebiyat tarihinde yer edineceği sorusu sorulabilir. Ancak, *Yedi Meclis*'in bir başka çevirmeni Hicabi Kırangıç (2021: 23), böyle bir bilginin “gerçekle bağdaşmadığı”nı söylemektedir: “Bu eseri ilk Türkçeye çeviren Mehmet Hulusi'nin, Mevlana'nın vaazlarını Türkçe verdiği, vaazları kayda geçirenlerin bunları Farsçaya çevirip kitaplaştırdığı izlenimi gerçekle bağdaşmayan bir değerlendirmedir.”

Ali Temizel, Mevlana'nın yapıtlarının Eski Türkçe çevirileri için oluşturduğu kaynakçada, *Divan-ı Kebir ve Fihi Ma Fih*'e ilişkin bile Osmanlı döneminde eski harfli Türkçeye yazılmış yapıt olmadığını belirtmektedir. Füzanfer ve Gölpınarlı da bu konuda bir şey yazmadığına göre, bu yapıtın Türkçe çevirileri, Cumhuriyet dönemine ait gibi görünmektedir. Şu halde, günümüz Türkçesiyle *Yedi Meclis*'in 4 çevirisi bulunmaktadır. İkisi, F. N. Uzluk tarafından *Yedi Öğüt* adıyla 1936 ve 1937 yılında basılmıştır ki Gölpınarlı, 1937 Uzluk basımında “Rizeli Hulusi'nin çevirisi de vardır,” demektedir. Üçüncü çeviri Gölpınarlı tarafından *Mecalis-i Seba (Yedi Meclis)* adıyla yapılmışken dördüncüsü ise Hicabi Kırangıç'ın çevirisini yaptığı *Yedi Meclis*'tir.

Lewis'e göre, Uzluk *Yedi Meclis*'i iki farklı biçimde yayımlamıştır. Birincisi, Üsküdar Mevlevi Şeyhi Ahmet Remzi Akyürek ile yine Mevlana torunu olan Veled Çelebi İzbudak yayıma hazırlamış ve 1936 yılında basılmıştır. Ertesi yıl, 1937 yılında, M. Hulusi'nin çevirisini, Ahmed Remzi Akyürek'in ise düzeltmelerini yaptığı yayım

²⁹ Mecalis-i Seba 2010: 9; Mektuplar 1999: XXII; Fihi Ma Fih 2001: XIV.

basılmıştır (2010: 354). Gölpınarlı, *Mecalis'i Seba*'ya yazdığı 'Sunuş'ta, Uzluk tarafından 1936 yılında basımı yapılan kitaba ilişkin hiç bir şey yazmazken 1937 yılı basımına ilişkin iki noktanın altını çizmektedir; (i) Bu yapıt, sayılamayacak çoklukta yanlışlar içermektedir. (ii). Uzluk'un iyi niyetli girişimleri çeviri kaynaklı yanlışlardan ve düzeltmelerden dolayı başarısız olmuştur. Dolayısıyla, *Mecalis-i Seba*'nın yeniden çevrilmesi gerekmiştir (2010: 9). Böylelikle, Gölpınarlı'nın *Mevlana Celaleddin: Mecalis-i Seba* (Yedi Meclis) adlı çevirisi 1965 yılında yayımlanmıştır.

Hicabi Kırlangıç, 2021 yılı basımı *Yedi Meclis* adıyla yeniden çevirisini yapmıştır. Kendisi, yeni bir çeviriye neden gereksinim duyduklarını 'Sunuş'ta (2021: 7-8) şöyle açıklamaktadır: "Gölpınarlı'nın tercih ettiği Türkçe, eserin özellikle gençler tarafından rahatça okunup anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu güçlüğü önemli nedenlerinden biri, Gölpınarlı'nın kimi kelimelere kendisinden başkasının pek kullanmadığı karşılıklar vermesi, kaynak dilde geçen ve Türkçede de kullanılmakta olan kavramların karşılığı olarak başka Türkçe kelimeler kullanmasıdır. Bu değerlendirmelerden yola çıkarak yeni bir çevirinin yararlı olacağı düşüncesi bizi bu çalışmaya yöneltmiştir."

2.3.5. Mektuplar

"Mevlana, hiçbir vakit her şeyi hoş gören, iç âleme dalan, mangal başında uyuklayan kedi gibi murakabede kendini kaybeden bir sufi olamaz! Gözü dünyaya, dünyadakilere ve yaşayışa daima açıktır." (1985a: 184). Elbette, Gölpınarlı'nın bu sözlerini doğrulayan yaşantısal bilgilerin bir kısmı, Mevlana'nın mektuplarından gelmektedir. Mevlana'nın bilgi mektuplarından gelmektedir. Mevlana'nın mektuplarına ilişkin belirtilmesi gereken noktalarından biri, Kayaoğlu'nun bildirdiğine (2002: 79) göre, Mevlana'ya gelen mektuplar ve onun yazdığı mektuplar saklanmadığı için mektupları, yazılış sırasına göre sıralamak olası olmamıştır. Diğer bir nokta, mektupların karalamalarını Sultan Veled ve Hüsametdin Çelebi yazıp bir kitap haline getirmiştir.

2.3.5.1. Sayısı

Mektupları Türkçeye çevirip yayımlamış olan F. N. Uzluk'a göre Mevlana'nın 144 mektubu, Gölpınarlı'ya göre ise 150 mektubu günümüze ulaşmıştır. Uzluk (1963: 287), çeviri yapıtı B. Furüzanfer'in *Mevlana Celaleddin* adlı yaşamöyküsü kitabında mektup sayısını 144 olarak vermekle birlikte "Bazı mektupların birbiriyle karıştırılması şüphesi

hâsıl” olduğundan mektupların sayısının daha fazla olabileceğini notunu düşmektedir. Gölpınarlı ise “Elimizdeki nüshalar arasında mektup sayısı bakımından ayrılıklar var; fakat mevcut mektupların hiç birinde bir ayrılık yok”u vurgulamaktadır (1999: 111). Mektup sayısındaki farklılığa Mürsel Öztürk (1986: 88) de dikkat çekmekte ama herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Gölpınarlı (1999: xvii-xviii), Mevlana'nın mektupların bununla sınırlı olamayacağını, çünkü bu mektupların neredeyse tamamının bir istek, bir iş için yazıldığını, bu mektupların yarı resmi ve iş dolayısıyla yazıldığı için saklandığını, sonradan bunların karalamalarından yeniden yazılarak kitaba dönüştürüldüğü açıklamaktadır.

2.3.5.2. İçeriği

Eflaki'nin *Ariflerin Menkıbeleri* kitabının çevirisini yapan Tahsin Yazıcı'nın verdiği bilgiye (1973: 1/31-32; 2006: 31) göre, bir adı da *Kitabu't - teressül li't - tevessül ila't - tefeddül'*dür. Genel olarak, Mevlana'nın ailesi ve dostları için devlet büyüklerinden yardım isteyen mektupların yanı sıra, ailevi sorunlar için ailesinde bulunanlara yazılanları içermektedir. Mevlana'nın mektuplarının 4'ü Arapça, geri kalanı tümüyle Farsça yazılmıştır. Mevlana'nın 150 mektubundan; 105'in devlet yöneticilerine; 15 mektup özel, 7'si kime yazıldığını bilinmeyen, 23 ise kime ve niçin yazıldığı hakkında bilgi verilmeyen mektuplardır. Gölpınarlı 127 mektup hakkında açıklamada bulunmuş ama 23 mektuba ilişkin hiçbir açıklama yapmamıştır. Başka türlü söylenirse, mektupların büyük çoğunluğunda Mevlana'nın kendisi, yakınları ve müritler için devlet büyüklerinden ve güçlü kişilerden mali ve sosyal yardımlar, iltimaslar istenmektedir.

2.3.5.3. Önemi

Uzluk (1963: 289), *Mevlana Celaleddin* adlı çeviri yapıtında, “Mevlana'nın hayatının aydınlatılması ve Mesnevi'nin iyi anlaşılması bakımından mektupların okunmasının zorunlu olduğunu,” belirtmektedir. Ona göre, Mevlana'nın yaşayışına ait birçok özelliklerinin yanı sıra, Eflaki'nin *Ariflerin Menkıbeleri*'ndeki belirsiz konuların açıklanması, ancak mektupların yardımıyla mümkün olabilecektir. Eflaki'nin kitabının çevirmeni Tahsin Yazıcı (2006: 31) ise mektupların Mevlana'nın yaşamı için olduğu kadar, Selçuklu tarihini aydınlatması açısından da önemli olduğu notunu düşmektedir

2.3.5.4. Niteliği

Genel eğilime göre, mutasavvıflar için mektuplar, bir iletişim olanağından daha çok bir eğitim, bir yol gösterme olanağıdır. Örnek olarak İmam Gazali'nin çağının kişileri hakkındaki görüşlerini içeren mektupları ile dönemin bilginleri ve şeyhleri arasındaki yazışmaların şeklini yansıtan Ahmed Gazali'nin mektupları yine, Aynül-Kudat-ı Hemedani'nin tasavvufi incelikli özel mektupları gösterilebilir (İsmail Durmuş 2004: 29/14-16). Benzer biçimde, İbni Sina ile Ebu Sald-i Ebü'l-Hayr'ın mektuplaşmalarından söz edilebilir (Öngören 2004b: 29/21-23).

Mevlana'nın mektupları, bu kapsamda değerlendirilebilir mi? F. N. Uzluk'un buna yanıtı, "Hayır!" olacaktır. Ona göre, Mevlana'nın mektupları, Gazali kardeşlerin ya da Aynul Kudat Hemedani gibi mutasavvıfların yazdığı mektuplarda olduğu gibi, tarikat problemlerinin çözümü ya da irfana ait konuların açıklanması türünden olan mektuplardan değildir. Mektupların çoğu, müritlerin ricalarının iltimasıyla yazılmış; çok azı ise özel ailevi konularla ilgilidir (Füruzanfer 1963: 287).

2.3.5.5. Edebi Değeri

Peki, bu yarı resmi ve iş dolayısıyla yazılmış mektupların edebi bir değeri var mıdır? Gölpınarlı'ya (1999: xii ve xvı) göre, Mevlana, mektuplarında seslendiği kişiye geleneğe uyup kalıplaşmış yazma kurallarıyla seslenmez; içinden nasıl geliyorsa öyle seslenir. Sadece, bu mektupların içinde bir tek Cihan Hoca –Hace-i Cihan- adlı zengin ve arif bir kişiye yazılan mektup iç uyaklı/secili yazılmıştır. Mürsel Öztürk (1986: 90) de Mevlana'nın iç uyaklı ve sanatlı düzyazının geçerli olduğu bir dönemde yazmış olmasına karşın, mektuplarda başlardaki seslenmelerin dışında açık ve berrak bir Farsça kullanıldığını belirtmektedir. F. N. Uzluk, mektuplar incelendiğinde, "Mektuplardaki üslubun sade, külfetsiz yazılmış olduğundan, iç uyaklı ve diğer söz sanatı oyunları göstermeyen yazılar arasına koymak gerektiğini," söylemektedir. Ona göre, mektupların hemen hepsi, "Tanrı, kapıları açıcudur!" veya "Tanrı, aramızı birleştirsin!" ibaresi ile başlamakta, ardından mektubun adına yazıldığı kimsenin lakapları, unvanları gelmektedir. Bu sözler, mektupların çoğunda yinelenmekte ve bir iki sözcükteki değişiklikten başka birbirinin tıpkısıdır. Mektuplardaki unvanlar, sıfatlar Arapçadır; bazı yerlerde ise Farsçadır (Füruzanfer 1963: 288).

Bütün bu özellikler dikkate alındığında, Mevlana'nın Türkçe yazılmış hiçbir mektubu bulunmadığı gibi, aynı zamanda, mektuplarının edebi bir tür olarak değerlendirilemeyeceği ama dönemi ve yaşayışına ilişkin birer belge değeri taşıdığı söylenebilir. Bir olasılıkla, Mevlana'nın edebi değeri olmayan mektuplarının, kendisinin söyleyip yazdırmış olmasının ve onun ölümünden sonra, mektupların karalamalarından yazılıp kitaba dönüştürülmesinin de etkisi olabilir!

2.3.5.6. Çevirileri

F. N. Uzluk tarafından Türkçeye ilk kez, 1937 yılında çevrilmiş ve *Anadolu Selçukîleri Devrinde Mevlevî Bitikleri 2, Mevlana'nın Mektupları* adıyla yayımlanmıştır. 147 mektuptan oluşan bu kitabın düzeltmenliğini Üsküdar Mevlevî Şeyhi, Ahmet Remzi Akyürek yapmıştır. Gölpınarlı (1999: xviii-xix), kimi yerde 145 kimi yerde 147 verdiği mektup sayısı ile bu basımın çok hatalı olduğu bilgisinin ardından, mektuplardaki yanlışları sırasıyla göstermektedir. Lewis (2010: 355) ise Uzluk basımına ilişkin eleştirel bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Mektupların çevirisinde, ikincil bir yazma nüshanın kullanılması, yayıma hazırlayanların hatalı hükümleri ve baskı hataları, bu kitabı neredeyse kullanılamaz hale getirmiştir.”

F. N. Uzluk'un Mevlana ve Mevlevilik kültürüne olan hizmetleri için Hasan Ali Yücel, şöyle söylemektedir: “(...) Mevlana'mızın evlatlarından biri olan dostum Prof. F. N. UZLUK'un neşriyatı daha ziyade ilmidir, metinlerdir. “Mektubat” ve “ Makalat” gibi (...) Binlerce lira zarara girerek geçim parasını harcamış olan gayretli arkadaşımızı burada hürmetle anarım.” (Sayar 2003: 98).

İkinci kez, Mevlana'nın mektuplarının Farsçadan, Türkçeye çevirisi, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılmış, 150 mektup olarak *Mevlana Celalettin: Mektuplar* adıyla 1963 yılında yayımlanmıştır. Gölpınarlı, *Mektuplar*'a yazdığı ‘Sunuş’ta; Konya müzesinde, 79 numaralı kayıta bulunan yazma nüshayı esas tutarak çeviriyi yaptığını ve bu nüshanın da 1351-1354 yılları arasında yani Mevlana'nın ölümünden 78/81 yıl sonra, asıllarından yazılmış nüshalardan yazıldığını kaydetmektedir. Gölpınarlı, devamında, Mevlana'ya “ait değil” notuyla üç mektuptan -8. (VIII), 54.(LIV) ve 66.(LXVI) - söz etmektedir. Ne ki kendisi, onun tarafından yazdırıldığına “hükmetmek gerekir,” diyerek bu üç mektubu almakta sakınca görmez. Gölpınarlı'ya göre, mektuplardan ilk ikisini,

Sultan Veled ve/veya Hüsamettin Çelebi yazmıştır ama sonuncusunu kimin yazdığı bilinmemektedir. Bu üç mektupta, Pervane'nin damadı, maliye bakanlığı ve vezirlik yapmış olan Meceddeddin Atabek'e yazılmıştır (1999: III). Tahsin Yazıcı, çevirisini yaptığı, *Ariflerin Menkabeleri* (2006: 763) adlı kitaba koyduğu 'Sözlükçe'de Mevlana'nın Meceddeddin Atabek'e 6 mektup yazdığından söz etmektedir. Mevlana'ya ait olduğu kuşkulu olan üç mektupla birlikte, bu kişiye yazılan mektup sayısını Gölpınarlı da 6 vermektedir.

2.3.5.7. Mektup Yazılan Kişiler

Eflaki, "Mevlana ihtiyaç ehline ve miskinlere yardım etmesi için Vezir Pervane hazretlerine ve başkalarına bir günde 10 ile 12 mektup gönderirdi ve hepsinin işi olurdu, hiç birininki reddedilmezdi," bilgisini aktarmaktadır (1973: 1/352; 2006: 303). Mevlana, 37 devlet yöneticisi için mektup yazdırmış; geri kalanı, diğer kişilere yazılmıştır: Sultan II. İzzeddin Keykavus, Vezir Fahreddin Ali (Sahip Ata), Vezir Muineddin Pervane, Vezir Celaleddin Karatay, Vezir Mühezzebeddin, Vezir Meceddeddin (Atabek), Vezir İzzeddin, valiler ve kadılar (Füruzanfer 1963: 288).

Mevlana'nın, Sultan II. İzzeddin Keykavus'la yakın ilişkisi bulunmaktadır; Sultan, Konya'da olduğunda Mevlana'yla düzenli görüşmekte, kent dışında olduğundaysa onunla yazışmaktadır. Bu mektuplardan 9'u günümüze ulaşmıştır. Sultan ile Mevlana'nın yazışmalarında Sultan, Mevlana'ya "baba" diye seslenirken o da Sultan'a "oğul" demektedir. Gölpınarlı'ya (1999: 240) göre, mektupların tanıklığı, hem her ikisinin birbirine yakınlığını hem de Sultan'ın Mevlana'nın müridi olduğunu göstermektedir.

Mevlana yaşarken Anadolu Selçuklu Devletinin en güçlü yöneticisi, Vezir Müineddin Pervane'dir. Mevlana, Vezir Pervane'ye 30 mektup yazmıştır. Öyle ki Pervane, Mevlana'ya büyük saygı göstermekte, Mevlana da onu çok sevmektedir; Pervane, Mevlana'nın düzenlediği sema meclislerine katıldığı gibi, Mevlana da onun düzenlediği sema meclislerine gitmektedir (Gölpınarlı 1999: 248-249). Lewis'e göre, Mevlana, Pervane'ye Moğollarla siyasi ilişkilerinde danışmanlık yapmaktadır (2010: 69). Devrin en güçlü bir diğer devlet yöneticisi, Vezir Fahrettin Ali (Sahip Ata)'ya yazılmış 17 mektup varken Moğol tahsildarı Tacettin Mu'tez'ye ise yazdırılmış 11 mektup

bulunmaktadır. Gölpınarlı, Mevlana'nın Tacettin Mu'tez'yi çok sevdiğini, onun da Mevlana'ya arada bir yardımda bulunduğunu belirtmektedir (1999: 261).

Kuşkusuz, mektupların hepsi üzerinde durmak olası değil ama Mevlana'nın devlet yöneticilerine yazdığı mektuplardan birkaçı üzerinde durulabilir.

2.3.5.7.1. Kendisi İçin Yazılan Mektuplar

Mevlana, 42.(XLII.) mektubunda, Vezir Pervane'ye övücü sözlerinden sonra, şöyle bir istekte bulunmaktadır:

Rehin, borç sekiz bini buldu, daha da artık oldu. Bugünse Türkler için katır istiyorlar. Allah için, Allah yolunda bu duacılar Emirler Bey'inin yardımı, söylenmekten ve övülmekten çok üstündür; söze sığmaz, bunu da unutmuş değiliz! ...Emirlerin Padişahının bu bağışı pek hora geçecek; armağan ihtiyaç çağında makbuldür.

Gölpınarlı, bu mektupta geçen, "Türklerden maksat Moğollar olduğu," dipnotunu düşmektedir (1999: 64).

48. (XLVIII) mektupta Mevlana, "zamanının Asaf'ı, adaletin Nizamül Mülk'ü" diye övdüğü, Vezir Sahip Ata'ya, "Aziz kardeş" dediği, Seyfettin adlı kişiyi gönderdiğini, "Umarız ki sadakalardan, ihsanlardan ne elde edildiyse, onları aziz kardeş Seyfettin'e vererek, hiç durmaksızın bize yollarlar," yazmaktadır (1999: 71-72).

2.3.5.7.2. Oğulları ve Damadı İçin Yazılan Mektuplar

Mevlana, oğlu Alaeddin Çelebiye yazdığı 24. (XXIV) mektupta, onun için nelere katlandığını bildirmekte ve oğluna öğütler vermektedir:

Bu arık, yüce Allah esenik versin on kez Emir Seyfeddin'in adamlarına gitti; pabuçlukta elini göğsüne koydu. Oysa bu benim âdetim değildi. Seni esirgemek için katlandım, buna...

Gölpınarlı, bu Emir Seyfettin'in kim olduğunu bulamadıklarını bildirmektedir (1999: 41). Sultan Veled için kime yazıldığı belirtilmeyen 41. (XLI.) mektupta Mevlana, oğlu için şunu istiyor:

(...) çoluk çocuğunun fazla oluşu, malının mülkünün azlığı, o devlete dua etmesine, kutluluk elde etmesine engel oluyor. Çünkü "az kaldı ki yoksulluk kâfirlik olayazdı." Büyüklüğü eksilmesin, o kerem ısısının lütufları, yardımına koşar da ona, müderrisi olmayan bir medrese verir yahut düşkünleri korumak, gönül almak, bilginleri gelişip yetiştirmek huylarına uyup haline yaraşır başka bir vazifeye korsa (...) o kerem ısısı çok büyük bir sevap elde eder (...) yardım edin, yardım bulun!" (1999: 63).

Mevlana, küçük oğlu, Âlim Çelebi için yazdığı, “yardım, esirgeme ve ağırlama gölgesinde bulunan,” diye övücü sözlerde bulunduğu, Selçuklu Veziri Muineddin Pervane’ye 31. (XXXI.) mektupta, “Emir Âlim’in gelirine dokunulmuş, bu sebeple de hatırına dokunulmuş; ekmeği azalmış, geçimi daralmış (...) ihsan edenlerle lütfunuzu bekliyor. Ebedi olarak sığınanlara sığınmak olun!” (1999: 49).

Mevlana, pek çok övgülerde bulunduğu ve “kardeşimiz” dediği, bir başka Selçuklu Veziri, Fahrettin Ali (Sahip Ata)’ya yazdığı, 97. (XCVII.) mektupta, yine oğlu Âlim Çelebi’ye parasal yardımda bulunulmasını rica etmektedir:

Emir Âlim, Sahip Azam’ın güneş gibi her yana vuran, her şeyi ısıtan lütfuna, ihsanına sığınmadadır. Şüphe yok ki pek yoksul hale gelmiştir, pek çok ziyanlara uğramıştır. Dünyalığının az oluşu, bilgi tahsiline de engel olmaktadır. Sahibi Azam, tertemiz huyuna, cömertçe avucuna uyar da onu okşar diriltirse bu, o sınırsız lütfu göre eşi benzeri görülmemiş olmaz. Mallarını Tanrı yoluna harcayanlar, bir tohum ekmişe benzerler, o tohum yedi başak bitirir; her başakta da yüz tane vardır. Tanrı dilediğine artırır da. Ebedi olarak ihsan sahibi olun, nimetler bağışlayın, hayrı yayın dökün vesselam! (1999: 143-144).

Mevlana, oğlu Âlim Çelebi’yi, kendisine yardımcı olması için sahillerden sorumlu kumandan – Melik-al sevahil- olan Bahaeddin adlı kişiye göndermiş 112. (CXII.) bu kişiye yazdığı mektupta oğlunun bu ziyaretten lütuflar elde ederek döndüğünü çok teşekkür ettiğini ama hayat pahalılığından dolayı dara düştüğünü, ona yardım edilmesi gerektiğini rica etmektedir (1999: 169).

122. (CXXII) mektupta, Konya Selçuklu sarayında hekimbaşılık yapan Nahçıvanlı olduğu anlaşılan Mevlana’nın hekimi ve yakın dostlarından biri olan Ekmelettin’e yazılmıştır. Hekim Ekmelettin, Mevlana’yı “yüz bin İbni Sina’dan daha değerli görür”ken (Eflaki 2006: 395) Mevlana’da onu “hekimler övücü, üstünlük Calinos’u - Galenos-, zamanının Eflatun’u –Platon -” diye övmekte, mektupta: “ (...) birbirini üstüne baş ağrıtip durduğumdan, o güzle huylu zata başvurmam, sınırı aştığından utanmaktayım,” yazmaktadır. Mevlana, mektubun devamında oğlu Emir Âlim Çelebi’nin karıları çoğaldığından giderinin fazlalaştığını, geçimi için Vezir Pervaneye rica etmesini söylemektedir (1999: 183-184). Daha sonraları, Mevlana’nın bu oğlu Selçuklu sarayında görevlendirilerek hazinedarlık makamına kadar yükselebilmiştir.

Mevlana, 26. (XXVI.) mektupta ise damadı Şihabetin’in vergiler yüzünden tüccarlık yapamadığını, damadının vergiden muaf tutulması için Vezir Pervaneden ferman

yazmasını rica etmektedir. Böylelikle, damat bu fermanı hem vergi memurlarına delil olarak gösterecektir hem de diğer tüccarların yanında övünebilecektir (1999: 43-44).

2.3.5.7.3. Ardılları İçin Yazılan Mektuplar

Şemsi Tebrizi dışarıda bırakılacak olursa, Mevlana'nın ardıllarından yani halifelerinden Hüsamettin Çelebi, Kuyumcu Selahattin ve Kerimeddin Mahmut için yazılmış mektuplar üzerinde durabilir.

Kuşkusuz, Mevlana'nın en sevgili müridi ve ardılı Hüsamettin Çelebidir. Mevlana'nın, bu ardılının Vezir Ziyaeddin Tekkesi şeyh olarak atanması durumunu önce, Eflaki'nin *Ariflerin Menkıbeleri*'nden sonra, mektuplardan takip edilebilir. Eflaki (1973:1/493; 2006: 433), Vezir Ziyaeddin Tekkesinin şeyhinin ölümünü ve yerine Hüsamettin Çelebi'nin nasıl şeyh olduğunu şöyle anlatmaktadır:

Bir gün, Mevlana, Çelebi Hüsameddin'in bağındaydı. O gün dostlar, haddinden aşırı sema yapıp heyecanlar gösterdiler: “Ey dostlar! Ziyaeddin'in Hankahı'nın bizim Çelebi hazretlerinin olmasını istiyorum,” diye birdenbire buyurdu, Mevlana.

Ertesi sabah, erkenden şehirden gelen arkadaşlar, “Ziyaeddin'in Hankahı'nın şeyhi öldü, minarede sela verdiler. Onun hiç bir hastalığı ve acısı yokmuş,” diye, haber getirdiler. Dediklerine göre ölen şeyh, kibirli, zorba, dünya sevgisinden ve garazı yüzünden arkadaşların aleyhinde sözler söyler, onları kötülerdi. Bu kötölemesinin uğursuzluğundan, cennet ehlinin okuna hedef oldu ve ölüp gitti.

Üç gün sonra, Mevlana'nın emriyle Çelebi hazretleri için büyük bir posta oturtma töreni yapıldı. Mevlana dedi ki: “Güneş, sert bir kayanın üzerine ışığını salar ve onu kendi keremiyle ısıtır; fakat güneş batınca, o taş yine eskisi gibi soğuk olur. İşte velilerin ve Tanrı erlerinin hikmetinin güneşi, inkâr edenlerin ve kalbi bozukların ruhları üzerinde aynı işi yapar.”

Bunun üzerine, orada bulunan ve Mevlana'yı inkâr edenlerden bir topluluk, boyun eğip zünnarlarını [kuşaklarını] kopardı, candan mürit oldu.

Eflaki, bu şeyhin Vezir Ziyaeddin Tekkesiyle, başka bir tekkenin de şeyhi olduğunu, bu şeyh ölünce; Hüsamettin Çelebi'nin, Moğol tahsildarı Tacettin Mu'teza tarafından, Vezir Ziyaeddin Tekkesine şeyh tayin edildiğini, bu konuda Sultan'dan ferman alındığını ve sonrasında eşi benzeri görülmeyen bir posta oturma töreni düzenlediğini bildirmektedir. Eflaki, devamında, bu törende, Ahiler ile Mevlana müritleri arasında kılıçlı, bıçaklı kavgalar olduğunu anlatmaktadır (1973: 2/177-178; 2006: 565).

Eflaki'nin bu anlatımlarını doğrulayan dört - 75.(LXXV), 76. (LXXVI), 126. (CXXVI) ve 80. (LXXX)- mektuptan söz edilebilir: 75. mektup, Mevlana'nın Hüsamettin

Çelebi'nin bu iki tekkeye atanması ricasıyla Moğol tahsildarı, Tacettin Mu'teza'ya yazdırdığı mektuptan alıntı:

Şu iki makamın, şeyhlerin övüncüne verilmesini istedik. İyiyi kötüyü ayırt edemeyen gönülleri ve gözleri kör düşmanlar, gazez besleyenler; yol kesiyorlar, bu iki makam çoktur diyorlar (...) Ahiret azığı için bunalma gününde, elinizden tutması için bu büyük hayra yardım buyurmanızı istemekteyiz (1999: 115-116).

76. mektup, Vezir Fahrettin Ali'ye (Sahip Ata) yazılmış; Şeyh Sadrettin'den boşalan yurdun, geçimi yolunda olmayan Hüsamettin Çelebi'ye verilmesi istenmektedir (1999: 117). 126. Mektup Vezir Celalettin Karatay'a yazılmıştır. Bu mektupta, Mevlana Karatay'dan, Vezir Ziyaeddin Tekkesinin Hüsamettin Çelebiye verildiğini ama bazı kişilerin oraya hükmetmeye kalkıştığını bu engelleri gidermesini dilemektedir:

Vezir Ziyaeddin Tekkesi, Hak ve Dinin Husam'ına verilmiştir. Hâlbuki şimdi bazı kısa görüşlüler, oraya hükmetmeye kalkışmışlar, onun hükmüne razı olmuyorlarmış. Fermanı okuyun kardeşçe, dostça onların ellerini o Tanrı elinden çektirin; çünkü o müzevirler, müzevir kişilerle uyuşmuşlardır (1999: 188-189).

80. mektup ise Sultan II. İzzetin Keykavus'a yazılmıştır. Hüsamettin Çelebi'nin "adamlarını" valinin incittiğini, bu incitişten kendisinin ve Hüsamettin Çelebi'nin çok üzüldüğünü hatta bu yüzden Hüsamettin Çelebi'nin Konya'yı terk edip gideceğinden söz etmektedir (1999: 121-122). Gölpınarlı'nın ihtimalli tahminine göre, bu iş, Ziyaeddin Tekkesi dolayısıyladır. Mevlana'nın oğlu gibi sevdiği, Hüsamettin Çelebi için 15. (XV.) mektupta, Vezir Pervaneye şunu yazmaktadır:

(...) Hak ve Dinin Husam'ı, yıkılmış olan bağ duvarını onarımı için çok zahmet çekti, çok masraf etti. Siz de bilirsiniz ki gönlüm, onun masraflarına karşı, bir yardımda bulunmanıza takılmıştır. Sizin yüce gönlünüzü bilirim ki bu duacının gönlüyle dert ortağıdır... (1999: 27-28).

Yine 78. (LXXVIII) mektupta, Hüsamettin Çelebi'nin masraflarına, giderlerine karşılık yardımda bulunmasını, Vezir Pervane'den rica etmektedir (1999: 119-120).

83. (LXXXIII) mektup, Vezir Celalettin Karatay'a bu kez, halifesi Kuyumcu Selahattin için yazılmış. "Kuyumcu Selahattin bir bağ satın almış; parasından 500 dirhemi verememiş. Bağ sahibi de 15 gün bile beklemiyor. Bir yardım istemek için her yanı gördük, gözetledik; bu hayra, bu yardıma, siz asrın tek kişisinden başka daha uygun, daha layık kimseyi bulamadık," yazmaktadır (1999: 124-125).

95. (XCV) mektup Sultan II. İzzetin Keykavus'a, Hüsamettin Çelebi'nin oğlu Sadrettin için yardımda bulunması içindir (1999: 139-140). 2. (II.) mektup, Hüsamettin Çelebi'nin oğlu Sadrettin için lütuflarda bulunmuş, Vezir Pervane'ye teşekkür ederken

“geciktirme” uyarısı yapılmakta, “Umarız ki gecikmez! Geciktirmede hayır için afetler vardır, geciktirme!” yazıldıktan sonra, mektubun sonu, “Allah için olsun! Allah için olsun! Allah için bu iş naiplere havale edilmesin!” sözleriyle bitmektedir (1999: 4-5)

81.(LXXXI), 135.(CXXXV) ve 142.(CXLII) mektuplar, Vezir Fahrettin Ali (Sahip Ata)'ya, yine Hüsamettin Çelebi'nin oğlu Sadrettin'e para, iş ve kayırma istenmektedir. Örneğin, 142 mektupta, Sahip Ata'ya şöyle yazılmıştır: “Sadrettin, bir mal mülk edinmiş, bir geçim bulmuştur. Onun da yardımdan faydalanması, o gölgeyle gölgelenmesi yaraşır. Gerçi dilediği bir somun ekmek, ona göre pek azdır; ancak vezirler padişahının yardımıyla, o da bir ferman elde eder, yücelirse pek az olan şey çoğalır.” (1999: 211-212). 121. (CXXI) mektupta Vezir Meceddin Atabek'e Saddrettin için para yardımı rica edilmektedir (1999: 181-182).

Gölpınarlı'nın bildirdiğine göre, iki Nizamettin var; biri, halifesi Kuyumcu Selahattin'in damadı, diğeri Hüsamettin Çelebi'nin damadı. Mevlana, bu iki Nizamettin için³⁰ de yardımlar isteyen mektuplar yazmıştır. Mevlana'nın, Vezir Pervane'ye yazdığı 51. (LI) mektupta, halifesi Kerimettin Mahmut'u töhmet altına almışlar, Pervane'den kendisinin bağışlandığına ilişkin Sultan'dan ferman çıkarmasını rica etmektedir(1999: 77-78).

2.3.5.7.4. Müritleri İçin Yazılan Mektuplar

Mevlana, pek çok müridi olan bir mürşittir, öyle ki oğlu Sultan Veled, babasının on binlerce müridi olduğu söylemektedir (2001: b.4326). Mevlana'nın en çok mektup yazdırdığı kişi Vezir Pervane'dir. Bu mektupların neredeyse hepsi ya bir işin görülmesi ya da bir kişiye yardıma içindir.

37. (XXXVII) mektupta Mevlana, bir müridinin suçunun bağışlanması için Vezir Pervaneye yazmaktadır: “Umarız ki suçlu olan filan kulu, Tanrı onu kurtarsın, bu duacının gönlü içi bağışlar, özel acıyıyla acır ona; şerlerin, felaketlerin defî hususunda Tanrı'ya dayanır, böylece de bu duacıyı minnettar eder.” (1999: 54-55). Mevlana, 63.(LXIII) mektupta Fakih İhtiyareddin ve İmameddin'in elbise paralarının kesildiğini, onlara yeniden elbise parası bağlanmasını; 68.(LXVIII) mektupta, Nusreddin Vezir tekkesinin Hamideddin adında birine verilmesini; 82. (LXXXII) mektupta bir kadının

³⁰ Bu mektuplar şunlardır: 19. (XIX),22 (XXII), 23. (XXIII), 25.(XXV) 27.(XXVII), 29.(XXIX.),43.(XLIII),44.(XLIV),45.(XLV), 53.(LIII),59.(LIX), 96. (XCVI) 111.(CXI), 116. (CXVI)

tekkesine yerleşen resmi görevlilerin oradan çıkarılmasını istemektedir (1999: 96-97; 102-103; 123-124).

Vezir Fahretin Ali (Sahip Ata)'ya 36.(XXXVI) mektupta, kendi müritlerinden bir topluluğun vergiden muaf tutulmasını; yine, 87. (LXXXVII) mektup, müritlerinden bazılarının vergiden muaf tutulması için padişaktan ferman alınmasını istenmektedir. Mektupta, “Bir hasetçi çıkarda o dervişleri neden kayırıyorsun diye Emir’i kınarsa, ferman, bu yardıma tanıklık etsin. Emir’in elinde delil olsun diye ferman talep etmekteyiz...” Mevlana, 52. (LII) mektupta, müritlerini kınayan bir topluluğu şikâyet etmekte, bu durum hallolmazsa Konya’dan gitmeyi bile göze aldığını belirterek bu kınayanlar için fetva istemektedir. (1999: 53-54; 129-130; 79-80).

Mevlana, Moğol tahsildarı Taceddin Mu'tez'e hitaben yazdırılmış mektuplarda, genellikle, ona *en büyük vezir* diye seslenmekte ve çeşitli kişilere yardımcı olması, onların işlerinin yapılması için ricalarda bulunmaktadır. Örneğin, 88. (LXXXVIII) mektupta, Karaarslan Mescidinin imamlık ve hatipliğinin Sadreddin’e verilmesi; 100. (C) mektupta, bir kişinin bağışlanıp korunması, 107. (CVII) mektupta ise Celalleddin adlı müridine yardım edilmesi istenmektedir (1999: 130-131; 147-149; 162-163).

2.3.5.7.5. Kişisel Mektuplar

Mevlana'nın 150 mektubu arasından 13'ü özel mektuplardır ki bir kısmı ailevi içeriğe sahiptir. Örneğin, halifesi Kuyumcu Selahattin'in kızıyla evli oğlu Sultan Veled'e, gelinini üzmemesi için yazılan 6. (VI) mektup:

Siz oğlumuzun nikâhında, eli altında olan, büyük bir sınama olarak size emanet edilen padişahımızın kızının hatırına riayet etmeniz için şu birkaç satır yazıldı (...)
Kaz yavrusu, dün bile doğmuş olsa, Denizin suyu, gene göğsüne gelir onun (...)

Allah, Allah, Allah, Allah, Allah, Allah, Allah, Allah için, şu babanın yüzünü, kendi yüzünü, bütün soyumuzun - sopumuzun yüzlerini ak etmek istersen, onun hatrını aziz, ama pek aziz tut; onu, can ve gönül tuzağıyla avlamak için her günü, ilk gün, her geceyi gerdek gecesi say...(1999: 13-15).

Eflaki, Sultan Veled ile karısı Fatm Hatun arasında üzücü bir olay olduğunu, Mevlana'nın gelinine mektup yazdırıp elden gönderdiğini aktarmaktadır. Mevlana, gelinine yazdığı 56. (LVI) mektupta:

Sen çocuğumun bu babadan hiçbir şeyi gizlemeyeceğini, kimden incinirse bana bildireceğini umarım (...) Eğer aziz oğlum Bahaddin sizi incitirse Tanrı'ya tekrar tekrar yemin ederim ki gönlümü ondan çeker, onun selamını almam, cenazeme

gelmesini istemem. Bunun gibi, ondan başka kim böyle yaparsa, ona da aynı muameleyi yaparım...(1999: 85-86).

Mevlana 64. (LXIV) mektubu ise iki oğluna yani Alaeddin Çelebi ve Sultan Veled'e dedeleri, Şerafeddin'e saygı göstermeleri için yazmaktadır:

Bu babalarının selâmını anmalarını, aziz babamız, besleyip yetiştiren, kendisine hizmet edilmesi gereken Şerafettin'e karşı, hiçbir suretle kabalık, nobranlık etmemelerini, sözlerine karşılık vermemelerini, ona, babalarına nasıl bakarlarsa, öyle bakmalarını, babalarını nasıl görüyorlarsa, öyle görmelerini dilerim. Olmayacak bir iş yapsa bile, onu, babalarının yaptığım sanmalarını, tahammül göstermelerini isterim (1999: 97).

Sonuç olarak, Mevlana'nın mektuplardan hareketle Lewis'in Mevlana'ya ilişkin çıkarımları yazılabilir. Lewis'e göre;(i). Akrabalar ve müritler topluluğu, Mevlana'yı hem ötedünyada Tanrı ile kendi aralarında bir şefaathçi hem de bu dünyada devlet büyükleri ile güç sahipleri arasında arabulucu olarak görmüştür.(ii). Mevlana, hısım akrabasına ve müritlerine yardım edebilmek ve onları idare edebilmek için epey zaman harcamıştır. (iii). Oğlu Sultan Veled'in dediği gibi, babası Tebrizli Şems'ten dünyadan uzak durmamıştır (iv). *Fihi Ma Fih, Yedi Meclis*'in düzyazı biçemi ile mektuplardaki beylere, devlet büyüklerine ve sultana karşı biçem karşıtlıklar içermektedir.

3. BÖLÜM: MEVLANA’NIN YAPITLARINDA CİNSİYET KÜLTÜRÜ

Mevlana, *Fihi Ma Fih* adlı yapıtında, “...bir kitapta bir mesele ararsın; gözün de o meseleyle dolmuştur, kulağın da aklın da... Yaprakları çevirirsin de gene bir şey göremezsin. Bundan başka bir kuruntun, bundan başka bir maksadın oldu mu, nereyi gezersen gez; nerde dolaşırsan dolaş, o maksatla dolmuşsun sen; başka bir şey göremezsin artık,” demektedir (2001a:60/ 188). Tam da Mevlana’nın söylediği gibi, bu bölümde, gözü, kulağı, aklı çevirip odak noktasından uzaklaşmadan onun yapıtlarında cinsiyet kültürü araştırılabilir.

Bu tezin arka planını oluşturan temel soru, geçmişte geleneksel dinsel yapıtlarda, bu tez özelinde ise Mevlana’nın yapıtlarında kadınlığın ve erkekliğin nasıl inşa edildiğidir. Butler’ın (2014: 180-181) yerinde saptamasıyla, günümüzün güç rejimleri altında bir toplumsal cinsiyetle özdeşleşmek, gerçekleştirilmesi mümkün olan/olmayan, güç ve konum sayesinde ısrarla yakınlştırıldıkları özdeşimleri önceleyen bir normlar dizisiyle özdeşleşmeyi içermektedir. “Bir kadın olmak” ya da “bir erkek olmak” içsel olarak dengesiz meselelerdir. Bunlar, her zaman iki yanlılıkla kuşatılmış haldedir, çünkü her özdeşimin bir bedeli vardır.

Çobanoğlu’na (2015: 386) göre, dişiler için bu bedel, neredeyse evrensel olarak “ikincil” ve “aşağı” cinsiyet gibi algılanıp aşağılanmasıdır. Elbette, bu aşağılanma sürecinin oluşmasına sebep olan ve sürmesini sağlayan cinsiyetçi ayrımcı önyargılar, evrensel büyük dinlerin erkek egemen karaktere dönüşmesiyle kristalleşip adeta yazgıya dönüşen kalıcı bir hal almasına yol açmıştır

Çobanoğlu’nun sözünü ettiği dişilerin “ikincil” ve “aşağı” cinsiyet olarak aşağılanmasındaki evrenselliği, daha açık hale getirebilmek için iki örnek verilebilir. Eski Yunan filozofu Tales (MÖ 624/623 –548/545) hayvan, kadın ve barbar olmadığı için Talih’e karşı kendini borçlu duyumsarken (Laertios 2003: 33/24) dindar Yahudi erkekleri de kendilerini kadın yaratmayan Tanrı’ya şükretmektedir (Berktaş 2014: 979).

Neyse ki Müslüman erkeklerin Tanrı’ya böylesine bir yakarısı bulunmamaktadır ama Tanrının karşısında dişi ve erkek arasında herhangi bir fark olmadığı savlanmasına karşın, İslam düşünce geleneğinin temeli eril düşünceye dayalıdır ki İslami gelenek

içinde hem *yaratılış* ve *kovuluş* anlatısında hem de gündelik yaşam içerisinde erkeğe oranla dişi, ikincildir. Kuran yorumları, hadisler, tasavvufi öğretiler dışının ikincil konumuyla ilgili uzun açıklamalarda bulunmaktadır.

Süleyman Uludağ'ın dişilciliğin/feminizmin uzağında kalmaya dikkat ederek yaptığı saptamaya göre, İslami cinsiyet kültürü içerisinde mutasavvıfların “kadın” konusundaki fikir ve yorumlarının mutasavvıf olmayan İslam bilginlerinin “kadın” konusundaki görüşleriyle geniş ölçüde örtüştüğüdür. Uludağ, bunu iki sebebe dayandırmaktadır: Birincisi, her iki gurubunda aynı kültür çevresine ait olmaları, ikincisi ise Kuran ve Hadis'e dayanmalarındır (2009: 8-9). Mutasavvıfların tamamı erkek olan bu erkeklere ait yapıtlardaki dişilere ilişkin olumsuz bakışın, Mevlana'nın yapıtlarında da yer aldığı söylenebilir.

İmami de Mevlana'nın yapıtlarında özellikle, *Mesnevi* de dişilere ilişkin olumsuzlukların savunulması zor ama araştırılmaya değer konular olduğunu ne var ki İran'daki araştırmacıların onun dişilere bakışındaki olumsuzluklardan rahatsız olduklarından dolayı, “Mevlana'da dişi/kadın” konusunu çalışmaktan uzak durduklarını belirtmektedir (2020: 51). Ülkemizde, “Mevlana ve Kadın” üst başlığı altında yapılan çalışmalar, daha önceden gösterildiği gibi, kendi kültürel önyargılarını yansıtan dişiler ve erkekler tarafından incelenmiş olduğu gerçeğinin uzağında değildir.

İmami'nin vurguladığı gibi, Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürü “araştırılmaya değer” olduğu için tezin bu üçüncü bölümü, araştırılmaya değer konulardan ve izleklerden oluşmaktadır. Bu bölümde, bir yandan, Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürünün çözümlenmesi yapılırken diğer yandan, “savunulması zor” olan bu konulara ve izleklere ilişkin açık olmayanlar, üstü örtülü olanlar açık edilip dışa vurulabilir.

Tezin bu bölümünün birinci kesiminde, “anlatısal kaynaklar” başlığı altında “yaratılış” ve “kovuluş” anlatıları Tevrat, İncil, Kuran'da yer alış biçimiyle, Mevlana'nın yapıtlarında ise ele alınış biçimiyle incelenmektedir. İkinci ve üçüncü kesimde, eril kimlik ve dişil kimlik sorgulanmaktadır. Dördüncü ve beşinci kesimde “benzetimler”le dışının dünyaya, nefse ve şeytana benzetişleriyle birlikte “ikileşimler” başlığı altında dışının nefse, erkeğin akla benzetiş ikileşikleri üzerinde durulmaktadır. Altıncı kesimde, “dişil ve eril kimlik ilişkileri ile yaptırımlar”la, dişilerin erkeklere kurduğu savlanan

“dişil tuzaklar”la birlikte örtünme, kaçınma ve yalıtımdan oluşan dişilere uygulanan yaptırımlar; yedinci kesimde kenar cinsel kimlikler; sekizinci kesimde cinsel söylem, cinsiyetçi söylem ve cinsiyetçi dil izleğiyle birlikte örtmeceler irdelenmektedir.

Tezin bu üçüncü bölümünde ayrıntılandırılmış çalışmayla ilk izlek olan yaratılış ve kovuluş anlatısı, cinsiyet kültürünün bazı özelliklerini açıklamak için incelenebilir.

3.1.ANLATISAL KAYNAKLAR

Cinsiyet kültürünün en önemli izleklerinden biri *yaratılış* ve *kovuluş* anlatısıdır. Neden? Çünkü Tektanrıci dinlerde ilk erkek, Tanrı'nın suretinde yaratılırken ilk diş de erkekten yaratılmıştır yani ilk dişinin varoluşu bir türemenin sonucudur. Agacinski gibi söylenirse, erkek, tiniyle yani ruhuyla tanımlanmakta, çünkü Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır; diş ise bedeniyle tanımlanmakta, çünkü erkeğin soyunu sürdürmek için ondan yaratılmıştır (2014: 222). Durum böyle olunca, cinsiyet ayrımcılığının temelini, erkeğin yaratılışını dişiden önceye tarihleyen yaratılış ve kovuluşa ilişkin anlatı oluşturmaktadır. İnsanlığın bu ilk ve eril kökeni dikkate alınmazsa ne cinsiyet ayrımcılığının eril odaklı yapısı ne de dişilerin bedene indirgenmesi anlaşılabilir.

Agacinski'ye (2014: 222-223) göre, çağımızda erkeğin *aynı* görülmesine karşın, dişinin hem *farklı* hem de *ayrı* görülmesi çelişigi, bu anlatıdan kaynaklanmaktadır. Erkek, farklı değildir, yalnızca insandır o (ve çelişik biçimde erildir ve yansızdır). Başlangıçtan gelen, erkeğin bu eril yansızlığı, ikilik temelli cinsiyetler arasındaki farklar silinmek istendiğinde niye hep eril ilkörnekle/prototiple ve modellerle karşılaşıldığını da açıklamaktadır. Bu anlatılar çözümlenip yıkılmadıkça, *cinsiyetlerin metafiziksel rol dağıtımı* imgesine tutsak olmaktan kurtulmak olası olmayabilir. Kuşkusuz, Âdem ile Havva anlatısı, yaşamın içinde diş ve erkek olmanın dile getirilişidir ki Kate Millet (2011: 94) gibi söylenirse de “insanlığın cinsel ilişkiyi nasıl icat ettiğinin” de öyküsüdür.

3.1.1.Yaratılış Anlatısı

Yaratılışa ilişkin bilinenlerin tarihi, eskilere uzanıp İbranilerin ve Babillerin görüşlerine dek geriye gitmektedir. İbranilerin görüşleri, Tevrat'ta Tekvin/Yaratılış bölümünde yer alırken Babillerinki Yaratılış Destanı'nın bir parçasını oluşturmaktadır. Tevrat'ta erkek,

bütün canlılardan üstün olarak kilden yaratılırken Babil söylencesinde insan, tanrılara hizmet etmesi amacıyla öldürülmüş Tanrının kanından yapılmıştır. Bu ikisinden bin yıl öncesine tarihlenen Sümer söylencesinde ise Babil yorumunda olduğu gibi, kilden biçimlenen insanın yaratılış amacı, tanrılara hizmet etmektir (Kramer 2001: 131-132). Sümer’de tanrılar, insanı kendi görünüşleri biçiminde kilden yaratmıştır. Daha sonra, Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet’te de erkek insan yani Âdem, çamurdan yaratılmıştır (Çığ 2015: 40-45).

Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık* kitabında “Yaratılış” anlatısının bir tür “efsane” olduğunu söylemektedir. Ona (2012: 164) göre, Tekvin’deki Âdem ile Havva’ya ilişkin yaratılış anlatısı ve bu konuda Kuran’da söylenenler, evrimsel sürecin hiçbir aşamasıyla uyum göstermez, bunu başarmaya yönelik becerili bir kuram oluşturma ya da bulma girişimi de hiçbir yere varmaz. Ayrıca, anlatı, büyük bir değişikliğe uğratılmış olsa da tarihsel bir anıda olmaz. En iyisi anlatıyı, Tanrı-insanlık ilişkisi başta olmak üzere, amacı dünyanın bazı özelliklerini açıklamak olan bir halk efsanesi olarak anlamaktır.

Ne var ki “Yaratılış” anlatısı bir tür “halk efsanesi” bile olsa, insanlığın sorduğu, insan nedir/kimdir, insan nereden gelmektedir ya da insanın bu gezegendeki var oluşunun kaynağı kimdir/nedir gibi sorulara yanıt arayanlara bir açıklama sunabilmektedir. Izutsu’ya (1975: 114) göre, insan zihnini meşgul eden bu sorulara Kuran’ın, tek doğru bir yanıtı vardır: Oluşun kaynağı Tanrıdır. Tanrı ile insan arasında, yaratıcı ve yaratılan ilişkisi vardır. Tanrı, insanın yaratıcısı, insan da O’nun yarattığıdır. Diğer yaratılanlar gibi, insan da bir yaratılıştır, ancak, en önemlisidir ve ilk yaratılan insan da Âdem’dir.

Danimarkalı filozof, Soren Kierkegaard’ın belirttiği gibi, Âdem, ilk erkek insandır. O, aynı zamanda hem kendisidir hem de türün kendisidir. Âdem’i açıklayan her şey insan türünü de açıklayacaktır; insan türünü açıklayan her şey de Âdem’i (2003: 43-44). *Mesnevi* çevirmeni ve açımlayıcısı Hüseyin Top (2015a: c.8, d.4, s.608), Âdem’e neden “ilk insan” denildiğini şöyle açıklamaktadır: “İlk insan denmesi, ilahi tekliflere muhatap olan, konuşmayı bilen, duyduğunu anlayan ilk insan olması anlamındadır.

3.1.1.1. Musevilğe Göre Yaratılış

Tevrat’ta ilk adam ve ilk kadın bedeninin yaratılışı:

RAB Tanrı yerin toprağından Adam'ı yaptı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Ve Adam yaşayan can oldu. Ve RAB Tanrı doğuda, Aden'de bir bahçe dikti, yaptığı Adam'ı oraya koydu (...) RAB Tanrı dedi: Adam'ın yalnız kalması iyi değildir, kendisine uygun bir yardımcı yapacağım (Tekvin 2: 7-8; 18). RAB Tanrı Adam'ın üzerine derin bir uyku verdi. Adam uyurken, RAB Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapladı. Ve Rab Tanrı, Adam'dan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu Adam'a getirdi. Ve Adam dedi: İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir; buna Nisa –kadın- denilecek, çünkü o insandan [♂] alındı. Bunun için insan [♂], anasını ve babasını bırakacak ve karısına yapışacaktır. Ve bir beden olacaklardır. (Tekvin 2: 21-24). Ve Adam karısının adını Havva koydu; çünkü bütün yaşayanların anası oldu (Tekvin 3: 20).

Bir başka çeşitlemesi ise “buna İşşa denilecek; çünkü o adamdan alındı,” biçimindedir. İbranice *kadın* anlamına gelen “işşa” sözcüğünün *adam* anlamına gelen “iş” sözcüğünden türetildiği notu düşülebilir.

3.1.1.2. Hıristiyanlığa Göre Yaratılış

İncil, Tevrat'taki Yaratılış bölümünden aktararak insanın yaratılışı için şöyle demektedir:

Tanrı, yaratılışın başlangıcından onları erkek ve dişi olarak yarattı (Markos 10: 6). Dünyayı ve içindekilerin tümünü yaratan, yerin ve göğün Rabbi olan Tanrı, elle yapılmış tapınaklarda oturmaz. Herkese yaşam, soluk ve her şeyi veren kendisi olduğuna göre, bir şeye gereksinmesi varmış gibi O'na insan eliyle hizmet edilmez. Tanrı, bütün ulusları tek insandan türetti ve onları yeryüzünün dört bucağına yerleştirdi (Elçilerin İşleri 17: 24- 25). Çünkü erkek kadından değil, fakat kadın erkektendir; çünkü erkek, kadın için değil fakat kadın, erkek için yaratıldı (Korintoslulara Mektuplar I-11: 8-9).

Hıristiyan inancında dişinin yaratılış sebebi Musevilikle aynıdır. Yaratılışa ilişkin bu anlatıda, iki noktanın altı çizilebilir. Birinci nokta; Tevrat'ta hem erkeğin hem dişinin Tanrının suretinde yaratıldığı söylenmektedir: “Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah'ın suretinde yarattı, onları erkek ve dişi olarak yarattı,” (Tekvin 1: 27). İncil'de ise sadece erkeğin Tanrı suretinde yaratıldığı söylenmektedir: “Çünkü erkek, Allah'ın sureti ve izzeti olduğu için başını örtmemelidir; fakat kadın, erkeğin izzetidir. (Korintoslulara 1. Mektup 11: 7). Böylelikle dişi, Tanrının değil, erkeğin “izzeti” olmaktadır. Manuela Dunn Mascetti (2000: 40), eski bir Doğu anlatısında, dişinin erkek için değil, Tanrı için yaratıldığını belirtmektedir: ”Tanrı'nın canı sıkılmış kendisine arkadaş olsun, birlikte oynayabilsinler diye kadını yaratmıştır.”

İkinci nokta, Adam yaratılmış sonra onun “yalnız kalması” uygun görülmeyle hemen ardından, Adam'ın kaburga kemiğinden ona “yardımcı” yaratılarak Adam,

“yardımcısız” bırakılmamıştır. Tevrat’a göre, Adam’a öylesine bir “yardımcı” yaratılmış ki bu “yardımcı” onun “kemiğinden kemik, etinden et” durumuna gelmiştir. Tevrat, Adam için “yardımcı”nın ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra, “Bunun için insan, anasını ve babasını bırakacak ve karısına yapışacaktır. Ve bir beden olacaklardır,” demiştir. Böylelikle, erkekten yaratılan dişi, Adam’ın “yardımcı”sı olmaktan çıkıp “karısı” olmaya geçmiş; dişi ile erkek, artık iki değil bir beden olmuştur. Musevilikte ve Hristiyanlıkta da dişinin yaratılış sebebi erkek içindir.

Kierkegaard, Yaratılış anlatısının kavrayışa ilişkin bir “mitos” olduğunu dolayısıyla, anlatının “mitos” olduğu sabit fikrini göz ardı ederek incelenmesini önermektedir. Ona (2003: 60-61) göre, Tanrı Âdem’i yarattı ve hayvanlara ad verdi (burada dil vardır; çocukların, hayvanları tahtadaki şekillerle ayırt etmesine benzeyen eksik bir biçimde de olsa) ne ki Âdem’in eşi yoktu. Âdem’e eş olsun diye onun kaburga kemiğinden Havva yaratıldı. Âdem, Havva’yla mümkün en yakın ilişkiye girdi ancak onların ilişkisi hala dışsal bir ilişkiydi. Âdem ile Havva, salt nicel bir tekrardı. Havva türetilmiş olandır. Havva, kendisinden önceki bir yaratılan olan Âdem’den türetilmiştir Elbette, hiçbir zaman türetilmiş olan, önce yaratılan kadar eksiksiz olmaz. Diğer taraftan, aralarındaki fark nitel değil, niceldir. Âdem ve Havva’dan sonraki her dişi ve erkek, özsel olarak ilki kadar kökene aittir, dolayısıyla, Havva’nın türetilmiş olması, dişinin erkekten daha zayıf olduğu kabulünü de içermektedir.

3.1.1.3. İslamiyet’e Göre Yaratılış

Kuran’da yüz ayette kadın ve adamın yaratılışından (Şerbetçi 2019: 9) söz edilmekte, her defasında Âdem adıyla anılırken Havva’nın adı geçmemektedir; “sen ve eşin” veya “onlar”, “tek nefisten var edilen eş” denilmektedir. Sırasıyla Nisa, Araf ve Zümer surelerinde yaratılış şöyledir:

Ey insanlar! Sizi tek bir nefisten/candan yaratan, ondan eşini vücuda getiren ve o ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabbinizden sakının! (Nisa 4: 1).

Sizi bir tek nefisten yaratan, onunla sükûnet bulsun diye eşini de ondan yaratan Allah'tır..." (Araf 7: 189).

O sizi bir tek nefisten yaratmış, sonra ondan eşini de var etmiştir; hayvanlardan da sizin için sekiz eş lütfetti (Zümer 39: 6).

Klasik dönem tefsir kaynaklarında bu üç ayette geçen “tek bir nefis” sözüyle, Âdem kastedilmiş, bu nefis/insan yorumu, yüzlerce yıldır en bilineni olmuştur (Esed 2009:

191; Tuksal 2012: 76). Örneğin, klasik dönem tefsir kaynaklarından biri olan, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir Taberi'nin *Taberi Tefsiri*'ne göre, bu üç ayette de sözü edilen “tek bir can”dan kastedilen “Beşerin ilk atası olan Âdemdir. O candan yaratılan eşten maksat ise Hz. Havva'dır.” (1996: 2/435-436; 4/164;7/156). İmam Kurtubi de *Kurtubi Tefsiri: El-Camiuli-Ahkami'l Kuran*'da, “nefs” ile Âdem'in kastedildiğini, “onunla sükûnet bulsun diye” yaratılanın Havva olduğunu not etmektedir (2004:4/546; 7/537; 15/142). İbn-i Arabi, “O, ‘sizi bir tek nefisten yarattı.’ Külli nefs-i natika'dan yarattı. Külli nefs-i natika, âlemin kalbi ve gerçek Âdem'dir. ‘Ondan da eşini yarattı.’ Ondan doğan hayvani nefsi yarattı. Rivayete göre, hayvani nefis, kevn âlemin aşağısındaki cihet olan sol kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Çünkü bu cihet Hakk'ın altında bulunan cihetten daha zayıftır. Eğer eş olmasaydı dünyaya indirilmeyecekti.” (2008: 1/245; 1/431).

Görüldüğü gibi, tefsircilerden Taberi, İmam Kurtubi ve İbni Arabi bu üç ayette geçen “nefs/can”la kastedilenin Âdem olduğunu; Âdem'in topraktan, eşi Havva'nın ise ondan yaratıldığını yazmaktadır. Çağdaş Kuran yorumcularından kendisini, “İslami feminist” olarak tanımlayan Amine Wedud Muhsin'in Nisa suresinin 1.ayetini yorumu, geleneksel Kuran yorumcularından farklıdır. Muhsin, bu ayeti, dişiye erkekten daha aşağı, ikincil bir konuma düşüren cinsiyet temelli yorumların tersine, cinsiyetsiz terimlerle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, bu ayet, dişi ve erkeği birbirini tamamlayıcısı olarak gören tek bir nefse dayanmaktadır. Bu ayette dişi ve erkek, dişi ve erkeğin çoğaltılışını ve yeryüzüne yayılışını imlemektedir (2005: 48). Türkiye'deki bazı akademisyenler de “tek bir nefis” sözüyle dişi ve erkek olarak insanın tek bir özden yaratılışını imlediğini belirtmektedir (Tuksal 2012: 77; Mustafa Öztürk 2013: 83; Okuyan 97).

Türküne, Araf suresi 20, 26 ve 27. ayetlerin ve Bakara suresi 37. ayetin yönetimiyle Havva'nın Âdem'den ve daha sonra yaratıldığı yani dişinin, erkekten yaratıldığı şeklindeki yorumun geçersiz olduğunu söylemektedir. Ona göre, ayetlerdeki Âdem'e hitaben “sen ve eşin” şeklindeki sözler, cinsiyetlerin ortaya çıkmasından önce ve cennetteki durumda birbirinin eşi (benzeri-tıpkısı) olan bir insan çifti anlamına gelmektedir. Bu anlayış, önceki androjeni/erkekdişi anlayışına koştur bir anlayıştır. İnsanın yeryüzündeki durumu, birbirine bağımlı ve biri diğerini arayan iki yarım insan

olmaktır. Cinsiyetler birbirine ait özellikleri ne kadar kendilerinde birleştirebilirlerse o kadar tam insan olacaklardır. Cinsiyetin olmaması veya tam bir mükemmellik ise ancak cennette ve meleklik durumunda olasıdır (1995: 59). Öyle anlaşılıyor ki Türköne'nin bu açıklaması, Platon'un Yunanca'sıyla *Symposion*, Türkçe'siyle *Şölen*³¹ söyleşimindeki Aristophanes'in insan doğası ve geçirdiği değişimleri yankılamaktadır.

Kutsal kitapların söyledikleri toparlanacak olursa, Adam/Âdem'in dişi olduğu söylenmediği gibi, iki cinsten oluşan çift de dünyanın yaratıcısı ve düzenleyicisi olarak betimlenmemiştir. Dolayısıyla kutsal kitaplar, Adam/Âdem sözcüğünün bütün insanları değil, sadece erkek insanları tanımladığını doğru bir şekilde göstermektedir.

3.1.1.3.1. İlk Adamın Yaratılışı

Kuran'da Âdem'in "tin"den yaratıldığı defalarca dile getirilmektedir. Tin sözcüğü, yapışkan, sabit anlamındaki "lazib" sözcüğüyle önadlandırılmaktadır: "Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık." (Saffat 37: 11). Diğer bir deyişle, Âdem yapışkan, cıvık bir çamurdan yaratılmıştır. Ali Şeriatî (1980: 105) bunu şöyle ifadelendirmektedir:

Tanrı Ruhu + Balçık=İnsan [♂] = Âdem

Tanrının ruhu ve balçık, iki sembol veya göstergedir. Bu iki terimden ilki tamlığa, sonsuz yüceliğe doğru sonsuz bir hareketi gösterirken balçık kokuşmuşluğu, bayağılığı ve mutlak hareketsizliği simgelemektedir Böylelikle Âdem, bir yönüyle Tanrıya, diğer yönüyle çamura bakan bir varlıktır.

3.1.1.3.2. İlk Kadının Yaratılışı

Tevrat'ta "Adam'dan alınma" anlamında İşşa adıyla adlandırılan, Kuran'da "Âdem'in eşi", "Onun eşi" ya da "O ve eşi" olarak sözü edilen ilk kadın, Kuran yorumlarında ve hadis metinlerinde Havva adıyla bilinmektedir. Ne var ki Havva, Kuran'da ad olarak yer almadığı gibi, yaratılışından da örtük olarak söz edilmektedir. Tuksal gibi söylenirse, yaratılış ölçütleri Âdem'de örneklenmekte, Havva'nın yaratılışıyla ilgili ayrıntı verilmemektedir (2012: 76). Kuran'da ilk kadının yaratılışına ilişkin ayrıntı olmamakla birlikte Kuran tefsir ve hadis alanyazın/literatür içerisinde ilk dişinin, ilk erkeğin

³¹ Bkz. Platon, *Symposion/Şölen* 2007a:189d-192b.

kaburga kemiğinden yaratılışına ilişkin pek çok bilgi bulunmaktadır. Ancak, Caner ve Feryal Taslaman'a (2019: 13-14) göre, "kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı" inancı, Kuran kaynaklı değildir. İslam'a İsrailiyat kaynaklarından alınarak girmiş bir uydurmadır.³²

Klasik Kuran yorumcularından ve hadisçilerden bazıları, Havva'nın yaratılışına ilişkin Taslamanlar'ın tersine sözler söylemektedir. Örneğin, *Keşşaf Tefsiri* sahibi Zemahşeri, Tanrı'nın Havva'yı Âdem'in kaburga kemiğinden yarattığını söylemektedir. Mevlana'nın *Fihi Ma Fih*'te (2001a: 24/88-89) söylediğine göre, Zemahşeri, bilgisini ve üstünlüğünü göstermek için dilbilgisi, sözlük söz incelikleriyle *Keşşâf*'ı yazdı; bunu yapmaktaki amacı ise İslamiyet'i ululamaktı.

Mevlana'nın "Muhammed dininin ululanması" için yaptığını söylediği *Keşşaf Tefsiri*'nde Zemahşeri'nin Zümer suresi 6. ayeti yorumlamasına (2018: 5/900) göre, Tanrı, sayılamayacak denli pek çok erkeği Âdem'in türünden yarattı, Havva'yı da onun en küçük kaburga kemiğinden yarattı. Ancak Tanrı, Âdem'den olanların devam etmesini sağlarken Havva'dan başka hiçbir dişiye erkeğin kaburga kemiğinden yaratmadığı için Havva'yı yaratma tarzı devam etmemiştir. İmam Kurtubi de Havva'nın yaratılışına ilişkin Bakara suresi 35. ayeti Taberi'ye³³ benzer biçimde yorumlamaktadır:

Hz. Âdem'in zevcesi Hz. Havva'dır. Ona bu adı ilk veren yine kendisidir. Hz. Havva, Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden farkına varmaksızın yaratılmıştır (...) Uyandığında, Bu kimdir diye sorulmuş, Hz. Âdem de: Bu bir kadındır cevabını vermiş. Ona: Adı nedir, diye sorulunca o da: Havva demiş. Niye bir kadındır (imrae) dedin diye sorulunca o: Çünkü (kişi anlamına gelen) mer'den alınmadır. Bu sefer: Neden peki Havva adını verdin, diye sorulunca Hayy (diri)den yaratılmıştır cevabını vermiş. İlim adamları der ki: İşte bundan dolayı kadında eğrilik vardır. Zira kadın eğri olan kaburga kemiğinden yaratılmıştır (2004: 1/585).

İmam Kurtubi (2004: 1/586; 5/24), Nisa suresi 11-14. ayetlerdeki mirasa ilişkin konuları yorumlarken erdişiler ve/veya dişierler için kaburga kemiklerinin sayısının dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.

Fahrudin er Razi, Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı görüşüne de kemik sayısına da karşı çıkmaktadır. Ona (2002: 11/199) göre, Âdem'i doğrudan yaratmaya kadir olan Tanrı, Havva'yı yaratmaya niçin kadir olmasın? İnsanı tek bir

³² Benzer açıklamalar için bkz. Hidayet Şefkat Tuksal 2012: 99-104; Mehmet Okuyan 2007: 98

³³ Bkz.Taberi 1996: 1/185-186.

kemikten yaratmaya güç yetiren Tanrı'nın doğrudan yaratmaya niçin gücü yetmesin? Ayrıca, kaburga kemiği sayısı hekimlik bilgisine aykırı olduğu gibi, hislere de aykırıdır.

Anlatılanlar toparlanacak olursa, Havva'nın yaratılışına ilişkin iki farklı görüş bulunmaktadır. İlkinde göre, Havva, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır ki hadis metinleri bunu işlemektedir. İkincisi ise, Havva, tıpkı Âdem gibi insan türünde yaratılmıştır ki bu görüşü de Fahrüddin er Razi savunmaktadır.

İlk görüşe uygun biçimde, bütün hadis metinlerinde -örneğin, Buhari, Tirmizi ve Müslim b. Haccac- ilk kadının Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı tezi işlenmektedir. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

Kadın, kaburga kemiği gibidir. Eğer sen onu doğrultup düzeltmeye kalkarsan kırarsın. Eğer ondaki eğrilikle beraber ondan faydalanmak istersen, ondan faydalanabilirsin (Buhari, Nikâh 80: 115; Tirmizi, Talak ve Lian 12: 1226).

Kadınlar hakkındaki vasiyetimi tutun. Çünkü kadın, kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburganın en eğri yeri, üst kısmıdır. Eğer bunu doğrultmaya kalkarsan kırarsın. Olduğu gibi bırakırsan eğri kalmakta devam eder. Kadınlar hakkında birbirinize iyiliği tavsiye edin!" (Müslim, Emzirme 17: 4/18).

Zebidi, hadisi açıklarken dişilerin doğası gereği öfkeli olduklarını ve çok çabuk sinirlendiklerini, bu durumun onların eğriliğine bir işaret olduğunu söylemektedir:

Hadisin bu fıkrasıyla kadın nevinin fitraten asabî olduğuna ve fitratı icabı çabuk sinirlenerek eğrilik ve huysuzluk göstermelerine işaret olunup erkeklerin kadınlar hakkında hayırhah olmaları emrolunmuştur. Bu hadisten sonra Buhârî'nin bir rivayetine göre Abdullah b. Ömer kadını idareye ait, bir ana düstura işaret ederek der ki: Resûl-i Ekrem'in sağlığında biz erlik vakarını muhafaza ederek kadınlarımızla bir kadın gibi çene çalıp her zaman yılmış durmazdık. Resûlullah vefat ettikten sonra bu aile durumu bozuldu. Biz de kadınlar gibi çok sözlü olduk ve kadınlarımıza bütün bütün açıldık, saçıldık (2019: 8/201).

İmam Gazali, *Kimya-ı Saadet*'te (2013: 223; 2014: 219) der ki, dişilerde zayıf bir yan vardır ki erkek için ilaç sabretmektir; dişilerde eğrilik vardır ki erkek için ilaç idare etmektedir. Abdülkerim Kuşeyri (2013: 705), üzüntüyle, "Allah Teâla cennette Hz. Âdem'e uyku verince uyudu, bu esnada kendisinden Hz. Havva validemiz çıkarıp yaratıldı. İşte onun başına ne geldiyse Hz. Havva'nın yaratılmasıyla geldi," demektedir.

Nizamül-Mülk ise ünlü *Siyasetname*'sinde (2009: 262) karısına danıştığı için heba olan bir kocanın hikâyesi üzerinden, Tanrı'nın dişileri eğri olarak yarattığı için hiçbir erkeğin dişilere danışmaması gerektiği bilgisinin tüm dünyada dilden dile aktarıldığını söylemektedir.

Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılan Havva için Goethe şöyle demektedir:

Kadınları hoşgörüyü karşılayın!

Eğri bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır o,

Allah onu tamamen dosdoğru halketmedi;

Sen onu düzeltmeğe kalkarsan, kırılır,

Serbest bırakırsan daha da eğrilir.

Ey Âdem! Kötü olan nedir?

Kadınları hoşgörüyü karşılayın,

Bir kaburga kemiğinin kırılması iyi olmasa gerek (2000: 99).

Goethe'nin belirttiği gibi, dişinin yaratılışı, horlu bir hoşgörüyü ve zorlu bir katlanışa dayandırılmaktadır. Neden? Çünkü o, yaratılırken kusurlu yaratılmıştır. Pek çok rivayette bu “kusur” “kaburga kemiği” ile bağlantılandırılmaktadır. Bu da rivayetlerdeki biçimiyle, eğrilik salt dişilerde olduğu için erkeğin eğriliğın getirdiği kusurları taşımadığı varsayılmaktadır. Böylelikle dişi, insan türünün erkeğe oranla daha kusurlu bir türü gibi alımlanmasına sebep olmaktadır (Tuksal 2012: 86).

Bu bağlamda, dişi/kaburga kemiği ilişkisinin konu edinen söylemler iki noktayı göstermektedir: (i). Dişi, kaburga kemiğinden yaratılmıştır. (ii). Dişi, kaburga kemiği gibi eğri ve bozuk bir doğaya sahiptir. Buna göre, ilk erkek insan topraktan, ilk dişi insan da erkek insanın kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Bu betimlemeyle birlikte dişinin ikincil konumu, Tanrısal bir kaynak tarafından tescil edilecek ve binlerce yıldır erkeğin, dişi üzerindeki üstünlüğünün kutsal kanıtı olarak sunulmaktadır; böylelikle dişil olan erkeğin bir uzantısı olarak içselleştirilebilmektedir.

3.1.1.3.3. Niye Kaburga Kemiği

Samuel Noah Kramer (2002: 181), Tevrat'ta ilk dişinin, ilk erkeğin kaburga kemiğinden yaratılışına ilişkin iki basit soru sormaktadır. Niye kaburga kemiği? İbrani öykü anlatıcıları, niye bir başka bir organı değil de kaburgayı söylemektedir? Kramer, bu iki sorunun yanıtının bir kabule bağlı olduğunu bildirmektedir. Eğer, Kutsal Kitabın cennet anlatısının temelinde Sümer edebiyatı etkisi olduğu kabul edilirse “niye” sorularının yanıtları da açıklığa kavuşacaktır.

Sümer söylencesine göre, Dilmun, “yaşam ülkesi” anlamında ne hastalığın ne de ölümün bilindiği, pek çok meyvenin olduğu, yemyeşil ağaçlıklı, çayırly çimenlikli kutsal bir bahçedir. Ana Tanrıça Ninhursag, bu bahçede sekiz bitki filizlendirir; Tanrı Enki, bu sekiz bitkiden yer. Ninhursag, Enki’ye çok kızar ve onu lanetler, böylece Enki’nin sekiz organı da hastalanır. Daha sonra, Ninhursag onu affeder, yanına oturur, ağrıyan yerlerini sorar ve onu iyileştirmesi için sekiz sağaltıcı tanrı/ça yaratır. Enki’nin hastalanan organlarından biri de kaburga kemiğidir; onun kaburgasını iyileştirmek için yaratılmış sağaltıcı tanrıçanın adı ise *Ninti* dir Sümercede:

Nin=Kadın (...) Ti: 1.Kaburga kemiği. 2.Yaşatmak

Ninti: Yaşatan Kadın³⁴ ve Kaburga Kemiğinin Kadını (Kramer 2002: 181-186).

Kramer’in vurguladığı gibi, İbranicede “kaburga” ile “yaşatan” sözcükleri arasında hiçbir ortaklık bulunmamasına karşın, Kutsal Kitap’ta Havva hem kaburga kemiğinden yaratılmakta hem de adı ”yaşayan” anlamındadır ki bu da Sümer söylencesindeki Ninti ile Tevrat’taki Havva arasındaki bağlantıyı göstermektedir. Berktaş da Tevrat’taki yaratılış anlatısına, Sümer yaratılış söylencesinden birçok unsurun doğrudan ya da dönüştürülerek aktarıldığına dikkat çekmektedir.(2014: 54-55).

Mary Wollstonecraft (2015: 40), Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılan Havva anlatısını erkeklerin uydurduklarını söylemektedir. Ona göre, dişinin, erkek için yaratıldığına ilişkin erkek egemen düşüncenin kökleri Tevrat’ta aranabilir ne ki bu anlatıyla ciddi biçimde ilgilenmiş hiçbir kimse, buna inanmış ol(a)maz. Bu anlatı ya uzak geçmişte erkeklerin, dişilerin itaatini çıkarlarına uydurmasıdır ya da erkekler, yaratılan her nimetin salt kendileri için olduğunu düşünerek dişilere yular takılması gerektiğini düşündürmektedir

3.1.1.4. Mevlana’nın Yapıtlarında Yaratılış

Bilindiği üzere, Âdem ile Havva anlatısı, Tevrat’ta doğmuş ve gelişmiş, daha sonra İncil’e aktarılmış, son olarak Kuran’da Âdem’in anlatısı içinde yer almıştır. Mevlana’nın yapıtlarındaki “Yaratılış” anlatısı da bu zincirinin bir halkasını oluşturmaktadır. Mevlana’nın anlatımıyla, Âdem’in yaratılışı:

³⁴ Samuel Kramer’in *Tarih Sümer’de Başlar* kitabının çevirmeni Hamide Koyukan Türkçeye, “Ninti” sözcüğünü, “Yaşatan Hanım” ve “Kaburga Kemiğinin Hanımı” olarak çevirmiştir (2002: 185).

Âdem, babasız-anasız var oldu (2001a: 15/58). Ulu Tanrı, “Allah Âdem’in balçığını kırk gün yoğurdu” hükmünce onu düzdü-koştı (2001a: 6/22) Âdemoğlu, önce erlik suyuydu; sonra bir kan parçası, sonra da et parçası haline geldi. Yüce Tanrı, rahimler meleği, denen meleği, ana rahimlerine memur eder; ey melek, ona suret ver, diye emreder. O melek, Levh-i Mahfuz’dan ona verilecek şekli, sureti almıştı; ona göre rahmin dışından, üstün ve ulu Tanrı’nın buyruğuna göre onu düzer. Şekli tamamlanınca, ey melek geri git, bizim onunla gizli bir işimiz var, diye buyruk gelir. Ondan sonra ona can verir. Can ne biçim şeydir, hiç kimse bilemez. Ondan sonra da rızkını yaz, kutsuz yahut kutlu olacağına göre yapacağı şeyleri yaz, diye buyruk gelir. Tanrı Âdem’i yaratınca cana, başa girmesini buyurdu. Can girince balçık halindeki başı, et, kemik ve deri haline döndü; başından başka tüm bedeni balçık halindeydi. Âdem, gözünü açınca, bütün lütuf ve ihsanların Tanrı’dan olduğunu bilmesi için bedenini balçık halinde gösterdi ona. (...) Âdem’i ve soyunu-sopunu kokmuş, kurumuş balçıktan yarattı (2010: 79-80 ve 95).

Hasan Yılmaz, “Mevlana, hiçbir yerde Havva’nın Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığını ve bu nedenle ona bağlı bir ikinci sınıf varlık olduğunu kabul etmemektedir,” yazmaktadır (2004: 76). Ne var ki *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* başka türlü söylemektedir. Mevlana, *Divan-ı Kebir*’de Havva’nın Âdem’den meydana geldiğini söylemektedir:

Havva, Âdem’den meydana geldi (2007: 7-2/ b.6696).

Mevlana’nın bu sözlerinde dışının kaburga kemiğinden yaratıldığı gibi bir ifade bulunmamakta ama sormak istenirse, Havva, Âdem’den nasıl meydana geldi sorusunun yanıtı, kaburga kemiğine götürebilir.

Mevlana, *Mesnevi*’nin 2. defterinde önce Âdem’in, ardından karısının ve diğer akrabalarının yaratıldığını söylemektedir. Farsçası (b.693) ve Gölpınarlı (b.698) çevirisiyle:

Âb râ u hâk râ ber hem zedî	Suyu toprağa kardın, balçıktan
Ez âb u gil nakş-ı ten Âdem zedî	Âdem’in bedenini düzdün koştun.
Nisbeteş dâdî u cift u hâl u am	Sonra ona eş, dayı, amca yarattı.
Bâ hazâr endişe u şâdî u gam	Binlerce düşünce verdi, sevinç verdi, gam verdi ona

Benzer biçimde, Mevlana, *Mesnevi*’nin 1. defterinde Gölpınarlı (b.2435) çevirisiyle, “Tanrı kadını, erkek onunla yatışsın, erkeğe eş olsun diye yarattı,” demektedir. Bu beyitten hareketle, Hasan Yılmaz’ın tersine, erkek için yaratılan dışının ikincilliğinden kolaylıkla söz edilebilir. Bu, Ali Şeriatî gibi ifadelendirmek istenirse:

Tanrı Ruhu + Balçık= Âdem/İnsan /Erkek

Âdem+ Kaburga Kemiği= Havva/İnsan/Dışı

3.1.1.4.1. Dişi Niçin Yaratılmıştır?

J. J. Rousseau, *Emile*'de “Dişi niçin yaratılmıştır?” sorusuna İncil'deki söyleme uygun bir yanıt vermektedir: Dişi, erkeğe zevk vermek için yaratılmıştır. Erkek de dişiye zevk verme durumunda olsa da bu zorunlu değildir (2009: 5/634). Neden zorunlu değil? Çünkü erkek, dişi için değil; dişi, erkek için yaratılmıştır da ondan (Korintoslulara 1. Mektup 11: 7-9).

İngilizcesiyle The Faculty od Discernment, Arapçasıyla Araf suresinin 189. ayetinde dişinin yaratılış amacı, erkek huzur bulsun dıyedir:

Huvellezi halakakum min nefsin vahıdetin vece'ale minha zevceha [♀] li yeskune ileyha (URL: 9).

It is He who has created you [all] out of one living entity, and out of it brought into being its mate [♀], so that man might incline [with love] towards woman (Esed 2008: 264).

Ol Tañrı Ta'ālā sizi yaratdı bir nefsdan ki Ādemdür dahı yaratdı özinden'avratını [♀] ki Havvādur aña sâkin olmağ-ıçun.(2014: 179b/5, 160).

Sizi [♂] bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini [♀] yaratan O'dur (URL: 1).

Dişi niçin yaratılmıştır? Ayette söylendiği gibi, “vece'ale minha zevceha li yeskune ileyha” İngilizcesiyle, “(...) and out of it brought into being its mate, so that man might incline [with love] towards woman = kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yarattı.” Türkçeleriyle “yarattı özünden avradını ki Havva'dır onu sakin olmak için = yatıştırmak için” ya da “huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir.” Görüldüğü gibi, ayetin gerek Arapçasında gerek İngilizce ve Türkçe meallerinde dişinin, erkek için yaratıldığı açıkça belirtilmektedir.

Havva'nın yaratılış sebebi olarak Kuran yorumcularından Taberi, “Âdem onunla mutlu olsun” (1996: 2/164), İmam Kurtubi, “teselli bulsun, huzur bulsun” (2004: 7/537). Zemahşeri de “ondan da, sükûnet bulacağı yani huzur bulacağı, meyledeceği, nefret edip kaçmayacağı 'eşi' Havva'yı var eden...” demektedir (2017: 2/1056).

Âdemin/erkeğin “huzur/teselli/mutlu/sakin” olmasıyla ne kastedilmektedir? Elbette cinsellik. Bunun böyle olduğunu Araf suresi 189. ayetin devamı söylemektedir:

(...) fe lemma tegaşşaha hamelet hamlen hafifen fe merret bihi, fe lemma eskalet deavallahe rabbehuma lein ateytena salihan le nekunenne mineş şakirin (URL: 9).

(...) Erkek eşiyile beraber olunca kadın hafif bir yük yüklenir, onu bir süre taşır; hamileliği ağırlaşınca rableri olan Allah'a şu sözlerle yakarır: "Andolsun, bize kusursuz bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız." (URL: 1).

Zemahşeri'ye (2017: 2/1056) göre, *li-yesküine* (sükûnet bulacağı) ifadesinin eril olmasının sebebi, nefsin anlamının esas alınmasıdır ki böylece nefis ile Âdem'in kastedilmiş olduğu da açıklanmış olmaktadır. Ayrıca, eşinde sükûnet bulan ve onu sarıp sarmalayan, erkektir. Bu sebeple, *li-yesküine* ifadesinin eril olarak kullanılması, anlam açısından çok daha uygun olmuştur. Teğâşşî (sarıp sarmalama=beraber olunca) sözcüğü cinsel birleşmeden kinayedir İmam Kurtubi (2004: 7/537-538) de bu yaratma işinin cennette olduğunu, cinsel ilişki ve gebeliğin ise her ikisinin de dünyaya indirilişinden sonra meydana geldiğini vurgulamaktadır.

Mevlana da *Mesnevi*'nin 1. defterinde Araf suresi 189.ayetin yönletimiyle dişinin niçin yaratıldığını açıklamaktadır: Farsçası (b.2426) ve Kırlangıç (b.2427) çevirisiyle:

Çun pey-i yeskun ilâheş âferîd	"Onunla huzur bulsun" diye yarattı
Key tuvâned Âdem ez Havva burîd	Âdem, Havva'dan hiç ayrılır mı?

Amerikalı Mevlevî şeyhi Kabir Helminski'nin *Mesnevi*'nin 1. defterindeki bu sözleri içeren serbest uyarlama çevirisiyle:

Kadınların sevgisi, erkeğe çekici gelir
 Bunu Tanrı istedi: Onlar nasıl kaçınır Tanrının istediğinden?
 Tanrı Âdem'in yalnız kalmaması için kadını yaratıp ona verdi
 Âdem, Havva'dan nasıl ayrılabilir?

Kadın Tanrı'nın ışığı; kadın yaratılmamış, yaratıcıdır (2007: 28)³⁵.

Mesnevi'nin 1. defterinde söylediği gibi, Mevlana için dişinin niçin yaratıldığı çok açıktır; Tanrı, dişiyi erkek onunla yatışsın, erkeğe eş olsun diye yaratmıştır³⁶ ya da *Fihî Ma Fih*'te söylediği gibi, "Kadın şehveti gidermek için gerek" (2001a: 23/86).

³⁵ Kabir Helminski'nin bu çevirisi serbest, uyarlama bir çeviridir, çünkü *Mesnevi*'nin 1. defterinde yer alan, Helminski'nin verdiği 2435-2437 beyit numaralarında bu sözler tam olarak yer almamaktadır.

"Kadınların sevgisi, erkeğe çekici gelir" bu beyit bulunamamıştır.

"Bunu Tanrı istedi: Onlar nasıl kaçınır Tanrının istediğinden?/ Tanrı Âdem'in yalnız kalmaması için kadını yaratıp ona verdi/ Âdem, Havva'dan nasıl ayrılabilir?" bu beyitlerin numarası 2425-2426; "Kadın Tanrı'nın ışığı; kadın yaratılmamış, yaratıcıdır" beyitin numarası ise 2437'dir.

³⁶ Gölpinarlı çevirisiyle (1990: d.1, b.2435).

Mevlana'nın bu sözlerine göre, erkekler için ve erkeklere göre dişiler, yalnızca çocuk doğuramaz, aynı zamanda, bir haz kaynağıdır da. Önemli olan erkektir; dişi ise ikincildir önermesinin apaçık bir delilidir, tescilidir. Mevlana için erkek Tanrı'ya hizmet etsin diye yaratılmıştır; dişi de doğrudan doğruya Tanrı'ya değil de yetişkin erkeğe hizmet etsin diye yaratılmıştır. Böylelikle, dişinin erkeğin dolayısıyla Tanrı'ya ulaşması sağlanmıştır.

3.1.1.4.2. Dişi Kim İçin Yaratılmıştır?

Yusuf Has Hacib, dişinin kim için yaratıldığına kesinlik derecesinde emindir. Kendisi, *Kutadgu Bilig*'de (2003:42/3574) erkek için dünyada üç zevkten birinin dişi olduğunu söylemektedir:

Yemek içmek ol kör bu üçte biri Bu üçün biri yemek içmektir
Taki bir tişi ol avıtsa eri Biri de erkeği avutan dişidir³⁷

Yusuf Has Hacib'in "erkeği avutan dişidir" sözündeki *avıtsa* için bir yay ayraç açılmak istenirse, Kaşgarlı Mahmud'un *awınçu* sözcüğünü *Divanü Lugat-it-Türk* "dişi" olarak karşılması ya da "oyuncak" anlamına gelen *oxşagu* sözcüğünü dişiler için kullanması (2018: 565 ve 780) dişilerin "avunulan", "oyalanılan" ve "eğlendiren" varlıklar olarak algılanışına gönderme olabilir.

Fahrudin er-Razi (2002: 18/94), öncelikle, Bakara suresi 29. ayetinde "Yerde bulunan şeylerin tamamını sizin için yarattı," denildiği gibi, dişilerin erkekler için yaratılan nimetler zincirinden olduğunu, dişilerin erkeklerin yararlanması için yaratıldığını dolayısıyla, yaratılışın erekselliği açısından dişilerin hayvanlar, bitkiler ve diğer şeylerle aynı ulam /kategori içerisinde olduğunu belirtmektedir.

Saadavi'nin "İslam, kadınları erkekler için cinsel zevk nesnesi haline getiren tek dindir," dediği (1991: 125) ve kanıt olarak gösterdiği ayetlerden biri de The House of İmran yani Ali İmran suresi 14. ayettir:

Zuyyine linnâsi [♂] hubbu-şşehevâti mine-nnisâ-i velbenîne velkanâtîri-
lmukantarati mine-żzehebi velfiddati velhayli-lmusevveti vel-en'âmi
velharş(i)(k) zâlîke metâ'u-lhayâti-ddunyâ(s) va(A)llâhu 'indehu husnu-lmeâb(i)

³⁷ Ayşegül Çakan *dişi* sözcüğünü "kadın" olarak çevirmiştir (2018: 42/3574).

Alluring unto man³⁸ [♂] is the enjoyment of worldly desires through women, and children, and heaped-up treasures of gold and silver, and horses of high mark, and cattle, and lands. All this may be enjoyed in the life of this world - but the most beautiful of all goals is with God (Esed 2008: 82).

Bezenildi âdemîlere [♂] şehvetler sevmek ‘avratlardan, oğlanlardan dağı ağıryükler dardılmışlar altundan ve gümüşden, dağı kıymetli atlardan, deve, koyun, şığır gibi dağı yıldıklardan dağı ekinlerden ol sevinmegidür dünyâdirliğinüñ. Dağı Tañrı Ta‘âlâ katında cennette yahşı menziller vardır. (2014: 50a/2-6, 108).

Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana [♂] süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah’ın katındadır.

Türkçesiyle “Bezenildi âdemîlere [♂]” yani “İnsana [♂] süslü gösterildi” Arapçasıyla, “Zuyyine linnâsı [♂]” İngilizcesiyle, “Alluring unto man [♂]” ayetin başlangıcıdır. Fahrüddin er-Razi (2002: 6/188 ve 192), “Zuyyine linnâsı” buyruğundaki “tezyin” süsleme işini kimin yapacağı konusunun çok tartışmalı olmasına karşın, bunu yapanın Tanrı olduğu açıktır, demektir. Fahrüddin er-Razi, “kadınlara” sözüyle, kadınlara olan alışkanlık ve yakınlık daha yetkin ve daha bütüncül olduğu için Tanrı’nın ilk olarak kadınlardan söz ettiğini; “oğullar” sözü için de kızlardan, daha fazla oğullar sevildiği için Tanrının özellikle “oğullar” dediğini, onlardan yararlanma biçimlerinin ise oğullarla çoğalma ve oğullardan coşku duyma olduğunu kaydetmektedir.

İmam Kurtubi (2004: 4/124-125), bu ayeti şöyle açıklamaktadır: Dişiler, erkekten yaratıldığı için dişinin bütün derdi, erkektir. Erkek, kösnüllüğüyle birlikte yaratıldığı için dişi de erkeğin huzur bulduğu varlıktır. Bu sebeple ne dişiye ne de erkeğe öteki hakkında güven duyulamaz. Taberi (1996: 2/226), Tanrı’nın yarattığı dünya nimetlerinden arasında erkeğin en çok hoşuna gidenin dişi olduğunu; erkek, dişiyi iyi yolda kullanmazsa erkeği aymazlığa düşürüp Tanrı’dan uzaklaştıracağına söylemektedir.

İlhami Güler, Kuran’da dişilerin hem bu dünyada, hem de ötedünyada ya da cennette³⁹ erkeğin bedensel zevk nesnesi olarak sunulduğu ayetlerden birinin Ali İmran suresi 14.

³⁸ Muhammed Esed, İngilizce Kuran çevirisinde “insan” anlamına gelen *human* sözcüğüne yer vermeksizin “man” olarak çevirirken Arapçasında “nas” ve Türkçe çevirilerde “âdemiler” ve “insan” sözcüğü kullanılmıştır.

³⁹ Güler, ötedünyada dişinin erkeğe cinsel nesne olarak sunulmasına örnekleri, Saffat suresi 48-49 ve Nebe 31-34 ayetlerinden vermektedir:

Yanlarında el değmemiş örtülü yumurta gibi, bakışlarını da yalnız erkeklerine çevirmiş iri gözlü kadınlar vardır (Saffat 37: 48-49).

ayet olduğunu belirtmektedir. Güler (1997: 298), kendi sorduğu Kuran’da dişi, erkeğin bedensel zevk nesnesi olurken erkek neden olamıyor sorusuna yanıt vermektedir. Ona göre, erkeğin, dişiye değil de dişinin, erkeğe sunulmasının temel sebebi, dişi ve erkek hem dirimsel/biyolojik hem de psikolojik ortak özelliklere sahiptir ama bu özellik, dişi ve erkek de başka biçimlerde kendini göstermektedir. Erkeğe oranla, dişi bedeni, cinsel olarak çok daha alımlı, çok daha çekicidir. Dolayısıyla, ayette geçen “zuyyine” yani “süslendi” eylemi bu durumu ifade etmektedir ki tarih boyunca, dişiler de bunun ayırımında olarak süslenip çekiciliklerini erkeklere karşı kullanmışlardır. Peki, dişinin erkeğe bedensel zevk olarak sunulması, dişinin insan olma değerini düşürür mü? Güler, bu soruya “düşürmez” yanıtını vermektedir. Ona göre, dişiye, erkeğe bedensel zevk nesnesi olarak sunan Ali İmran süresinin 14. ayeti, ahlaki bir yargı içermeyen, dişi ve erkeğin insani gerçekliğine dayanan bir betiktir. Kur'an, bu çekiciliği soyun sürmesini güvence altına alarak nikâhla meşrulaştırmaktadır

Siz hatunlar erkeklerin süsüsünüz

Bu sözler, Recep Bilginer’in (2001: 33) *Mevlana: Âşık ve Maşuk* adlı tiyatro oyunundan alınmıştır. Oyuna göre, Mevlana, “Siz hatunlar, erkeklerin süsüsünüz!” sözlerini özelde üç kadına -Gürcü Hatun⁴⁰ Gevher Hatun ve Fahrünnisa Hatun⁴¹- genelde bütün dişilere söylemektedir. Elbette, Bilginer bu sözleri, *Mesnevi*’nin 1. defterindeki “Yoksul Bedevi ve Karısı” hikâyesinde geçen beyitten alıntılanmaktadır.

Mevlana da *Mesnevi*’nin 1. defterinde Ali İmran suresi 14. ayetinin yönetimiyle dişinin erkek için yaratıldığını söylemektedir. Farsçası (b.2425) ve Gölpınarlı (b.2434) çevirisiyle:

“Zuyyine linnâsı [♂]” Hâk ârâstest “İnsanlar[♂] için bezenmiştir” hükmünce Tanrı
Ez ân çi hak arast çun dânenend cest bezemiştir kadını; Tanrı'nın bezediğinden nasıl
kaçılır?

Kenan Rıfai’ye (2018b: d.1, b. 2462) göre, Tanrının ayeti, dişiyle kösnüllüğü; oğulla hayvani doğayı; altın ve gümüşle mal ve süslenme ihtirasını; salma atlar ve davarlarla onlara binebilme ikbal ve mevki ihtirasını; ekinlerle yönetme ve liderlik etme hırsını,

Doğrusu Allah'a karşı gelmekten sakınanlara kurtuluş, bahçeler, bağlar, memeleri tomurcuklanmış yaşıt kızlar ve içki dolu kadehler vardır (Nebe 78: 31-34).

⁴⁰ Vezir Müineddin Pervane’nin karısı

⁴¹ Mevlana’nın müridi

büyüklenmeyi ve kendini beğenmeyi imlemektedir. Bir erkek kul, bütün bu könullüklerden Tanrı'nın yardımı olmaksızın nasıl kurtulur?

Mevlana, ayette geçen “bezenmiş” sözcüğünü *Fihi Ma Fih*'te (2001a: 2/7) açıklamaktadır: “Bezenmiş, süslenmiştir buyurdu ya demek ki o güzel değildir. Güzellik, eğretidir onda, başka bir yerdendir. O, altın suyuna batırılmış, yaldızlanmış kalp paradır; yâni bir köprücükten ibaret olan şu dünya kalptir, kadri, değeri yoktur; fakat biz onu altınla kaplamışız; çünkü insanlar için bezenmiştir, süslenmiştir.”

Mevlana *Mesnevi*'nin 1. defterinde Araf suresi 189.ayetenin yönletimiyle, dışının yaratılış amacının cinselliğiyle erkeği yatıştırmak olduğunu söylemektedir. Farsçası (b.2426) ve Gölpınarlı (b.2435) çevirisiyle:

Çun pey-i yeskun ilâheş âferîd Tanrı kadını erkek onunla yatışsın, ona eş olsun diye
Key tuvâned Âdem ez Havva burîd yaratt. Âdem nasıl olurda Havva'dan ayrılabilir?

Top, açıklamasında; “İlahi hitaba mazhar olan ve konuşan ilk insan Âdemdi. Âdem'e eş olsun diye de Havva annemiz yaratılmıştır. Âdem, Havva ile rahatladı. Havva da Âdem'e sükûnet sunan Hakk'ın bir lütfu ve benzersiz bir nimetiydi. Âdem, böyle bir nimeti nasıl olur da terk edebilirdi?” (2011: c.2, d.1, b. 2428).

Mevlana'ya göre ilk yaratılan insan erkektir (Âdem'dir); dişi ise erkeğin zevki ve sükûnu için daha sonra erkekten yaratılmıştır. Mevlana, bütün yapıtlarında bu konuyu yinelemektedir. Mevlana'nın sözleri açıktır ki dişi, erkek, onunla yatışsın diye yaratılmıştır. Bu açıklıktan bakıldığında, Mevlana yorumcuları arasında herhangi bir uyuşmazlık bulunmamaktadır. Erkeğin, dışıdan önce yaratılması, erkek için büyük bir ayrıcalıktır. Kaldı ki “Âdem huzur bulsun diye ondan Havva'yı yarattım” (Araf 7: 189) şeklinde ayet vardır. Mevlana'nın dışının kim için ve niçin yaratıldığına ilişkin sözleriyle Sümer söylenceleriyle birlikte, İbrahim'i dinler arasında bir koşutluk bulunmaktadır.

Bunu doğrulayacak biçimde, Hacer Küçük (2016: 64) dışının atlar, çocuklar, altın ve gümüşler gibi geçici güzelliklerden olduğunu, bunların altın suyuna batırılmış eşyalar gibi değerinin olmadığını, Mevlana için asıl olanın erkek olduğunu ve ilk olarak erkeğin yaratıldığını söylemektedir. Ayten Ünal (2016: 86) da Mevlana'nın bu sözleriyle,

dişinin Tanrı tarafından erkekler için süslü bir ziynet olarak yaratıldığını, dolayısıyla erkeklerin, dişilere bir eğilim içinde bulunduğunu belirtmektedir.

Tıpkı, Pavlus'un Korintoslulara mektubundaki gibi, Mevlana için de (i) Erkek, dişiden değil; dişi, erkekten doğmuştur. (ii) Erkek, dişi için değil; dişi, erkek için yaratılmıştır. İlk çıkarılan sonuca göre, dirimsel/biyolojik zaman boyutunda dişi, erkeği doğururken kutsallık boyutunda dişi, erkekten sonra, onun bedeninden yaratılır yani Tanrı önce erkeği yaratmış, daha sonra da dişiyi, onun bedeninden çekip çıkarmıştır, böylelikle önce gelen, sonra gelene sahip olabilsin (Sabbah 1995: 99-100). Kierkegaard da "Bir kişinin günahkârlığının, bir *generatio aequivoca* [çiftleşme olmaksızın doğmak] yoluyla insanda ilk günahı ortaya çıkarana dek, kendini nicel olarak belirlediği görüşünü benimsetmeye çalışmak mantıksal ve etik bir sapkınlıktır," demektedir (2003: 45).

Dinsel açıklamaya göre, erkeğe göre konumlandırılan dişi, erkek için yaratılmıştır. Donovan'ın ısrarla altını çizdiği gibi, inançlardan oluşan değerler sistemi, ürünler kısacası yaşamın pek çok alanı dişinin "erkekten sonra", "erkekten", "erkek için", "erkekten aşağı", "erkeğe bağımlı" olarak yaratıldığını söyleyen ererkil/ataerkil düşünce üzerine temellenmiştir. Donovan, Matilda Joslyn Gage'den yaptığı alıntıya göre, dişilere uygulanan baskının Hıristiyan öğretisinden, özellikle dişilerin kötü ve aşağı olduğunu söyleyen Yaratılış düşüncesinden türemiştir. "Hıristiyanlık modern bir genelev yaratmıştır, çünkü Hıristiyanlık erkekleri, kadının erkeklerin hazları için bir oyuncak olarak yaratıldığı inancıyla eğiten bir dini kuram"dır (2014: 84 ve 91). Bu bağlamda, Mevlana'nın da dişiyi, erkeğe göre konumlandırırken Tevra, İncil ve Kuran'ı izlediği, dişinin toplumsal konumunu bunlara göre belirlediği söylenebilir.

3.1.2. Kovuluş Anlatısı

Cinsiyet kültürünün bir diğer konusu da Âdem/Adam ve Havva'nın/Kadın'ın yaratılışından sonra, birlikte cennetten kovularak dünyaya inişleri ya da düşüşleridir.

3.1.2.1. Musevilik ve Hıristiyanlığa Göre Kovuluş

Tevrat'ta "Kovuluş" özetlenecek olursa, Tanrı, Âdem ile Havva'yı cennete yerleştirir; onlara iyiyle kötüyü bilme ağacından yemelerini yasaklar. Sonra yılan gelir, yılan hayvanların en akıllısıdır; yılan, kadını baştan çıkarır, kadın da adamı. Havva, yılanın

aldatmasına uyarak yasak meyveyi yiyip Âdem'e de yedirince “gözleri açılır” ve çıplaklıklarından utanarak gizlenirler. Tanrı onların kendisinden gizlenmelerinden yasak meyveyi yemiş olduklarını anlar ve sözünü tutmadıkları için onları cennetten kovar.

Berktaş (2014: 70), Tevrat anlatısında, insanlara yasak olan bilginin ikili bir niteliği bulunduğunu bildirmektedir: (i) Cinsellik bilgisi ve (ii) iyi ile kötüyü ayırt etme bilgisi:

Ve Âdem karısı Havva'yı bildi ve Havva gebe kalıp Kâin'i doğurdu ve: Rabbin yardımıyla bir adam kazandım, dedi.” (Tekvin, 4: 1).

Âdem'in karısı Havva'yı bilmesi, bilginin bir yönü olan cinsellik bilgisidir.

Ve Âdem aldanmadı fakat kadın aldanarak suça düştü (Timoteosa1: 2/14).

Bilginin diğer yönü, Âdem'in iyi ile kötüyü ayırt etme bilgisine sahip olmasıdır. Havva'da bilgi olmadığı için şeytanın onu baştan çıkarmasına izin verir ve onun aracılığıyla ilk günah, ölüm ve sonsuz lanetlenme dünyaya gelir. Havva'nın öldürücü zayıflığı, onu savunmasız bir suçlu dönüştürüp her kötülüğün kaynağı durumuna getirir (Frugoni 2005: 342-343). Tuksal'a göre, tuzaklar ve ayartmalar silsilesi halinde devam eden bu anlatıda Havva'nın rolü, Âdem'i kandırmak olarak görünmektedir. Onu kandıran yılanın rolünü de İslami kaynaklarda şeytan üstlenmektedir. Havva'ya yasak meyveyi yemesini öneren Tevrat'ın diliyle “yılan” (Tekvin: 3: 4) Kuran'ın diliyle “şeytan”dır (Araf 7: 20; Taha 20: 120).

Carol Adams'a (2013: 153) göre, Âdem, kovulmadan önce hayvanların adını vermiş, kovulduktan sonra da Havva'ya ad koymuştur. Âdem'in bu ad koyuşuyla birlikte, ererkil kültür baskı uyguladıklarını kendisi adlandırmayı sürdürme yürekliliğini gösterebilmiştir. İkilik aracılığıyla, kalıpyargılaştırma hem dışilerde hem de hayvanlarda ortaya çıkmıştır; ya iyi ya da kötülerdir; ya kutsallıkla donatılmış mükemmelliğin ya da şeytanın bedenlenmiş sembolüdür; ya Meryem'dir ya da Havva'dır; ya evcildir ya vahşidir; ya tatlı hayvanlardır (bestes doulces) ya da pis hayvanlardır (bestes puantes).

3.1.2.2. İslamiyet'e Göre Kovuluş

Kuran, “Yaratılış”ta olduğu gibi “Kovuluş”ta da Musevi-Hıristiyan geleneğinin izlerini taşımaktadır. Bu izler, Kuran'ın Araf, Bakara ve Taha surelerinin ilgili ayetlerinde bulunulabilir. Araf suresi, 19-24 ayetlerine göre:

Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşip dilediğiniz şeyden yiyin. Ancak şu ağaca yaklaşmayın! Sonra zalimlerden olursunuz. Derken şeytan, kapalı olan avret yerlerini birbirine göstermek için onlara fısıldayıp kafalarını karıştırdı ve “Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı” dedi. Onlara, “Ben gerçekten sizin iyiliğinizi isteyenlerdenim” diye de yemin etti. Böylece ikisini de ayartmış oldu. Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü. Ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara, “Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylemedim mi?” diye seslendi. Dediler ki: “Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz!” Allah, “Birbirinize düşman olarak inin! Sizin için yeryüzünde bir süreye kadar yerleşme ve faydalanma vardır” buyurdu; “Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan diriltilip çıkarılacaksınız” dedi.

Kutsal Kitapta, “hayat ağacı” ve “iyilik ve kötülüğü bilme ağacı”yken (Tekvin 2: 9) Kuran’da bu ağaca “sonsuzluk ağacı” denilmektedir. Kuran, cennetteki ağacın kendisine özgü belirgin özelliklerine değinmemekte, o ağacın sadece sınav için seçilen bir sembol olduğunu imlemektedir (Muhsin 2005: 49). Nitekim Gülin Öğüt Eker’e (2018: 176-177) göre, Âdem ile Havva’yı ilk denemede başarısız kılıp ilk günahın cezası olarak cennetten kovulmalarına sebep olan yemektir. Çünkü Tanrı, yarattıklarını denemek ve itaat derecelerini ölçmek için yemeği kullanmıştır. Tanrı’nın denemesi sonucunda, Âdem ile Havva yemeğe karşı koyamamışlar ve bedelini de çok ağır ödemişlerdir.

İmam Kurtubi Araf surenin 20. ayette geçen “avret yerleri” için “açılması sahibinin hoşuna gitmeyendir,” dedikten sonra, avretin açılmasının kötü ve çirkin bir şey olduğunu eklemektedir (2004: 7/299). Taberi, Araf suresi 22. ayetinin açıklamasını Muhammed b. Kays’tan aktarmaktadır:

-Allah Teâlâ, Âdem’e, “Niçin Bu ağaçtan yedin? Ben bunu sana yasaklamıştım,” dedi.

-Âdem de, “Ey rabbim, onu bana Havva yedirdi,” dedi.

-Allah Teâlâ, Havva’ya, “Sen niçin ona bunu yedirdin?” diye sordu.

-Havva da, “Bana yılan emretti,” dedi.

-Allah Teâlâ, Yılan, “Havva'ya bunu neden emrettin?” diye sordu.

-Yılan da, “Onu bana İblis emretti,” dedi.

-Allah Teâlâ da, “İblis kovulmuştur, lanete uğratılmıştır. Sen de ey Havva, ağacı kanattığın gibi her ay kanayacaksın. Sana gelince ey yılan, senin ayaklarını keseceğim. Yüzüstü sürükleneceksin. Seni görenler kafanı ezecekler. Birbirinize düşman olarak inin,” buyurdu.

Taberi (1996: 4/26-27), “Âdem ağaçtan yiyince Allah Teâlâ ona, ‘Sana yasaklamış olduğum ağaçtan niçin yedin?’ diye sordu. Âdem de, ‘Onu bana Havva emretti,’ dedi, Allah Teâlâ, ‘Ben Havva’yı zorluklarla gebe kalması ve zorluklarla doğurmasıyla cezalandırdım,’ buyurdu. Bunun üzerine Havva ağladı. O anda ona, ‘Ağlama, sana ve çocuğuna verildi,’ denildi.”

Taberi’nin bu aktarımının Tevrat’tan ayrılan noktaları sıralanacak olursa, öncelikle, Tevrat’taki aldatılma zinciri: {Yılan → Kadın → Adam} biçimindeyken Taberi’nin aktarımında bu zincire İblis de eklenmektedir: {İblis → Yılan → Kadın → Adam}. İkinci olarak, İblis de cezalandırılmaktadır. Üçüncü olarak, Tevrat’takine benzer biçimde, Âdem’e “geçimini zorlukla sağlama” cezası verilirken Havva’nın “zorluklarla gebe kalma” ve “zorluklarla doğurma”nın yanı sıra aylık kanamayla da cezalandırılmasıdır. Son olarak, cinsiyet kültürü içinde erkekliğin inşasında erkek olmanın önemli bileşenlerinden biri olarak sunulan “erkekler ağlamaz” söyleminin kaynağının dinsel olduğu anlaşılmaktadır. Tevrat’ın aksine Kuran’da hem Havva hem de Âdem baştan çıkarılmaktadır (Araf 7: 22; Taberi: 4/25). Demek ki Tevrat’ta yılan ve kadına özel bir ayartma rolü verilmektedir, buna karşın, Kuran’da şeytan’ın ilk baştan çıkarttığı Âdem’dir ve suç ikisi tarafından eşzamanlı olarak işlenmektedir. Tuksal’ın üzüntüyle ifade ettiği gibi, ne yazık ki Tevrat anlatısındaki ayartıcı Havva imgesi, ererkil/ataerkil Müslüman dünyada aynen varlığını sürdürmektedir (2012: 99)!

Klasik tefsir kaynaklarında, cennetten “Kovuluş”la ilgili rivayetlerde şeytan ve Havva özel olarak cezalandırılırken Âdem için özel bir cezadan söz edilmemektedir. Başka bir deyişle, Havva’nın bulaşıcı⁴² /mevrus günahı sebebiyle bütün dişileri cezalandırıcı algının bir yansıması varken bütün erkekler için de “bulaşıcı” bir ceza dillendirilmemektedir. Oysa suçun özel olarak Havva’ya yüklenmesine ilişkin bir anlatım Kuran’da bulunmamaktadır (A. B. Oruç 2016: 79). Hepşen, önemli bir noktaya dikkate çekmektedir. Bakara suresi 37. ayete bakılırsa Tanrı’nın Âdem’i bağışladığından söz edilmektedir ne ki Havva’dan söz edilmemektedir. Havva’nın bağışlanıp bağışlanmadığına ilişkin bilgi bulunmamaktadır (2010: 29).

⁴² Bulaşıcı günahkârlık, Kierkegaard’ın kullandığı biçimiyle, çiçek gibi bulaşıcı bir hastalık değildir, insanın kendini günahkârlığın içinde buluvermesi ve onu taşıması anlamındadır (2003: 52).

Gazali'nin *Nasihatu'l-Mülük* adlı kitabına göre, Havva cennette yasaklara uygun davranmayıp buğday ağacından yediği için Tanrı ona 18 ceza vermiştir:

- (i). Aybaşı
- (ii). Doğum
- (iii). Lohusalık
- (iv). Kendi bedeninin sahibi olamaması
- (v). Anne ve babasından ayrılarak yabancı bir erkeğin karısı olması
- (vi). Erkeğin çokkarılı, dişilerin tekkocalı olması.
- (vii). Mirastan az pay almak.
- (viii). Boşanma hakkının bulunmaması.
- (ix). Bir erkeğin şahitliğine iki kadının şahitliğinin denk gelmesi
- (x). Eviçi yaşama tutsak olması, evden dışarı çıkamaması.
- (xi). Evde örtülü olması
- (xii). Yanında akrabasından bir erkek olmaksızın dışarı çıkamaması
- (xiii). Bayram, cenaze ve cuma namazı hakkının olmaması
- (xiv). Yönetici olamaması
- (xv). Keramet binde birinin dişilere; kalanın ise erkeklere özgü olması
- (xvi). Ahlsız yapan dişilerin ötedünyada cezalandırılması
- (xvii). Karının, kocası öldüğünde 4 ay on gün yas tutması.
- (xviii). Karının, kocasından boşanınca üç ay yas tutması.

Gazali'ye göre, bunlar dişilerin cezalarıdır (1964: 164-165). Gazali'nin dişilerin kendi bedenine sahip olamamasını yani dişilerin bedeninin erkeğe ait olmasını, yaşamını evde sürdürmesini, dışarı çıkamamasını ya da evde örtülü ve kapalı olmasını ceza olarak görmesi ilginç!

3.1.2.3. Mevlana'nın Yapıtlarında Kovuluş

Gölpınarlı'nın belirttiği gibi, Mevlana, Kutsal Kitaplarda yer alan, "Yaratılış" ve "Kovuluş" anlatısına bağlı kalarak dişiye ve cinselliğe ilişkin, gerek tutumunda gerekse değer ve önyargılarında İbrahim'i dinleri izlemiştir. Mevlana, Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmalarına ilişkin *Mecalis-i Seba*'a (2010: 90) da şöyle demektedir:

“Âdem’le Havva gibi cenneti gördüler onlar; cennet nimetlerini tattılar onlar; derken nefsin kötülüğü, Şeytan’ın düzeni yüzünden ansızın suç işleme buğdayını yediler. ‘Hepiniz de inin cennetten’ hükmüyle cennetlerin bahçelerinden, o güllük-gülistanlıktan böylesine bir zindana, böylesine bir yeryüzüne düştüler.”

3.1.2.3.1. Neden Kovulmuşlardır?

Mevlana, *Mesnevi*’nin 1. defterinde Âdem ile Havva’nın yediği yasak buğdayın tuzak olup onların cennetten kovulmalarına sebep olduğunu söylemektedir. Aynı beyit (b.2790) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Dâm-ı Âdem hoş-e-î gendum şode	Âdem’e tuzakken buğday başağı
Tâ vucudeş höse-î merdum şode	İnsanlara başak oldu varlığı

Tahir’ül Mevlevi (1971: d.1, b. 2792), yasak meyvenin ağaca ilişkin başka rivayetler olduğunu; elma, üzüm, buğday diyenlerin çıktığını hatta üstü örtülü biçimde karı-kocalık durumu olduğunu söylediğini ama Mevlana’nın buğday rivayetini dikkate aldığını belirtmektedir.

Top (2011: c.2, d.1, b. 2793), bu beyti açıklarken Mevlana’nın buğday rivayetini tercih ettiğini belirtmektedir. Ona göre, Âdem ile Havva’nın yediği yasak buğday onlara tuzak oldu. Ancak, onların yeryüzüne inmesiyle, insan soyu meydana geldi ve bu soyun kıyamete kadar devam etmesi sağlandı.

Tahir’ül Mevlevi ve Top gibi, Eker (2018:177) de Kutsal Kitaplarda yasak meyveyi taşıyan ağacın meyve ağacı mı yoksa iyiyle kötüyü bilme ağacı mı olduğu ya da yasak yiyeceğin meyve mi buğday mı olduğuna ilişkin çeşitli bilgiler olduğunu altını çizmektedir. Ne var ki hem Gazali hem de Mevlana yasak yiyeceğin “buğday” olduğundan emin görünmektedir.

Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde cennetten kovuluşa Âdem’in boğaza ve kösnüllüğe/şehvete düşkünlüğünün sebep olduğunu ama Âdem’in bu düşkünlüğünün bir sürçme, önemsiz bir kusur olduğunu söylemektedir. Aynı beyit (b.520) numaralarıyla Farsçası ve Karaismailoğlu çevirisiyle:

Zellet-i Âdem ez işkem bûd u bâh	Âdem’in sürçmesi midesi ve şehvetindendi.
V’an İblîs ez tekebbür bûd u câh	Şeytanınki kibirlenme ve makamdan

Farsça beyitte geçen Arapça kökenli *zelle* sözcüğünü Karaismailoğlu, *sürçme* Gölpınarlı (d.5, b.520) *ehemmiyetsiz bir kusur* olarak çevirmiştir. Gölpınarlı çevirisiyle:

Âdem'in ehemmiyetsiz bir kusuru karnına, şehvetine düşkünlüktendi...

Kanar, *zelle* sözcüğünün anlamını, “1. Düşkün oldu, hakir oldu. 2. İtaat etti, boyun eğdi.3. yakınlaştırdı” olarak vermektedir (2009: 913). Âdem'in *zellesi* yani kusuru ise buğday yemekten ibarettir. Âdem'in buğdayı yemesi, Havva aracılığıyla ki bu da onun kösnüllüğünden, Havva'ya olan düşkünlüğündendir. Dolayısıyla, Âdem'in yanlış yapmasına boğazı ve cinselliğe olan düşkünlüğü sebep olmuştur. Rıfai, (2018b: d.1, b.2830, 407) açıklamasında, Âdem'in bu kusurunun Tanrının bir cezası değil, bir lütfu sayılmalı demektedir. Çünkü Âdem, cennetten bu hatası yüzünden çıkarılmıştır ama onun bu macerasından yeryüzünde hevenk hevenk insan salkımı üremiş, ruh yeryüzünden yaratılanların en ilahisi olan insan vücuduna onun soy kapısından girmiştir. Top'un (2016c: c.9, d.5, b. 17005) açıklamasıyla, Âdem'in yanlış, yasak meyveyi yemesiyle oldu ki bu yeme işi midesiyle ilgili olup meyveyi Havva'nın elinden yemesi de cinsellikle ilgilidir. Âdem, yanlışını hemen anlamış ve tövbe etmiştir.

Eker de kimi Kuran yorumcular tarafından yasak meyvenin hem kendisinin hem de yenilmesinin cinsel ilişki olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Ona (2018: 177-178) göre, Araf suresi 20. ayette yasak meyve ile cinsel organ arasında bir ilişki vardır, çünkü yasak meyve yenilir yenilmez cinsel organlar görünmektedir. Âdem ile Havva'nın, şeytan tarafından sonsuzluk sözüyle kandırılması, sonsuzluğa çocuk yoluyla kalmanın sembolik anlatımıdır. Nitekim yasak meyvenin yenilmesini İncil de cinsel ilişki olarak yorumlamış ki rahip ve rahibeler evlenmekten kaçınmaktadır. Kimi İslam bilginleri de yasak meyvenin Tanrı'nın insanın arzu ve eylemlerine sınır koymasının sembolik ifadesi olduğunu belirtmektedir.

3.1.2.3.2. Kovuluştan Kim Sorumludur?

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde kovuluştan Havva'yı sorumlu tutmaktadır. Aynı beyit (b.4468) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Çend bâ Âdem İblis efsâne kerd
Çün Havvâ gofteş “bihor” an gâh hored

İblis, Âdem'e çok şeyler söyledi
Ve Havva ona “ye” deyince yedi

Konuk'un (2006a: d.6, c.13, b.4490) açıklamasının diliçi çevirisiyle; İblis, yasak ağacın meyvesinden yedirmek için Âdem'i kandırmaya çok çalıştı, pek çok yalan uydurdu ama başaramadı. Ne zaman ki karısı Havva: "Bu meyveyi ye!" dedi, o zaman yedi. Konuk, söylediklerine dayanak olarak, (Nisa 4: 76) ayeti ile (Yusuf 12: 28) ayetlerini göstermekte, bu iki ayetin sonunda şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır: Zira şeytan "mana" âleminde, kadın ise "görünüşler" âleminde. Dolayısıyla, elbette kadın görünüşler âleminde ortada olan, tanıklanan güzelliğiyle galip olacak, mana ise örtülmüş, gizlenmiş haliyle mağlup olacaktır. Top (2018c: d.6,b. 25215) da açıklamasında, Havva'nın Âdem'e yasak meyveyi yedirmesinin kadının "erkek üzerinde şeytan'dan daha etkili" olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.

Ömer Yılmaz'a (2012: 55) göre, Mevlana, bir olasılıkla, bu sözüyle ahlaki anlamda erkeğin kovuluşunu dişiyeye bağlamakta ve dişiyeyi bu yüzden eleştirmektedir. Hasan Yılmaz (2004: 76), Mevlana'nın bu sözlerini isteksizce kabul etmekte ve Mevlana'nın aldığı eğitimin ve o dönemde egemen olan ataerkil yapılanmanın etkisi olarak göstermektedir. Her ne kadar Schimmel (2012: 449), Müslümanlar, dişileri suçlarken, ortaçağ Hıristiyan yazarları gibi dişidüşmanlığına kapılmamış; Havva hiçbir zaman cennetten kovulmuşta sorumlu tutulmamış dese de en azından bunun Mevlana için geçerli olmadığı söylenebilir. Ömer Yılmaz (2012: 54), Hıristiyan bilginleri gibi, Âdem'in aldatılışının ve cennetten kovuluşunun sorumluluğunu Havva'ya yükleyen ve onlara koşut görüşler sunan sufiler arasında Mevlana'nın da adını saymaktadır. Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, ilk "düşüş"ten Havva'yı; günaha düşüşten ise dişileri sorumlu tutmaktadır. Aynı beyit (b.2795-2798) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Ez suyi arşî ki bûdem merbat o	Bulduğum yer olan arştan beni
Şehvet-i mâder figendem ki ihbitû	Attı annemin şehveti "inin" dendi.
Pes futâdem ez ana kemâl-i müstetim	Ben o tam kemalden düştüm sonunda
Ez fen zalî be zindân- rahim	Bir kadın yüzünden rahim zindanına
Rûh râ ez arş âred der hatim	O ruhu getirir arştan toprağa
Lâ cerem keyd zenan bâşed azim	Zaten büyük hile var kadınlarda
Evvel u âhir hubût men zi zen	Kadındandır düşüşüm önce, sonra
Çün ki bûdem rûh u çün geçtem beden	Nasıl beden oldum ruhtum oysa

Mevlana'nın "inin" sözüyle şu sonuca varılabilir; dünyaya, dolayısıyla günaha düşüşün sorumlusu dişidir. Düşmek eyleminin/filinin sağladığı olanaklarla düşünülecek olunursa, Mevlana hem dünyaya düşüşte hem de döllyatağına düşüşte günahın sorumluluğunu "bütün yaşayanların anası olan Havva"ya (Tekvin 3: 20) yüklemektedir. Şüphesiz, analarının günahkârlığı, bulaşıcı/mevrus günahkârlık olarak kızlarına da geçeceğinden mümin erkeklerin günaha düşmemek için dişilerin hilesinden sakınması gerekmektedir. Her ne kadar, Âdem'in günahdaki payı, 'ehemmiyetsiz' olsa da yine de günahdır. Bundan dolayı, Mevlana, sık sık yol arkadaşlığı ettiği erkeklere seslenerek onlara, şimdiki zamana ait olan dişilerin bulaşıcı günahkârlığını anımsatmakta, Âdem ile bağlantıları aracılığıyla kendilerinin de ilk günahtan alacakları pay konusunda uyarmaktadır.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde Araf, Bakara ve Taha⁴³ surelerinin yönetimiyle, "inin" buyruğunu erkek salıklere anımsatmaktadır. Aynı beyit (b.2932-2934) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Ihbitu efkend cân râder hazıyz	"İnin" emri attı aşağılara canı
Ez nemâzeş kerd mahrum in mehıyz	Hayız onu namazdan mahrum kıldı
Ey refikân ez in mekiyl u ez an mekaal	Arkadaşlar bu sözden, şu gafletten
Ittekuu an el-heva hayz'ul er-ricâl	Sakının heva, hayzıdır erkeklerin
Ihbitu efkend cân râder beden	"İnin" emri attı canı bedene
Tâ be gil pinhan büved der Âden	O inci çamura gizlensin diye

Top'un (2018c: c.12, d.6, b. 23671) açıklamasıyla, Tanrı'nın "haydi şu aşağılık yeryüzüne ininiz!" buyruğuyla, dünyaya indiler. Ne var ki aylık döngüsünde kanayan dişilerin namazdan yoksun kalması gibi, ilahi huzurdan sürüldüler ve yüce huzurun lezzetinden yoksun kaldılar. Bedene ve dünyaya çokça ilgi göstermek, dişilerin aybaşı olması gibi, erkeği ilahi huzurdan uzaklaştırmaktadır.

Bu beyitlerden ve açıklamalardan hareketle, üç çıkarımda bulunulabilir. İlk olarak, Mevlana, Havva'nın Günah'taki payını Âdem'inkinden fazla görmektedir. Neden? Çünkü günaha düşüşte Âdem şehvete düşkünlüğüyle bunda payı olsa da onunki

⁴³ Araf 7: 24; Bakara 2: 36-38; Taha 20: 123

önemsiz bir kusur olarak sözünü etmeye, üzerinde durmaya bile gerek yoktur. Önemli olan Havva'nın dünyaya düşüşte, hilesiyle oynadığı roldür. Sonuçta, buğdayın yenmesi için Âdem'in kafasına giren Havva'dır. Havva, hilesiyle Âdem'i baştan çıkarmış, Tanrı'nın istemediği bir işi yaptırmış; bunun sonucunda ilk günahı işleyerek cennetten kovulmalarına sebep olmuş ve her ikisinin de dünyaya düşmelerini sağlamıştır. Durum böyle olunca, Dalarun'un (2005: 2/29) belirlemesiyle, dişi erkeğin günaha düşüşünün faili olmaktadır, erkek, dişinin değil.

İkinci olarak, Mevlana, dişilerin Tanrı karşısında utanç duymalarını, dünyaya inişte Havva'nın hilesiyle oynadığı role bağlamaktadır. Ona göre, dişinin hayız görmesi yani aybaşı hali dirimsel/biyolojik işlevlerinden değil, Havva'nın düzeninden kaynaklanmaktadır. Eğer, Havva, Âdem'i kendisiyle birlikte Tanrı'nın istencine karşı çıkıp kandırmasaydı, Tanrı'nın en ağır lanetine maruz kalmayacak; acılı doğum, aybaşı olma gibi zahmetleri fazlasıyla çoğalmayacaktı (Tekvin 3: 16). Oysa Havva'nın düzeni, onun aybaşı olmasına yol açarak onu, kirletmiştir. Bu kirlilikle onun, Tanrı'nın huzuruna çıkmaya yüzü yoktur; yüzü olmadığı için de namaz kılamaz. Elbette, Mevlana'nın *Fih Ma Fih*'te (2001a: 20/75), dediği gibi, "Kadın neyse gene odur, yaptığını bırakmayacaktır," tıpkı Havva gibi, onun soyundan gelen dişiler de şu aşağılık yeryüzünde düzen kurmayı sürdürecekleri için aybaşı olmaya da devam edeceklerdir. Schimmel (2011: 78), Mevlana'nın bu beyitlerine ilişkin şaşkınlığını gizlemeksizin, Tanrı'nın aybaşı dişilerin dualarını kabul ettiğini ve Mevlana'nın bunu bildiğini söylemektedir.

Üçüncü olarak, Mevlana, Farsçasıyla "refikan", Kırılğaç çevirisiyle "arkadaşlar", Gölpinarlı gibi söylenirse de "yoldaşlar" diye kime seslenmektedir? Tasavvufta, *hayzu'r-ricâl* denilen *erkeklerin aybaşı* halini anlatmak için kullanılan bir terim var. Bu terim, bir anlamıyla olgunlaşmamış, henüz olgunluk yolunda ilerleyen, irşad seviyesine ulaşamamış erkeklerin aybaşı yani hayız halinde sayıldığını anlatmaktadır. Diğer anlamıyla, salık yani tasavvuf yoluna girmiş erkek dalınç içerisinde, vecde gelip kendinden geçince cinsel boşalma yaşar; boşalma sonucunda cünüplü yani pis ve kirli sayılacağı için tıpkı aybaşı dişiler gibi, utanç içinde kalacağından Tanrı'nın huzuruna çıkamayacağını ve namaz kılamayacağını bildirmektedir (Uludağ 2005: 163; Cebecioğlu 2009: 110).

Mevlana, henüz ‘er’ olamamış erkekleri, kendilerine uyulması ve örnek alınması mümkün olmayan dişiler gibi, aybaşılı halde saymaktadır. Dolayısıyla Mevlana, bu gruba seslenerek eğer, dünya hayatını çok sevip kendilerini kaptırırlarsa aybaşılı dişiler gibi pis, kirli, uğursuz sayılacaklarını, günaha düşmemeleri için aybaşına benzer bu çirkin durumlardan kaçınmaları gerektiği konusunda uyarmaktadır.

Gerek Heseidos’un ilk kadını Pandora’sı, gerekse Tektanrıci dinlerin ilk kadını Havva’nın yaratılışına göre, dişi erkekten değildir. Tevrat ve İncil’deki Yaratılış anlatısına göre, ilk önce erkek yaratılmakta daha sonra dişi, erkekten yaratılmaktadır. Yaratılıştaki bu sıradüzeni/hiyerarşi hem dişilerin, erkeklere bağımlı oluşunun hem de toplumsal düzendeki erkek üstünlüğünün kökeni olduğu gibi, dişilerin erkeklerden aşağı yaratıldığına dair inancı da sağlamaktadır. Dolayısıyla, tezin bu bölümünde, yaratılış anlatısı kaynaklı erkeklere atfedilen güç, üstünlük, ayrıcalıklar, haklar cinsiyet kültürü açısından eril kimlik başlığı altında sorgulanabilir.

3.2. ERİL KİMLİK

Kimlik, kişinin ırk, din, köken, cinsiyet, sınıf, cinsellik, kuşak, bölge, ulus gibi topluluklara ait olmasından türeyen, toplumsal olarak yapılandırılmış, toplumsal olarak onanan (veya hiç değilse tanınan) kendine ilişkin anlamlar bütünüdür. Daha açık ifade edilecek olursa kimlik bir nesne değil, bir süreçtir (Schick 2001: 17). Dolayısıyla, bir süreç olan eril kimlik üst başlığı altında erkeklikler tartışılabilir.

Michale Kimmel, erkekliğin tarihsel, değişebilir ve süresiz olduğunu söylemektedir. Ona (2013: 95 ve 98) göre, erkeklik, toplumsal olarak inşa edilmektedir. Erkekliğin baskın/hegomonik tanımı, iktidarda olan erkeğe (man in power), iktidar sahibi olan bir erkeğe (man with power) ve iktidarın erkeğine (man of power) ilişkindir. Kimmel, erkekliği yapılandıran önemli unsurlardan birinin eşcinselürkü, kadınsılaşıma ve erkekliğini yitirme korkusu olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim erkeklik değerlerini yapılandıran güdülerin başında, erkeklikle özdeş kılınan cinsel iktidarı ve toplumsal iktidarı yitirme korkusu gelmektedir. Erkekliğin yok olmadığını hem kendilerine hem de başkalarına kanıtlamak, erkekliği belirgin kılan özelliklerin ve tavırlarının temelini oluşturmaktadır. Ne var ki erkekler, salt kendi erkekliklerini kanıtlamakla sorumlu değildir, çevrelerindeki diğer erkeklerin de “yeterince” erkek olduklarının sağlamasını

yapmak durumundadırlar. Bundan dolayı, erkekliğin kanıtlanması, kişisel bir çabadan öte, toplumsal bir dayatmaya ve denetim düzeneğine dönüşmektedir (Sancar ve Bilgin 2021: 46).

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet terimleri arasındaki ayrıma benzer bir ayrım, erkek ve erkeklik arasında da bulunmaktadır. Erkek, dirimsel/biyolojik bir varlıkken erkeklik, eril bedeni toplumsal ve kültürel olarak cinsiyetlendiren ideolojik ve siyasal tavidir (Horzum 2018: 80). Başka türlü söylenirse, erkeklik, cinsel politikalar içinde biçimlenen yani “cinsiyetlendirilmiş” toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak sürekli yeniden üretilendir. Böyle olduğu içindir ki erkeklik deyince ne tür bir erkeklik olduğu, nasıl bir erkeklikten söz edildiği açık değildir. Elbette, farklı erkeklik biçimleri arasında etkileşimler oluşmakta ve bu etkileşimler, ererkil/ataerkil bir toplum düzeninin işleyiş biçiminden bağımsız değildir.

R. W. Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* kitabında (2016: 268), bu noktanın altını çizerken *Erkeklikler* kitabında erkekliğe ilişkin üç noktayı vurgulamaktadır:

- (i). Erkeklik, ancak ilişkisellik içinde tanımlanabilir, bu ilişkisellik de ikili *dışılık* ve *erkeklik* kültürel karşıtlığıyla anlamlı olabilir
- (ii). Birden fazla erkeklik vardır, bu kabul edilmeli ve bu erkeklikler arasındaki ilişkiler önemsenmelidir.
- (iii). Erkeklik çeşitliliklerini kabul etmek yetmez, erkekliğin farklı türleri arasında var olan -uzlaşım, baskı boyun eğerlik gibi- ilişkileri de anlamak ve anlamlandırmak gerekir. Bu ilişkiler içleme, dışlama, sindirme ve sömürme gibi pratikler aracılığıyla kurulmaktadır, dolayısıyla erkeklik, bir toplumsal cinsiyet politiğidir (2019: 96;149;84).

Connell’ın belirttiği gibi, Mevlana’nın yapıtlarında birden fazla erkeklik biçimleri bulunmakta ve bu erkeklik biçimleri arasındaki ilişkiler yapıp etmeler aracılığıyla kurulmaktadır, dolayısıyla, bu erkeklik biçimleri eril kimlik/ler başlığı altında ele alınabilir.

3.2.1. Eril Kimlik/ler

Mevlana'nın yapıtlarından çıkarılabilecek erkeklik biçimleri için öncelikle onun *Mesnevi*'nin 4. defterinde insanı üçe ayırdığı beyitlere bakılabilir. Farsçası⁴⁴ ve İzbudak çevirisiyle:

V'in beşer hem zi imtihan kısmet şodend Âdemî şeklend u se ümmet şodend	Bu insan sınanma yüzünden bölüklere ayrılmıştır Hepsi insan şeklindedir ama üç kısımdır
Yek güruh müstağrak-ı mutlak şevend Hemçü İsa ba melek mülhak şevend	Bir kısmı, mutlak varlık olan Tanrı'ya dalmış Kendini kaybetmiş İsa gibi meleklerle katılmıştır.
Kısm- diğer ba harân mülhak şodend Haşm-ı mahz u şehvet-i mutlak şodend	İkinci kısmı eşeklere katılmış kızgınlığın kendisi Olmuş tepeden tırnağa şehvet kesilmiştir.
İn sivum hest Âdemi zad u beşer Nim-i o z'ifrişte u nimiş her	Üçüncü bölükse âdemoğullarıdır. Bunların Yarısı yaradılış bakımından melektir yarısı eşek
Nim-i har hod mâyl-i süfli büved Nim-i diğer mâyl-i akli büved	Eşek olan yarıları, aşağılığa meyleder Öbür yarıları da akla meyleder

Mevlana, dünyadaki sınanma biçimlerine göre, insanı anlam ve nitelik yönünden üç öbeğe ayırmaktadır: (i).Melek doğal olanlar; Tanrı elçileri, erenler, salih ve zahid kullar, (ii) nefisine ve kösnüllüğüne/şehvetine uyan hayvan doğal olanlar ve (iii) kâh din aklına, kâh nefise ve şeytana bağlı olanlar.

Konuk ve Top'un açıklamasına göre, ilk öbek, nefsin tutsaklığından kurtulmuş, mutlak ruhun egemenliği altına girmiş olanlardır; İsa gibi, göğe ağmış, melekler gibi yeme içme kaydından da kurtulmuştur. Bunlar, Tanrı elçileri ve erenlerdir. İkinci öbekteki, hayvandan farkı olmayan, huylarıyla ve davranışlarıyla eşek sürüsüne katılmıştır. Eşek gibi öfkesine yenik düşüp sağa sola çifteler savurmuş, salt kösnüllüğünü doyuma ulaştırmak için yaşayan birer kösnül kölelerdir. Üçüncü öbekteki yarısı melek doğal, yarısı eşek doğaldır. Eşek olan yarısıyla nefis arzularına ve dünya lezzetlerine yönelirken melek olan yarısıyla da akla yönelerek ilim, irfan ve hikmete eğilim gösterir.⁴⁵

⁴⁴ Farsça beyitler (d.4, b.1504-1505; 1507; 1501-1502). Türkçe beyitler (b.1505-1506; 1508; 1502-1503)

⁴⁵ Konuk ve Top'un açıklamalarının kaynakça bilgisi; (2006a: c.7. d.4 b. 1504-1505; 1507; 1501-1502) ve (2015a: c.7, d.4, b. 14133-14134; 14136; 14130-14131).

Bu bağlamda, Mevlana'nın insanı üçe ayırmasından hareketle, erkeklik biçimleri de üçe ayrılabilir:

- (i) Tanrı Erliği (ii) Eşek Erliği (iii) Kadınsı Erlik.

Bu ayrıma göre, Mevlana'nın yapıtlarında erkeklik inşa edilirken erkeklik biçimlerine ilişkin çoklu bakış açısı görülmemekte ama farklı erkeklik deneyimlerinden söz edilmektedir. Burada erkeklikler, dindar erkekliğinin bir alt alanı olarak ele alınmaktadır.

Mevlana'nın yapıtlarından hareketle oluşturulan erkeklik biçimleri, kendi içlerinde sıradüzensel/hiyerarşik bir yapı oluşturmaktadır; Tanrı erleri en üstte yer alırken eşek erleri ve kadınsıerler, alt konumları işgal etmektedir. Başka türlü söylenirse, Mevlana için Tanrı erlerinin uğraşlarıyla, insanın dirimsel/biyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik zorunlu ihtiyaçlar arasında sıradüzensel bir değer ilişkisi bulunmaktadır. İlki daha değerli ve üstün kabul edilirken eşek erliğine sahip erkeklerin ve kadınsıerlerin zorunlu uğraşlarla özdeşleşmesi, onların Tanrı erlerine kıyasla, değersiz görülmesine sebep olmuş olabilir.

Mevlana'nın yapıtlarındaki erkeklik biçimleri, dişilerin ve erkeklerin etkileşimiyle ortaya çıkmış değildir, ilki Mevlana'nın çokça övdükleriyken ikincisi yani eşek erleri uyardıkları, payladıkları, sonuncusu yani kadınsıerler ise kınadığı erkeklik biçimleridir. Kuşkusuz, böylesi ilkelere göre ayarlanmış bir değerler dizgesinde, Tanrı erleri dışında kalan erkeklerin ve kadınsıerlerin durumu zor görünmektedir.

Elbette, her ulam, salt Mevlana'ya özgü değil, İslam'ın dolayısıyla tasavvufun insan kavrayışını da içermektedir. Nitekim Schimmel'in (2012: 445) altını çizdiği gibi, mutasavvıfların ideali daima er veya özdemli/erdemli genç erkektir. Tasavvufun yüksek hedefi ifadesini en iyi, bu er tipi insanda bulmuştur. Schimmel (2011: 78), sufilerin "er" teriminden ne anladıklarını, çok açık biçimde, 13.yüzyılda Kuzey-Hindistan'da bellenmiş bir Arap demesinin/atasözünün dile getirdiğini bildirmektedir: "Mevla'yı talip kimse müzekkerdir, ahirete talip kimse pasif livatacıdır, dünyaya talip kimse ise müennestir."

Bir yay ayraç/parantez açıp bu demede iki noktaya dikkat çekmek istenirse, ilk olarak, dişiler pasif livatacı olamayacağına göre, belirsiz adıl "kimse"yle ifadelendirilen bu

talipler, örtük olarak erkeği imlemektedir; ikinci olarak, ötedünyayı isteyen için bir ayrıma gidilerek onun pasif livatacı yani edilgin erkek eşcinsel olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla, Schimmel'in söylediği gibi, bu Arap demesiyle sufiler “er”den, Tanrı erlerini anlamaktadır ki sadece Tanrı’ya talip olan erkek olabilmektedir, diğer ikisi ya dışıdır ya da dışileşmiş erkektir.

Kuşeyri (1978: 2/364) de bu Arap demesine benzer bir erlik tanımıyla, erlik dünyadan ve ötedünyadan yüz çevirme ve ikisinden de nefret etmedir, demektedir.

3.2.1.1. Tanrı Erliği

Bazı mutasavvıflar gibi, Mevlana'nın da saygın bir erkeklik inşa etmek için uğraştığı, en fazla kültürel ve öğretisel destek verdiği erkeklik örüntüsü “Tanrı erleri”dir. Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde Tanrı erliğini betimlemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.3711-3712) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Merdî in merdî est ne rîş u zeker	Erlik budur; yoksa adam sakalla, aletle adam olmaz,
Ver ne budi şâh merdân kir-i har	Öyle olsaydı eşeğin aleti erlerin padişahı olurdu.
Hak ki râ hande est der Kuran ricâl	Tanrı, Kur'an'da kimlere er dedi?
Key büved in cism râ an câ mecâl	Nerde bu beden oraya varacak?

Farsça *Mesnevi*'de (b.3711) her ikisi de “erkek cinsel organı” anlamına gelen, erkek insanın cinsel organı için z...r; erkek eşeğin cinsel organı için kir sözcükleri geçmektedir. Gölpınarlı (b.3712) “er” sözünün doğrudan, Kuran'ın Nur suresi 37. ayetindeki “ricâlun” sözünden alındığını, bu ayetin nefis terbiyesinden geçmiş, varlıklarını adanmış erler hakkında olduğunu belirtmektedir.

Konuk ve Top'un açıklamasına göre, erlik, öfke ve kösnüllük/şehvet anında onlara egemen olmak, onları alt etmektir. Asıl erlik, öfkeyi ve kösnüllüğü yenmektir yoksa sakala ve alete sahibi olmak değildir. Eğer, aletle erkek olunsaydı, erkek eşeğin aleti, erkek insanın aletinden çok daha büyük ve çok daha güçlü olduğundan erkek eşek, erkeklerin şahı olurdu. Asıl olan erlik ruhudur. Tanrı katına bedenler hayvani ruhla değil, inanç ruhuyla yükselmektedir (2006a: c.10, d.5, b. 3705-3706; 2018c: c.10, d.5, b.20202-20203).

3.2.1.2. Eşek Erliği

Mevlana, “eşek erliği” sözüyle nefsine egemen olamayan erleri kastetmektedir. Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde, “Onlara rızıklarını biz taksim ettik”⁴⁶ hükmüncü, Tanrının birine, eşeklerin kösnüllüğünü ve gücünü; diğerine, Tanrı elçilerinin ve meleklerin gücünü verdiğini; Tanrı erlerinde peygamberlerin ve meleklerin gücü olduğunu söylemekte ve Tanrı erliği ile eşek erliğini birbirinden ayırarak erliğin tanımını yapmaktadır. Aynı beyit numaralarıyla (d.5, b.4026-4027 ve 4029) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Terk-i hışm u şehvet u hırs âverî	Hışmı, şehveti, hırsı terk etmek erliktir.
Hest merdî u reg-i peygamberî	Bu, peygamberlik damarıdır.
Nerrî-yi har gu mebâş ender regeş	Söyle, damarında eşek erliği olmasın da
Hak hemi hahed uluğ beğler beğeş	Tanrı onu daima ulu beylerbeyi diye çağırısın.
Mağz- merdî in şinâs u post an	şu erliğin içi, sırrıdır; öbürü deriden ibaret.
An bered dûzeh bered in der cinân	O, adamı cennete götürür, bu cehenneme!

Konuk ve Top’un açıklamasına göre, doğasında eşek kösnüllüğü/şehveti olmayan erkeğe Tanrı, “Ulu Beylerbeyi” diye seslenir. Kösnüllük, en büyük eşeklik ve benzersiz bir beladır. Kösnüllükten sakınan ve onu denetim altına alan, Tanrı katında en makbul kullardan olur. Kösnüllüğu yenip hükmü altına almayı erliğin özü say; hayvani kösnüllüğe yenilmeyi ve onun hükmü altına girmeyi de erliğin derisi say. Biri insanı cehenneme sürükler, öbürüyse cennete kavuşturur (2006a: c. 10, d.5, b. 4020-4021 ve 4023; 2018c: c.10, d.5, b. 20519-20520 ve 20522).

Mustafa Ergün’e göre, eşek erliği, kösnüllüğe dayalı bir erliktir, gerçek erlik değildir; akıl erliği yani Tanrı erliği kösnüllük temelli eşek erliğinin karşıtıdır. Nasıl ki eşek, sürekli olarak yemeyi içmeyi ve cinselliği düşünürse eşek erleri de öyledir. Elbette, yeme içme ve cinsellik, tüm canlılarda var ama bunlara teslim olup bunların ardına düşmek erkek insanı aşağılatır (2016: 53). Erliğin böylesine bir tanımı, erkeklerin çoğunun bunu karşılayamaması sebebiyle sorunlu olabilir.

Eşek erliğinin izinin aranacağı yerler, aşağı yukarı yemeye, içmeye ve kösnüllüğe düşkün erkeklerin temsil ettiği özelliklerdir. Bu özellikler, İzbudak çevirisiyle, şöyle

⁴⁶ Zuhruf 43: 32

sıralanabilir: Yol düşmanıdır (d.1, b. 2954). Tene hizmet eder (d.2, 2683). Akli ve bilgisi kıttır (d.2, 3096).Tanrı hakkı bilmez (d.3, b. 329). Kendini yüce görür (d.3, b. 778). Şunu bunu kınayan karılar gibidir (d.3 b. 4232). Şeyhini sınımaya kalkar (d.4, b.374). İftiracıdır (d.4, 716). Nal çalıcıdır (d.4, b. 1098). Serkeştir (d.4, b.1495). Ağırcaıdır (d.5, b. 513). Beden gençliğinden başka bir şey bilmez (d.4, b.2579).

3.2.1.3.Kadınsı Erlik

Bu tezde kadınsı⁴⁷ terimi, Mevlana'nın kullandığı biçimiyle iki anlamda kullanılmaktadır: (i). Edilgin eşcinsel erkek ve (ii) dişiy benzeyen erkek.

Mevlana *Mesnevi*'nin 5. defterinde kadınsıerleri, Tanrı eri dediği Hz. Ali'yle birlikte Hz. İsa, Hz. Nuh ve Hz. İbrahim Peygamberlerle ve onların yaptıklarıyla karşılaştırmaktadır. Aynı beyit numaralarıyla (b. 2510-2513) Farsçası ve Örs ve Kırlangıç çevirisiyle:

Ey muhannes pîş refte ez sipâh	A ordunun önüne düşüp giden muhannes
Ber dürûğ-i rîş-i to giret gevâh	Sakalının yalanına aletin tanık
Çün zi nâmerdi dil-âgende büved	Gönül namertlikle dolu olduktan sonra,
Rîş u seblet mûcib-i hande büved	Sakalına, bıyığına gülünür senin ancak.
Tevbei kon eşk bârân çün matar	Tövbe et, yağmur gibi gözyaşı dök de
Rîş u seblet râ zi hande bâz har	Sakalını, bıyığını alaya alınmaktan kurtar.
Dârûyi merdi bihor ender amel	Erlik ilâcını kullan da
Ta şevi hûrşid-i germ ender hamel	Koç burcundaki kızgın güneşe dön

Farsça özgün beyitte ve Örs-Kırlangıç (2008: b.2510) çevirisinde geçen *muhannes* sözcüğüyle kastedilen, sahte şeyhler, sahte mürşitlerdir. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; görünüşte, Tanrı yolunda erlik davasına kalkışıyorsun ama için nefis ve şeytana bağlanmış. Senin sakalın yani etkisiz sözlerin, erkeklik organını yani maneviyatını gösteren sırların senin ne denli edilgin eşcinsel olduğuna tanıklık etmektedir. Senin iç dünyanın edilgin eşcinsellikle, erkek olmayışla, şeytanın vesveseleriyle dolu olduğu için erler gibi giyinip, erler gibi davranıp, erler gibi sözler etmen gülünç olmaktadır. İçtenlikle tövbe et, yaptıklarına pişman ol, erler gibi

⁴⁷ Türkçede *homoseksüel* sözcüğünün karşılığı *eşcinsel* bulununca "kadınsıerkek" terimi eski anlamını kaybetmiştir (Schmitt, 1995: 21).

davranmaktan vazgeç, alaylardan kurtul. Erliğin ilacı, erlerin gittiği yoldan gitmek, onlar gibi nefsin terbiye etmektir (2006a: c.10, d.5, b. 2509-2512).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde korkak erkeklerin bedeninde dişilik gizlendiğini; bir erkek bu dünyada dişi gibiyse öteki dünyada da dişi görünüşünde olacağını söylemektedir. Farsçası (b.1885-1886) ve Gölpınarlı (b.1890-1891) çevirisiyle:

An çenân ki der ten-i merdân zenân	Nitekim yüreksizlik yüzünden kimi erlerin
Hufyeend u mâde ez zayıf cenân	Bedeninde de kadınlar, kadınlık gizlidir
An cihân suret şevved an mâdeğî	Kim erliğe hazır değilse, er olmamışsa
Her ki der merdî nedîd âmâdeğî	O dişilik, o dünyada şekle bürünür

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; pek çok erkeğin bedeninde dişi karakter ve dişi doğası gizlidir. Görünüşte erkektirler ama kalplerinin zayıflığından dolayı manen dişidirler. Dişilerin tecavüzcülere can korkusuyla kendilerini bırakmaları gibi, bu erkekler de can korkusuyla nefis düşmanına tinsel namuslarını bırakmışlardır (2006a: c.11,d.6, b. 1904). Top'un açıklamasıyla, bir erkek, dişilik huyunu benimseyip dişi gibi davrandıysa ve öyle yaşadıysa ondaki dişilik görünüşüyle, o, ötedünyada da dişi olarak görünür (2018c: c.11, d.6, b. 22623).

Kimmel'e (2013: 96) göre ister ırk ister sınıf, ister yaş veya cinsel yönelimde nasıl bir farklılaşma olursa olsun, erkek olmak, her zaman, dişi gibi olmamak demektir. Erkekliğe ilişkin bu dişi karışıklığı düşünce, geçmişin ve şimdinin odağında yer almaktadır. Böylece erkeklik, erkekliğin ne olmadığıyla tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle, tarihsel ve gelişimsel bakımdan erkeklik, dişilerden kaçış ve kadınsılığın reddedilmesi olarak tanımlanmaktadır Kandiyoti'nin (2013: 203) alıntılanmasıyla, "Erkek olma meselesinin birinci koşulu kadın olmamaktadır"

Öyle görünüyor ki Mevlana için de erkeklik, "kadınlık" olmayandır. Mevlana, eşcinselliğin erkeği kadınsılaştırdığını varsayıyor olabilir, çünkü erlikten dışlanan ne varsa kadınsıerler onu bünyesinde barındırmaktadır. Mevlana, dişi ile erkeği karşılaştırırken Hatice Çubukçu'nun (2020: 19)yerinde saptamasıyla, erkeklerle ilgili özellikler, "bir dişi bile böyleyken ..." şeklinde bir alt iletiyle aktarılmaktadır

Mevlana'ya benzer biçimde, oğlu Sultan Veled de *İbtida-name* kitabında, Tanrının her cinsiyeti kendi bulunduğu yana götürdüğünü söylemektedir:

Yeryüzünde Tanrının bir meleği vardır ki her cinsi, şüphesiz olarak kendi cinsine götürür.

Canı, şeytan canı olanı şeytana sürer; beyi padişahı da padişahlar padişahına ulaştırır,

Kadın yaratılışta olanları, kadınların bulunduğu yana götürür; erkek sıfatlıları, kılıç vuranların bulunduğu yana (2001: b.189-191).

Gölpınarlı (2001: viii), çevirisini yaptığı bu kitap için tümüyle Mevlana'nın fikirleri olduğunu söylemektedir. Bunu doğrularcasına, Sultan Veled, bu beyitlerde, babası gibi, erkekleri, kadın yaradılışlı olanlar ile erkek sıfatlılar olarak ikiye ayırmakta ve kadın yaradılışlı olanları kadınların yanına; erkek sıfatlıları, erlerin yanına koymak gerektiğini belirtmektedir.

Mevlana, kadınsı olan her şeyden kaçınmayı, uzak durmayı öğütlemekte, *Divan-ı Kebir*'de "kadın değilsin ya!" diyerek erkeklere seslenmektedir:

Padişahlığı, yücelikleri aramaya bak, öyle her şeye aldırış etmem ben de, bu huyu arslandan kap erkeksin sen, kadın değilsin ya.(2007:c.2, b. 139).

Kuşkusuz, zayıf bulunan erkeklerin dişiye benzetilmesi ererkil/ataerkil kültürün değişmez alışkılarından biridir (Millet 2011: 89). Bu durumda, kadınsıerler, kadınsı özellikler gösterdiği ve istenilen düzeyde erkek ol(a)madığı veya kendi özgür seçimlerini yaşayamadığı için çıkışsızlık içinde olabilirler (Gizem Çelik 2016: 3). Tahmin edileceği üzere son derece erkek egemen olan bu toplumlarda kadına benzetilmek, bir erkeğe edilebilecek en ağır hakaretlerdendir (Schick 2014b: 5).

3.2.2.Eril Çağlar

Eskil Yunan filozofu, Türkçe sesletimiyle, Pisagor ya da Pitagoras (MÖ 570-495), erkeğin yaşam çağlarını dörde bölerek bu çağları mevsimlere karşılık gelecek biçimde ayırmaktadır: Çocukluk yirmi yıl ve ilkbahar; delikanlılık yirmi yıl ve yaz; gençlik yirmi yıl ve sonbahar; yaşlılık yirmi yıl ve kış. Pisagor'a göre delikanlılık, ergenlik çağı; gençlik de yetişkinlik çağıdır (Laertios 2003: 10/385).

Erkeklik çağları, Pisagor'dan esinle ve Mevlana'nın yapıtlarından hareketle, çocukluktan yani yeniyetmelikten başlayıp yetişkinliğe, oradan da kocalık çağına dek götürülebilir:

(i). Yeniyetmelik Çağı (ii). Yetişkinlik Çağı (iii) Kocalık Çağı

Bu tezde yaşam basamakları arasındaki geçişler ve/veya farklılıklar üzerinde durulmadan sadece, Mevlana'nın örnekleri üzerinden erkeklerin yaşam döngüsünün farklı aşamaları, erkeğin üç çağı olarak bölümlere ayrılmıştır.

3.2.2.1. Yeniyetmelik Çağı

Erkeğin *yeniyetmelik çağı* için Homeros, *Odysseia*'da “bir güzel delikanlıydı, bıyıkları yeni terlemiş” (2004: X/278-9) derken *İlyada*'da da “bıyıkları yeni terlemiş en güzel yaşta” (2004: XXIV/347-8) olarak betimlemektedir. Platon'un *Protagoros* söyleşiminde Sokrates, “sakalları yeni biten erkeklerin gençliklerinin en sevimli çağında” olduğunu söyleyen Homeros'a katıldığını belirtmektedir (2022: 309b). Rabhani de erkeğin bu çağını “nefsin kaynadığı, şehvetlerin oynadığı, insan ve cin şeytanlarının saldırdığı bir zaman” (2017: 1/144, m.96) olarak ayrıntılandırmaktadır.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2.defterinde, erkeğin yeniyetmelik çağını yeni yapılmış, her şeyi yerli yerinde, düzgün, düzenli, sağlam bir eve benzetmektedir. Farsçası (b.1211-1215) ve Gölpinarlı (b.1218-1223) çevirisiyle:

Ey hunuk an râ ki o eyyâm-ı pîş	Ne mutlu o kişiye ki gençlik çağını
Muğnetem dâred güzâred vâm-ı hîş	Ganimet bilir de borcunu öder.
Ender an eyyâm-ı keş kudret buved	Gücü kuvveti varken, vücudu sağ, esenken
Sıhhat- u zûr-i dil u kuvvet buved	Yüreğinde, bedeninde güç varken başarır bunu.
V'an civânî hemçu bâğ sebz u ter	O gençlik, yemyeşil, terü taze bir bağa benzer
Mi resâned bi diriği bâr u ber	Esirgemedi yapraklar, meyveler verir.
Çeşmehâyî kuvvet u şehvet revân	Genç adamın kuvvet, şehvet kaynakları akar bu
Sebz mi gerded zemin-i ten bedân	Sular yeryüzüne benzeyen bedeni yemyeşil eder
Hâneyi mamur u sakfeş bes bülend	Ev yapılmış, dayanıp döşenmiş; tavanı yüksek;
Mutedil erkân u bi tahlit u bend	Dört duvarı sağlam, onarmaya hacet yok.

Konuk ve Top'un açıklamasına göre, Tanrıya kulluk borcu olduğunu gençlik yıllarında kavrayıp, gençliğini, dinçliğini fırsat bilip Tanrının buyruklarını yerine getirenler ne mutlu kullardır. Çünkü gençlik günlerinde nefis savaşımı yapılabilir. Gençlik çağı, yemyeşil, taptaze bağlara benzer; ektiğin şey çarçabuk yeşerir, ürün verir. Gençliğin kuvvet ve kösnüllük pınarları daima fışkırıp akar. Gençlik, yeni yapılmış, her şeyi yerli

yerinde, düzgün, düzenli, sağlam bir eve benzer (2006a: c.3,d.2, b. 1209-1213; 2013: c.4, d.2, b. 5222-5226).

Mevlana'nın gençliğin kuvvet ve kösnüllük kaynaklarından akan sular yeryüzüne benzeyen bedeni yemyeşil eder dediği bu dönemde oğlan çocuğu, bir erkeğe dönüşmektedir; cinsel organının sertleşip dikeldiği, ersuyuyla ve boşalmayla tanıştığı, cinsel kimliğinin bilincine vardığı bir dönemdir. Başka türlü söylenirse, oğlan, artık düşük konumlu dişil alanın bir parçası değildir, erkekliğini dışa vurmak için eril dünyaya ait biridir. Mevlana, tam da bu dönemde oğlanın Tanrıya kulluk görevini yerine getirebilmek için nefis savaşımını yapabileceğini söylemektedir. Ne ki oğlanın nefis savaşımına girişebilmesi için öncelikle bağlarından kurtulması gerekmektedir.

3.2.2.2. Yetişkinlik Çağı

Erkeğin *yetişkinlik çağı* için Tebrizli Şems, “Hazreti Ali buyurmuştur ki” diyerek yetişkin bir erkeğin, erkekliğinin üç yerde belli olacağını söylemektedir: (i). Savaşta (ii). Cinsel ilişkide (iii). Alışverişte (2009: 149). Tebrizli Şems'in erkeklik göstergeleri olarak sıraladıkları gündelik yaşam içinde yetişkin erkek olmanın anlamını vermektedir. Oysa Mevlana için yetişkin erkek olmak, seyru suluk sürecinde ve sürecin sonunda erkek olmak anlamına gelmektedir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6 defterinde yetişkin erkek olmayı, Farsça *merd- beççe* yani erkek-oğlan karşıtlığı üzerinden vermektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.740) Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Merd bâliğ geşt an beççeği bimürd	Erkek, yetişkin olunca o çocukluk ölür;
Rumiye şod sıbğat-ı zengi sütürd	Rumi/beyaz olur; zenciliğin rengi yok olur.

Örs ve Kırlangıç (2008: b.740), *rum* sözcüğünün anlamını “beyaz” olarak vermektedir. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; küçük bir oğlan, büyüdüğü ve ergenliğe ulaştığında artık onun çocukluğu erkekliğe dönüşür, benzer biçimde, siyah boyanın rengi kazındığında beyaz Rumi'ye dönüşür (2006a: c.11, d.6, b.756).

Yine Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde Türkçesiyle *er-oğlan* karşıtlığı üzerinden yetişkin erkeği tanımlamaktadır. Aynı beyit (b. 3342-3344) numaralarıyla Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Kûdekî giryed pey-i cevz u mevîz	Çocuk, ceviz ve kuru üzüm için ağlar.
Pîş-i akıl bâşed an bes bes sehl çîz	Oysa büyük adama göre bu, hiçbir şey değildir.
Pîş-i dil cevz u mevîz âmed cesed	Gönle göre beden cevizle kuru üzümdür;
Tıfl key der dâniş-i merdan resed	Çocuk nerden büyüklerin bilgisine sahip olacak?
Her ki mahcûb est u hod kûdek est.	Kim, perde ardındaysa zaten çocuktur.
Merd an bâşed ki bîrun ez şek est	Er ona derler ki kırılmaz.

Mevlana'nın, bu beyitlerinde geçen "çocuk" anlamındaki Farsça kökenli *kudek* ile Arapça kökenli *tıfl* sözcükleri yansız değildir. Mevlana, bu iki sözcüğü de "oğlan" anlamında kullanmaktadır. Mevlana, "er/adam ona derler ki" diyerek erkeğin karşıtını "oğlan" olarak verirken Konuk da bu beytin açıklamasını, "erkeğe göre" yapmaktadır.

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; o yani bir adam, her ne kadar saçlı sakallı bir adam olsa da yine çocuk hükmündedir. Çünkü o adam, kuşku ve ikircililikten sonra ulaşılan kesinlik aşamasına henüz ulaşamamıştır; kuşkular, acabalar içindedir. Oysa Tanrı erleri şeksiz, şüphesiz kesinlik aşamasına gelmiş erkeklerdir (2006a: c.10, d.5, b. 3340). Top'a göre, kendi hakikatinden haberi olmayan erkek, akli ve gönlü olgunlaşmamış çocuk seviyesinde kalır. Erkeğin saçının sakalının ağarması, illa da o erkeğin olgunlaşmış olduğu anlamına gelmez. Erkeğin olgunlaşması demek, aklının ve gönlünün birlikte olgunluk kazanmış olmasıdır. Erkek, maddi hayatın bağlarından kurtulmadıkça olgunlaşamaz; şekten, şüpheden kurtulamaz (2018c: c.10, d.5, b.19835).

Görüldüğü üzere, Mevlana hem erkek ile oğlanı hem de er ile erkeği karşılaştırmaktadır. Karşılaştırmayı da karşıtlıklar üzerinden yapmaktadır. Mevlana'ya göre, akli ve gönlü olgunlaşmayan oğlan, akli ve gönlü olgunlaşan ise erdir. Yine, sek ve şüphe içinde olup kesinliğe ulaşamayan erkek; şekten, şüpheden arınmış, kesinliğe ulaşmış olan ise er'dir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde dünyanın bir oyun olduğunu, erkeğin oyunu ve oyuncağı terk etmedikçe oyun çocuğu olarak kalacağını söylemektedir. Farsçası (b.3430-3431) ve Gölpınarlı (b.3444-3445) çevirisiyle:

Goft dünyâ le'b lehvest u şoma	Tanrı 'Dünya oyundur, oyuncaktır,' dedi;
Kûdekîd u râst fermâyed Hudâ	Siz de çocuksunuz, doğru buyurur, Tanrı.
Ez le'b birûn nereffî kûdekî	Oyunu, oyuncağı bırakmadıkça çocuksun.
Bi zekât rûh key başed zekî	Can arınmadıkça nasıl temiz olabilirsin?

Top'un açılmasıyla, çocukluktan kurtulamayan erkek, oyun ve oyuncaklar arasında ömür tüketir. Dünya hayatına, dünya lezzetlerine gömülmüş erkek, yaşı ne olursa olsun ergenliğe erememiş, rüştünü ispat edememiş çocuk sayılır (2012: c.3, d.1, b. 3434-3435).

3.2.2.3. Kocalık Çağı

Türkçede *kocalık* sözcüğünün anlamlarından biri de “yaşlanma, ihtiyarlama, kocama”dır (Ayverdi 2006: 2/1721). Gölpınarlı da *Mesnevi*'nin 5. defterinde bir beyti çevirirken “kocalık” (b.970) sözcüğünü kullanmıştır. Dolayısıyla, erkeğin bu çağı *kocalık çağı* olarak adlandırılabilir.

Erkeğin son çağına, Homeros'un *İlyada*'da söylediği biçimde, *yaşlılık eşiği*⁴⁸ de denilebilir. Çünkü ozanlar, yaşlılık ile ölüm yurdu –Hades- arasında bulunan çağa “yaşlılık eşiği” demektedir. Homeros, “yaşlılık eşiği” dediği bu eşiğin uğursuz⁴⁹ olduğunu söylemektedir. Neden? Çünkü Tanrılar, acı içinde bir yaşamı, talihsiz ölümlülere yazgı olarak dokuduğu için yaşlılığın eşiğine gelinceye kadar insan, bağrında uyumaya bıraktığı nice acılar, yürek donduran nice inilti biriktirmiştir (2004: 24/523-526). Erkeğin bu çağı, yaşamının son basamağı olduğu için İzutsu'dan ödünçle, *ölüm çağı* olarak da adlandırılabilir (1975: 118).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde yaşlanan erkeği çorak toprağa benzetmektedir. Aynı beyit numaralarıyla, (b.1217-1222) Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Hâk şûre gerded u rîzyân u süst	[Yaşlanınca] toprak çoraklaşır, gevşeyip sarkar
Her gez ez şûre nebât-ı hoş nerüst	Çorak yerde asla güzel bitki yeşermez.
Ab-ı zor u ab-ı şehvet munkatı'	Güç suyuyla arzu suyu kesilir
O zi hîş u diğ'er an muntefi'	O kendinden de başkalarından da faydalanamaz.
Ebrûvân çün pâldum zîr âmede	Kaşları paldım gibi aşağı kayar,
Çeşm râ nem âmede târî şode	Gözleri iltihaplanıp görmez olur.

⁴⁸ Homeros, *İlyada*'da da şöyle söylemektedir: “Bana da acı, şu talihsiz babana / bunca acıdan bir parça aklı kalmış ihtiyarcığa / korkunç bir kaderle Kronosoğlu / yok edecek yaşlılığın eşiğinde beni / neler, neler çektirmede bana o.” (2004: 22/57-60).

⁴⁹ Tanrısal Akhilleus, getir aklına babanı / şimdi olmalı o da benim yaşımda / varmıştır, uğursuz yaşlılığın eşiğine (2004: 24/487).

Ez teşennüc rû çu p.st-i sûsmâr	Yüzü, buruşukluktan kertenkele sırtına döner.
Refte nutk u ta'm u dendenhâ zi kâr	Konuşamaz, tat alamaz, dişleri kesmez.
Rûz bi geh lâşe leng u reh derâz	Vakit geç, beden kötürüm/yolsuzun.
Kâr-geh virân amel refte zi sâz	Tezgâh yıkık, çalışacak hal kalmamış.
Bihhâyi hûy-i bed muhkem şode	Kötü huyun kökleri sağlamlaşmış ve
Kuvvet-i ber kenden an kem şode.	Onları koparacak güç kalmamış.

Konuk ve Top'un açıklamasına göre, yaşlanan erkek, çorak toprak gibidir; vücut pörsür, eklemler laçkalaşır, güç tükenir, titreyen el iş görmez olur. O çorak beden artık dölleni filiz vermez olur. Bedenin istek ve arzuları azalmış, kösnüllüğü körelmiştir. Bu haliyle bedeninden ne kendisi ne de başkaları yararlanabilir. Kaşları aşağı sarkar, gözlerinin ışığı söner iyi görmez olur; yüzü buruşur, dişleri dökülür, sözleri birbirine karışır, tadı tuzu kalmaz olur; bacaklar tutmaz, ayaklar yürümez olur, beden viraneye döner (2006a: c.3, d.2, b. 1215-1219; 2013: c.4, d.2, b. 5228-5232).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde yaşlılık ne demektir? Yaşlı kimdir? Bu soruların yanıtlarını “oğul” diye seslendiği genç bir erkeğe vermektedir. Aynı beyit (b.2159-2162) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Goft Peygamber ki ey zâhir niger	Peygamber dedi, ey zahiri gören, görünüşü
Ta mebîn o râ civân u bi hüner	Onu genç ve yeteneksiz görme sen.
Ey besa rîş-i sîyâh u merd pîr	Çoktur siyah sakallı ihtiyarlar
Ey besa rîş-i sepîd u dil çu kıyr	Nice aksakallı, katran kalpli var
Akl-ı o râ âzmûdem bârhâ	Onun aklını sınıdım çok kere
Kerd pîrî an civân der kârâ	O genç, ihtiyarlık etti işlerde.
Pîr pîri akl bâşed ey püser	Akıl ihtiyarı, gerçek ihtiyar
Ne sepîdî mûy ender rîş u ser	Değildir ağaran saçlar sakallar

Gölpınarlı'nın açıklamasıyla, Farsça kökenli *pir* sözcüğü yaşlı anlamındadır. Yaşlıların güngörmüş olmaları bakımından tecrübeli, iş bilir olmaları beklense de tecrübesiz, anlayışı kıt nice yaşlılar olduğu gibi tecrübeli, anlayışlı nice gençler de vardır (1983: 4/522-523).

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; Mevlana “Ey puser!” yani “Ey oğul!” diye bilinen seslenişlerinden biriyle, kâmil olmayan her bir erkeğin çocuk düzeyinde

olduğunu işaret etmektedir: Ey eksik erkek yaşlı, aklının kemalinden dolayı kabul ve saygı görmektedir. Yaşı küçük, aklı büyük kâmil bir erkek, yıllarca yaşamı deneyimlemiş yaşlı bir erkek hükmündedir. Her aklı eksik yani akıl yürütmesi yanlış ak saçlı ve aksakallı erkek, kabul gören ve saygı duyulan değildir (2006a: c.8, d.4, b.2156).

Toparlanacak olursa, Mevlana'ya göre, nice genç erkekler, görünüşte kara sakallıdır ama tedbiri ve görüşü yaşlı bir erkekten daha ileridir. Yine, nice yaşlı erkekler, görünüşte sakalları bembeyaz olmuştur ama aklı aklanmamış, kalbi kara, aklı ve görüşü aydınlanmamış katran gibi kararmıştır.

3.2.3. Eril Görevler

Mevlana, *Fihi Ma Fih*'te erkeklerin görevlerini şöyle belirlemektedir: “Kıskançlığı, öfkayı gidermek için zahmet çekmek; kadını doyurmak, giydirip kuşatmak için zahmet çekmek; yüz binlerce hadsiz-hesapsız zahmetler tatmak.” (2001a:20/74-75). Mevlana'nın söylediklerinden hareketle eril görevler üçe ayrılabilir:

- (i). Dişilerin derdini cefasını çekmek
- (ii). Dişileri geçimini sağlamak
- (iii). Dişileri eğitmek

Mevlana, bu üç görevin Peygamberin yolu olduğunu söylemektedir. Gazali (1974: 2/111) de karlılarıyla iyi geçinmeyi ve akıllarının noksan oluşuyla, onlara acıyıp eziyetlerine katlanmayı erkeğin görevleri arasında saymaktadır. Gazali (2013: 216; 2014: 213) erkeğin bu görevlerini evliliğin yararlarından biri olarak görmekte ve erkeklere dişilerin huylarına sabretmeyi, ihtiyaçlarını sağlamayı ve din işlerinde onlara eğitmeyi önermektedir.

3.2.3.1. Dişilerin Derdini Çekmek

Mevlana *Fhi Ma Fih* adlı yapıtında, “Tanrı rahmet etsin, esenlikler versin Peygamber'e ince, gizli bir yol gösterdi yüce, büyük Tanrı. Nedir o yol?” Farsçasıyla “u an çîst?” (1967: 86) İngilizcesiyle “What is that way?”

Arberry: Marriage, so that we can endure the trials of living with the opposite sex, to listen to their demands, for them to ride roughshod over us (2000: 20/155).

Gölpınarlı: [Evlilik] Kadınların cefalarını çekmek, olmayacak sözlerini dinlemek (2001a: 20/74).

Buna göre, Mevlana, erkeklere iki yol göstermektedir. Bu yollardan biri İsa'nın yolu, diğeri Peygamberin yoludur. İsa'nın yolundan gitmek isteyenler, keşişler gibi, evlilikten uzak durup yalnız yaşamayı yeğlerken Peygamberin yolundan gidenler evliliği deneyimlemektedir:

Arberry: The way of Jesus was wrestling with solitude and not gratifying lust. The way of Mohammed is to endure the oppression and agonies inflicted by men and women upon each other. If you cannot go by the Mohammedan way, at least go by the way of Jesus, so you will not remain completely outside the spiritual path (2000: 20/157).

Gölpınarlı: İsa'nın yolu, çabalamak, yalnızlık, isteğe uymamaktı; esenlikler ona, Muhammed'in yoluysa kadının ve insanların derdini cefasını çekmek. Mâdemki Muhammed'in yoluna gidemiyorsun, bari İsa'nın yoluna git de bir uğurdan yoksun kalma (2001a: 20/74-75).

Mevlana, erkeklerin nefislerini yenmeleri için Muhammedin yolunu takip etmelerini önermektedir. Erkeğin takip etmesi gereken o yol nedir? Erkek, dışının dertlerini çekerek, olmayacak şeylerine katlanarak kendine ders verecek; bu derslere alışınca artık, bu ders olmadan da kendine zulmetmeye dayanacak ve bu yolla hem kendini iyileştirecek hem de ahlakını güzelleştirecek böylelikle, faydasını apaçık bunda görecek.

Musa Kaval'a (2011: 343) göre, Mevlana, evlenen erkeğin dışilerin değişkenliklerine, huysuzluklarına, kötülüklerine katlanarak kendini iyileştirme ve düzeltme olanağı bulacağı için evlenmeyi tavsiye etmiştir. Ömer Yılmaz (2012: 55), Mevlana'nın bu sözleriyle, Sühreverdi gibi dışiyi, "erkeğin sabır egzersizi" olarak değerlendirdiğini yazmaktadır.

Uludağ, bazı mutasavvıfların kocalara, karılarıyla iyi geçinmeyi, huysuz ve geçimsiz olmaları halinde tahammül etmeyi, sabretmeyi salık verdiğini söylemektedir. Ona (2009: 30) göre, bazı mutasavvıflar, huysuz karıların⁵⁰ dırdırına ve can sıkıcı hallerine sabretmenin ötedünyayı kazanmaya yardımcı olacağını düşünürlerdi. Cadoloz bir karıya düşmenin dünyada çekilen bir tür cehennem azabı olduğuna ve bunun ötedünyadaki cehennem azabından kurtulmaya sebep olacağına inanırlardı. Başka türlü söylenirse,

⁵⁰ Bu bölümde *karı* sözcüğü kaba anlamıyla değil, ölçünlü dilde kullanılan, "Bir erkeğin evlenmiş olduğu kadın, eş, refika, zevce" anlamında kullanılmaktadır.

geçimsiz, saldırgan karının eza ve cefasına katlanan koca, çektiği bu çile sayesinde olgun bir insan olabilir ve eren düzeyine çıkabilir.

Uludağ, sufilerin bu ve buna benzer sözlerinin eskil Yunan filozofu Platon'un "Evlenin, karınız iyi olursa mutlu, kötü olursa filozof olursunuz," yani evlenip mutlu olamayan bir mümin sabrederse keramet sahibi bir veli olabilir sözüne benzediği notunu düşmektedir (2009: 31). Buna benzer bir söze, eskil Yunan filozofu Ksenophon'un *Symposion – Şölen* - söyleşiminde rastlanmaktadır. Antisthenes, Sokrates'e, tüm kadınlar arasında geçinmesi en zor olan Ksanthippe'yle nasıl olup da evli kalabildiğini sorar. Sokrates, nasıl ki usta biniciler, uysal atlarla değil de azgın, huysuz atlarla birlikte olabiliyorsa kendisinin de huysuz, geçimsiz bir kadınla yaşadığını söyler: "Tıpkı, usta binicilerin bu azgın atları zapt etikten sonra, ötekilerin hakkından kolayca geldiği gibi, ben de Ksanthippeyle yaşayarak öteki insanlarla daha kolay geçiniyorum." (Ksenophon 1997: 2.10/547; Laertios 2003: 37/81). Benzer bir imayla, Sokrates'e "Evlenmeli mi yoksa evlenmemeli mi?" diye sorulduğunda, "Hangisini yaparsan yap pişman olacaksın!" dediği aktarılmaktadır (Laertios 2003: 33/80). Sokrates'in sözleri, yüzlerce yıl öncesinin M.Ö 6 yy. yaşamış iambos şairi Megaralı Susarion'un sözlerini yankılamaktadır:

Kadın bir beladır.

Neylersin yaşanmaz, bir evde bela olmadan

İster evlen ister evlenme ikisi de beladır çünkü (2016: 27).

Megaralı Susarion ve Sokrates'ten yüzlerce yıl sonra, Gazali de dişilerin katlanılması gereken bir zorluk olduğuna ilişkin benzer sözler etmektedir. Gazali (2013: 222; 2014: 218), erkeklerin dişilere iyi davranması gerektiğini söylemektedir. Çünkü iyi davranmak; onları kırmamak, onlardan gelecek sıkıntılara ve zahmetlere katlanmak demektir. Erkekler, dişilerin olmayacak sözlerine katlanmalı, saygısızlıklarına sabretmelidir. Neden? Çünkü Peygamber buyurdu ki: "Kadınlar zayıf ve avret yaratılmıştır." Peki, dişilerin bu zayıflığına ve avretliğine karşı erkeklerin ne yapması gerekmektedir? Erkekler, dişilerin zayıflıklarına çare olarak susması; avretliklerine çare olarak ise onları evde tutması gerekmektedir. Ona (1974: 2/ 112) göre, karısının ezasına katlanan kocanın ödülü, Peygamberin buyurduğu gibi, Hz. Eyüb'a verilen ödül gibi, ödül verilecektir.

Schimmel (2012: 447), aslında eren/evliya yazarlarının kötü kadınlarla evli erenler hakkında menkıbeler söylemekten hoşlandıklarını, bunun ilk örneğinin Hz. Yunus'un karısı⁵¹ olduğunu belirtmektedir. Schimmel'e göre, bekârlıktan yana olan mutasavvıflar, bu tür hikâyeleri evlilik hayatının felaketlerini ve tehlikelerini göstermek için anlatmaktadır. Bazı mutasavvıflar, erkek müritlerine pasaklı, kocayı üzen, yıldırıcı, bezdirici, dırdırıcı bir karının neden olduğu kötülöklere sabrederlerse cehennem ateşinden kurutulabileceklerini söylemektedir Schimmel gibi, Gölpınarlı da huysuz karının cefasına katlanmak gerektiğine ilişkin hikâyelere evliya menkıbelerinde sıklıkla rastlandığını belirtmektedir. Örneğin, *Hacı Bektaş Veli Vilayetname*'sinde Akçakoca adlı erenin geçimsiz karısına nasıl katlandığı anlatılmaktadır.⁵²

Schimmel ve Gölpınarlı'nın dediğı gibi, sufilerin anlatmaktan hoşlandığı hikâyelerden biri de Şeyh Harakani'nin huysuz karısına ilişkin hikâyedir. Mevlana da bu hikâyeden hoşlanmış olabilir, çünkü Schimmel, Mevlana'nın "bıyık altından gülerek," (2012: 447) Şeyh Harakani'nin huysuz karısının hikâyesini anlattığını söylemektedir.

Schimmel, Mevlana'nın bu hikâyeyle "bir Sufi izdivacının en dramatik tasvirini vermektedir," (2011: 76) dediğı hikâyeye göre, bir derviş, Şeyh Hasan Harakani'nin müridi olmak için Talkan kentinden, Harakan köyüne gitmek için yollara düşer. Yolda çok sıkıntılar yaşar, sonunda Şeyhin köyüne varır, büyük bir saygıyla, Konuk gibi söylenirse, "yüz hürmetle" evinin kapısını çalar. Kapıyı, Şeyhin karısı açar; derviş niçin geldiğini açıklar, bunun üzerine kadın konuşur. Buradan sonrası *Mesnevi*'nin 6.

⁵¹ Hikâyeye göre, bir grup erkek, Yunus Peygambere konuk olur. O da kendilerini ağırılar. Erkek konuklar, eve girip çıktıkça karısının, onu incittiğini, kendisine dil uzattığını buna karşın onun susup bir şey demediğini görürler ve bu duruma şaşırıp yadırgarlar. Yunus Peygamber, konuklara yadırgamamalarını, "Ya Rab bana çektireceklerini bu dünyada çektir!" diye dua ederek bu cezayı Tanrı'dan kendisinin istediğini söyler. Bunun üzerine Tanrı: "Senin cezanı falancanın kızıyla evlenmektir, onu al!" buyurur. Yunus Peygamber, Tanrının dediğı kızla evlenir ve erkek konuklarına der ki: "Gördüğünüz gibi evlendim ve onun eziyetlerine katlanıyorum." (1974: 2/.87).

⁵² Akçokoca'nın huysuz bir karısı vardır. Hacı Bektaş Veli, Akçokoca'yla bir gece sohbet etmek ister; bir adam gönderir. Kendisi, tarlaya burçak yolmaya gitmiştir. Karısı, "Sizin yüzünüzden rahatımız kaçtı; Akça'yı bulmak istiyorsanız tarlaya gidin, görüşüp yolunuza koyulun," der. Hacı Bektaş Veli'nin buna çok canı sıkılır: "Amacımız, o erle bir araya gelip konuşmak; o akılı kıt ve kötü huylu kadının sözünden bize ne!" der. Hacı Bektaş Veli tarlaya gider, Akçokoca, burçak yolmaktadır. Akçokoca, Hacı Bektaş Veli'yi karşılar, "Buyurun, eve gidelim!" der. Dervişler, karısının razı olmadığını söyler. Bunun üzerine Akçokoca, "Ben kırk yıldır, o kadının kahrını çekerim; siz de benim hatırım için bir gececik dayanın," der (1958: 37; 2006: 75).

defterinden takip edilebilir. Aynı beyit (b.2050-2054) numaralarıyla Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Handeyi zed zen ki hah hah rîş bîn İn sefer giri u in teşvîş bîn	Kadın kakkahayla gülüp dedi ki: Sakalına bak! Şu yolculuğa, şu uğradığın derde bak.
Hod to râ kârî nebûd an câygâh Ki be beyhûde kuni in az râh	Yerinde, yurdunda işin yok muydu da Beyhude yere yollara düştün?
İştihâyi gûl gerdî âmedet Ya melûlî vatan ğalib şudet	Bir ahmağı görmek hevesine mi düştün Yoksa yurdundan mı usandın?
Ya meĝer divet do şâha ber nihâd Bert o vesves-i sefer ra der güşâd	Yahut şeytan sana bir boyunduruk vurdu Vesveseler verdi, bu yolculuk kapısını açtı.
Goft nâfercam u fuşş u demdeme Men netânem bâz goften an heme	Birçok kötü sözler söyledi, küfürlerde bulundu. Onların hepsini söyleyemem ben.

Konuk, son beyitte geçen Farsça *na-fercam* (b.2054) sözünün “boş söz”den kinaye; *fuşş* (b.2054) için “çirkin ve layıksız söz”, *demdeme* (b.2054) sözcüğünün ise “*mekr [hile]* ve *fitne*” anlamında olduğunu söylemektedir. Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; Şeyh Harakani’nin karısı, dervişin Şeyhi görme isteğine kakkahalarla güler ve der ki: “Şu derviş halinle Harakani’yi ziyaret etmek için bunca yol teptin, buna değer miydi?” (2006a: c.12, d.6, b. 2068-2072).

Mevlana, kadın o dervişe o kadar boş, çirkin ve aldaticı, fitne sözler söyledi ki ben, onun söylediklerini burada yineleyemem, der. Kadının sözlerinden derviş, çok üzülür, ağlayarak şeyhin nerede olduğunu sorar. Şeyhin karısı, yeniden ağır sözler söylemeye başlar. Aynı beyit (b.2057-2060) numaralarıyla Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Goft an sâlûs u zerrâk tehî Dâm-ı gûlân u kemend-i güm rehî	Kadın dedi: Riyakâr, hilebaz, ahmaklara tuzak, o. Yol azıtana kementlik eder.
Sad hezârân ham rîş ân hemçu tû Oftâde ez vey ender sad utû	Senin gibi sakalını değirmende ağartan Yüz binlerce kişi azgınlıktan ona düşmüştür.
Ger nebiniş u selâmet va revî Hayr-i to bâşed negerdi z’o gaviî	Onu görmez, yurduna dönersen senin için Daha hayırlıdır; onu görüp azmazsın
Lâf kişi kâse lîsî tabl hâr Bang-ı tableş refte etrâf-ı diyâr	Onun işi gücü laftır, kâse yalayıcıdır Fakat davulunun sesi, etrafa yayılmış nasılsa.

Konuk'a göre (b.2057) *salus*, “aldatıcı ve tatlı dilli ve hilekâr ve mekr edici”; *zerrak*, “nifak ve riya sahibi”; (b.2058) *ham riş*, “ham sakallı” demek olup “akılsız ve maskaradan” kinayedir. Diğer sözcükler, *utû*, “gulûv etmek ve haddi aşmak ve serkeşlik etmek ve kendini büyük görmek”; (b.2060) *lâf-kîşi*, “kendini övücü mezhepli”; *kâse lîsî* “çanak yalayıcı demek olup dalkavuktan kinayedir”; *tabl hâr* “lüpçü, bedava yiyici” anlamındadır. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; kadın yanıt olarak der ki: O tatlı dilli, düzenci, sırlı hakikatleri boş olan, ikiyüzlü, ahmakların tuzağıdır; ahmakları avlar ve yollarını azıtır. Senin gibi akılsızlar ona mürit olup şeriattan uzaklaştı, sapıklığa düştü. Bu adam bir kendini övücü mezhepli, bir dalkavuk, bir bedava yiyicidir. Onun çaldığı kemal davulunun sesi tüm çevreye yayılmıştır (2006a: c.12, d.6, b.2075- 2078).

Devamında derviş, Şeyh'in karısını, “Yeter, bu kadar kin kuma, bu kadar hakaret etme!” diyerek azarlar. Kadını, nefsin isteklerine ve pisliklerine gömülmüş, karanlık dünyada dolaşıp duran gece bekçisine benzetir, “Sen yarasa gibi karanlıkların kadınısın. Senin kötü demenle Şeyh kötü olmaz,” der. Daha sonra derviş, evden ayrılır ve ormana gider. Giderken kendi kendine konuşur: “Şeyh nasıl olur da böyle bir kadınla evlenir ve evliliğini sürdürebilir?” Derviş, bu düşünceler içindeyken ünlü Şeyh, bir aslanın üzerinde çıkagelir. Derviş, aklından geçenleri, karısının dediklerinin hepsini Şeyh'e söyler. Bunun üzerine, Şeyh der ki: “Ben karımın yükünü çekmeseydim, aslan benim yükümü çeker miydi hiç?” Böylelikle Harrakani, hayret içindeki konuğuna, çekilmez karısına karşı kendisinin gösterdiği bunca tahammül karşılığında müridinin tanık olduğu durumun Tanrısal bir ödül olduğunu açıklar (Schimmel 2011: 76).

3.2.3.2. Dışilerin Geçimini Sağlamak

Mevlana, *Fihî Ma Fih*'te “...kadını doyurmak, giydirip kuşatmak için zahmet çekmek; yüz binlerce hadsiz-hesapsız zahmetler tatmak” (2001a: 20/74) derken *Mesnevi*'nin 6. defterinde, kocanın, karısının geçimini sağlamakla görevli olduğunu söylemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.1758-1761) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

An yeki zen şûyi hod râ goft hey	Kadının biri kocasına dedi ki:
Ey mürüvvet râ be yek reh kerde tey	Ey adamlığı bir adımda aşan!
Hiç timârem nemî dârî çirâ	Bana hiç bakmıyorsun, neden?
Ta be key bâşem der in horî çirâ	Ne vakte dek bu horlukta kalacağım?

Goft şû men nafka çâre mi konem	Kocası dedi ki: Boğazına bakıyorum, çıplağım
Ger çi urem dest u pâyî mi zenem	Ama elim ayağım var, çalışıp çabalıyorum.
Nafka u kisve est vâcib ey sanem	Güzelim, ere kadının boğazına, elbisesine
Ez menet in her do hest u nist kem	Bakmak farz; ikisine de bakıyorum, eksişin yok.

Konuk (b.1758) *mürüvvet*, “adamlık ve insanlık”; *yek reh*, “defaten, birdenbire”; *tey*, “yolu kat etmek ve mesafe kat' etmek”; (b.1759) *timar dašten*, “gam yemek ve muhafaza etmek”; (b.1760) *ur* “çıplak”; *dest u payi zeden*, “çalışmak”; (b.1761) *sanem*, “put” demektir, burada sevgiliden kinayedir. Konuk’un açılımının diliçi çevirisiyle; bir karı, kocasına seslenerek der ki: “Ey efendi! Beni neden yanında tutuyorsun? Geçimim kötü, elbiselerim çok eski. Ben niceye dek böyle yoksul yaşayacağım?” Kocası, yanıt verir: “Yoksulum ama elim ayağım tutuyor, çalışıp çabalıyorum, geçim için çareler arıyorum. Ey sevgili karım! Bir aile reisine karısına bakmak; onu yedirip içirmek, giydirmek vaciptir. Elimden geldiği kadar sana bakmaya, seni yedirip içirmeye, giydirmeye çalışıyorum.” (2006a: c.11, d.6, b.1777-1780). Hikâyenin sonunda iş tatlıya bağlanırsa da yer yer kavga şiddetlenir koca: “Ey kadın kavgayı, dırdırı bırak; bunları bırakmazsan beni bırak! Konuşmazsan tamam! Susmazsan Yoksa seni terk ederim!”

3.2.3.3. Dişileri Eğitmek

Eskil Yunan filozofu Ksenophon’un *Oeconomicus* adlı söyleşiminde/diyalogunda Sokrates, *oikos*’tan⁵³ ve karıların eğitiminden kocaların sorumlu olduğunu söylemektedir. Sokrates'e göre, nasıl ki bir koyunun iyi olup olmadığından çoban, atın huysuzluğundan binici sorumluysa benzer biçimde, karı da evi çekip çevirmekte kötüyse, bu onu eğit(e)meyen kocası suçudur. Koca, karısından sorumludur. Koca, evini emanet edeceği, güveneceği bir karısı olsun istiyorsa onu eğitmelidir (1997: 3.11 ve 3.12/387). Dişi, *oikos*’un başarısı için çok önemlidir ve ancak 15 yaşındayken evlenebilir. Bu yaşta kendisinden yaşça büyük olan kocasının onu eğitmesi ve yönlendirmesi gerekmektedir. Bundan dolayı, evlilik ilişkisi bir eğitim ve davranışları düzenleme biçimidir. Evlilikte karı-kocanın farklı doğalarından ötürü *oikos*’ta farklı görevleri yerine getirmesini olası kılan yetenekleri vardır. Karı, evin içinde, koca ise evin dışında bu görevleri üstlenmelidir (Boyne 2011: 59).

⁵³ Aristoteles’e göre, Yunanca *oikos*, Türkçesiyle ev ya da hane anlamındadır ve köle/efendi, karı/koca, baba/çocuk ilişkilerinden oluşmaktadır (2018: 106).

Sokrates'in tersine, Mevlana, *Fihi Ma Fih* adlı yapıtında, erkeklerin dişileri terbiye etmek için uğraşmaması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, erkekler, dişilerin terbiyesi yerine kendilerini daha da güzelleştirmek ve huylarını iyileştirmek için dişileri kullanmalıdır:

Gece-gündüz uğraşiyor, kadının huylarını güzelleştirmeye çalışıyorsun. Kadının pisliğini kendinle temizlemedesin; kendini onunla temizlersen daha iyi olur; çünkü onu da kendinle beraber temizlemiş olursun. Kendini, onun için temizle; ona doğru git. Sence olmayacak bir söz bile söylese doğru söylüyorsun de. Kıskançlığı bırak. Kıskançlık, erkek huyudur amma şu bir tek iyi huyla birçok kötü huylar peydahlanır sende (2001a: 20/74).

Mevlana, erkeğe kıskançlığı bırakmasını söylemektedir. Neden? Çünkü Peygamber, dişilerin gizli hâllerini araştırmayı yasaklamaktadır. Gazali *İhyau Ulumi'd-din* de, Mevlana ise *Fihi Ma Fih* de aynı örneği vermektedir. Mevlana, bu savaşın adını vermezken Gazali, Tebük savaşı dönüşü, Medine'ye girmeden önce olduğunu yazmaktadır:

Rivayet etmişlerdir; Tanrı rahmet etsin, esenlikler versin, Peygamber, sahabeyle bir savaştan gelmişti. Bu gece şehrin dışında yatacağız, yarın gireceğiz şehre diye davul çalmıyordu. A Tanrı elçisi dediler, sebebi ne? Olabilir ya dedi, kadınlarınızı yabancı erkeklerle buluşmuş görürsünüz; canınız sıkılır; bir fitnedir, kopar. Sahabeden biri dinlemedi; kalkıp gitti; karısını bir yabancıyla buldu (Mevlana 2001a: 20/74 Gazali 1974: 2/119).

Michel Balivet, Mevlana'nın *Fihi Ma Fih*'teki bu sözleri için onun, Müslüman çiftlerin ilişki sorununu ve kocanın, karısına nasıl davranması gerektiğini ele aldığını yazmaktadır. Balivet'e (2012: 70) göre, Mevlana, bu sözlerle dişilerin karakterinin değişmeyeceğini söylemektedir ki onun bu konudaki tavrı, "gerçekçi" ve liberal" görünmektedir. Bu dönemde pek de alışılmış bir şey değildir, bu.

Musa Kaval'a (2011: 341) göre, Mevlana, erkeklere şöyle salık vermektedir. Dişileri olduğu gibi kabul et! Onları değiştirmek için uğraşmak boşunadır, ayrıca kötü de olabilir. Erkek istediğini söylesin, dişi yine bildiğini yapar; eğer engel karşılaşırsa, bu engel onun yapma isteğini artırmaktan başka bir şeye yaramaz. Onu doğrultmak için çabalamaktaki ısrar daha kötü sonuç verir. Onu düzeltemezsin, en iyisi ona uy!

Hasan Yılmaz (2004: 69-70) da "Mevlana, bazı yerlerde de insanları [♂] uyarılmış ve kadınlara karşı davranışlarında kadınların sahip olduğu özellikleri bilerek hareket etmelerini söylemiştir," yazmaktadır. Uyarılan insanlar kim? Erkekler. Yılmaz'a göre, Mevlana, dişiler konusunda dikkat edilmesi gereken yönler için şunları söylemektedir:

(i).Mevlana, “kadınlar konusunda dikkat edilecek ilk şey onların yaratılışında olan özelliklerinin ne kadar uğraşılırsa uğraşılırsın bir gün mutlaka açığa çıkacak,” demektedir. (ii). Mevlana, kadınların baskıyla davranışlarında düzelmeyeceğini, bazı kötü huyları varsa erkek onlara tahammül ederse, bu tahammülün erkeği daha iyi bir dereceye ulaştıracağını ifade etmektedir. (iii). Mevlana, “kadınları iyi tanımanın ve bu bilgilere göre dikkatli davranmanın gerekli olduğunu,” dile getirilmektedir. (iv). Mevlana, “kadınların ne kadar gizlenmeye, örtülmeye ve toplumdan soyutlanmaya çalışılırsa çalışılırsın, yine de onların kendilerini göstermeye çalışacağını,” belirtmektedir

Dişilerin eğitimi konusunda söylenenlerde⁵⁴ bir tekrar zorlaması görülmektedir. Bu tekrar zorlaması, Mevlana'nın sözlerinin tekrarı olduğu gibi, karşı çıkış sözlerinde de aynılığın tekrarı biçimindedir. Dişilerin terbiyesine ilişkin tekrarlar toparlanacak olursa:

- (i). Mevlana, insan psikolojisini, dolayısıyla diş psikolojisini çok iyi bilmektedir⁵⁵
- (ii). Mevlana, dişinin zorlamayla, kötülükle değil, iyilikle ve ikna edilerek düzelebileceğini söylemektedir.⁵⁶
- (iii). Dişinin veya erkeğin değil, insanın iyisinden veya kötüsünden söz edilmektedir.⁵⁷
- (iv). Dişiler ikiye ayrılmaktadır özünde/karakterinde/mayasında kötülük bulunan ve bulunmayan dişiler. Özünde kötülük bulunan diş, bu kötülüğü mutlaka gerçekleştirecektir; bu, dişinin içinde bulunduğu koşullarla ilgili değildir.⁵⁸

Bu söylenenler ilgili en temel tutarsızlık dişilerin özünde kötülük bulunan/bulunmayan olarak ayrılmasıdır. Tutarsızlığı gidermek için insanın özünde iyi ya da kötü oluşundan söz edilmektedir ama bu da sorunludur. İnsanı ya da dişiyi özünde iyi/kötü olarak

⁵⁴ Bu konu için bkz: Reyhan Başkent 2011: 29; İsmail Yakıt 2003: 143; Kadir Özköse 2007: 51; Ömer Faruk Belviranlı 2017: 31; Semih Sergen 1986:360; Şamil Oçal 2012: 26;Tülay Tokmak 2006: 91.

⁵⁵ Anbarcıoğlu 2017: Yakıt 2003: 144; 37; Özköse 2007: 53; Hasan Yılmaz 2004: 136; Mehmet Demirci 2005: 20; Belviranlı 2017: 60.

⁵⁶ Yakıt 2003: 143; Özköse 2007: 54; Tokmak 2007: 92

⁵⁷ Yakıt 2003: 144; Özköse 2007: 54.

⁵⁸ Yakıt 2003: 143; Belviranlı 2017: 35; Başkent 2011: 30-31; Özköse 2007: 53-54

ayırmak, katı bir belirlenmişlik kalıbına sokmak, insanın/dişinin kültürden ve geçmiş öğrenmelerden bağımsız, değişmez bir özünün olduğunu savlamak “kültürü insan yapar”la çelişebilir. Çünkü insanlar, toplumsal kültürün sadece edilgin taşıyıcıları değildir; kültürü yaratırken de değiştirirken de etkindirler. Diğer bir deyişle, kültür, sadece insanların içinde sıkışıp kaldıkları, boyun eğdikleri ya da uyum sağlayıp uyarlandıkları bir şey değildir; kültür, insanların içinde kendilerini oluşturdukları, iç dünyalarını ifadelendirdikleri dişilerin ve erkeklerin yaratımının bir ürünüdür (Honer-Hunt-Okholm 2003: 397). Durum böyle olunca, Mevlana’nın (2001a: 20/75) savladığı gibi, eğer dişi kötü doğalıysa, erkek ne kadar yapma etme dese de o yapacaktır. Eğer dişi, iyi doğalıysa doğasını takip edecektir. Şu halde erkeğin yapması gereken dişiye ilişkin sürekli kötü bir durumla karşılaşılacağı sanısını ya da işkillenmeyi bırakması gerekmektedir. Mevlana gibi düşünülürse, dişinin değişmez bir doğası/mayasası/özü/karakteri var mıdır sorusu ortada durmaktadır.

Mevlana’ya ve onun sözlerini yorumlayanlara göre, dişileri terbiye etmek için çabalamak, onları değiştirmeye çalışmak için erkeklerin uğraşmasına gerek yoktur. Çünkü dişiler değişmez, neyse o’durlar. Nitekim Mevlana: “Kadın nedir, dünya ne? İster söyle, ister söyleme; o, neyse gene odur, yaptığını bırakmayacaktır o. Hatta söyledikçe daha da beter olur,” demektedir (2001a: 20/75). Mevlana’ya göre, kadınlar neden düzeltilemez? Çünkü kadın kaburga gibidir de ondan. Peygamber buyurdu ki:

Kadın, kaburga kemiği gibidir. Eğer sen onu doğrultup düzeltmeye kalkarsan kırarsın. Eğer ondaki eğrilikle beraber ondan faydalanmak istersen, ondan faydalanabilirsin. (Buhari, Nikâh 80: 115; Tirmizi, Talak ve Lian 12: 1188).

Mevlana gibi, Gazali (1974: 2/ 119) de aynı hadisi alıntılararak erkeklere, “kadının ahlakını istediğin gibi düzeltemezsin, bu sebeple uğraşma bırak,” demektedir.

3.2.4. Eril Haklar

Eril haklar, İslami gelenek içinde doğal olarak görülüp verili kabul edilen erkeğin hakları anlamındadır. Victor Hugo 1877 yılında yazdığı bir mektupta erkeklere verilen haklarla dişilere haksızlık yapıldığını yazmaktadır: “Erkek işaret ibresi kendi vicdanında bulunan kanun ölçütünü pek haksız doldurmuştur. Ne kadar hak varsa kendi tarafına koymuş ve bütün vazifeleri kadına yüklemiştir. İşte bütün fenalık, kadının aczi ve esareti hep bundan ileri geliyor. Bu hususta bir reformun lüzumu aşikârdır. Bunu doğuracak şey ise medeniyet, toplum, ilerlemedir.” (Akt. Odette Laguerre 2015: 80).

Bu tezde, Victor Hugo'nun sözünü ettiği erkeğin haksızca el koyduğu hakların hepsi değil de Mevlana'nın yapıtlarından çıkarılan eril haklar üzerinde durularak üç başlık altında incelenebilir:

(i) Üst Olma Hakkı (ii) Çokkarılık Hakkı (iii) Boşama Hakkı.

Mevlana *Fhi Ma Fih*'te, Tanrının, Peygambere dişiler için “gösterdiği ince yollar”dan birinin de erkeğin evlenerek “dişilere üst olması” gerektiğini yazmaktadır (2001a: 20/74) ki bu yol da erkeğin haklarına çıkmaktadır.

3.2.4.1. Üst Olma Hakkı

Fransız antropolog Franiçoise Heritier'e (2014: 5 ve 10) göre, dünyanın hemen hemen her yerinde ve her zaman (i) erkekler, dişilerden daha üstün ve (ii) erkekler, dişilerden daha değerli kabul edilmektedir. Dişi ve erkek, eşit değere sahip değildir; biri, ötekenden daha “değersizdir” dolayısıyla, erkeğin değeri dişiden yüksektir. Kendisi, bunu *cinsiyetler arası değer ayrımcılığı* olarak adlandırmaktadır ki bu kavram, insanlığın başlangıcından itibaren yerleşmiştir. Diğer bir deyişle, dişilere bakışta farklılıklar olsa bile, her kültürde erkeğe yüksek değer biçilmesi değişmeyen evrensel bir özelliktir.

Heritier'in sözünü ettiği, “cinsiyetler arası değer ayrımcılığı”ndaki evrensellik, eskil Yunan filozofları Platon ve Aristoteles'ten, İbrahim'i dinlere -Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'e- oralardan Nizamül Mülk ve Jean Jack Rousseau'ya dek uzanan bir anlayışla ve erkeğin, dişiden “üstün” olduğu kabulüyle, erkeğe “üst olma” hakkı verildiği görülmektedir. Dolayısıyla, ererkil öğretinin kültürleri ve çağları aşan gücü karşısında iyimser olmak olası görünmemektedir.

Platon, *Timaios* (2001a: 42a-c) söyleşiminde, “İnsanların özü ikiz olduğundan üstün cins sonradan erkek denilecek cins olacaktı,” demektedir Ona göre, ruhlar yazgıları gereği, bedene girince ister istemez birtakım acı ve haz karışımı sevgiye, öfkeye, korkuya benzer aşırı arzularla karşı karşıya kalacaklardır. Eğer, ruhlar bu tutkularla baş edebilirse adil bir yaşam sürecektir, yok eğer, tutkularına tutsak olurlarsa adaletsiz bir yaşam sürecektir. Bunun sonucunda, bu ruhla, kendilerine ait zamanı iyi geçirirlerse talihindeki mutlu ve uyumlu yaşamlarına geri dönecekler; kötü geçirirlerse, ikinci doğumlarında dişi olarak doğacaklar. Eğer ruh, kötü olmaya devam ederse,

kötülüğün türüne göre, her yeni doğuşta, yaşayışına en çok benzeyen hayvanın kalıbını alacaktır.

Platon, yukarıda (42a-c) söylediklerini ilerleyen sayfalarda yineleyerek, ruh göçü sırasında dişi bedenli doğmanın bir ceza olduğunu söylemektedir: “Dünyaya gelen insanlar [♂] arasında korkaklık gösterenler, yaşamlarını kötülük etmekle geçirenler, dünyaya ikinci gelişlerinde kadın olarak doğdular.” (2001a: 90e-91a). Başka türlü söylenecek olursa, erkek doğanlar korkak olursa ve yaşamlarını adaletsizlikle geçirirse ikinci doğuşlarında dişi olarak doğacaklardır. Buna göre, dişiler, yeryüzündeki varlıklarını bazı erkeklerin korkaklığına ve kötü bir yaşam sürmesine borçlu gibi görünmektedir. Platon için dişi bedeninde doğma, erkek bedeninde doğan ruhun daha alt konumunu imlemektedir. Platon’un döngü içerisinde dişileri böyle alımlayışı, erkekleri, dişilerden daha üstün, daha güçlü, daha mükemmel konumlandırıldığının önemli bir göstergesi olabilir.

Aristoteles de *Politika* metninde erkeğin dişiyle olan ilişkisinin daha üstün olanın, daha altta olanla ve/veya yönetenin, yönetilenle olan ilişkisi gibi olduğunu bildirmektedir (2018a: I/1254b2). Ancak bu kınanacak bir durum değildir; dişi doğası gereği edilgin olduğu, toplumsal konumu da bir astlığı imlediği için tam da doğanın istediği ve konumunun dayattığı duruma uygundur (Foucault 2003: 279). Aristoteles’e göre koca, karısını ve çocuklarını özgür kişiler olarak yönetir ama aynı yönetme tarzıyla değil; koca, karısını politik biçimde yönetir (2018a: I/1259a37) yani bir kocanın, karısını politik tarzda yönetmesi demek, yaşanan ilişkilerin sürekli eşitliksiz olduğu “siyasal” bir iktidara sahip olmasını gerektirmektedir (Foucault 2003: 279).

Neden ailede erkek yöneticidir? Çünkü Aristoteles’e göre, dişiye kıyasla erkek, doğası gereği yönetmeye daha yatkındır. Aristoteles, dişilerde uslamlama, akıl yürütme yetisinin olduğunu ama karar alma işlevlerini harekete geçiremediğini bu sebeple, doğaları gereği dişilerin yönetilen, erkeklerin yöneten olduğunu (2018a: 1259a37 ve 1260a2) savlayarak üstün olma ve yönetme hakkının erkekte olduğunu söylemektedir.

Aristoteles gibi, Nizamül Mülk (2009: 263) de yönetme hakkının erkeklerde olduğunu, padişahın haşmetine leke süreceğinden özellikle “*ehl-i setr* olan akılları bu işlere ermeyen dişileri üst yapmaması gerektiğini söylemektedir. Kendisi, “Her kim kadınları kendisine hâkim kılsa, zuhur edecek olan her hata ve yanlışlığın suçu bu müsaadeyi

vermiş kişinin olacaktır,” anımsatmasını yapmaktadır. Rousseau (2009: 5/834) da *Emile*'de erkek olan Emile'ye uygun gördüğü eş olan Sophia'ya erkeklerin üst olma hakkından söz ederek şöyle seslenmektedir: “Emile sizin reisinizdir; ona itaat etmelisiniz!” Neden, Sophia, Emile'ye ya da dişiler, erkeklere itaat etmek zorundadır? Çünkü “Doğanın yasası böyledir!”

Öyle görünüyor ki Rousseau ve onun gibi düşünenler yani Rousseau'giller için Zeynep Direk (2018a: 190) gibi söylenirse, nasıl sonbaharda yapraklar ağaçlardan düşer, yağmurlar yağar, göçmen kuşlar daha sıcak ülkelere göç ederse, dişilerin erkeklere tabi hale gelmesi, erkeklerin onlara sahip olması da dünyadaki doğal dengenin bir parçası gibidir. Doğayı sorgulamak ne kadar saçma ise erkek ile dişi arasındaki iktidarı sorgulamak da o kadar saçmadır sanki. Doğayı, erkeği ve dişiyi yaratan Tanrı böyle olmasını uygun görmüştür. Tanrı'ya yapılan gönderme, sorulara yanıt arayan akıl yürütmelerin bir yerde, bir ilk öncülde ve hatta bir sonul adda sona ermesi gerektiğine işaret etmektedir. Direk, buna “doğalcılığın metafizik arka planı” demektedir ve burada dinin eril bir yorumunun olduğunu düşünmektedir. Tüm toplumsal düzen sanki doğal veya ilahi bir düzeni yansıtmışçasına kurgulanmakta ama bu kurgunun yaradığı ve yaptığı iş, toplumsal olarak üretilen eşitsizlikleri meşrulaştırmak ve haklılaştırmaktır

Rousseau'giller'in yaptığı bu meşrulaştırma ve haklılaştırma çabalarıyla erkeklerin üst olması “doğa yasasına” bağlanırken Kutsal Kitaplarda Tevrat, İncil ve Kuran'da erkeğin üst olma hakkı yaratılış düzeninden gelmektedir.

3.2.4.1.1. Tevrat ve İncil

Yehova erkeğin, “ona uygun bir yardımcı” bulmak için erkekten sonra ve erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan dişiden üstünlüğünü savlamaktadır (Dalarun 2005: 2/29). İncil'de cinsiyetler arasındaki farklılık, bir tür astlık-üstlük ve itaat-üstünlük sorununa indirgenmektedir:

Ey kadınlar, kendi kocalarınıza Rabbe tabi olur gibi tabi olun. Çünkü bedenin kurtarıcısı Mesih kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Fakat kilise Mesih'e tabi olduğu gibi, kadınlar da öylece her şeyde kocalarına tabi olsunlar (Ephesoslulara Mektup 5: 22-24).

Ey kadınlar, aynı suretle siz kendi kocalarınıza tabi olun... (Petrus I:3/1).

Havva'nın İlk Günah'tan önce doğasının bir gerçekliği olarak gönüllü bir şekilde boyun eğdiği bağımlılık, Günaha Düşüş'ten sonra, Havva'nın günahının bir cezası olarak dişilerin sessizce katlanmak zorunda kaldıkları gerçek bir kölelik ilişkisine dönüşmüştür. Cennetten, yeryüzüne düşerken Havva'ya eşlik eden bu bulaşıcı/mevrus günah, Havva sonrası her dişinin yaşamına yansımış, geri dönülemez biçimde erkek egemenliğine tutsak etmiştir (Casagrande 2005: 93). Pavlus, Timoteosa'ya yazdığı birinci mektupta şöyle demektedir:

Fakat kadının öğretmesine ve erkeğe hâkim olmasına izin vermem. Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı. Ve Âdem aldanmadı, fakat kadın aldanarak suça düştü; fakat iman ve sevgi ve takdiste vakar ile dururlarsa çocuk doğurması ile kurtulacaktır (Timoteosal: 2/13-15).

Pavlus'un yukarıdaki birinci mektubuna göre, dişilerin yapmması gerekenler; (i) erkeklere buyurganlık etmeyecek, (ii) onlara üstünlük taslamayacak, (iii) erkeklere bir şey öğretmeye kalkışmayacak. Peki dişilerin yapması gerekenler nelerdir? (i) Erkeklerden öğrenecek, (ii) evlenecek, (iii) çocuk doğuracak, (iv) zahmetli doğumuyla, Havva'nın günahının bedeli ödeyecek ve (v) çocuklarını iyi birer Hıristiyan olarak yetiştirecek (Berktaş 2014: 102).

3.2.4.1.2. Kuran

Geleneksel dişi ve erkek Müslüman anlayışını besleyen cinsiyet kültürünün temel özelliklerinden biri, erkeklerin doğuştan dişilerden üstün ve her durumda onların yöneticileri olduğu bilgisinin dayanağı olarak “Erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptir.” (Bakara 2: 228) ve“ Erkekler, kadınlar üzerinde kavvamdırlar.” (Nisa 4: 34) ayetlerine yapılan gönderme ve yorumlar gösterilebilir.

3.2.4.1.2.1. Erkekler Bir Derece Üstündür

En bilinen Bakara suresi 228. ayette geçen sözlerin bir kısmının Arapça ve İngilizce, Türkçe çevirisiyle:

velirricâli ‘aleyhinne deracetun men have a degree (of responsibility) over them

erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler

İmam Kurtubi'ye (2004:3/282) göre, “deracetun=derece” terimi üstün olmayı gerektirmektedir, dolayısıyla, ayette geçen ve “bu’uletuhunne ehakku” ifadesindeki *bu’uletuhunne* “kocaları” demektir ki kocaya bu ad, karısından üstün olduğu için

verilmiştir. İmam Kurtubi'nin aktarımına göre, İbnu'l-Arabi der ki: “Erkeklerin kadınlara üstünlüğü akıllı bir kimse için gizli bir durum değildir. Eğer hiçbir şey olmasa dahi kadının erkekten yaratılmış olması bu konuda yeterlidir. Erkek, kadının aslıdır. Ayrıca erkeğin, izni ile olmadıkça kadını tasarruftan alıkoyma yetkisi vardır. Onun izni olmadıkça (nafile) oruç tutamaz, ancak onunla birlikte hac edebilir.”

Fahirüddin er Razi'ye (2002: 5/201) göre, koca hem bir reis hem de bir çobandır; karı ise kocanın yardımcısı ve yönettiği kimsedir. Koca, bir reis ve çoban olarak karının haklarını ve çıkarlarını gözetecek, karı da kocasına itaat edecek. Buhari ve Müslim b. Haccac da erkeğin çoban oluşuna ilişkin aynı hadisi aktarmaktadır:

Erkek, aile-çobandır ve eli altındakilerden sorumludur. Kadın, kocasının evine ve çocuklarına çoban olup idaresi altındakilerden sorumludur. Hizmetçi de efendisinin malında bir çobandır ve elinin altındakilerden sorumludur.” (Buhari, Kitabı'l İTK/ Hürriyet ve Köleyi Hürriyete Kavuşturma Kitabı 49: 19/40 ve Cumua Kitabı II: 11/18; Müslim, İmaret/Yöneticilik 33: 5/1671).

Buhari ve Müslim, sıradüzensel/hiyerarşik bir ilişki içinde {koca > karı > çocuk} sıralaması yapmaktadır. Buna göre koca, karıyı yönetecek; karı da çocuğu. Yöneticilik, aynı zamanda sorumluluğu getirdiği için koca, karıdan; karı da çocuktan sorumlu olacak. İmam Kurtubi, Taberi ve Fahirüddin er-Razi'nin *derece* terimine yükledikleri anlamlarla erkeklerin, dişilere üstünlükleri şöyle sıralanabilir:

- (i). Kadının kocaya itaat görevi
- (ii). Erkeğin daha akıllı olması
- (iii). Yöneticilik, tanıklık konusunda yeterliliğe ve yetkiye sahip olması,
- (iv). Çokkarılı olabilmesi,
- (v). Karısını boşayabilmesi veya boşama hakkını elinde tutması,
- (vi). Saygınlık sahibi olması,
- (vii). Yatakta karısının isteğine yanıt verme yükümlülüğünün olmaması
- (viii). Mirasta olduğu gibi, ganimette de fazla pay alması
- (ix). Sakallı olması (Fahirüddin er-Razi 2002: 5/202; Kurtubi 2004: 3/289; Taberi 1996: 2/22).

Fahirüddin er-Razi (2002:5/202), “Bütün bu hususlarda erkeğin, kadından daha üstün olduğu sabit olunca; kadının, erkeğin elinde âciz bir esir gibi olduğu ortaya çıkar,” demektedir

İmam Kurtubi, Fahirüddin er-Razi ve Taberi gibi, çağdaş Kuran yorumcusu, Amine Wedud Muhsin (2005: 108) de bu ayette geçen “derece” sözcüğünün hemen hemen bütün müfessirlerce erkeklerin şu veya bu sebeple dişilerden üstün konumda bulunduğu ve erkeğin daha fazla hak sahibi olduğu yönünde kanıtı olarak açıklandığını belirtmektedir. Oysa bu ayette erkeklerin dişilere göre, “bir derece üstünlüğe” sahip oluşları sadece boşanmayla sınırlandırılması gerektiği anlaşılmaktadır. Diğer türlü, erkeğe, dişi aleyhine sınırsız değer atfetmek, Kuran’ın bütününe, kişi düzeyinde ortaya konulan eşitlik fikriyle çelişmektedir. Berktaş’a (2014: 123) göre, Kuran’daki “erkeğin bir derece üstünlüğü”, yaşamın gerçekliğinde erkeğe, bir dereceden çok daha fazla üstünlük sağlayarak çok farklı haklar kazandırırken bu sıradüzensel ilişkide dindar dişinin payına içselleştirip olağanlaştırmak düşmektedir.

3.2.4.1.2.2. Erkekler Kavvamdır/Öndelik’tir

İlhami Güler, *kavvam* terimi için Türkçe *öndelik* sözcüğünü kullanmıştır. Bu tezde de *kavvam* sözcüğünün Türkçe karşılığı olarak *öndelik* kullanılacaktır. *Öndelik* sözcüğündeki *önde* ilgeci/edatı “önünde giden”, “önde olan” yani “üstünlük” anlamı taşımaktadır. Sözcükteki “lik” ekiyle yer; rütbe ve makam bildirilmektedir ki *öndelik* hem erkeğin dişiye göre yerini hem de üst oluşunu göstermektedir.

Nisa suresi 34. ayette geçen erkeklerin dişilere göre konumlarını belirleyen *kavvam* çok tartışmalı bir terimdir. Nisa suresi 34. ayetin Arapça İngilizce ve Türkçe (URL: 9) çevirisiyle:

Er ricalu kavvamune ala nisai bi ma faddalallahu ba'dahum ala ba'dın ve bi ma enfeku min emvalihim.

Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means (URL-9: Yusuf Ali)

Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.

Fahirüddin er Razi (1990: 8/18), *kavvam*, teriminin anlamını, “Bir işi bihakkın yapan kimse [♂]” ve “Kadının işlerini hakkıyla yerine getirip onu korumaya itina gösteren kimse [♂]” olarak vermektedir. Ona göre, erkekler pek çok yönden dişilerden üstündür. Bu üstünlük şu iki şeye dayanmaktadır: (i). Bilgi (ilim). (ii). Kudret (güç-kuvvet). Fahirüddin er Razi’nin, erkeklerin akıllarının ve bilgilerinin dişilerden daha çok

olduğundan ve erkeklerin güçlülere ve zorluklara karşı dişilerden daha dirençli, daha güçlü olduğundan kuşkusu yok gibidir.

Taberi'ye (1996: 2/515) göre, ayette “Er ricalu kavvamune ala nisai= Erkekler kadınlar üzerine hâkimdirler” buyurulmaktadır. Bu ifadeyle, erkekler, dişileri terbiye etme, yönetme gibi konularda onlara egemendir. Erkeklerin bu egemenliği, Tanrı'nın, fiziksel olarak erkekleri daha güçlü yaratmasından ve evin geçimini sağlamayı, evi yönetmeyi erkeğe yüklemesindedir. Diğer bir deyişle, erkeğin üstünlüğü, dişiyeye bakma yükümlülüğünden ve geçimini sağlama zorunluluğundan gelmektedir İmam Kurtubi, erkeklerin dişilerden üstün oluşunu şöyle açıklamaktadır:

Erkeklerin akli olgunluk ve idarecilik bakımından bir üstünlükleri vardır. İşte bundan dolayı kadınlar üzerinde yöneticilik hakkı erkeklerle verilmiştir. Yine denildiğine göre erkeklerin, kadınlarda bulunmayan bir şekilde ruhi bakımdan ve karakter itibarıyla bir üstünlükleri vardır. Çünkü erkeklerin karakterinde (tabiatında) hararet ve kuruluk baskın olduğundan dolayı, erkekte bir kuvvet ve bir çetinlik bulunur. Kadınların karakterinde ise baskın olan, nemlilik ve soğukluktur, O bakımdan, yumuşaklık ve zayıflık anlamındaki hususlar karakterlerinde yer eder. Bu bakımdan, erkeklerle, kadınlar üzerinde kıyam (yöneticilik, işlerini görüp gözetme) hakkı verilmiştir (2004: 5/170-171).

Zemahşeri'ye (2017: 2/120) göre, yöneticinin halkını yönetmesi gibi, erkekler de buyurgan ve yasaklayan olarak dişilerin işlerini üstlenirler [kavvam], bu sebeple onlara, “kavim” denilmiştir. Gazali'ye (1974: 2/116-117) göre de Tanrı, erkekleri dişilerden üstün yarattı ve dişiyeyi, erkeğin buyruğuna verdi. Çünkü erkek uyan değil, uyulması gerektirir. Amir konumunda dişisi değil, erkektir. Tanrı, erkeklerle öndeliği buyurmuş ve “Seyydi= Efendi” adını vermiştir. Tanrının yarattığı değiştirilerek köle yani dişisi, efendinin yani erkeğin yerine geçerse, Tanrı'nın buyruğuna karşı gelinmiş olur.

Klasik dönemde *kavvam* terimiyle erkeğin mutlak üstünlüğü ve egemenliği olarak algılanmasına karşılık, çağdaş dönemde *koruyup gözeten; bakan; işleri çekip çeviren; yöneten, düzenleyen* anlamlarıyla erkeğin, “ailenin reisi” olması öne çıkarılmıştır (A. B. Oruç 2016: 135). Muhammed Esed, *öndelik/kavvam* teriminin üç şeyi içerdiğini söylemektedir; maddi bakım, koruma ve ahlaki sorumluluk (2009: 204). Güler'e göre, erkeğin bu “üstünlüğü” ahlaki anlamda özdem/erdem üstünlüğü değil, erkeğin insani yapısının sert, direngen, sağlam, kararlı oluşuyla birlikte engelleri aşma gücü gibi açılardan dişiden üstün olması demektir. Nitekim insanlık tarihi boyunca koruyucu, güvenliği sağlayıcı, savaşçı hep erkek oluşmuştur (1997: 301).

Kecia Ali'ye (2015: 223 ve 225) göre, bu ayetin Klasik ve Ortaçağ yorumları, dışının boyun eğişini yani itaatini, erkeğin ise yetkesini yani otoritesini vurgularken en son yorumlar, erkeğin evliktaki yükümlülüklerinin tamamlayıcısı konumundaki mali sorumluluklarına ve karısı üzerindeki gücünün sınırlı oluşuna vurgu yapmışlardır. Çağdaş yorumlar, bir yandan Müslüman geleneğinin erkek egemen ve dışıdüşmanı özelliklere sahip olduğunu ortaya koyarken bir yandan da Kuran'ın eşitlikçi okuma biçimlerini göstermektedir. Nisa suresi 34. ayetin yeni okumalarındaki en önemli unsur, dişilerin erkekler tarafından desteklenmesine odaklanmaktadır. Eğer, erkeklerin öndeliği, dişilere yaptıkları harcamalar üzerinden o halde rolleri, mali sorumluluklarını yerine getirme derecesiyle bağımlıdır. Erkek, artık dişiyi desteklemeyecek duruma düşerse onun öndeliği olası olmayacaktır.

Nitekim Muhsin de bunun böyle olduğunu hem Azizah Hibri'den yaptığı alıntılarla hem de kendi sözleriyle söylemektedir. Muhsin (2005: 110 ve 115), erkeğin öndeliğinin iki koşula bağlı olduğunu altını çizmektedir: Tercih veya erkeğin kendi malından harcama yapmasıdır. Eğer, bu iki koşuldan biri gerçekleşmezse erkeğin öndeliğinden söz edilemez. Muhsin, erkeğin öndeliğini gerekli bulmaktadır, ona göre, dışının asli sorumluluğu olan çocuk doğurmayı rahatça yapabilmesi için her şey erkek tarafından karşılanmalı; bu hem fiziksel koruma hem de maddi geçimini sağlama anlamındadır.

Çağdaş yorumlarda olan *eşlik etme, yükümlülük alma, sorumlu olma, koruma ve gözetme* örtük bir tür üstünlük anlamı bulunmaktadır. Ne var ki bu üstünlük erkek ve dışının karşılıklı konumlarıyla ilgili olarak erkeğe tanınan bir üstünlüktür (Kırbaçoğlu 1997: 260). Hatemi'ye (1997: 313) göre, özel hukuk bağlamında erkeğin "evin reisi" oluşu, erkeği ayrıcalıklı kılmamaktadır. Sadece erkeği, "primus inter pares= eşitler arası önde" olarak konumlandırır ki bu da erkeğe ayrıcalık sağlamayı tersine sorumluluk yüklemektedir.

Sabbah'ın (1995: 27) Nisa suresi 34. ayete getirdiği yoruma göre, ekonomik bakımdan bağımlı olduğu için dışının edilgin ve itaatkâr olarak tanımlandığı bir sistemde, kendi sorumluluğunu üstlenebilen çalışan/ücretli bir dişi olsa olsa bir sapma olarak görülebilir. Dişilerin para kazanıyor olması, sıradüzeninin/hiyerarşinin temelini oluşturan ve erkeklerin üstünlüğünü doğrulayan ekonomik paylaşımı bozmaktır.

Tuksal (2012: 84) da *kavvam* teriminin dişiyi salt insan olduğu için saygı ve sevgi temelli bir anlayışa değil, tersine horlayıcı bir hoşgörüye ve katlanışa dayandırıldığını vurgulamaktadır.

Klasik ve çağdaş yorumcuların ardından, her ne kadar tefsir olmamakla birlikte güncel Türkçe yazılan mealler, *kavvam* teriminin nasıl anlaşıldığını ortaya koymasını bakımından önemli olabilir. Kavvam/öndelik terimine verilen anlamlar şöyledir:

Çizelge 5: Kavvam/Öndelik Teriminin Güncel Yorumu

Mealci	Meal
Abulbaki Gölpınarlı, İlyas Yorulmaz	Erkekler, kadınlardan üstündür
Abdullah-Ahmet Akgül, Ali Bulaç, Gültekin Onan	Erkekler, kadınlar üzerinde sorumlu gözeticidir
Abdullah Parlayan, Cemal Külünkoğlu, Diyanet Vakfı Meali, Adem Uğur	Erkekler, kadınların yöneticisi ve koruyucusudur
Cemal Külünkoğlu, Diyanet Vakfı Meali, Suat Yıldırım,	Kocalar eşleri üzerinde yönetici ve koruyucudur
Süleyman Ateş, şaban Piriş, M.Sait şimşek, Mahmut Kısa	Erkekler, kadınlar üzerinde yöneticidirler
Ahmet Tekin, İsmail Hakkı İzmirli	Aile reisidirler.
Elmalılı Hamdi Yazır, Ali Fikri Yavuz	Erkekler, kadın üzerine idareci ve hâkimdir
Hasan Basri Çantay, Diyanet İşleri Meali - Eski-, Kadri Çelik	Erkekler kadınlar üzerine hâkimdirler.
Ahmet Varol	Söz sahibidirler
Ümit şimşek	Erkekler kadınlar üzerinde yönetici ve koruyup gözeticidir
Bahaddin Sağlam	Erkekler kadınları yönetirler.
Bayraktar Bayraklı, Besim Atalay, Diyanet İşleri Meali-Yeni, Edip Yüksel, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Muhammed Esed, Mustafa İslamoğlu, Yaşar Nuri Öztürk	Erkekler; kadınları gözetip kollayıcıdır.
Erhan Aktaş	Erkekler kadınlar üzerinde kavvamdırlar.

Çizelgede görüleceği üzere, meallerin *kavvam/öndelik* terimine verdikleri anlam, klasik tefsircilerin kavvam terimine verdikleri anlamın bir yansıması olduğu için mealleri, geçmişten bağımsız görmek olası değildir. Kuran mealcilerinde, kavvam teriminin tanımında bir uzlaşı yok gibi görünse de açık biçimde, erkeğin dişi üzerindeki egemenliği veya kocanın aile reisi oluşunda uzlaşı vardır (Atmaca 2013: 226-227).

Leila Ahmed'e (2011: 69) göre, İslam toplumlarında geliştirilen yasalar, yasa yapıcılarının bakış açılarını yansıttığı için Müslüman erkek yorumcular, Kuran'ı erkekler lehine yorumladılar. Bunu yaparken adil olan/olmayan bir şariat düzeni oluşturduklarını düşün(e)mediler. Erkeğin doğal ve toplumsal düzendeki üstünlüğünü – kendi çıkarlarına da uygun düştüğü için - Tanrı buyruğu sandılar. Bakara suresi 228. ayette geçen *erkekler, dişilere göre bir derece üstündür* ve Nisa Suresi 34. ayette geçen *erkekler, dişiler üzerinde kavvamdır* sözlerinin ardından bir İslam mutasavvıfı olan Mevlana'nın bu iki ayeti nasıl ele alındığı üzerinde durulabilir.

3.2.4.1.3. Mevlana'nın Yapıtlarında Üst Olma Hakkı

Hollandalı filozof, Desiderius Erasmus, “Erkek, dünya işlerini yönetmek için doğduğundan, doğanın ona bir nebze akıldan biraz fazlasını vermek zorunda kaldığını,” söylemektedir (2010: 65). Erasmus'un dediği gibi, Mevlana da erkeğin, dışiden salt akıl bakımından değil, işin sonunu görmek bakımında da üstün olduğunu bildirmektedir

Mevlana, üstünlük olarak savladığı erkeğin işin sonunu görücü olmasını, *Mesnevi*'nin 4. defterinde “Kocaman sarıklı bir fakihin hikâyesi” üzerinden anlatmaktadır. Hikâyeye göre, fakihin biri, sarığının gösterişli olmasını ve çok büyük görünmesini sağlamak için bez parçalarıyla sarığını büyütür. Fakih, bu gösterişle geçimler elde etmek için sabahleyin medreseye gitmek için yola çıkar. Yolda bir hırsız, fakihin sarığını başından kapıp kaçar. Hırsız bir yandan kaçarken diğer yandan, sarığı çözer, yola yüzlerce parça saçılır. Sarıktan, hırsızın elinde çok az bez kalır. Şaşırın hırsız, fakihe, “A düzenci” der, “Bu düzenle beni oyaladın.” Bunun üzerine fakih, “Olan biteni de öğüt yoluyla sana söylemek için düzen kurdum,” der. Fakihin öğütlerinden biri de erkeğin üstünlüğünü anımsatmasıdır.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde bu hikâyeye üzerinden erkeğin, dışiden neden üstün olduğunu Bakara suresi 228. ve Nisa suresi 34. ayetlerinin yönletimiyle açıklamaktadır. Farsçası (b. 1617-1620) ve Gölpmarlı (b.1618-1621) çevirisiyle:

Fezl-i merdân ber zenân ey bu şucâ'	A yiğit, erkeklerin kadınlara üstünlüğü
Nîst behr-i kuvvet u kisb u ziyâ'	Güç, kazanç, mal mülk bakımından değildir
V'er ne şîr u pîl râ ber Ademî	Öyle olsaydı daha güçlü oldukları için fille
Fazl budî behr-i kuvvet ey amî	Aslanın, insandan daha üstün olması gerekirdi.

Fazl-ı merdân ber zen ey hâlî perest Ey yalnız içinde bulunduğu anı gören⁵⁹ erlerin
Z'an büved ki merd pâyân bîn terest kadınlardan üstünlüğü, erkeklerin sonu,
kadınlardan daha iyi görmelerindendir.

Merd k'ender âkıbet bînî ham est İşin sonunu görmekte üstün olmayan erkek,
O zi ehl-i âkıbet çün zen kem est.⁶⁰ Kadın gibidir, sonu görenlerden de aşağıdır.

İlk beyitte geçen (b.1617) “fezl-i merdân ber zenân= erkeklerin kadınlara üstünlüğü” sözündeki Arapça kökenli *fezl* “fazlalık, üstünlük” anlamındadır (Kanar 1998: 460).

Mevlana'ya göre, erkeklerin dişilere üstünlüğü, erkeklerin akıl gözüyle her şeyin sonunu görücü oluşlarından yani erkekler, dişilerden daha anlayışlı ve daha önlem alıcıdır. Oysa dişilerin akılları, şimdiye baktığı ve salt içinde bulunduğu durumu görebildiği için eksiktir. Konuk, Mevlana'nın sözlerini erkeklerin dişilerden üstünlüğünü, dişilerin aklının eksik oluşuyla açıklamaktadır. Konuk, dişilerin aklının eksik oluşundan öylesine emindir ki bunun için kanıtla gerek bile duymaz, ona göre, moda tutkusu başlı başına bir kanıttır:

Kadınların akılları hale nazir olduğundan nakısdır. Kadınların bu hallerini ispat için başka delil aramaya hacet yoktur. Moda denilen illete müptela olmaları kâfidir. Her kaç mal olursa olsun, tezeyyünatta moda olan şeyi ele geçirmeye çalışırlar. Bir müddet sonra o modanın hükmü zail olup paralarının israf edilmiş olacağını asla düşünmezler (2006a: c.7,d.4,b.1618).

Konuk gibi, Top da “erkeklerin dişilerden üstün oluşu”nu moda örneğiyle açıklamaktadır:

Kadınlar, yapıları icabı yeni olan şeye fazla ilgi duyarlar ve yenilik içinde yaşamak isterler. Modaya ilgilerinin fazla olması da bundandır. Erkekler, genel anlamda işin önünden ziyade sonuyla, hissi ve geçici yönünden ziyade mantıklı olan kalıcı yönüyle yani sonuyla ilgilenirler. Kadınların his dünyaları zengindir. Onlar, hali yaşamı severler, yeni yeşeren şeye ilgi gösterirler. Erkeklerse daha akli davranırlar, yeşeren şeyin solup söneceği duruma bakar ve ona göre davranırlar. İleriye görmeleri onlara artı puan kazandırmıştır (2015a. c.7, d.4, b.14249).

Top, Nisa suresi 34. ayete göndermeyle erkeklerin, dişilerden üstün oluşunu üç koşula bağlamaktadır: (i). Cihat etme (ii). İmamlık yapma (iii). Miras taksimi. Top, açıklamasını, dişilik ve erkekliği karşıtlığı üzerinden yapmaktadır; {duygusal x akılcı}, {şimdiyi gören x ileriye gören}, {geçici düşüncüler x kalıcı düşüncüler} gibi dişiliğe ve erkekliğe ilişkin kalıpyargılardır ki burada duygusal olanın, şimdiyi görenin, geçici

⁵⁹ Beyitteki (b.1619) bu kısmı Konuk (c.7, d.4, b.1617) ve Top (c.7, d.4, 14248) “Ey amcam” olarak çevirmiştir.

⁶⁰ Şefik Can hem 1997 hem de 2016b basımından bu beyitleri (b.1616-1621) çıkarmıştır.

düşünenin dişi olduğu kuşku götürmez. Top'a göre, işin başına bakıp da sonunu görmek her kişinin kârı değil, er kişinin kârıdır. Baştayken sonu sezemeyen erkek, fiziki açıdan dev gibi de olsa sezgi eksikliği yüzünden küçülür de küçülür. Böyle erkekler, işin sonunu gören erkeklere göre, eksikli sayılır. (2015a: c.7, d.4, b.14247-14250).

İmami, Mevlana'nın yukarıdaki sözleri için onun kendi çağının görüş ve yargılarının etkisiyle bazı temsillerinde erkekleri, dişilere tercih ettiğini ve dişileri, akıl noksanlığıyla çocuklarla eş düzeyde gördüğünü belirtmektedir. (2020: 49). İmami, Mevlana'nın erkeklerin dişilerden üstünlüğünü gönülsüzce kabul ederken Yeniterzi kabul etmemektedir. Ona göre, Mevlana dişi ve erkeği birbirinin tamamlayıcısı olarak görmektedir, erkek egemen ve erkeği, dişiden üstün gören bir toplum anlayışı süregelmesine karşın Mevlana bu toplumsal düşüncenin taraftarı olmamıştır (2007: 33). Ne yazık ki Yeniterzi'nin söylediğinin aksine, Mevlana, erkeğin dişiden üstün olduğu yargısına katılmış olabilir!

Mevlana'nın yaşadığı çağdan, günümüze değin dişilerin değersiz görülme görüngüsü Heritier'in (2014: 10) önemle vurguladığı gibi, "cinsiyetler arası değer ayrımcılığı"nın zaman, ülke, kültür farkı gözetmeksizin farklı toplumlarda ve farklı zamanlarda, bakış farklılıkları olsa bile erilliğe yüksek değer biçildiğini göstermektedir.

3.2.4.2. Çokkarılık Hakkı

Eril hakların ikincisi olan erkeğin çokkarılık hakkından önce, İslam öncesi evlilik biçimlerine kısaca göz atmak iyi olabilir.

3.2.4.2.1.İslam Öncesi Evlilik Biçimleri

F. Engels, Mac Lennan'dan alıntılacağı üç evlilik biçiminden söz etmektedir:

- (i). Çokkarılık / Polyjini
- (ii). Çokkocalık / Polyandrie
- (iii). Karı-koca evliliği / Mariage conjugal

Engels (2012: 17), Mac Lennan'ın bu evlilik biçimlerine katılmaz. Ona göre, bazı halklar arasında bir grup erkeğin, bir grup dişiyile grup evliliği yaptıklarına ilişkin birçok

kanıt bulunmaktadır.⁶¹ Bu üç evlilik biçimine -tekeşli, çokkocalı, çokkarılı- Engels'ten hareketle, dördüncü olarak grup evliliği de eklenebilir.

Engels'in saydığı bu evlilik biçimlerinden, İslam öncesi Araplar için hangi evlilik biçimi geçerliydi sorusuna yanıtı, Fatima Mernissi *Peçenin Ötesi* kitabında şaşırtıcı biçimde çokkocalık olarak vermektedir. Kendisi, İslam öncesinde Mekke'de ve Medine'de çokkarılığa rastlanmadığını önemle vurgulamaktadır. Mernissi, araştırmalarında İslamiyet öncesi cinsel uygulamalardan hangilerinin İslamiyet'e aktarıldığını, hangilerinin yasaklandığını saptamaya çalışmıştır. Okuduğu tarihsel kanıtlara göre, İslamiyet döneminde anlaşıldığı gibi, bir erkeğin bir sürü kadınla evlenip onları aynı çatı altında ya da ayrı ayrı evlerde oturtması anlamında bir çokkarılığın İslam öncesi Medine'sinde uygulandığına dair güvenilir bir kayıt bulunmamaktadır. Üstelik soy kütüklerinden derlenen kayıtlara uygun çerçevesi çizilmiş bir çokkarılık sisteminin izine de rastlanmaz. Mernissi, tam tersine, evliliklerin dışı egemen karakterli olduğunu yani kadınların çokkocalı evlilikler yaptığını söylemektedir. Ona göre, İslamiyet'le birlikte cariyelerle ya da satın alma yoluyla evlilikler görülmeye başladı. Erkeğe yönelik çokkarılık, Peygamber döneminde ortaya çıkan yeni bir fikir ve alışılmadık bir uygulamadır (1995: 101-102 ve 104).

Mernissi gibi, Buhari de *Sahih* adlı kitabında, İslam öncesinde dişiler için çokkocalık anlamına gelen dört tür evlilik olduğu bilgisini Peygamberin eşi Hz. Ayşe'den aktarmaktadır.

(i). Zevac-ül müşareke/Paylaşma evliliği: İslam öncesinde bir dişinin, birden fazla erkekle birlikte olma biçimine *zевac-ül müşareke* yani *paylaşım evliliği* denilmekteydi. Ne var ki dişinin birlikte olacağı erkek sayısı 10 rakamıyla sınırlıydı, bu sınırı aşarsa kendisi f....e olarak adlandırılmaktaydı.

Paylaşım evliliğine ilişkin Buhari'nin aktarımlarına göre, on erkekten az bir grup erkek toplanırdı; her biri sırayla, ayrı ayrı kadınla cinsel ilişkiye girerdi. Kadın, eğer gebe kalır da çocuğu doğurursa birlikte olduğu erkeklere haber gönderirdi; erkeklerin hepsi gelir, kadın, onlara “Neler olduğunu biliyorsunuz, şimdi bir çocuk doğurdum. Bu çocuk, senindir ya Fulan!” derdi. Kadın, bu erkeklerden kimi isterse, onun adını söyler,

⁶¹ Engels (2012: 19), Mac Lennan'ın grup evliliğin uydurulmuş olduğunu söyleyerek karşı çıktığını belirtmektedir.

böylece kadının çocuğu, o adamın soyuna katılırdı. Adını söylediği adam itiraz edemezdi (Buhari, Nikâh 67: 37-60; Saadavi 1991: 163; Mernissi 1995: 99-104; Fatih Duman 2018: 93).

(ii).İstibda/ Evli bir kadının başka bir erkekten cinsel ilişki isteme evliliği: Araplar arasında çokkocalı bir ilişki tarzıydı. Buhari'nin aktarımına göre, koca, karısına aybaşısı bitip yıkandığında, “Kendini –şeriflerden- falan kimseye git, ondan seninle cinsel ilişkiye girmesini iste!” derdi. Kadın, cinsel ilişkiye girdiği erkekten eğer gebe kalırsa, gebe kaldığı açıkça belli oluncaya kadar kocası, asla karısıyla cinsel ilişkiye girmez, ayrı dururdu. Kadının gebeliği iyice belirginleşince kocası, istediği zaman gebe karısıyla cinsel ilişkiye girerdi. Kocanın, karısının bir başka erkekle cinsel ilişkiye girmesini istemesinin sebebi, çocuğun soylu ve üstün niteliklere sahip olmasını istemesidir (Buhari, Nikâh 67: 37-60; Saadavi 1995: 163-164; Fatih Duman 2018: 93).

(iii). Zevac-ül muta/Zevk evliliği: Araplardaki özgün evlilik biçimlerinden biri de *zevac-ül muta* yani *zevk evliliğidir*. Dişilerin ve erkeklerin cinselliğın tadının çıkarılmasına olanak tanıyan zevk evliliğiydi. Karşılıklı saptanan ücretlerle erkek genellikle, üç gün süreyle bir dişiyile evlenirdi. Eğer bu kısa süreli evlilikten çocuk doğarsa erkeğın baba olma yükümlülüğü yoktu (Saadavi 1995: 164-165; Fatih Duman 2018: 93).

(iv).Zevac-ül hibe/Kendini verme evliliği: Bir dişinin, erkeğe “Kendimi sana veriyorum,” dediği, tüm evlilik haklarından vazgeçtiği hibe evliliğidir. Bu ilişkidен doğan çocuktan erkek sorumlu sayılmazdı (Saadavi 1995: 164-165). Buhari, *Sahih*'de Peygamber'e kendini hibe etmek isteyen bir kadından söz etmektedir (Nikâh 67: 37-59).

İslam öncesi Araplarda görülen evlilik biçimlerine ilişkin Buhari, sevincini gizlemeksizin “Nihayet Muhammed (S) Hak ile peygamber gönderilince insanların bugünkü nikâhı müstesna olmak üzere, bu cahiliyet nikâhlarının hepsini yıktı,” yazmaktadır (Nikâh 67: 37-60; Saadavi 1991: 163-165).

İranlı Şii âlim Murtaza Mutahhari'nin *Kadın* kitabında söylediği gibi, “Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, İslam öncesi Araplar arasında çokkocalı evlilik geleneği vardı.” Ona göre, çokkocalı evlilik, sadece erkeğın “tekelci” ve “evlada” düşkün doğasına ters düşmekle kalmaz, aynı zamanda, dişinin de doğasına aykırıdır. Mutahhari, “Yapılan

psikolojik araştırmalar, kadının ‘tekeşli’ evliliğe erkekten daha ziyade taraftar olduğunu göstermiştir,” yazmaktadır (1920-1979). Elbette, Mutaharri, psikolojik araştırmaların neler olduğundan, kimler tarafından ve nerelerde yapıldığından ya da araştırma sonuçlarından söz etmemektedir.

Mernissi’ye (1991: 60) göre, İşlam, kendinden önce Arabistan’da var olan cinsel şehvete, gelişigüzel cinsel ilişkiye son vermek ve babalığı kontrol altına almak amacıyla, evlilik veya mülkiyet dışındaki tüm cinsel ilişkileri zina olarak kınamıştır. Salt kınamakla kalmamış, evliliği teşvik etmiş, bekrlığı cinselliğe açık kapı olarak etiketlemiştir. Öyle ki erkeklere birden fazla karıya sahip olma, onları kolayca boşama ve yerine başkalarını getirme hakkını, tamamı Müslüman evlilik çerçevesinde olmak kaydıyla vermiştir.

Saadavi (1991: 165), İşlam’ın daha ilk evrelerinden itibaren bu evlilik biçimlerini kaldırdığını ama Arap dışilerin, kocalarını seçme hakkını kullanmayı İşlam’ın ilk evrelerine kadar srdrdklerinin altını önemle çizmektedir. Tuksal (2012: 65-66), Saadavi gibi kimi Arap dışilcilerin/feministlerin ağdaş Batı karşısında en büyük gurur kaynaklarından biri çokkocalık olsa da bu tür evliliklerin ayrallar/istisnalar olarak kaldığını belirtirken, eş zamanlı olmayacak biçimde meşruluk kaydıyla bir çokkocalık gerçeğiyle karşı karşıyayız, demektedir.

Geoffrey Parrinder’e (2003: 226) göre, evlilik ve aile, Peygamber tarafından yeniden düzenlenerek babalık ve baba tarafından soya öncelik verilmiştir. İşlam’dan önce, çeşitli biçimlerde dışiler için çokkocalık vardı, bir dışi pek çok koca alabiliyordu ve dirimsel/biyolojik babalık önem taşımıyordu. İşlamiyet’le birlikte, bir erkeğin dört dışiyle evlenme kuralı, her dışinin yalnızca bir erkekle evlenmesini gerekli kılmak için ve savaş sonrası, erkeklerden sayıca fazla olan dışilerin de evlenebilmesi için konmuştu. Böylelikle, bu İşlami sistemde hem bir çocuğun babasını bilmek her zaman olası olacaktı hem de çokkocalı dışiler İşlam altında ailelerinin onayıyla tek kocalı hale gelecekti.

Neşet ağatay, yukarıda yazılanların tam tersi bir durumdan söz etmektedir. Ona (1957: 122) göre erkekler, hiç bir sınırlama olmaksızın istedikleri kadar dışiyle evlenebiliyorlardı. İşlamiyet, bu sınırsız evlenmeyi yasaklayıp aynı zamanda, ancak dört

dişıyla evlenilebilecek şekilde düzenlemiştir. Çağatay, devam sözlerinde o dönem için çok ileri ve büyük bir adım olduğunu, bu durumu bilmeyen veya kavrayamayan Batılı bilginlerin haksızca çokkarılığa izin verdi sanısıyla İslamiyet'in bu düzenlemesine saldırdığını ifade etmektedir.

Fatih Duman (2018: 49) da İslam öncesi Araplarda erkeğin dört tür evliliğinden söz etmektedir. Bunlar mehir karşılığı evlilik, mehirsiz değişim evliliği, analıkla evlilik ve iki kızkardeşle birlikte sınırsız evlilik. Duman, bu tür evliliklerin oldukça az görüldüğünü söyledikten sonra, yadırgatıcı biçimde, “Toplumsal ilerleme olarak da tabir edeceğimiz İslam öncesi dönemde evlilik, (erkeğin sınırsız olarak) dilediği kadın veya kadınlarla evlenmesi şeklindeydi. Bu durumda boşama erkeğin elindeydi ve erkek istediği zaman kadını ailesine geri gönderebiliyordu,” yazmaktadır.

3.2.4.2.2. İslamiyet’le Birlikte Çokkarılık

İslam’da koca, karı sayısını dörde kadar çıkarabilme hakkına sahiptir; bu sıradan ve olağandır. Ne var ki karının, kocası yaşadığı sürece, kocası dışında başka bir erkekle birlikte olma hakkı olmadığı gibi, böylesi bir durum bağışlanması olası olmayan en büyük günahlardan sayılmaktadır; karı *recm*, eşdeyişle taşlanarak öldürülebilir.⁶² Buna karşın, karının hakları ise kocasının diğer karılarıyla eşit davranmasıyla sınırlıdır:

Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan cariye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır (Nisa 4: 3).

Taberi’ye (1996: 3/136) göre, ayette “adalet”le kastedilen geçimlik ve karılar arasındaki günlerin bölüşümüdür. Eğer koca, böyle bir adaleti yerine getiremezse çokkarılık yasaklanmaktadır. Ne var ki koca, karısının geçimini sağlar ve bölüşümü adilane yapar ama sevgi ve yakınlık bakımından adil olmazsa kocanın çokkarılığın serbesttir.

Mernissi’ye (1995: 78) göre, bu ayetin dikkat çeken yanı, çokkarılık hakkını sınırlayan tek koşulun, yasaların kolayca saptanamayacağı öznel bir duyguyu yani adil olamama endişesini koymasıdır. Aydın ve Dağ (2018: 260) da bu ayetin (Nisa 34: 3) bir başka çarpıcı yanını göstermektedir. Onlara göre, Kuran’ın çokkarılı evlilik konusundaki çözümü, Hicaz toplumundaki varsıl ve yoksul dişilerle ilgili evlilik uygulamasının hoş

⁶² .Bkz. Nur 24: 2-4; Müslim, Had, 29: 3 ve 4; Tirmizi, Hudud, 15: 7-1431

bir uzlaşımı gibidir, çünkü Hz. Hatice örneğinde görüldüğü gibi, varsıl dişiler, kocalarının çokkarlı olmasını önlemektedir. Bundan dolayı, Kuran, bir yandan erkekler için çokkarlılığa olanak tanırken bir yandan da tekkarlığı salık vermektedir.

Gazali'ye (1974: 2/ 80) göre, bazı erkeklerde kösnüllük o derece baskındır ki tek dişi, onları doyurmaz. Böylelerinin dört dişiye kadar evlenmeleri uygundur. Tanrı, karılarına karşı kocada bir sevgi ve bağlılık duygusu yaratırsa sorun yok, bunlarla yetinir; eğer, koca böyle bir duruma erişemezse o zaman nikâhı altındaki karıları boşayıp yeniden evlenmesi uygundur. Hz. Ali, Peygamber'in kızı Fatıma'nın ölümünden yedi gece sonra evlenmiştir. Bir başka olay, Peygamberin torunu Hz. Hasan'ın 200'ün üzerinde kadınla evlendiği meselesidir. Hz. Hasan, bazen bir anda dört dişiyle birden evlenir ve evlendiği bu dişileri, yine aynı anda boşar yerlerine başkalarını nikâhlarımış. Peygamber, Hz. Hasan'a “Benim suretime ve benim huyuma benzemişsin,” buyurmuştur.

3.2.4.2.3. Askıda Bırakılmış Kadınlar

Kuran'da çokkarlılığa bir sebep gösterilmez. Çokkarlığın sebebi, erkeğin tinsel yani ruhen ve bedenen rahatlaması için birden fazla dişiyle cinsel ilişki kurmasının gerekmesidir. Dişilerde de benzer güdüler olduğu düşünülürse erkek, dört dişiyle doyum hakkına sahipken dişi, en fazla bir, çoğu zamansa çeyrek erkekle yetinmek zorundadır (Mernissi 1995: 79). Başka bir deyişle, bir erkeğin dört hür dişiyle evlenebilmesine karşın, bir dişinin tek bir erkekle birlikte olması 1/4 cinsel değersizlik puanı olarak değerlendirmek olası gözükmemektedir (Tuksal 2012: 172). Kuran, dişinin bu 1/4'lük yani çeyreklik durumunu *askıda bırakılma* olarak kavramsallaştırmaktadır. Kuran tefsirinde, “askıdaymış gibi bırakma” sözünden karıların “yalnız bırakılmış, ilgi ve ilişkiden dışlanmış, ihtiyaç içinde veya maddi bakımdan diğerlerinden aşağı durumda” (URL-1) olması olarak açıklanmaktadır:

Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz; bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah'a itaatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, engin rahmet sahibidir (Nisa 4: 129).

Taberi (1996: 3/137-138), ayette geçen erkeklerin adaletli olmaya güç yetiremeyecekleriyle kastedilenin “sevgi ve cinsel ilişki” olduğunu söylemektedir. Taberi, İslam bilginlerinden yaptığı alıntılarla, “Askıda bırakmayın!” sözünden kastedilenin “Ne kocalı ne kocasızmış gibi ortada bırakın!” anlamını çıkarmaktadır.

İmam Kurtubi (2004: 5/ 510), “Ötekini askıdaymış gibi bırakma” sözünün bir demeye/atasözüne benzediğini söylemektedir. Ona göre bu söz “ne boşanmış, ne de evli gibi kalsın” yani bu da bir şeye asılı bulunan bir başka şeye bir benzetmedir. Böyle bir şey ise ne yer üzerinde karar bulmuştur ne de asılı bulunduğu şey tarafından gereği gibi taşınmıştır

Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de iki karılı bir kocanın askıda bıraktığı bir kadından söz etmektedir:

İki karısı olanın karılarından birinin mutlaka gönlü kırılır; o, öbür kariya daha çok gönül verir; gönlüne o daha hoş gelir çünkü (2007: c. 5, b.5682).

Mevlana'ya göre, bir koca, çokkarılı olunca, kocanın bunlardan birine gönül verip diğer kadını askıdaymış gibi bırakmasıyla askıdaki gönlü kırılabilir.

Güler (1997: 299), bazı ayral/istisna durumlar dışında, Kuran'ın çokkarılığa izin vermediğini söylemektedir. Ona göre, Kuran, dişiye aynı hak tanınmadığı için burada edimsel bir eşitsizlik durumu vardır ama bu eşitsizliği hazırlayan dişinin insan olmağıdır yoksa adaletsizlik ve haksızlık değil. Kuran, aileye çok değer ve önem verdiği için bir dişinin birden fazla erkekle aynı anda evli olması hem aile kurumunun yıkılmasına hem de doğacak çocukların soyunun karşısına sebep olabilir. Koca, karısını cinsel açıdan doyuramıyorsa karı, boşanma hakkını kullanıp başka bir erkekle evlenebilir. Dolayısıyla çokkarılığın sebebinin dişi boyutu, antropolojik uygunsuzluğa erkek boyutu ise toplumsal ve tarihsel koşullara bağlıdır.

Öyle görünüyor ki Engels'in saptamasıyla, başlangıcından itibaren tekeşliliğe kendine özgü niteliğini veren şey, tekeşliliğin erkek için değil, yalnızca dişi için olmasıdır. Engels'e göre, tekeşlilik aslında var olmadığı gibi, tekeşli evlilik terimi de bir yanıltmacadan ibarettir. Çünkü tekeşli olmaya zorlanan sadece dişilerdir; erkekler, eş-kapatma/metres düzenleriyle kendilerine belli bir çokkarılı sistem kurmuştur (Engels 2012: 76; Millett 2011: 200).

3.2.4.2.4. Mevlana'nın Yapıtlarında Çokkarılık

Gölpınarlı'nın ve Mevlana araştırmacılarının severek işledikleri konulardan biri Mevlana'nın tekeşli oluşudur. Gölpınarlı, Mevlana'nın tekeşliliğe önem verdiğini, her ne kadar dince izin olsa bile ikişer, üçer, dörder eş almadığını severek tekrarlamaktadır:

Mevlana, kadınları bu kadar üstün görmeye beraber, fikirlerinin salim bir düşünceden doğduğunu, şehvi düşkünlükle söylenmediğini gene yaşayışıyla ispat etmiştir. O hiçbir vakit hatta iki zevcesi olmayan bir adamdır. Bir kere evlenmiş, karısının ölümünden sonra bir kadın daha almış ve Mevlana'yı sevenlerin anası sayılan bu hanımından önce vefat etmiştir (1985a: 214).

Gölpınarlı'nın belirttiği gibi, Mevlana, ilk eşi Gevher Hatun'un ölümünün ardından, Kerra Hatunla evlenmiştir. Müjgân Cunbur (2007: 22) da “Gevher Hatun, yaşadığı müddetçe şeriatın dört kadınla evlenmeye müsaade verdiği bir devirde Mevlana'nın tek kadını olarak kalmıştır. Daha çok genç yaşta Mevlana'nın kadınlığa gösterdiği saygı, Gevher Hatun'un şahsında sembolleşmiştir,” demektedir. Cunbur'un Mevlana'nın tekeşli oluşuyla, dışıya gösterilen saygı arasında nasıl bir bağlantı kurduğu sorusu ortadadır. Eflaki'den öğrenildiğine göre, Mevlana'nın oğlu Sultan Veled, çokkarılıydı. Kendisi Fatıma Hatun, Nusret Hatun ve Sünbüle Hatun'la evlendiği gibi, iki cariyesini de nikâhına almıştı (1973: 2/ 220-221 ve 343; 2006: 605). Bu durumda, Mevlana'nın oğlu Sultan Veled, çokkarılı olduğu için “kadınlara saygı göstermemiştir” denilebilir mi ya da Peygamber de çokkarılıydı onun için ne söylenebilir?

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde dişilerin, erkeklerden daha çok acıma duygusuna sahip olmalarına karşın kumayı yani ortağı istemeyeceklerini ifade etmektedir. Aynı beyit (b.1208-1209) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

În zenânî k'ez heme müşfik terend	Kadınlar herkesten daha fazla müşfikler
Ez hased do darre hod râ mi horend	Kumalar hasetten birbirini yer.
Ta ki merdânî ki hod sengin dilend	Zaten taş kalpli erkekler öyleyse
Ez hased ta der kûdâmîn menzilend	Bir düşün hasette hangi menzilde

İlk beyitte (b.1208) geçen *darre* sözcüğü, Konuk'a göre, “bir erkeğin nikâhı altında bulunan iki kadın” demek olup Türkçede ortak derler. Konuk ve Top'un açıklamasına göre, Tanrı, dişilerin yüreğini şefkat ve merhametle doldurdu; bu duygularıyla erkeklerden daha seçkindirler. Kendilerinde bu kadar şefkat ve merhamet olmasına karşın her biri kendi ortağını, kocasından kıskanır, çekememezlik eder; kıskançlık duygusu, dişinin yüreğindeki şefkati ve merhameti yok eder. Dolayısıyla, katı yürekli ve dişilerden daha az şefkatli olan erkeklerin kıskançlığın hangi durağında bulunduğunu sen karşılaştı (2006a: c.9, d.5, b. 1209-1210; 2016c: c.9, d.5, b. 17694-17695).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde kadınlar yaşlanınca, kocaları kendilerini boşamasın ya da kocalarını eve bağlamak için genç kız aldıklarını söylemektedir. Aynı beyit (b.674-675) numaralarıyla Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Her kî zibâter büved reşkeş füzûn	Kim daha güzelse kıskançlığı daha artıktır.
Ez anki reşk ez nâz hiyzed yâ benun	Çünkü oğul kıskançlık nazdan meydana gelir.
Gende pîrân şûy râ kuma dehend	Kokmuş kocakarılar, çirkinliklerini,
Çün kî ez ziştî û pîri âgehend	kartlıklarını bilir kocalarına genç kadın alırlar.

Mevlana'nın "Kokmuş kocakarılar, çirkinliklerini, kartlıklarını bilir kocalarına genç kadın alırlar" sözlerindeki kırılcılığı Konuk ve Top, "sen" dedikleri erkek üzerinden açıklamaktadır. Onlara göre, sen, görmez misin ki kıskançlık, dişilerin doğal haliyken bunak kocakarılar, kıskançlıktan vazgeçip kocalarına odalık verirler. Çünkü yaşlılıktan oluşan çirkinliklerinin ayırımında oldukları için kıskançlığın kaynağı olan naz ve isteksizlik halleri kalmaz (2006a: c.11, d.6, b.691; 2018c: c.11, d.6,b. 21409).

Mümin erkek, yasalar çerçevesinde boşanma ve çokkarılık kurumları aracılığıyla dilediği kadar dişiyile cinsel ilişki kurabilir. Müslüman ailenin, resmen ve kurumlar aracılığıyla erkeğin hizmetine sunduğu cinsel eşlerin çokluğu, gerek çokkarılık yani aynı anda en çok dört kadınla evli olabilme, gerekse boşanma yani kocanın, yalnızca "boşsun" demesiyle evlenme akdinin sözlü ve tek yanlı olarak feshedilmesi erkeğin tek bir karıya bağlanmasını engellemektedir. Başka türlü söylenirse, İslamiyet'in erkeğe tanıdığı çokkarılık ve boşama hakkı, erkeği sevgi ve heyecan kapasitesini yoğunlaştırmaktan alıkoyduğu gibi, erkeğin bu kapasitesini 1/4'le dağıtmaya da teşvik etmektedir (Sabbah 1995: 161 ve 146-147).

3.2.4.3. Boşama Hakkı

Evlilikte olduğu gibi, boşanma yasaları da esas olarak Kuran hadisler ve İslam bilginlerinin ayet ve hadislere getirdikleri yorum ve açıklamalardan oluşan İslam hukukuna dayanmaktadır; hâkime ve hakeme başvurmadan, tek taraflı istençle/iradeyle evliliği sonlandırma ve boşama hakkı erkeğe aittir (URL: 1). Bunun böyle olduğunu, Bakara suresi 237. ayet de söylemektedir:

Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehirin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde bulunanın hoşgörülü davranması müstesnadır. Hoşgörülü

davranmanız takvâya daha uygundur. Aranızda lütüfkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.

Ayette geçen “nikâh bağı elinde bulunan” sözüyle kimin kastedildiği, karının erkek velisi mi yoksa kocası mı olduğu tartışmalıdır. Tartışmalı olmasına karşın, “Nikâh bağını elinde bulunduran kimdir?” sorusuna yorumcuların çoğunluğuyla birlikte Taberi “karıyı boşayan koca” (1996: 2/63) derken Zemahşeri (2016: 1/758) ve İmam Kurtubi “velisi” (2004: 3/398) yanıtını vermektedir. Leila Ahmed’e (2011: 69-70) göre, fıkıh bilginleri, Kuran’ı erkek ayrıcalığına göre yorumladılar. Kuran’ın erkekleri kayırcı buyrukları yasalaşırken dişilere adaletli olunmasını öngören buyrukları en iyi durumda tavsiye edicidir. Böylelikle, bunun anlamının ne olduğu her erkeğin buluncuna/vicdanına bırakılarak genel olarak hukuki bir sorun sayılmadı.

Prof. Dr. Şadi Eren, “Kadın Üzerinden İslam Medeniyetine Yöneltilen Eleştiriler” başlıklı makalesinde, İslam medeniyetine yöneltilen eleştirilerin dişiler üzerine toplandığını, bu eleştirilerden birinin de erkeğin boşama hakkına sahip oluşuyla ilgili olduğunu söylemektedir:

İslam’da boşama yetkisi erkeğe verilmiştir. Normal şartlar altında kadının boşama hakkı olmamakla beraber, boşanmak talebiyle mahkemeye müracaat hakkı her zaman vardır (...) Boşama yetkisinin doğrudan kadına verilmeyişini kadının tabiatı ve duygusallığı açısından değerlendirmek gerekir. Bu, kadın yönünden bir eksiklik değil, yaratılıştan gelen bir huy ve karakterdir.

Profesör, bu söyledikleriyle yetinmemekte, söylediklerini örneklemektedir:

Benim de iştirak ettiğim Almanya’da akademik bir toplantıda aileyle ilgili tebliğ sunan ilahiyatçı bir bayana, “İslam’da boşama yetkisinin erkekte olmasını, bayan bir ilahiyatçı olarak nasıl değerlendiriyorsunuz?” diye sorulmuştu. Bayanın cevabı şu oldu: “Eşim de dinleyenler arasında. Elhamdülillah, mutlu bir aile hayatımız var. Ama buna rağmen şunu diyebilirim ki şayet boşama yetkisi bende olsaydı herhalde aile hayatımız bugüne kadar devam edemezdi.” (2018:437-438).

Profesör, boşama yetkisinin dişilere verilmeyişini dişilerin doğasına ve duygusallığına bağlamaktadır. Ona göre, karılar, kocalarını boşayamaz, çünkü karılarda seçim yapabilme, uslamlama, karar verebilme ve eyleme geçebilme gücü ve istenci bulunmamaktadır. Neden? Çünkü Tanrı, dişileri öyle yaratmıştır.

3.2.4.3.1. Mevlana’nın Yapıtlarında Boşama Hakkı

Mevlana yapıtlarında doğrudan doğruya karı-koca boşanmasına ilişkin sözler etmesinin yanı sıra, boşanmayı benzetme amacıyla da kullanmaktadır. Ayrıca, Eflaki de

Mevlana'nın yaşamında karşılaştığı boşanma menkıbelerinden söz ettiğine göre, erkeğin boşama hakkı, üç başlık altında serimlenebilir: (i) Dolayumsuz boşanma sözleri. (ii). Benzetmeli boşanma sözleri. (iii). Yaşantıdan aktarılan boşanma sözleri.

Dolayumsuz boşanma sözleri: Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de karısını sövgüye varan “Boş ol, hoş!” aşğılayıcı sözlerle boşamak isteyen bir kocayı anlatmaktadır:

Birisi, komşusunun karısını nasıl boşadığını anlatırken kendi karısına boş ol, hoş dedi.

Karısı, neden boş oluyormuşum deyince de o kahpeye cevap verirken a çirkin yerine a çürkün dedi.

Zâten maksadı, boşamaktı; çünkü o, yılan gibi iplerle bağlıydı, hışıl-hışıl hışlayıp duruyordu (2007: c.5, b.356-358, s. 42).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde yoksul bir karı-koca kavgasını anlatmaktadır. Hikâyeye göre, yoksul bir adam, karısına bir giysi alır. Karısı, giyince kaba bulup beğenmez yakınır. Bunun üzerine kocası, karısını boşamakla tehdit eder: “Seni boşamamdan daha mı kötü görüyorsun.” Farsçası (b.1764-1766) ve Gölpınarlı (b1769-1771) çevirisiyle:

Goft ey zen yek suâlet mi konem	Adam, a kadın dedi, bir sorum var sana:
Merd-i dervîşem hemîn âmed fenem	Yoksul bir adamım elimden bu geliyor ancak.
În dürüş est u ğalîz u nâpesend	Bu kaba, kötü; beğenilir bir şey değil;
Lîk bindîş ey zen endişemend	Ama a düşünceli kadını, bir düşün.
În dürüş u zîşt ter yahud talâk	Bu mu daha kaba, daha çirkin seni boşamam mı?
În to râ mekruh ter yahud firâk	Bu mu daha kötü geliyor sana ayrılık mı?

Divan-ı Kebir'den ve *Mesnevi*'den örneklenen kocalar, boşama hakkının kendilerinde olmasının verdiği güvenle konuşmaktadır. *Divan-ı Kebir*'deki örnekteki koca, boşama hakkının aşırı güveniyle “Boş ol, hoş!” hakaretiyle karısına boşanma isteğini iletmektedir ama kocasının boşama isteğinden karısının haberi bile yoktur. Karısı, niçin boşanmak istediğini sorunca kocası, “k...e” sövgüsüyle karısına yanıt vermektedir. *Mesnevi*'deki koca, diğer koca gibi haşin, sert ve kaba olmasa da o da boşama hakkının verdiği güvenle karısının gömleği beğenmeyişine boşama tehdidiyle karşılık vermektedir. Birileri, burada geçen sözlerin mecaz olduğunu karı-koca boşanmasından değil, nefsin boşanmasından söz edildiğini söyleyebilir. Böyle bile olsa “k...e”, “hoş” sözlerinin nasıl bir mecaz olduğu sorusu ortada durmaktadır.

Benzetmeli boşanma sözleri: Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde, “Musa ile Çoban” hikâyesinde, kulu Tanrıdan uzaklaştırmayı, karı-koca boşanmasına benzeterек hadise göndermeyle Tanrının en sevmediği işlerden birinin karı-koca boşanması olduğunu söylemektedir. Farsçası (b.1742) ve Gölpınarlı (b.1753) çevirisiyle

Ta tevânî pâ menih ender firâk	Gücün yettikçe ayrılık yoluna ayak basma;
Ebgad eleşyâ indî ettalâk	Benim için en hoşlanılmayan şey, boşamaktır.

Konuk ve Top'un açıklamasına göre, Tanrı katında en sevimsiz, en hoşlanılmayan şey karı-koca ayrılığı, boşanması olursa, kulunu Tanrı'dan soğutup ayrılmasına sebep olmak ondan daha beter bir günah olur (2006a: c.3, d.2, b.1738; 2013: c.4, d.2, b. 5759).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 3. defterinde “Şehirli ile Köylü” hikâyesinde boşanmada akıl, istenç/irade, karar verme yetisi olmasından söz etmektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.672) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Mest u bengî râ talâk bey nîst	Sarhoşa boşama ve ticaret yok
Hemçû tıfl est u muâf u mu'teki est	Çocuk gibi muaf başına buyruk

Konuk gibi söylenirse, “Sarhoşa ve bengiye talak ve bey yoktur. O çocuk gibidir, muaf ve mu'taktır.” Beyitte (b.672) geçen, “serbest kalmak; bağından kurtulmak; bağını çözmek” anlamındaki *talâk* sözcüğü, fıkıh terimi olarak “nikâh akdinin bozulması” Türkçesiyle “boşama ve boşanma”dır (H. İ. Acar 2010: 496). Yine *bengi* sözcüğü “esrar içen kimse” anlamında, *esrarkeş* de denilmektedir (2006a: c.5, d.3, b.674). Arapça kökenli *bey* sözcüğü “satma, satın alma; satış” anlamındadır (Kantar 1998: 121).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 3. defterinde boşanma çeşitlerinden söz etmektedir. Farsçası (b.3851) ve Gölpınarlı (b. 3853) çevirisiyle:

Ger dem hul u mubârâ mi reved	Bunlar Hul'den ve Mübara'dan bahsederlerse
Bed mebîn zikr-i Buhârâ mi reved	Kötü görme; Buhara'yı anıyorlardır.

Mevlana'nın sözünü ettiği *hul* ve *mübara* boşanma türleridir. Sözlükte “elbiseyi çıkarmak, soyunmak; ayırmak” gibi anlamlara gelen *hul*, fıkihta karının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması, evlilik bağından kurtulmasını ifade etmektedir. Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi sebebiyle bu işleme *muhalea* adı verilmektedir (Atar 2005: 399). Konuk ve Top'a göre, *mübara*, eşlerin anlaşarak boşanmasıdır. Eşi boşamak olan *hul*, nefsi boşamak; *mübara* da nefsi ikna ederek onu

zararsız hale getirmektir (2006a: c.6, d.3, b. 3837; 2014: c.6, d.3, b.11670). Gölpınarlı'ya göre, Mevlana, *Mesnevi*'nin 3. defterinde boşanma türleri olan *hul* ve *mübara* terimlerini, söz sanatı yapmak için kullanmaktadır. Fıkıh terimi *hul* sözcüğünün “h”si ile *mübara* sözcüğünün “ara”sını alarak *Buhara*'yı anıştırmaktadır (1983: d.2, b.3853, s. 309). Bu şekilde, asıl yurt –Elest Bezmi- dile gelmektedir.

Yaşantıdan aktarılan boşanma sözleri: Eflaki, Mevlana'nın başından geçtiğini savladığı birbirinden ilginç üç boşanma menkıbesi anlatmaktadır. İlki, Anadolu Selçuklu Devletinin Veziri Muineddin Pervane'nin eşinin boşanmak istemesine ilişkindir. Eflaki'nin anlatımıyla:

Gürcü Hatun, Muineddin Pervane'den incinmişti. Bütün büyükler ve divan naipleri, Pervane'nin günahını affedip sulh olması için şefaatte bulundular. Gürcü Hatun razı olmadı, “Yalnız bir şartla razı olurum. Pervane kendinden rica ettiğim her şeyi vereceğine dair üç talakla yemin etsin,” dedi. Pervane bunu kabul etti. “Beni boşamasını istiyorum” dedi Gürcü Hatun. Pervane bu güç durumda ne yapacağını şaşırды ve hemen Mevlana'dan bir çare bulmasını istedi. “Onun bu isteğini askıda bırak, hep veririm, veririm de dur,” dedi Mevlana (Eflaki 1973: 1/405; 2006: 353).

Eflaki'nin aktarımına göre, bir adam karısını çok sevmektedir. Bir gün karısı, kendisinden ne isterse vereceğine ilişkin boşanma yemini etmesini yoksa ondan boşanacağını söyler; koca, kabul eder. Bunun üzerine, karısı kocasından, Tanrının yarattığı her şeyi önüne getirmesini ister. Koca, karısının bu olanaksız isteğini yerine getiremez, Mevlana'ya gider ve olup biteni anlatır. Mevlana der ki: “Git, Tanrı'nın kitabını elde et ve onu mendile sarıp karının eteğine koy; çünkü böylece dünyadaki yaş ve kuru nimetleri onun eteğine koymuş, dünyanın nadir şeylerini onun önünde hazır etmiş olursun. Çünkü ‘Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki, Kuran'da olmasın’ (Enam, 6: 59) buyrulmuştur. Böylece talak ve ayrılık asla vaki olmaz.” (Eflaki 1973: 1/405-406; 2006: 353).

Eflaki'nin anlattığı boşanmayla ilgili menkıbelerden bir diğerine göre, bir adam, meyve toplamak için bir ağaca çıkar. Bahçıvan görür ve adama ağaçtan inmesi için bağıırır, adam inmez. Bahçıvan, inmesi için çok ısrar edince adam, “Eğer bu ağaçtan inersem, karım boş olsun!” der ve üç gün, üç gece ağaçta kalır. Sonunda, bir grup insan, bu hikâyeyi Mevlana'ya anlatır. Mevlana der ki: “Yeminin bozulmaması için o adam, o ağaçtan diğer bir ağaca geçsin ve ondan insin. Eğer bu ağacın yanında başka bir ağaç yoksa bir atın üzerine, oradan da yere insin. Böylece yemini bozulmaz.” O adam Mevlana'nın dediği gibi yapar ve kurtulur (1973: 1/365; 2006: 315).

3.3. DIŞİL KİMLİK

Bouthania Shaaban, Tavarik toplumunun bir deyişini aktarmaktadır: “Bir topluluğun kültürünü tanımak istiyorsan, kadınlarının kültürünü anlamaya çalış.” (2011: 191). Shaaban’ın dediği gibi, Mevlana’nın içinde yaşadığı İslam toplumunun cinsiyet kültürünü anlamak ve anlamlandırmak için bu bölümde onun yapıtlarında “dişil kimlik” üst başlığı altında diş ve dişilikler ele alınabilir.

Butler (2012: 46), kadın/lar teriminin ortak bir kimliği gösterdiği varsayışına karşı çıkarak bunun dişilcilik/feminizm için siyasi bir sorun oluşturduğunu söylemektedir. Ona göre, kadın/lar çoğul haliyle bile sorunlu bir terim, bir savaşım alanı, bir kaygı sebebidir. Denise Riley’in başlığında imlediği gibi, “Ben O Ad mıyım?” sorusu, tam da o adın birden çok anlama gelmesidir ki kişi, kadın “olsa” bile elbette, bundan çok daha fazladır ama terim yeterince kuşatıcı değildir. Beauvoir için dişiler, erkeklerin olumsuzudur, eril kimliğin kendisini farklılaştırırken karşısına aldığı eksiktir. Irigaray, Beauvoir’ın diş “cinsiyettir” savını tersine çevirerek dişinin aslında ona atfedilen cinsiyet olmadığını, daha ziyade encore (ve en corps) ötekilik kılığına bürünmüş eril cinsiyet olduğunu savunmaktadır (Butler 2012: 56 ve 60). O halde soru şu: Bir diş tam olarak nedir?

3.3.1. Dişil Kimlikler/ler

Beauvoir, kadının, erkekle ilintisine göre tanımlandığını ifade etmektedir. “Kadın olmak,” der Kierkegaard, “öylesine garip, karışık, karmaşık bir şeydir ki, hiçbir yüklem onu tek başına anlatamadığı gibi, kullanılacak çeşitli yüklem bir tek kadının kaldıramayacağı kadar çelişir.” Bu ise dişinin kendisi için var olan varlığına göre değil, olumsuz bir biçimde yani erkeğe görüldüğü biçimiyle ele alınmasındandır Çünkü dişiden başka Öteki varlıklar olsa bile, ona hep Öteki varlık gözüyle bakılmaktadır (1986a: 1/180-181). Butler’e göre, kadın olmak, belli bir toplumun dişil gördüğü bedensel duruşlar, jestler ve hareketleri benimsemeyi sürdürmektir yani kadın olmak, belirli davranış alışkanlıklarına sahip olmaya bağlıdır ki eğer bu alışkanlıkları edinen bedenlerse, bu durumda kadın olmanın, belirli bir bedene sahip olmaya bağlı olduğu söylenebilir (Stone 2016: 107).

Benzer biçimde, New York’lu bir grup “Radikal lezbiyen” hazırladıkları bir bildiriye “kadın olma”nın anlamını işaret etmektedir. Radikal lezbiyenler/Köktenci seviciler, 1970 yılında lezbiyen feminist kuramın eşdeyişiyile seviciler dışı kuramın ilk büyük bildirisini hazırladılar. “The Woman Identified Woman = Kadınlar Kadınları Tanımlıyor” Bildiriye, köktenci seviciler, bağımsız bir kadının tanım olarak “gerçek bir kadın” olamayacağını, olsa olsa bir seviciler olacağını, “gerçek bir kadın”ın kültürel tanımının, “tüm ambalajlar çıkarıldığında, erkekler tarafından düzölmek” anlamına geldiğini belirtmektedir. Onlara göre, buna kültürel dilde “kadınlık” veya “gerçek kadın olmak” denilmektedir. Adını taşıdığı, bir adamın malı olduğu ölçüde bir kadın sahibi, meşru ve gerçektir. Hiçbir adama ait olmayan bir kadın olmak; görünmez, acınası, sahibi olmayacak biçimde gerçek dışı olmaktır (URL 1970: 11).

Sally Haslanger de toplumsal cinsiyet ulamları içerisinde “kadın olma”nın ne anlama geldiğini tartışmaktadır:

- (i). Toplumsal cinsiyet ulamları, kadın olmayı, belirli bir şekilde toplumsal olarak konumlanmış olmak, başkalarınınca belirli bir şekilde algılanmak, ona göre davranılmak ve toplumsal kurumların kişinin yaşamını bu algılara göre yapılandırması olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal cinsiyet, kadının fiziksel ve psikik özellikleri üzerinden tanımlanmaz.
- (ii). Toplumsal cinsiyet ulamları daha geniş bir baskıcı ilişkiler ağı içinde sıradüzensel/hiyerarşik olarak tanımlanmaktadır; bir grup (yani kadınlar), tipik olarak diğer sosyo-ekonomik baskı biçimleri bağlamında diğerine (yani erkeklere) bağımlı (tabii) ya da ezilen olarak konumlandırılmaktadır (2000: 38). Haslanger’e göre, kadın olmak için kişinin toplumsal hayatın bütün boyutlarında bağımlı kılınması koşul değildir; en azından bir boyutunda bağımlı kılındığı ve cinsiyet temelinde bir ezilme olduğu sürece dışı cinsiyete dâhildir (Stone 2016: 235).
- (iii). Cinsel farklılık, iki grubu -dışı ve erkeği- ayırt etmek için fiziksel bir belirteç işlevi görmekte ve her grubun üyelerine farklı şekilde bakmanın ve onlara farklı davranmanın gerekçelendirilmesinde kullanılmaktadır (2000: 38). Haslanger, çok açık biçimde, kadınların biyolojik özelliklere sahip olduğu için baskı altına alındığını belirtmektedir (Stone 2016: 235).

Haslanger, bütün kadınları kadın yapacak ortak niteliğin gerçek ve/veya varsayılan cinsiyetlerinden dolayı ezilmeleri olduğunu söylemektedir (2000: 39; Stone 2016: 236). Maria Meis'in (2008: 103) belirttiği gibi, *doğa* kavramı, toplumsal eşitsizlikleri ve sömürüye dayalı ilişkileri açıklamak için *doğuştan* ve *doğal* biçiminde toplumsal değişimlerin dışında konumlandırılmaktadır. Böylelikle, Meis'in dediği gibi, dişilerin ezilmesinin ve sömürülmesinin nedenlerinin çözümlenmesinin önündeki en köklü engel belki de Freud'un "Anatomi yazgıdır"la (2006: 309) açıkladığı biçimde, örtük ya da belirtik dirimsel/biyolojik belirlenimcilik olmaktadır.

Şu halde, anatomik özellikleri dışında bir kadını, kadın yapan nedir? Soru, başka türlü sorulursa, bir dişi doğasından ya da İslami terimle, bir dişi fitratından söz edilebilir mi? Heritier (2014:4-5) bu soruya yanı "Evet!"tir. Bütün toplumlarda karşılaşılan evrensel inanışa göre, nasıl ki bir erkek doğası varsa bir dişi doğası da vardır biçimindedir. Bu, dişi ya da erkeğin biyolojileri dışında, kendi cinsiyetlerine özgü eğilimlerin, davranışların, özelliklerin ya da kusurların olması anlamındadır. Bir dişi ya da bir erkek doğasının olduğuna yönelik inanış, kültürel ve kültürel olarak aktarılmaktadır. Farklılıklar, bireyseldir. Cinsiyetler için belirleyici olduğu düşünülen farklılıklar ise büyük ölçüde, kültür tarafından kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Heritier'in söyledikleri bağlamında, "dişi doğası" diye dişiye atfedilen bazı olumlu; yumuşak, özverili, duygusal, sevecen vb ya da olumsuz; akli eksik, zayıf, güvenilmez, hileci vb. özellikler dişinin doğası böyle/doğası gereği gibi kabullerle dişilerin denetim altında tutulması ve dişilerin erkeklere bağımlı/tabii kılınması, erkeğin egemen konumda olmasını sağlamak içindir.

Connell da dişilik biçimlerinin, dişilerin erkeklere tümünden bağımlı kılınmasına yönelik yapılandırıldığına altını çizmektedir. Connell, dişilik biçimlerinden biri olarak küresel düzeyde dişilerin erkeklere bağımlı kılınmasına boyun eğişe göre tanımlanışından ve erkeklerin çıkarlarına, arzularına hizmet etmeye yönlendirilişinden hareketle bu durumu, "ön plana çıkarılmış kadınlık" olarak adlandırmaktadır (2016: 273 ve 268).

Connell'in kavramında ufak bir değişiklikle, Mevlana'ya göre "öne çıkarılmış dişilikler" neler olabilir sorusu sorulabilir. Ne var ki öncesinde bir yay araç açıp Hülya Küçük'ün bazı mutasavvıfların dişilere bakışının "feministleri bile kışkırtacağı" savladığı yazısına değinilebilir. Küçük, "Tasavvufta Kadın" başlıklı makalesinde (1997: 392),

amacının tasavvufta dişi ile dişilciliği bağdaştırmak olmadığını ama tasavvuf geleneği içinde bazı sufilerin dişilere bakış açısının dişilcileri bile kışkırtacak nitelikte olduğunu yazmaktadır. Kendisi, amacının bu birikimi paylaşmak olduğunu belirtmektedir. Bazı sufilerin “ferdi tutumlarına” ilişkin Küçük’ün örnekleri şöyle:

- (i). Rabia'nın, yalnız olarak Süfyan ile sabaha kadar sohbet etmesi.
- (ii). Beyazıd Bistami'yi ziyarete gelen Belh Emin'in kızı Fatıma, Beyazıd Bistami'nin yanında yüzünün örtüsünü açarak konuşur. Kocasını, Fatıma'nın yüz örtüsüz konuşmasına kızınca, Fatıma'nın, “Sen, benim tabiatıma ve bedenime mahremsin; O ise benim yoluma mahrem. Üstelik senin bana ihtiyacın var iken O'nun bana ihtiyacı yok!” demesi
- (iii). Cüneyd'in karısına “gaybet” -kayboluş- halindeki Şibli'nin yanında örtünmesine gerek olmadığını söylemesi.
- (iv). Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi'nin dişi meclislerine gidip sema etmesi, cezbeye gelen dişilerin onunla birlikte semaya başlaması.
- (v). Ahmed Yesevi ve Ahmed er-Rifai'nin dişi-erkek bir arada zikre yumuşak bakması.
- (vi). Zikir cemaatinde hazır bulunan dişilere baktığı anımsatılan Evheddin Kirmani, Nasrabadi gibi bazı sufilerin “Kadınlarla birlikte olduğum aklımdan bile geçmiyor,” demesi (1997: 392-393).

Küçük’ün yazdıkları dişilcileri/feministleri kışkırtmak şöyle dursun, eleştirilecek sözler olduğu çok açıktır. Ayrıca, bazı sufilerin dişilere bakış açısının olumlu olması, dişilcileri neden kışkırtırsın anlamak olası değil. Tülay Tokmak ve Esmâ Sayın da Küçük ’ün bu sözlerini alıntılarla aynı sözlerle dişilere en çok değer veren disiplinin tasavvuf olduğunu yazmaktalar (Tokmak 2006: 16; Sayın 2015: 148). Sayın’a göre, tasavvuf, cinsiyet ayrımcılığına karşı çıktığı gibi, salt dişi olduğu için ne hor görür ne de yüceltir. Dişi oluşuna ya da erkek oluşuna bakılmaksızın Tanrı’ya ibadeti ölçüsünde değerlidir (2015: 154). Mehmet Demirci (2005: 20) de tasavvuf çevrelerinde dişinin yerinin, başka alanlarda olduğundan daha ileri seviyede olduğunu, Mevlana’nın dişiye bakışında, tasavvufun dişiye bu olumlu yaklaşımının etkili olduğunu vurgulamaktadır.

Yay ayracı kapatıp yeniden soruya dönülerek, Mevlana'ya göre “öne çıkarılmış dişilikler” neler olabilir sorusuna Mevlana'nın dişileri olumlayan dişi, “Tanrı ışığı”dır sözleriyle birlikte onun dişileri olumsuzlayan sözleri üzerinden yanıt aranabilir. *Mesnevi*'nin 1. defterinde dişi, “Tanrı ışığıdır” sözlerinden hemen önce, erkeğin görünüşte dişiye üstün olduğunu söylemektedir. Farsçası (b.2427-2431) ve Gölpinarlı (b.2436-2441) çevirisiyle:

Rüstem-i Zâl er buved ve's Hamza biş	Erkek, Zâloğlu Rüstem olsa yiğitlikte Hamza'yı
Hest der fermân esir-i Zal-i hiş	Geçse gene de kendi kadınının tutsağıdır
An ki âlem mest-i gofteş âmedi	Dünyayı sözleriyle sarhoş eden bile
Kellimini ya Hümeyrâ mi zedi	A pembe-beyaz kadıncağız, benimle konuş derdi.
Ab gâlib şud ber âteş ez nehib	Heybet bakımından su ateşten üstündür ama su
Ateşş cu şud çu bâşed der hicâb	Bir kaba kondu mu ateş onu fokur- fokur kaynatır
Çünküdigi hâil âmed der du râ	İkisinin arasına, engel olarak bir tencere girdi mi?
Nîst kerdân ab râ kerdeş hevâ	Ateş, o suyu yok eder, hava haline getirir - gider.
Zâhiren her zen çu ab er gâlibi	Görünüşte kadına su gibi üstünsün ama içyüzden
Bâtinen mağlub-i zen râ talibi	Ona, mağlûpsun, isteklisin.
În çunin hâsiyyeti der âdem est	Böyle bir hâssa insanda vardır; sevgi hayvanda
Mîhr-i hayvân râ kem est an ez kemi est	azdır; bu da onun noksan yaratılışındandır.

Birinci dizede (b. 2427) geçen Zal, Firdevsi'nin *Şahname*'deki karakterlerinden biri olan Rüstem'in babasının adıdır; İkinci dizedeki Zal ile kastedilen ise kadındır. Yine, birinci dizede adı geçen Hamza, Peygamberin amcasıdır ki Uhud Savaşında şehit olmuştur. Konuk ve Top'un açıklamasına göre, erkek, Zal oğlu Rüstem gibi karakterli ve güçlü kuvvetli olsa, Hamza'da daha kahraman olsa bile, emirlere uyma konusunda dişinin tutsağıdır. Peygamber, yorulduğu ve rahatlamak istediği zaman, eşi Hz. Ayşe'ye “A pembe beyaz kadın, konuş benimle,” buyurur, onun sözlerinden sükûnet bulurdu. Erkek insan, su gibidir; görünüşte dişi insana üstündür ama işin iç yüzü böyle değildir. Ateş gibi hararetli olan dişi insan, erkek insanı avucuna aldı mı onu hem kaynatır hem oynatır; isterse hararetle buhar haline getirip tüketir. Dişi insanı sevmek ve ona gönül bağlamak suretiyle dişi insanın hükmü altına girmek, erkek insanın özelliklerindedir. Çünkü erkek insanın, dişi insana olan sevgisi, salt kösnül duygular için değildir; Tanrı'nın cemal sıfatının dişi insanda tecellisinin erkek insanı çekmesindedir. Erkek

hayvanda bu tür bir sevgi yoktur; erkek hayvanın, dişi hayvana yakınlığı salt kösnül duygular olup doyuma ulaştıktan sonra erkek hayvan, dişi hayvanla ilgilenmez. Bu da erkek hayvanın, erkek insandan daha aşağı evrede olmasından ve erkek insandan noksan olarak yaratılmasındandır (2006a: c.2, d.1, b. 2465-2470; 2011: c.2, d.1,b. 2429-2434).

Toparlanacak olursa, Mevlana, yukarıdaki beyitlerden hemen önce, Tanrı'nın dişiyi, erkek için yarattığını; bunun içinde erkeğin, dişiye çok güçlü eğilimlerinin ve çok güçlü arzusunun olduğunu, bu güçlü duygulardan ötürü, erkek Rüstem ya da Hamza da olsa dişinin tutsağı olduğunu söylemekte, bunu ateş ile su benzetmesiyle açıklamaktadır. Mevlana'ya göre, su=erkek/ ateş=dişi. Görünüşte su gibi olan erkek, ateşin sıcaklığı gibi olan dişinin sevgisi ve çekiciliğiyle kaynayıp tükenebilir. Böylelikle erkek, dişiye egemen durumda olsa bile gerçekte erkek hem dişiye hem de dişi doğalı nefsine mağlup ve mahkûmdur.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde yukarıdaki sözlerinin ardından, Peygamberin hadisini yer aldığı beyitleri söylemektedir. Farsçası (b.2433-2435) ve Gölpınarlı (b.2442-2444) çevirisiyle:

“Gerçekten de kadınlar, akıllılara üst olurlar, bilgisizlereyse mağlup olurlar” haberi

Goft Peygamber ki zen ber âkılân	Peygamber dedi ki: Kadın, akıllılara,
Gâlib âyed saht u ber sâhibdilân	Gönül ehline adamakıllı üst olur.
Bâz ber zen câhilân çîre şevend	Bilgisizlerse kadınlara üst olurlar
Ez an ki îşân tünd u bes hîre revend	Çünkü onlar sert, pek kaba kişilerdir.
Kem buvedşân rikkat u lûtf u vedâd	İncelik, lütuf, sevgi azdır onlarda
Ez an ki hayvânî est gâlib ber nihâd	Çünkü yaratılışlarında hayvanlık üstündür.

Gölpınarlı, başlığın Peygamberin, “Hayırlılarınız [♂], ehline [♀] hayırlı olanlardır; ben ehlime [♀] en hayırlı bir kişiyim; kadınları, ancak kerem sâhibi kişi [♂] ulular; onları [♀] aşağılayansa ancak kötü kişidir[♂],” hadislerine dayandığını yazmaktadır (1990: 1/277). Top da bu başlığı şöyle açıklamaktadır: “Akıllı ve arif kişiler [♂], kadında Hakk'ın güzelliklerini temaşa ettiklerinden, o güzelliğe teslim olurlar. Cahiller [♂] ise hayvaniyet mertebesinden henüz kurtulamadıklarından kadını bir şehvet aracı ve doğum makinası gibi mütalaa ederler. Şehvetlerini teskin ettikten sonra kadına bir eşya muamelesinde bulunurlar.” (2011: c.2, d.1, s. 570).

Mevlana'nın sözünü ettiği “dişilerin erkeklere üstünlüğü”nü anlayabilmek için Alman filozof, Immanuel Kant'ın *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* kitabındaki açıklamasına bakılabilir. Kant, kitabının “Cinsiyetlerin Karakteri” bölümünde, dişilerin zayıflığının onları, erkeklere nasıl üstün kıldığını açıklamaktadır. Kant (2018: 273-274), cinsiyet farklılıklarını açıklamaya iki temel saptamayla başlamaktadır. (i). Dişinin, erkeğe göre daha zayıf olması ve (ii) tıpkı erkek gibi, dişinin de akıllı varlık, akıllı hayvan olmasıdır. Kant'a göre, doğa, dişi ve erkeği, türün korunması adına samimi fiziksel birliktelikle bir araya getirmek için erkeği, dişiden daha büyük bir güçle donatmıştır. Dahası, (rasyonel hayvanlar olarak) bu kapasiteleri için doğa, cinsel birlikteliğin bir aile birliğinde sürmesi için onlara toplumsal eğilimler de sağlamıştır. Bu birlikteliğin sağlam ve uyumlu olması için eşlerden biri, diğerine tabi olmalıdır, dönüşümlü olarak birinin diğerinden üstün olması gerekir ki hükmedebilsin ve/veya yönetebilsin. Kültürün ilerlemesi adına eşlerden biri, diğerinden çokturlü yani heterojen bir şekilde üstün olmalıdır. Erkek, fiziksel gücü ve cesareti bakımından dişiden üstün olmalıdır, dişi ise erkeğin kendisine olan arzusuna hâkim olmak için doğal yeteneği bakımından erkekten üstün olmalıdır.

Kant'a (2018: 276-277) göre, dişil özelliklere zayıflık denir. İnsanlar, onlar hakkında şaka yapar; aptallar, onlarla alay eder; ancak, akıllı insanlar, bu özelliklerin sırf erkekleri yönetme ve dişinin planları için kullanım araçları olduğunu iyi görürler. Dolayısıyla, dişi cinsiyetini iki ilke karakterize etmektedir ki bunlar, aynı zamanda, doğanın dişiyi tasarım erekleridir:

- (i) *Türün korunması*: Doğa, dişinin döl yatağına en değerli rehini yani türün üremesi ve devamlılığını sağlayan embriyo şeklindeki türü emanet etmiştir. Doğa, tehlikelerden uzak kalarak embriyoyu koruyabilmesi için dişinin karakterine zayıflığı ve korkuyu yerleştirmiştir. Doğası gereği korkak ve zayıf olan dişi, güçlü ve cesur erkeğin korumasını talep eder hale gelmiştir.
- (ii). *Toplumun dişiler tarafından iyileştirilmesi ve geliştirilmesi*: Doğa, kültüre ait toplumsallık ve edep gibi daha ince duyguları aşılama istediğinden, konuşma ve ifade de alçakgönüllülüğü, yumuşak ve ikna edici bir şekilde ifade edebilme yeteneğiyle dişileri, erkeklerin hâkimi yapmıştır. Böylelikle dişi, erkeği bunlar sayesinde yönetebilir hale gelmiştir.

Şu açıkça görülebilir ki dişi, bazı bakımlardan erkekten üstün olmalıdır. Bununla birlikte, dişinin erkeğe karşı sahip olabileceği her üstünlüğün zemini hep zayıflığı olacaktır yani dişinin üstünlüğü zayıflığındadır. Burada sadece fiziki kuvvet açısından zayıflık kastedilmemektedir. Fiziki kuvvet zayıflığı, başka zayıflıklara yol açacak fakat bu zayıflıklar türün korunması ve uygarlığa katkısı bakımından üstünlük olarak ortaya çıkacaktır. Dişi, zayıf ve korkaktır. Erkeğin ona yönelik arzularına karşı koymaya ne gücü yetebilir nede buna cesaret edebilir. Ne var ki doğa, bu güçsüz ve korkak dişiye, erkeğin kendisine yönelik arzularını “yönetme” becerisini “doğa vergisi” olarak vermiştir (Kovanlıkaya 2018: 13-14 ve 16).

Kant’ın bu açıklamasından hareketle, Mevlana’nın dişileri, erkeklere ne bakımdan üstün saydığına bakılabilir. *Mesnevi*’nin 1. defterinde onun dişi, “Tanrı ışığı”dırla başlayan sözleri üzerinde kısaca durulabilir. Farsçası (b.2437) ve Gölpınarlı (b.2446) çevirisiyle:

Pertev-i Hak est an maşûk nîst	Kadın Tanrı ışığıdır, sevgili değil
Hâlik est an güyâ mahlûk nîst	Kadın sanki yaratıcıdır; yaratılmış değil.

Schimmel’e (2004: 257) göre, Mevlana, Peygamber’in sözlerini yorumlarken dişileri eleştirmekten övmeye geçmiştir. Schimmel’in dikkat çektiği gibi, Mevlana, dişileri bir hayli eleştirirken “bir anda aniden” bambaşka bir dille onları olumlayan dişi “Tanrı ışığıdır” beytini söylemiştir (2011: 104).

Gölpınarlı, bu sözlerin Mevlana’nın toplumsal hayatta ve aile hayatında dişilere verdiği önemi gösterdiğini belirtmektedir. Ona göre, Mevlana, erkeğin dişiye karşı zaafını dile getirerek dişiye övmekte, bu övüşle dişiye büyük bir mevki vermektedir. Mevlana, bu sözleriyle devrinin en ileri görüşünü yansıtmaktadır (1990: d.1, s.274).⁶³ Dolayısıyla, Gölpınarlı gibi, pek çok Mevlana araştırmacısı da hiçbir ayral/istisna durum olmaksızın, bu beyitlerle Mevlana’yı dişilere çok değer vermişin öncüsü olarak saymakta,⁶⁴ Gölpınarlı’ya benzer yorumları, benzer biçimde yinelemektedir.

⁶³ Bkz. Kenan Rıfai’nin açıklaması için 2018b: d.1, b. 2470-2474

⁶⁴ Bkz. R. A. Nicholson 1973: 48; Tülay Tokmak 2006: 27, 95-96; Semih Sergen 1986: 360; Ö. F. Belviranlı 2017: 33, 39-40, 53; Betül Saylan 2017: 91; Ömer Yılmaz: 2012: 54-55.

Örneğin, Hülya Küçük (1997: 397), Mevlana'nın bu sözlerinden hareketle, onun kadına hayran olduğunu söylerken Mehmet Demirci (2005: 21) de "kadının gerçek değeri"nin bu sözden geldiğinin altını çizmektedir.

Konuk, bu beytin anlaşılması güç, dikkat isteyen, incelikli bir beyit olduğunu vurgulamaktadır. Böyle olduğu için de kendisi, Şeyh Muhammed Rıza'nın açıklamasını aktarmaktadır. Aktarımının diliçi çevirisiyle; nasıl ki erkek, her türlü kötülükten arınmış, tertemiz gönül ve ruhla Tanrı'nın adları ve ilahi sıfatları yönünden ilahi görünüşlerini üzerinde toplamışsa, dişi de erkek görünüşünü üzerinde topladığı için Tanrı'nın aynasının aynasıdır. Bu durumda, Tanrının görünüşü/biçimi erkekten ileri geldiği için dişi görünendir. Bu yansıma, diğer görünüşleri de açığa çıkarır. Dişi görünüş üzerine erkekten etkilenir ve edilgendir. Dişi ile erkeğin büyük buluşması olan cinsel ilişkide erkek, dişi üzerinde etkindir ve dişi ondan etkilenendir; cinsel ilişkide erkek, dişide yok olur. Bu ise dişinin, erkeğe olan etkisinden ve eylemlerindedir. Dolayısıyla, dişide Tanrının mükemmelliğinin tanıklığı gözlenir; çünkü onda etkin olma ve etkilenme özelliği olduğu, bu özelliklerle o tam olduğu için Peygamber ona hayrandır. Kâinatın Efendisi Peygamberin, dişiye olan muhabbetinin sırrı budur. Erkek arif, bütün ortaya çıkışlarda Tanrının güzelliğine tanıklık eder; dişi aynasında güzellik sıfatlarının ışığını açıkça görür ve sevilende kendini yitirmeyi, sevilenden bilmez; belki onu Yaratan'ın çekiminden bilir yoksa yaratılandan ibaret olan kendi çekiminden değil. Böyle olunca, ortaya çıkan anlam budur ki: Erkek arifin bakışı, Tanrının ışığı üzerinedir yoksa dişinin güzelliği üzerine değildir ve o ışık sanki Yaratan Tanrıdır. Kalbi bilen muhabbet ve nezaket bulur, yaratılmış değildir yani söz değildir. Çünkü Zat'ın ışığı daima Zat ile beraber olur, ayrılmış olmaz (2006a: c.2, d.1, b. 2475).

Konuk'un açıklaması şöyle özetlenebilir: Dişi övülesidir. Neden? Dişinin özellikleri erkekten yansımaktadır. Tanrı, kendini görmek için evreni yarattı (Ayna!) Erkeğin kendini görmesi için de dişiyi. Dişi, erkeğin evreni ve evrendeki Tanrıyı görmesi için aynadır. Bir erkek olarak Peygamberin hayranlığı da aynada –dişide- kendini, kendindeki Tanrıyı görmesi olabilir.

Şefik Can (1997: d.1, b.2647; 2016b: d.1, b. 2437), çeviri metninde, "bu beyit yanlış yorumlanmamalı" diyerek kendi bildiği doğru yoruma ilişkin dipnot düşmektedir:

Her şey, bütün varlıklar. Hakk'ın güzelliğinin, kudretinin, büyüklüğünün, yaratma gücünün mazharıdır, aynasıdır. Mağribî Hazretlerinin dediği gibi, “Allah her şeyi, bütün evreni kendi cemâlini ve celâlini müşahede etmek için bir ayna olarak yarattı.” Güzel bir kadının da Hakkın nuruna mazhar olduğu için manevi gücü vardır. Aslında kadının kendisi, kendi maddî varlığı değil de, ona akseden ilahi nur ile güzelliği ile duygulu olanları etkilemektedir. Nefsani arzularla, kadın peşinde koşanlar, belden aşağı duyguların esiri olanlar bu konunun dışındadır. Onlar erkek hayvanların dişilerine yöneldikleri gibi sadece maddî yönden kadına yönelirler. İrfan sahibi kişilerin, kadına karşı gösterdikleri sevgi, aslında Hakk'ın nuruna, Hakk'ın güzelliğindedir. Her mahlûk gibi kadın da fânidir. Ölmeğe, çürümeğe mahkûmdur. Ona ariyeten verilen güzellik onun değildir. Kadının kendisi, maddi varlığı ile mahlûk (=yaratık)tur. Fakat ona belirli bir zaman için verilen Hakkın güzelliği, manevi gücü ile o Halik (=yaratıcı) sayılmaktadır. Yoksa birçoklarının bu beyitten çıkardıkları manaya göre: Kadın, çocuk dünyaya getirdiği için Halik (=yaratıcı) değildir. Bütün dişi varlıklar doğurmaktadır.

Top da açımalarında, “Güzel bir kadın, Hakk’ın güzelliğini tertemiz bir ayna gibi daha da parlak bir ışık halinde yansıttığı için erkekler, ışığa koşturan pervaneler gibi, kadından yansıyan bu nura koştururlar. Ariflerin [♂] gözleri, kadından yansıyan bu güzelliği görür. Bu güzellik, bu nur kadından yansıyan Tanrının nurudur. Nur, nur kaynağından ayrı düşünülemez. Bundan dolayı Pir'im, ‘Kadın sanki yaratıcıdır; yaratılmış değil,’ buyurmaktadır. Kadın doğurmak suretiyle yeni bir hayat meydana getirdiği için Pir'im kadına, yeni yeni hayatlar meydana getiren anlamında ‘yaratan’ demiştir.” (2011: c.2, d.1, b.2435).

Mevlana, toplumsal rollere ve beklentilere karşılık verebilen, anne ve eş olarak sorumluluklarını yerine getirebilen dişileri övülesi bulunduğu için dişilerle ilgili olumlu yargı taşıyan, dişilerde olması istenen, pekiştirilmesi gereken özellikler için bu sözleri söylemiş olabilir. Nitekim Mevlana'nın bu sözleri, dişilerin toplum tarafından beğenilen özellikleri olan eşlik ve annelik üzerine kuruludur.

Mevlana'nın dişiyi, yaratılan olarak değil, yaratıcı olarak göstermesinin sebebin, Hüseyin Top gibi, kimi yorumcular⁶⁵ dişinin doğurganlığına bağlamakta, kimi yorumcular⁶⁶ da Şefik Can'ın yorumunu temele alarak dişinin duygu bakımından erkekten farklı oluşu kabulünü vurgulamaktadır.

⁶⁵ Bkz İsmail Yakıt 2003: 139; Betül Saylan 2017: 91; Nükhet Saracel URL: 5; Reyhan Başkent 2011: 50 ve 27; Ayten Ünal 2016: 87.

⁶⁶ Bkz. Kadir Özköse 2007: 59; Tülay Tokmak 2006: 95; Acar 2009: 44; Hasan Yılmaz 2004: 67; Cengizhan Çevirme 2016: 42; Ömer Faruk Belviranlı 2017: 53.

Gizem Songüler (2017: 41) de Mevlana'nın dişinin aşk nesnesi olmasına karşı çıkararak dişiyi aşk olarak konumlandığını, onun bu sözüyle “normatif ve rasyonel kelama alternatif bir söylem geliştirdiğini,” belirtmektedir.

Mevlana üzerine yazanlar, Mevlana'nın dişilere ilişkin olumsuz sözlerine isteksizce birkaç örnek verir vermez, hemen onun bu tür sözlerinden dolayı dişidüşmanı olarak görülemeyeceğini belirtip Mevlana'nın “dişiye” çok değer verdiğinin tanıtı olarak bu sözü göstermektedirler. Ne var ki dişi “Tanrı ışığıdır/ Hak nurudur” sözüyle Mevlana'yı dişilere çok değer vermişin öncüsü sayan Mevlana araştırmacılarının teslim aldığı, bu gerçeğin güvenilirliği tartışılmalıdır.

Bu sözler, dişilere verilen değer bir kanıtı olarak okumak yerine bir anlatının zorunlu bir bileşeni olarak da kabul edilebilir. Eğer, Mevlana'nın kendi sözlerini açıklamak gibi, kesin bir amaçla yazmadığı göz önünde bulundurulabilirse onun anlatmak istediğini başkalarının yorumları üzerinden çıkarımlarda bulunmadan, yukarıda gösterildiği gibi, eleştirel bakış açısıyla örnekler üzerinden sorgulanabilir, bu temel üzerinde tartışılabilir.

Ayrıca, bu araştırmacıların dişi, “Tanrı ışığıdır/ Hak nurudur” bildirimlerinin aceleciliğini dikkatli gözlerden kaçırmamak gerekir. Çünkü bu sözler, Mevlana'nın yapıtlarında dişilere ilişkin söylediği kimi beyitlerle ve/veya sözlerle doğrudan ve/veya dolaylı olarak çelişmektedir. Çok uzağa gitmeden, Mevlana'nın *Fihi Ma Fih*'teki sözlerine bir göz atmak yetecektir. Mevlana, erkeklerin, kendilerini temizlemek için dişileri çaput gibi kullanmaları gerektiğini, dişilerin katlanması gereken varlıklar olduğunu, dişilerin terbiye edilemeyeceğini ve dişilerin fitne olduğunu, onlara güvenilmeyeceğini söylemektedir (2001a: 74-75).

Meşhedî'nin (2006: 54) “kimileri” dediği kişilerden aktardığı, Mevlana'nın saydam ve ışıltılı sözlerinin arkasında, özellikle, *Mesnevi*'de dişilerin bir değerinin olmadığını açıkça ortaya koyan Mevlana'nın dişileri olumlayan bu ünlü sözüyle çelişen pek çok örnek verilebilir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde, Gölpınarlı (b.228) çevirisiyle, “Bu örnek, söz arasında bir vasıta. Herkesin anlaması için de vasıta şarttır,” demektedir. Mevlana'nın dediği gibi, onun dişileri olumsuzlayan sözlerine verilen örnekler, söylenilmek istenin anlaşılması için “vasıta”dır. Örnekler, Gölpınarlı çevirisiyle:

- (i). Önce erkek, sonra dişi yaratılmıştır. Yaratılıştaki erkek, öncedir, dişi ikincildir. Mevlana, *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir*'de dişinin, erkekten yaratıldığını söylemektedir (d.2, b. 698; c.7-2, b.6696).
- (ii). Dişi, erkek için yaratılmıştır. Tanrı, dişiyi erkeğe eş olsun diye yaratmıştır (d.1.b.2434-2435).
- (iii). Erkek, dişiden üstündür; erkeklerin, dişilere üstünlüğü, erkeğin sonu daha iyi görmesindedir yani erkeklerin dişilere oranla sonuçları daha iyi görebilecek akla sahip olmalarıdır (d.4, b.1618-1621).
- (iv). Mevlana, akılları eksik olduğu için dişilere danışıl(a)mayacağını söylemektedir (d.1, b.2968). Öyle ki dişinin rüyası bile, aklının eksik, canının arık oluşu sebebiyle, erkeğin rüyasından aşağıdır (d.6, b.4332). Mevlana tarafından dişilerin akli eksik oluşu öyle çok yinelenmektedir ki onca, dişilerin akli eksik oluşu fitri, değişmez, her dişiye özgü bir özelliktir.
- (v). Dişiler, yalancı ve güvenilmezdir (d.2, b.2194-2195).
- (vi). Dişiler, düzencidir, tuzak kurucudur. “Kadınların keydi (hilesi) pek büyüktür.” (d.6, b.2803-2809; d.5, b.3410-3419). Ağlamak dişinin tuzağıdır (d.1, b.2403).
- (vii). Dişiler, fitnedir; onların hem bakışı hem de sesi fitnedir (d.6, b. 4569-4570).
- (viii). Dişi, maldır. Mevlana, *Fihi Ma Fih*'te dişiyi, erkeğin mal varlıkları arasında saymaktadır (2001a: 86).
- (ix). Dişi, dünyadır. “Dünya, kokmuş bir kocakarıdır,” (d.4, b. 3207).
- (x). Dişi, şeytandır (d.5, b. 942-961).
- (xi). Dişi, nefistir (d.2, b.2276).
- (xii).Dişiler, binlerce arzunun etkisi altında kalmış, kusurlu hayvanlardır. “Kadında hayvanlık sıfatları çoktur, çünkü kadının gönlü renye, kokuya akar”(d.5, b. 2467).

Schimmel, sufilerde sık rastlanan dişilerin hor ve hakir görülmesinin Mevlana'nın sözlerine de yansıdığını belirtmektedir (2010: 107). Mevlana'ya göre, dişi, doğası/fitratı gereği akıldan ve inançtan yoksun, tuzak kuran, yalan söyleyen, erkekleri kışkırtan, onları aymazlığa düşüren bu sebeple de görmezden gelinmesi, yok sayılması, görünmez kılınması, erkeklere verdiği hazlarla onları tehdit ettiği için denetlenmesi gerekendir. Mevlana'nın dişileri ilişkin yukarıdaki sert sözlerinin ahlaki ve dinsel sonuçlarının ayırımına varmak önemli olsa gerek. İmami'nin dediği gibi, Mevlana ya dişi temsillerinde çoğunlukla dişileri; hırsın, hayvani nefsin, çirkin ve kötü ilişkinin sembolü olarak göstermiştir (2020: 50) ya da Uludağ'ın dediği gibi, Arapçada recul/rical, Farsçada merd/merdan, Türkçede er/erkek dendi mi dişi, onun yanında bir hiçtir (2009: 62) denilebilir.

Mevlana'nın dişileri olumsuzlayan sözleriyle karşılaşan kimi araştırmacılar, genelde iki biçimde hareket etmektedir. İlki, Mevlana araştırmacılarından bazıları, onun dişileri olumsuzlayan bu ve buna benzer sözlerini alıntulamakta ama “Mevlana, şöyle söylemişti” diyerek ortaya koymamakta “amalarla, fakatlarla, ancaklarla” yazılanların takibini güçleştirip gözlerden kaçırmaktadır. İkincisi, kimi araştırmacılar Gölpınarlı gibi davranmaktadır. Gölpınarlı, Mevlana'nın dişileri aşağılayan her sözünün ardından, aynı sözleri her yerde yinelemektedir: “Zaten onun kadınları, daima erkekten aşağı gören Ortodoks düşünceye teması, ancak bir gelenekten, herkesin söylediği sözü icap ettiği için tekrardan başka bir şey değildir.” (1953: 84; 1985a: 213). Bir başka deyişle, Gölpınarlı'ya göre, Mevlana dişiye çok değer vermektedir ve onun pek çok yerde dişileri olumsuzlayan sözleri “asil değil nakil”, buna karşın, onun pek az yerde dişileri olumsuzlayan sözleri ise “nakil değil, asil” olmaktadır.

Benzer biçimde, İmami (2020: 47) der ki Mevlana'nın dişilere göndermede bulunan şiirleri olumsuzluklar ve belirsizlikler içermektedir. Ancak, Mevlana'nın fikirleri derinliğine düşünüldüğünde ve onun farklı durumlardaki sözleri karşılaştırıldığında bu olumsuzluklar Mevlana'nın gerçek düşüncesi değildir, tersine, çağının düşüncesini yansıtmaktadır.

Schimmel de eski takva ehlinin dişiye küçük gören tutumlarını, Mevlana'nın geleneksel sembollerle ifade ettiğini, dişinin “fitraten zayıf” olduğu biçiminde ifade edilen herkesçe bilinen bu geleneğe bağlı kaldığını ancak, annelere değer verişiyile dişileri

küçük gören gelenekten ayrıldığını not etmektedir (2010: 34). Ne var ki Schimmel'in bu sözlerine kuşkuyla yaklaşmak gerekir. Eğer Schimmel, "gelenek" sözcüğüyle İslami geleneği imliyorsa onun söylediğinin tersine İslami gelenekte anneye çok değer verilmektedir.

Bütün bu söylenenler şunu göstermektedir ki Mevlana'nın dişilere ilişkin olumsuz sözleri özgün değildir. Mevlana, dişilerine ezilmesine, insandan sayılmamasını ilişkin yeni bir şey söylemez, sadece söylenenleri yineleyerek pekişmesini sağlamaktadır. Tuksal (2012: 88), "erkek egemen Arap kültürü kodlarına uygun olarak tanımlanan kadını Kuran, aynı kodlarla verili bir durum olarak kullanmıştır," saptamasını yapmaktadır ki bu durum, büyük ölçüde, Mevlana için de geçerli olabilir; o da kendi çağının cinsiyet kültürüne ilişkin düşünce kalıplarına tutsak kalmış olabilir.

Mevlana'dan derlenen bu sözler, özgün olmadığı gibi, ona özgü de değildir. Mevlana'dan öncede, Mevlana'dan sonrada hemen hemen her çağda, her kültürde söylenebilecek türden sözlerdir, bunlar. Beauvoir, dişilere bakıştaki bu olumsuzlukların başlangıcını, eskil Yunan'a tarihlemektedir ki çok daha öncesi olduğuna kuşku götürmez. Beauvoir'e (1986c: 3/7) göre, eskil Yunan'dan günümüze, dişileri suçlayıcı ortak noktayı bulmak oldukça kolaydır; çünkü kimi yüzeysel değişikliklere karşın, dişilerin içinde bulunduğu durum hep aynı kalmıştır; işte, dişinin "kişiliği" denilen şeyi oluşturan tam da bu durumdur.

Sabbah'ın gösterdiği gibi, burada sözü edilen gerçek dişi değil, dinsel/cinsel söylemin konusu olan dişidir. Müslüman olsun ya da olmasın, hiçbir teokraside gerçek dişiye yer yoktur. Gerçek dişi, yeryüzünün ötesinde bir yerlerde, tümüyle erkeklere ait olan gökyüzündedir. Gerçek dişi ile söylemin konusu olan dişi arasındaki bu ayrım İslam'ın gizlerinden biridir (1995: 24).

Durum böyle olunca, konu itibarıyla, çoklu dişilikler türünden bir dağılmaya gitmeksizin ya da diğer uca geçip bütün dişileri ve dişilikleri tektipleştirmeksizin Mevlana'nın yapıtlarında söyleminin konusu olan dişil kümlük türleri üzerinde durulabilir. Mevlana'nın yapıtlarında iki tür dişilikten söz edilebilir: Erkadınlar ve dişiler. Gerçekte "erkadınlar" bir ulam oluşturup dişilik biçimi olamayacak denli az

sayıdadır ama genelde tasavvufun, özelde Mevlana'nın bakış açısını ortaya koyabilmek için erkadınlara kısaca değinilebilir.

Erkadınlar: Uludağ, *recul/rical* sözcüğünün temel anlamını “adam, mert, kişi” olarak verdikten sonra tasavvufi anlamıyla, “Hakk’ın dostluğunu kazanmış faal, hakşinas, adil, faziletli şahsiyetler, ruhen yücelmiş kâmil insanlar, er. Bu anlamda, kadınlar da *recul* veya *rical* teriminin kapsamına girer,” yazmaktadır (2005: 292). Uludağ, erliğin ve erkekliğin değil, erlik makamının önemli olduğunu, bu makama çıkan bir dişinin, çık(a)mayan erkekten daha üstün olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, tasavvufta erlik, tinsel bir makam olup erkeklikle ve dişilikle ilgisi yoktur. Kim bu makamı elde ederse erdir, isterse dişi olsun; kim elde edemezse er değildir, isterse erkek olsun (2009: 65).

Gölpınarlı da benzer biçimde, Kuran’da üstünlüğü anlatılan erlerin, erkekler değil, erlik niteliğini edinenler olduğunu; erkeklerden, erlik makamına ulaşmamış pek çok erkek olduğu gibi, dişilerden de erlik makamına ulaşmış, erkekleri aşmış pek çok dişi olabileceğinin altını çizmektedir (1953: 81; 1985a: 212). Uludağ, İbni Arabi’nin “Bizim erler diye zikrettiğimiz tabakadan bazıları kadındır. Erler sözü kadınları da kapsar. Erenlerin çoğu erkek olduğu için bu ifadeyi kullanıyoruz,” dediğini aktarmaktadır (2009: 63). Konuk, çok ender bulunan bu kadınlara, “*rical-i nisa*” denildiğini, Molla Cami’nin *Nefahatül-Üns*'de *rical-i nisa* olarak adlandırılan 35 kadının adını verdiğini yazmaktadır (2006a: c.11, d. 6, b. 1903).

Attar, bu kitap, “İğdişleri ve eşcinselleri er yapar; erleri, erkeklerin şahı yapar, erkeklerin şahı olanları tek ve eşsiz er yapar,” (1985: 4; 2007: 48) dediği *Evliya Tezkireleri* adlı kitabında bir kadın Tanrı yolunda yürürse artık, “O kadın değil, er”dir demektedir. Kitabında *erkadınlara* örneği, üç kadın üzerinden vermektedir: Rabia El Adevviye, Meryem ve Fatıma.

Schimmel, “Tanrı eri”nin bir ideal olduğundan söz etmektedir. Ona göre, “Tanrı eri”nden daima gerçek müminlerin ideali olarak söz edilmekte ama bu noktada “er” cinsiyetle ilgili değildir. Schimmel, dikkatli bir biçimde seçilmiş sözleriyle, “Gerçi kadınların ikinci sınıf yaratıklar olduğu ve ruhlarının olmadığı gibi ön yargılar hala vardır,” ama bir kadın da eşit ölçüde “Tanrı eri” olabilir; çünkü Attar'ın büyük kadın

süfi Basralı Rabia hakkında dediği gibi, “Tanrı yolunda yürüyen bir kadına artık kadın denemez.” (2004: 252; Attar 1985: 110; 2007: 98).

Demek oluyor ki sözlük ve tasavvufi anlamlarına göre, dişilere de “kâmil insan” anlamında Arapçasıyla *rical-ı nisa*, Farsçasıyla *merd-i zen*, Türkçesiyle *erkadınlar* denilmektedir. Schimmel (2011: 78) gibi söylenirse, dini görevlerini yerine getirme yönünde Kuranın davetine muhatap dişiler, aşağılık ve tehlikeli sayılmalarıyla yüz yüze kalmışken bu kez de gerçekten Tanrı yolunda ilerledikleri görülünce artık “er” olarak nitelendirilmeleri olası olabilmektedir.

Bazı mutasavvıflar gibi, Mevlana da erkeklere özgü sayılan “nefis savaşı”, “cesaret”, “güvenilir olmak”, “sözünde durmak” gibi davranışları dişiler sergilediğinde, onların “dişi” değil “er” olduğunu söylemektedir. Mevlana, dişilerde övülesi, takdir edilesi özdemler/erdemler olduğunu kabul etmekte, bu özdemleri ya onları, erkeğe benzetmekle ya da dişiler ile erkekleri karşılaştırma yoluyla anlatmaktadır.

Mevlana, *Mesnevi*’nin 6.defterinde çok az da olsa erkadınların olduğunu söylemekte, Meryem’i örnek olarak göstermektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.1883-1884) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Çün gaza-i nedehed zenan râ hiç dest	Kadınlara savaş yazılmamıştır. Nefisle
Key dehed an ki cihâd-ı ekber est.	savaşmak onların işi olamaz; bu, büyük savaştır.
Cüz be nâdir der ten-î zen Rüstemî	Ancak nadir olarak bazı kadınlarda da
Geşte bâşed hufye hemçun Meryemî	Bir Rüstem vardır hani Meryem gibi gizlidir o.

Mesnevi’de nefisle savaşı Mevlana, *cihad-ı ekber* yani *en büyük savaşım* olarak görmekte, dişilerin bu en büyük savaşıma girişemeyeceğini ama çok az da olsa – Meryem, Belkıs- gibi birkaç kadının böyle bir büyük savaşıma girip kazanabileceğini söylemektedir. Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; mademki *küçük savaş* olan düşmanla savaşa dişilerin takati/gücü yoktur, *büyük savaş* olan nefis düşmanı ile savaşa erkek görünümünde ama dişi karakterinde olan kimse nasıl güç yetirebilir? Demek ki saygın olan görünüş değil, karakterdir. Belki, çok az dişi bedende ve dişi görünümünde bir Rüstem pehlivanın karakteri gizlenmiş olabilir. Nitekim İsa’nın annesi Meryem, dişi görünümünde ama erkek karakterindeydi (2006a: c.11, d. 6, b. 1903).

Hasan Yılmaz'ın dikkatlere sunduğu gibi, elbette bu makama ulaşan dişi ve/veya erkek olsun *er* olarak görülürken bu makama ulaşamayanlar ya da ulaştığı halde gerekli davranışları göstermeyen erkekler de *kadın* olmaktadır. Bu kişiler erkek bile olsa, yine de kadın olarak adlandırılmaktadır. Yoksa kadın, sadece kadınlar için kullanılmamış, erkekleri de kasteden bir kavram haline dönüşmüştür (2004: 34-35). Başka bir deyişle, “er” olma, ulaşılması gereken bir hedef olarak ortaya konulurken kadın olma aşağılayıcı bir durumdur.

3.3.2. Dişil Çağlar

Laertios'un (2003: 11/385) bildirdiğine göre, eskil Yunan filozofu, Pisagor/Pitagoras erkeğin çağlarını dörde ayırdığı gibi, dişinin çağlarını da üçe ayırıp erkeğe göre adlandırmıştır. Pisagor, erkeklerin yanında yaşayan dişilerin önce “bakire, “sonra “gelin”, sonra da “anne” şeklinde tanrısal adları olduğunu söylemiştir.

Pisagor'un ayırımına kısmen benzer biçimde, geleneksel olarak dişinin üç evreden geçtiği kabul edilmektedir; gençlik, olgunluk ve yaşlılık. Her evre kendine özgü psikolojik ve fiziksel deneyimlerle elde edilmektedir. Dişinin bu çağları, ayın evrelerini anımsatması sebebiyle söylencede/mitolojide hilal, genç bakireyi; dolunay, cinsel gizilgücünü/potansiyelini tam olarak gerçekleştirmiş dişiye, son dördün ise ileri yaşın bilgeliğini temsil etmektedir (Mascetti: 2000: 27 ve 20).

Bu ayırım, biraz değiştirilir, biraz da genişletilirse dişinin çağları; *yeşeriş çağı* yani kızlık, *düşüş çağı* yani kadınlık ve *çöküş çağı* yani *yaşlılık* olarak adlandırılabilir. Mevlana'ya göre, dişi, memeleri yeni sertleştiği, çiçek açtığı zamanda yani yeşeriş çağında bir hazinedir. *Divan-ı Kebir*'de söylediği gibi, bekâretini kaybettikten sonra, şeytanın yengelik ettiği yeni gelindir (2007: c. 3. b. 2782) ki düşüş çağında, cinsel olgunluğa erişmiş dişi olarak, mümin erkekleri baştan çıkaran, ayartıcı, şehvet düşkünü bir şeytan, çöküşün başladığı yaşlılıkta ise şeytanın bütün özelliklerini üzerinde toplayan; cadıdır, büyücüdür, ifrittir, zehirdir, kocakarıdır.

3.3.2.1. Yeşeriş Çağı

Çocukluktan, kadınlığa geçiş evresi olan dişinin bu çağı *yeşeriş çağı* olarak adlandırılabilir, eskil Yunan komedyacı Aristophanes, *Lysistrata* ya da *Kadınların*

Savaşı adlı oyununda kullandığı *pais kale*, deyiimiyle tanımlanabilir. Pais kale, “çiçek açmış” yani gelinlik kız anlamına gelen güzel çocuk demektir. *Kale* önadı/sıfatı fiziksel olgunluğu imlerken kızın erkeklerin gözünde var olmaya başladığı yaşı da göstermektedir (Zaidman 2005: 347-348).

Söylence, 11 yaşından 14 yaşına kadar olan süreyi kapsayan dişinin bu evresini Mascetti (2000: 31) şöyle betimlemektedir. Bu çağda dişi memeleri yeni çıkmış, yuvarlak ama oğlan çocuğunu andıran hatlarıyla özel bir cinsel haz uyandıran bakire bir figür olarak resmedilmektedir. Macetti'nin de betimlediği gibi, bu çağdaki dişi, kızıoğlankızdır yani bakiredir. Osmanlı şairi Deli Barder Gazali (2007: 20) gibi söylenirse de “kızlıksız kız”dır. TDK-GTS'ye göre, kimdir bakire? Cinsel ilişkide bulunmamış (dişi), kızıoğlan, kızıoğlankız, erden⁶⁷. Nedir bekâret? (i) Kızlık ve (ii) saflık, temizlik, masumluk⁶⁸. Peki, kızlık nedir? (i) cinsel ilişkide bulunmamış bayanın durumu, erdenlik, bakirlik, bekâret, bikir (ii) bir kadının evlenmeden önceki yaşantısıyla ilgili, o döneme özgü. (URL-10).

Kuran'da bu çağdaki dişi, cennetteki saklı, örtülü yumurtalara benzetilmektedir: “Yanlarında el değmemiş örtülü yumurta gibi, bakışlarını da yalnız erkeklerine çevirmiş iri gözlü kadınlar vardır.” (Saffat 37: 48-49).⁶⁹ Fahirüddin er Razi'nin (2002: 18/602-603) bu ayete yorumu, cennette kocalarından başkasına bakmayan büyük, güzel gözlü dişilerin olduğu biçimindedir. Ona göre, Araplar, dişilere “saklı, örtülü yumurtalar” adını verdikleri için ayette geçen “örtülü yumurta gibi” ifadesindeki benzetmenin anlamı da buradan gelmektedir.

⁶⁷ TDK-GTS'de geçen *erden* sözcüğü köken bilgisi sözlüklerinde, tarama ve derleme sözlüklerinde yer almamaktadır. Erden olma durumu, cinsel deneyimi olmayan yani kızıoğlankız bir dişinin durumunu adlandırmakta kullanılmaktadır.

⁶⁸ Bekâretin diğer anlamı ise "saflık temizlik, masumluk" olarak verilmiş, cinsel deneyimi olmayan, çoğu zaman söylenese de dişi bekâretini imleyen bir sözcükte cinsel deneyimi olmayan ya da içine girilmesi gerçekleştirilmemiş dişi saf, temiz ve masum olduğuna ilişkin bir kabul olduğu gözlenmektedir. Bu halde cinsel deneyimi olan dişi nasıl bir varlık /ne olmaktadır? Yani cinsel deneyim bir dişiye saf, temiz ve masumun karşısı haline mi getirmektedir? TDK Sözlükte dişi bekâretine ilişkin saptanan bazı sözcüklerin karşılıkları bekâretin anatomik bir şey olduğu iddia etse de bekâretin ve bekâretle ilişkili anatomik tanımların toplumsal cinsiyetle ve toplumsal cinsiyetin de ötesinde çok çeşitli toplumsal anlamlar yüklenmiş bir kavram inşa edilmiş olduğu açıktır (Boyras 2019: 11-12).

⁶⁹ Bu ayetin yorumları için bkz İbn-i Arabi 2008: 2/1024; Taberi 1996: 7/79-80; İmam Kurtubi 2004: 14/490

Kuran'da adını 2. ayette geçen *nebe* yani *büyük haber* sözcüğünden alan Nebe suresi, konusu öldükten sonra dirilmenin oluşumu ve ötedünya hayatının kısa betimlemesinden almaktadır. Bu surenin 31. ile 34 ayetler arasında “memeleri yeni tomurcuklanmış kızlar”dan söz edilmektedir: “Doğrusu Allah'a karşı gelmekten sakınanlara kurtuluş, bahçeler, bağlar, memeleri tomurcuklanmış yaşıt kızlar ve içki dolu kadehler vardır.”⁷⁰

İmam Kurtubi (2004: 18/351) ayette geçen, “Memeleri tomurcuklanmış yaşıt kızlar” ifadesiyle anlatılmak istenenin “memeleri yükselip görünmeye başlanmış olan kız” olduğunu yazmaktadır. İmam Kurtubi, bu ifade için iki açıklamayı alıntılanmaktadır: (i).Genç kızıoğlankızların, yeni çıkmış gibi memeleri olacaktır ve (ii) memeleri tomurcuklanmış, aybaşı çağına yaklaşmış kız anlamındadır.

Klasik yorumcuların yorumlarına uygun biçimde, Diyanet İşleri Başkanlığının resmi Kuran Meali sitesinde bile “gencecik yaşıt kızlar”⁷¹ (URL: 9) olarak çevrilirken Taslamanlar, bu çeviriye karşı çıkmaktadır. Onlara göre, ayette geçen *kevaibe* sözcüğü “yeni tomurcuklanmış göğüs” olarak çevrilmiştir; bu sözcüğün anlamlarından biri de “yuvarlağımsı”dır. Bu anlam ayete verildiğinde *yuvarlağımsı* sözcüğü, kızın memelerini değil, üzümleri betimlemektedir (2019: 163-164).

Mevlana da Atabek Meceddeddin'ten kendisine gelen bir mektubu sevinçle karşılayıp yanıt olarak yazdığı sekizinci mektupta yeşeriş çağındaki dişiyi betimlemektedir:

Bir mektup geldi ki satırları, sanki

Memeleri yeni sertleşmiş kızların boyunlarından göğüslerine sarkan inci gerdanlıklar

Susamış kişiye yağmur suyundan daha tatlı,

Kuzeyden esip gelen yelden daha ferahlatıcı (1999: 18).

Mevlana, *Mecalis-i Seb'*a da her hüner sahibinin hünerini göstermek istemesini, yeşeriş çağındaki, Kırangıç (2021: 153) çevirisiyle, “içten içe kaynayıp coşan” dişilere benzetmektedir. Gölpınarlı çevirisiyle:

⁷⁰ Bu ayetin yorumları için bkz Taberi 1996: 8/551; Fahirüddin er Razi 2002: 22/437. Ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığının resmi Kuran Meali sitesi URL: 9 ve Caner-Feryal Taslaman 2019: 163-164

⁷¹ Nebe Suresi 31-36. Ayet Tefsiri - Diyanet Kuranhttps://kuran.diyaret.gov.tr > tefsir > 31-36-ayet-tefsir

(...) yeni ergenlik çağına erişmiş kızlar gibi hani. Evlerinde çarşaf giyerler, yüzlerini süsler, aynaya bakarlar; perdeyi bir yana atmak, güzelliklerini hem ileri gidenlere, hem halka göstermek isterler; candan gönülden derler ki:

İhtiyarlayınca bakılmaz ya bize;

Güzellik çağımız geçince kim bakar bize?

Ama saçları zincir gibi halka halka olmuş güzeli de

Evde zincire vurup tutmaya imkân yoktur ya (2010: 104-105).

Mevlana'nın hem mektubunda hem de *Mecalis-i Seb*'a da betimlediği dişilerin Beauvoir (1986a: 1/199) gibi söylenirse henüz “çiçeği koparılmamıştır” ancak, dişilerin bu eldeğmemişlik hali gençlikle birleşince bir çekicilik kazanabilir yoksa Sabbah'ın deyişiyle, “Müslümanlara özgü ruhsallığın temel taşı” (1995: 49) olan bekâret kavramı, kaygı verici gizlere bürünebilir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde tasavvuf yolunda yeteneksiz erkeklere pek çok örnek verirken “erkekliği olmayan erkek, kızıoğlankızı ne yapsın?” anlamına gelebilecek bir beyit söylemektedir. Aynı beyit (b.4424) numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Hemçu innîni ki bîkr râ hared	Bakire alan iktidarsız biri gibi. [kız] gümüş
Gerçi sîmîn ber büved key ber hored	sineli olsa da ondan nasıl yararlanacak ki?

Top'a göre, erkekliği olmayan bir erkek, kızıoğlankız alsa, kız dünya güzeli bile olsa erkeğe ne yararı olur ki (2018c: c.12, d.6, b. 25171) sorusunu sormaktadır. Gölpınarlı (b.4438) çevirisiyle:

Erlığı olmayan bir kişi kızıoğlankız almış; hem de kız gümüş bedenli bir güzel, iyi ama ona ne faydası var?

Konuk, *innini* sözcüğünün anlamını, “cimaya kadir olmayan erkek” olarak vermektedir. *İnnini* sözcüğü, halk diliyle *cinsel iktidarsızlık*, tıp diliyle *erektile bozukluk*. Konuk'un açıklamasına göre, yeteneksiz bir erkek, cinsel olarak iktidarsız olan bir erkeğe benzer. Örneğin, kızıoğlankız bir dişi köleyi satın alır; o dişi köle, her ne kadar gümüş gibi parlak beyaz göğüslü olsa da cinsel olarak iktidarsız olan bir erkek ne o dişi köleden yararlanabilir ne de kösnüllük ihtiyacını giderebilir (2006a: c.13, d.6, b.4446).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde yeni düşünceleri bir benzetmeyle *kızıoğlankız* olarak adlandırmaktadır. Farsçası (b.3281) ve Gölpınarlı (b.3302) çevirisiyle:

Hest hâşâk-ı to surûthâyî fikr Senin çerçöpün de düşüncelerindir.
Nev be nev der resed eşkâli bîkr Her solukta ellenmemiş kızıoğlankız düşünceler gelir.

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; senin toprak olacak olan bedeninde cereyan eden ruhunun üzerindeki çerçöpler, düşüncelerinin görünüşleridir ki onlar bölünmemiş biçimde kızıoğlankız olarak yani önceden örneği görülmemiş biçimde kalbine yeni yeni şekillerde gelir. Bunların kaynağı dörttür: Rahmani, meleki, nefساني ve şeytanidir. Bu düşünceler ve aklına gelenler konusunda asla senin tasarrufun yoktur. Onların hepsi, bir sahraya esen rüzgâr gibi dört taraftan eser (2006a: c.4, d.2, b. 3284).

Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de Arapça söylenişiyile bekâret, Türkçe söylenişiyile kızıoğlankız benzetimlere başka örnekler de vermektedir. Şimdi, dişinin bu çağıyla ilgili söylenenlerden, dişinin olgunlaşıp kadın olduğu düşüş çağına geçilebilir.

3.3.2.2. Düşüş Çağı

Dişi, bu çağında kızlıktan kadınlığa geçtiği, sözcüğün tam anlamıyla “kadın” olduğu evrededir. Bu evrede dişi, cinselliğinin fiziksel ve psikolojik gelişmelerini “zarsız” olarak yaşamaya hazırdır. Bir başka deyişle, dişi tıpkı dolunay gibi, yuvarlaklığı ve tamlığıyla cinsel gizilgücünün/potansiyelinin eksiksiz bir ifadesini temsil etmektedir. Şüphesiz, dişiliğin en doruk noktası gebelik ve doğumdur. Ancak, dişinin bu çağındaki gizil gücü açıldığında, dişi cinselliğinin bütünsel olduğunu yani dişinin sevişmeye ve aşk ilişkisine hem bedeni hem zihni hem de ruhuyla katıldığını bunun yanı sıra, dişinin dorukdoyum/orgazm kapasitesinin erkeğinden daha büyük olduğu görülebilir. Dişinin bu dorukdoyum gizilgücü karşısında erkek, cinsellikte genellikle geride kalmakta, yeniyetmeliğe benzetilebilecek bir noktada duraklamış gibi görünmektedir (Mascetti 2000: 40-41).

Bu bağlamda, dişinin bu çağının *düşüş çağı* olarak adlandırılma sebebi, cinsel olgunluğunun doruğundaki dişiyi, Mevlana'nın hem dünyaya hem de dölyatağına düşüşün eyleyicisi/faili olarak belirleyip düşüş düzeni içine yerleştirmesindedir. Düşmek eyleminin/failinin birkaç anlamıyla; dişi, erkeği tuzağa düşürerek önce dünyaya, sonra dölyatağına düşmesini sağlamış, bunun sonucunda erkek, o....u olan şu dünya hayatıyla kötü yola düşmüştür. Bu düşüş biçimleri, Mevlana'nın yapıtlarında, dişinin nasıl yer bulduğuna ilişkin ciddi ipuçları taşımaktadır.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde “Kurbağa ile Dişi Fare” hikâyesinde hem dünyaya hem de döl yatağına düşüşe sebep olan düşüş çağındaki dişiyi betimlemektedir. Farsçası (b.2795-2796 ve 2798) ve Gölpınarlı (2804-2805 ve 2807) çevirisiyle:

Ez suyi arşî ki bûdem merbat o	Arş katındaydım; anamın şehveti “inin”
Şehvet-i mâder figendem ki ihbitû	buyruğunu duyurdu buraya düşürdü beni
Pes futâdem ez ana kemâl-i müstetim	Derken o tam olgunluktan, bir kocakarının
Ez fen-i Zalî be zindân- rahim	düzeniyle rahim zindanına düştüm.
Evvel u âhir hubût men zi zen	Evvel-ahir, benim düşüşüm kadın
Çün ki bûdem rûh u çün geçtem beden	yüzündendir; candım nasıl da beden oldum

Schimmel, Mevlana'nın “Evvel-ahir, benim düşüşüm kadın yüzündendir; candım nasıl da beden oldum” sesine katılacak süfinin pek çok olduğunu, bunun ortaçağ Hıristiyan keşişinin iç çekişiyle neredeyse aynı olduğunu belirtmektedir (2012: 448-449). Mevlana'nın dünyaya “düşüş”ten ve cennetten kovuluştan Havva'yı sorumlu tuttuğu beyitlerden biri de budur. Evvelki dünyaya düşüş yani dünyaya ilk düşüşte, Havva yüzünden yani kadın yüzündendir; sonraki rahime düşüş de kadın yüzündendir. Top (2018c: c.11, d.6, b.23536) da böyle açıklamaktadır: Evvel (atalarımın yeryüzüne gelişleri) sonra da benim dünyaya gelişim kadın aracılığıyla. Ben yani erkek, bir zamanlar ruh idim. Bak şimdi nasıl da beden oldum? Beni bir kadın doğurdu ve ben, kadın aracılığıyla yeryüzüne geldim.

Schimmel, kaynakların Tebrizli Şems'i, yorumları ve sert sözleriyle insanları şoke eden, tuhaf davranışlı, tahammül edilemez bir kişi olarak tanımladığını söylemektedir (2012: 329). Kaynakların yazdıklarını doğrularcasına, Tebrizli Şems de dişinin dorukdoyum/orgazm kapasitesinin farkındalığıyla, dişiyi doyumsuz bir canlı, bir çılgın, bir nefis düşkün olarak betimlemektedir. Eflaki'nin Mevlana'nın oğlu Sultan Veled'den aktarımına göre, Tebrizli Şems iyi ve namuslu kadınları övüp onların iffeti ve ismeti hakkında iyi şeyler söylemesine karşın, genelde “kadınlar” a ilişkin çok ağır sözler etmektedir:

Bununla birlikte bir kadına Arşın üstünde bir yer verseler; sonra onun bakışları, birdenbire dünyanın üzerine düşse ve yeryüzünde kalkmış gelmiş bir tenasül aleti görse deli gibi, kendini oradan aşağı atar ve aletin üstüne düşer. Çünkü kadınlar mezhebinde, ondan daha yüksek bir merteye yoktur (Eflaki 1973: 2/94-95; 2006: 486-487).

Daha sonra, Tebrizli Şems, söylediklerine dayanak oluşturacağını düşündüğü bir hikâye anlatmaktadır:

Şam'da bulunan Şeyh Ali Hariri, kademli, parlak kalbli, metanet sahibi bir kişiydi. Sema esnasında kime baksa derhal o, ona mürit olurdu. Giydiği hırka parça parça idi. (Bu yüzden) Sema esnasında vücudunun her tarafı görünürdü. Halifenin oğlu da bunun menkıbelerini işittiği için, sema'sını görmek istedi. Sema edenleri seyretmek için makam kapısından içeri girdiği vakit şeyhin nazarı ona ilişti. O derhal mürit oldu ve elbise giydi. Oğlunun şeyhe mürit olduğu haberi, Mısır'da halifenin kulağına ulaştı. Son derecede canı sıkıldı ve şeyhi öldürmek istedi. Fakat şeyhin yüzünü görür görmez o da tam bir samimiyetle, şeyhe teveccüh gösterdi. Halifenin karısı da onu görmek istedi. Şeyhi eve davet ettiler. Hatun ilerleyip şeyhin ayaklarına kapandı ve elini öpmek istedi. Şeyh tenasül aletini kaldırarak kadının eline verdi ve: “Senin istediğin o değil, budur,” dedi ve sema'ya başladı. Bunun üzerine halifenin itikadı bir iken bin oldu (Eflaki 1973: 2/95; 2006: 487).

Tebrizli Şems, burada bütün olarak dışı cinsiyeti hedeflemekte ve demek istemektedir ki Siz dişiler, ne kadar iyi ve namuslu olursanız olun yine de hepiniz eylem ya da niyet olarak cinselliğe düşkünsünüz. Elbette, Tebrizli Şems'ten özel bir saygı ya da kayırma beklenemez. Ancak, düşmek eyleminin/fiilinin bu çok anlamlılığında hareketle, bu “tuhaf” düşen sözler için şunlar söylenebilir.

- (i). Dişinin bakışı, dünyada kalkmış bir erkek cinsel organına düşse, Tebrizli Şems, adeta kendi ağırlığının etkisiyle bulunduğu yerden ayrıлып yukarıdan aşağıya doğru düşüverdiği hayaline düşer.
- (ii). Tebrizli Şems, dişinin, erkek cinsel organına düşkünlüğü kuruntusuna düşer.
- (iii). Tebrizli Şems'in söyledikleri akla aykırı düşer.
- (iv). Dişiye düşük değer biçmek ve ona düşen tarafın düşük mertebe olduğunu söylemek, Tebrizli Şems'e ayıp düşer.

3.3.2.3. Çöküş Çağı

Mevlana'nın yapıtlarındaki benzetmelerinde birçok farklı ölçütler var ama kendisi, dişiler için sıklıkla yaşı kullanmaktadır. Mevlana'nın *kocakarı* olarak adlandırdığı dişinin bu çağı, son çağdır yani insan hayatının en önemli çağıdır; İbni Sina'dan alıntılanarak *çökme çağı* (Acıduman 2010: 43) denilebileceği gibi, *bilgelik çağı* da denilebilir.

Mevlana'ya göre, olgun dişi dıştan cilveler, nazlar, edalar gösterip mümin erkeği aldatan Kabilli büyücü bir karıdır, kötülüğünden mümin erkeklere büyüler yapar. Mevlana için yaşlı dişiler, mümine ve özdemli olmaları durumunda, daha genç dişilere rol model olabilirlerdi. Ne yazık ki pek çok yaşlı dişi, günahkâr bir hayat sürmektedir; kaşlarını alır, aynanın karşısına geçer; yanağını, yüzünü, ağzını güzelleştirip bezemeye koyulur! Yüzünü allıklarla boyar ama pörsümüş yüzü boya tutmaz hatta buruşukluklarını gizlemek için tezhipli Kuran'dan yırtılmış parçaları yüzüne yapıştırır. Şehveti, hırsıyla erkek avlamaya sokağa çıkmak ister; cilveleriyle, büyüleriyle erkekleri kandırıp kokmuş bir kocakarı olduğu halde kendini yeni gelin gibi satar.

Mevlana'nın *Mesnevi*'nin 6.defterinde *Kocakarı Hikâyesinde* betimlediği kocakarı ile *Mesnevi*'nin 4. defterinde "Padişahın soyu kesilmesinden korkarak oğluna gelin alması" hikâyesindeki kocakarı birbirine çok benzemektedir. Daha doğrusu, Mevlana, bütün kocakarı betimlemelerinde aynı imgeleri kullanmaktadır. Doksanlıktır, f.ci (cinsel organı) kokmuştur, o....pu'dur, kendini yeni gelin gibi göstererek büyüleriyle genç erkekleri aldatır hatta büyücülüğüyle şeytan ordusunda yüz tane şeytan ordusudur vs.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6.defterinde, *Kocakarı Hikâyesindeki* kocakarı betimlemesinde çirkinliğin bütün eş anlamlılarını bir arada kullanarak fiziksel çirkinlik ile ahlaki çirkinlik arasında bağ kurmaktadır. Mevlana'nın betimlediği bu kocakarının öne çıkan bazı özellikleri şunlardır: **Çirkindir**. Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de ısrarla yaşlı ve çirkin kadın imgesini kullanmaktadır: "Yüzünü gösterir ama çarşaf altından, peçe altından bir kocakarıdır, çirkin bir karttır; güzelliği yoktur onun." (2007: c. 7-2, b. 6398). Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde başlıktan itibaren 90 yaşında bir kadının yaşlılığını, yüzünün buruş buruşluğunu ve çirkinliğini kapatmak için boyalar, ilaçlar sürdüğünü ama kapatmayı başaramadığını söylemektedir.⁷²**Soğuktur**. Mevlana, *Mesnevi*'nin 6.defterinde, kocakarı olarak adlandırdığı yaşlı kadının huyunu suyunu Farsçasında geçen haliyle *berdül acuze*, Türkçesiyle *kocakarı soğuğuna* benzetirken *Divan-Kebir*'de kocakarı soğuğu dediği soğuktan söz etmektedir: "Kocakarı soğuğunun hüküm sürdüğü mevsimin inadına, tıpkı temmuz güneşiyiz biz; bir uğultudur, bir neşedir salmışız gül bahçesine." (2007: c.3, b. 1747). **Kokmuştur**. Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde bir

⁷² Yaşlı dişinin çirkinliğinin betimlendiği sözler için bkz. *Mesnevi*'nin 6. defterindeki Farsçası (b.1222-1224) ve Gölpınarlı (b.1226-1228) çevirisi.

hikâyede yaşlı kadının cinsel organının koktuğunu söylerken *Mesnevi*'nin 6. defterinde, Şeyh Harakani'nin huysuz karısına “Ey ağzı kokmuş!” diye seslenmektedir.⁷³ **Azğındır.** Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, yaşlı kadınların yaşlarına uymayan bedensel zevklerin ardına düşmesiyle alay etmektedir.⁷⁴ **Süslüdür.** Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, kocakarının süslenmesini alaycı sözlerle betimlemektedir.⁷⁵ **Büyücüdür.** Mevlana'nın yaşlı dişilere ilişkin sıklıkla kullandığı imgelerinden biri de onun büyücü olmasıdır. Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde “Padişahın soyu kesilmesinden korkarak oğluna gelin alması” hikâyesinde yaşlı kadınların cadılığında söz etmektedir.⁷⁶

3.3.3. Dişil Roller

Tiyatro dışında, rol teriminin, sosyal bilimlerde toplumsal davranışı açıklamak için ilk kez araç olarak kullanılması 1930'lara rastlamaktadır. Rol sözcüğü, toplumsal yapı içerisinde bir yere sahip olma fikrini, kültürel kurallar anlayışıyla ilişkilendirmenin kullanışlı bir yolunu sunmuş, 1950'lerin sonuna gelindiğinde, sosyal bilimlerin yerleşik kavramlar dağarcığına girmeyi başarmıştır. Rol kavramı, cinsiyet kültürüne iki yaklaşımla uygulanabilir; birinde roller, belirli koşullara özgü olarak görülürken diğerinde dişi ve/veya erkek olmayı, ikili cinsiyete ve içselleştirilmiş cinsiyet rollerine bağlı genel bir dizi umulanın yaşama uyarlanması olarak görmektir. Buna göre, herhangi bir kültürel ortamda iki cinsiyet rolü vardır: Dişi ve erkek. Dişilik ile erkekliğin içselleştirilip olağanlaştırılan cinsiyet rolleri, toplumsallaşma sürecinin sonuçları olarak yorumlanmasını kolaylaştırmaktadır (Connell: 2019: 61). Bu rollerin öğrenilmesi çocukluktan başlamaktadır. Çocuklar, toplum tarafından kız ya da oğlan olarak etiketlenmelerinin ardından cinsiyetin kültürel anlamlarını öğrenmeye ve kazanmaya başlamaktadır (Dökmen 28-29).

⁷³ Yaşlı dişinin kokmuşluğunun betimlendiği sözler için bkz. *Mesnevi*'nin 4. defterindeki Farsçası (b.3148-3149) ve Kırlangıç (b.3150-3151) çevirisi ve *Mesnevi*'nin 6. defterinde aynı beyit numaralarıyla (b. 2079) Farsçası ve İzbudak çevirisi.

⁷⁴ Yaşlı dişinin azğınlığının betimlendiği sözler için bkz. *Mesnevi*'nin 6. defterindeki Farsçası (b.1225-1229) ve Gölpınarlı (b.1229-1233) çevirisi

⁷⁵ Yaşlı dişinin süslülüğünün betimlendiği sözler için bkz. *Mesnevi*'nin 6. defterindeki Farsçası (b.1268-1275) ve Gölpınarlı (1272-1279) çevirisine.

⁷⁶ Yaşlı dişinin büyücülüğünün betimlendiği sözler için bkz. *Mesnevi*'nin 4. defterindeki Farsçası (b.3144-3147) ve Gölpınarlı (b.3145-3148) çevirisine.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde kız ve oğlan çocuklarının toplumsallaşma süreciyle birlikte, çocukluktan itibaren oyuncaklar aracılığıyla dişi ve erkek rollerini benimseyişine ilişkin bir beyit söylemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.3597-3598) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Duhterân râ lu'bet murde dehend	Kızlara cansız bebekleri oyuncak diye verirler.
Ki zi Lu'b -i zindegân bi âgahned	Çünkü onlar diri oyuncaktan bir şey anlamazlar
Çün nedâred ez fütüvvet zûr u dest	Oğlanlar erliklerinden bir şey anlamaz, güçleri
Küdekân râ tîğ-i çubin bihter est.	yoktur; onun için onlara tahta kılıç yeğdir.

Mevlana, Farsça *Mesnevi*'de “oğlanlara “kudek+an”, kızlara “dohter+an⁷⁷”, demektedir. İzbudak'ın “erliklerinden” olarak çevirdiği *fütüvvet* sözcüğü “delikanlı” anlamındadır. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; örneğin kız çocuklarına oynamaları için oyuncak bebekler verilir, çünkü kız çocukları, canlı ve yetişkin erkekler ile yapılacaklardan habersizdirler; kendi durumlarına uygun kukla ve bebek oyunu yeterlidir. Yine oğlan çocuklarının ellerinde erkekliğin gücü yoktur, dolayısıyla onlara da tahta kılıç verilir (2006a: c.10, d.5, b. 3592-3593).

Mevlana, bu beyitlerde kız ve oğlan çocuklarının toplumsallaşma sürecinde hem kendi cinsiyetlerine hem de kültürün cinsiyet kodlarına uygun cinsiyet rollerini dile getirmektedir. Mevlana'nın cinsiyet şemasında geleneksel olarak kız çocuklarına bebeklerle oynamak, oğlan çocuklarına ise tahta kılıçla oynamak uygun düşmektedir. Oğlan çocuğu geleceğin baba adayı olarak değil, “oyuncak tahta kılıç”la geleceğin savaşçısı olmaya hazırlanırken kız çocuğu, “oyuncak bebek”le geleceğin anne adayıdır.

Mevlana'nın dediği gibi, çocukluktan itibaren, dişilere biçilen roller, neredeyse istemsiz biçimde, çoğunlukla üreme ve aile hayatıyla sınırlı sayılmaktadır. Dişilerin rolleri, geçmişten bugüne erkek egemen toplum yapısına göre biçimlenmiş ve toplumsal ödevler cinsiyete göre oluşturulmuştur. Örneğin, eskil Yunanda dişilerin rollerini Demosthenes şöyle özetlemektedir: “Zevk için f...elerimiz, iyi bakılmamız için nikâhsız karılarımız, bize meşru çocuk vermeleri için de eşlerimiz vardır.” (Bonnard 2004: 165). Demosthenes'in belirttiği gibi, namuslu dişiler için salt eş ve/veya anne ulamı öngörülürken namuslu bulunmayan dişiler için kapatmalıktan, f...eliğe değin değişen

⁷⁷ Farsçada canlıları gösteren adlar genellikle, “an+”, diğer varlıkları gösteren sözcükler ise “ha+” ekiyle çoğul yapılmaktadır (Nimet Yıldırım 2000: 25).

ulamalar bulunmaktadır (Holland 2019: 37). Durum böyle olunca, ererkil/ataerkil düzende dişi, erkek için yaratılmış bir haz nesnesidir. Bu düzende cinsel ilişki, iki kişiyi birleştiren bir birliktelik olarak görülmez; önemli olan erkeğin istencidir. Diğer bir deyişle, dişi, erkeğin hazzı için yaratılmış diğer mallardan biri olarak görülmektedir. Ali İmran suresinin 14. ayetinde kadınlar altın, gümüş, at ve toprak gibi, erkekleri baştan çıkararak aşağılık bir dünyaya sürükleyen mallar arasında sayılmaktadır (Sabbah 1995: 65) ki bir Müslüman sufi olan Mevlana da mal=karı diyebilmektedir. Mevlana'nın bu sözleri üç dilden -Farsça, Türkçe ve İngilizce- alıntılanabilir:

Heme çizhayi âlem ez mal u zen u câme matlûb-u ligâyrihi est matlûb-u lizâtihi nist (...) Zen berâyî ferzend est u kazâyî şehvet, câme berâyî ser ma est (1967: 101).

All things in this world—wealth, a mate, and clothing—are desired for something other than themselves.(...) A mate is for the sake of children, companionship and to satisfy passion. Clothes are to ward off the cold (2000a: 23/181-182).

Mal, karı, elbise... Dünyanın her şeyi bir başka şey için gerektir; özü, kendisi gerekli değildir bunların (...) Kadın, çocuk meydana getirmek, şehveti gidermek için gerek: Elbise soğuktan korunmak için gerek (2001a: 23/86).

Sırasıyla üç dilde -Farsça, Türkçe ve İngilizce- *mal*, *karı*, *elbise*, {mal=mal=wealth}; {zen=kadın=mate}; {came=elbise=clothing} olarak geçmektedir. Türkçede çocuk sözcüğü cinsiyet belirtmezken Farsça metinde geçen *ferzend*, sözcüğü “oğul, erkek çocuk” (Golkarain 2005. 193); *kaza-yı şehvet* ise “şehvet ihtiyacı” anlamındadır.

Aristoteles'in (2018a: 1252a34) belirlediği gibi dişi, “her işe yarayan Delphoi bıçağı gibi değildir” dişiyi, köle gibi her işte kullanamazsın, çünkü “doğa, dişi ile köle arasında bir ayrım gözetmiştir.” Dişi, köle gibi birçok işleri görmesi için değil, yalnızca Mevlana gibi söylenirse “Zen berâyî ferzend est u kazâyî şehvet = Kadın, evlat ve kaza-yı şehvet için”⁷⁸dir. Dişi, eğer böyle kullanılırsa en iyi biçimde işleyecek ve en mükemmel sonucu verecektir. Çünkü dişinin varlık sebebi, çocuk doğurmak ve erkeğin kösnüllüğünü gidermektir.

Açıkça görünüyor ki Aristoteles gibi, Mevlana da dişinin Delphoi bıçağı gibi her işte kullanılamayacağı saptamasını yapmaktadır ki böylece, dişilerin kullanım yerleri,(i)

⁷⁸ Farsçası (1967: 101) ve Konuk (2001b: 94) çevirisiyle “Zen berâyî ferzend est u kazâyî şehvet=Kadın evlat ve kaza-yı şehveti içindir.” Meliha Ülker Anbarcıoğlu, bu kısmı anlaşılacak biçimde belirsiz çevirirken Karaismailoğlu çevirisinde bu kısmı çıkartmıştır.

doğurgan bir annelik, (ii) itaatkâr bir eşlik olarak belirlenmektedir. Dolayısıyla, Müslüman ailenin ayakta kalması için dışının iki anahtar rolünü yani hem eşlik hem de annelik rolünü oynaması gerekmektedir (İmami 2020: 53).

3.3.3.1. Eşlik Rolü

Furseth ve Repstad'ın (2011:315) yerinde saptamasıyla, Müslümanların evliliği şiddetle teşvik etmelerinden dolayı toplumsal cinsiyet ilişkileri, İslam'da evlilik ve aileyle doğrudan bağlantılandırılmakta ve dişi ile erkek arasındaki ideal ilişki, sadece evlilik kurumu altında gerçekleşebilmektedir. Mevlana da İslami geleneğin içerisinde konuşarak dışının en önemli iki rolünden birini, erkeğin kösnüllüğünü gidermek olarak belirleyince, bundan kastın evlilik içerisinde karının, kocasının kösnüllüğü gidermek olduğunu anlamak gerekmektedir. Öyle görünüyor ki Foucault'un (2003: 12) dediği biçimde, aile, cinselliğe el koymakta ve cinselliği üreme işlevinin ciddiyeti içinde bütünüyle yutmaktadır. Şu halde, "aile"nin anlamına daha yakından bakılabilir.

3.3.3.1.1. Aile'nin Anlamı

Aristoteles, *Politika* (2018a: I/1252b9) metninde oikos/haneyi/ familia/aileyi gündelik yaşamın gereksinimleri için doğaya uygun olarak bir araya gelen ortaklık olarak tanımlamaktadır. Aristoteles'e göre, *aile* {efendi + köle}, {karı + koca}, {baba + çocuk} ilişkisinden oluşmakta ve aile üyelerine Kharondas gibi, "Aynı sofrayı paylaşanlar" ya da Giritli Epimenides gibi "Aynı kaptan yiyenler" denilmektedir. Dişiler, çocuklar ve kölelerden oluşan oikosun/hanenin/familianın ya da ailenin hem sahipliği hem de yönetimi erkeğe yani efendiye aittir. Ozan Hesiodos erkeğe, "İlkin bir evin, bir karın ve öküzün" (2012: 405/32) olsun derken haklıdır.

Demek ki *oikos/hane/familia* ya da *aile* sözcüğünün asıl anlamı, günümüzde idealleştirdiği gibi duygusallık ve/veya aile çekişmesinden oluşmuş değildir. Engels gibi söylenirse, başlangıçta günümüzdeki dar kafalı burjuvaların anladığı türden, duygusallıktan ve karı-koca ilişkilerinden oluşan *familia* yoktu (2012: 70). Aile (family) kendi adını *famulus*'tan almaktadır; *famulus*'un durumu, savaşta tutsak alınan köleye benzemektedir (Vico 2007: 34). Diğer bir deyişle, Romalılar, başlangıçta *familia* sözcüğünü yalnızca köleler için kullanılmaktaydı. *Famulus*, "ev kölesi", *familia* da "bir erkeğe ait kölelerin tümü" anlamındaydı. Sözcük, Romalılar tarafından kocanın,

karısını, çocuklarını ve kölelerini Romalı babalık hükmü altına aldığı, hepsinin üzerinde yaşatma ve öldürme hakkına sahip olduğu yeni bir toplumsal bütünlüğü tanımlamak için türetilmiştir (Marx, Engels ve Lenin 2013: 169). Benzer biçimde, Saadavi (1991: 122) de eski Romalılarda *familia* sözcüğünün gerçekte toprak, ev, para ve köle yani erkeğin elinde tuttuğu ve kalıt/miras olarak soyuna bıraktığı zenginlik ve mülkiyet anlamına geldiğini ifade etmektedir.

Familia sözcüğü gibi, İbranice *baal* sözcüğü de “koca; mal sahibi”, bu kökten türeyen eylem de hem evlenmek hem de sahip olmak anlamındadır. Bu durum, kocanın karısı üzerindeki sahipleniciliğinin mal sahibinin iyeliğine benzemektedir (M. A. Aydın 1989: 197). Arapçada aileyi ifade eden *aile* sözcüğü, İsfahani’ye göre, “a-v-l ve a-y-l” kökünden gelmektedir. A-v-l kökü verdiği ağırlıktan dolayı “ağır gelen musibet”; a-y-l kökü ise “yoksul; ihtiyaç sahibi olmak; bakıma muhtaç olmak” anlamındadır (2010: 741). Konuk (2006a: c.12, d.6, b. 2128) da sözcüğün anlamını “bir erkeğin çocuk ve karılar gibi beslediği kimseler,” olarak vermektedir.

Familia sözcüğü gibi, Arapça *aile* sözcüğü de benzer bir tanım içermektedir: Bir kişinin yani bir erkeğin bakmakla yükümlü olduğu ev halkı, bağımlılar. Yong-Song Li, *aile* sözcüğünün günümüz Türkçe ve Özbekçede “karı” anlamında kullanıldığını belirtmektedir (2019: 312). Develioğlu da *ail* “ailesini besleyen”, ”kalabalık bir ailesi olan”, “fakir” gibi anlamları varken *aile*, “bir kimsenin karısı” olarak tanımlanmaktadır (2006: 20) yani koca, *ail*; karı, *aile* olmaktadır. Türkçede Arapça kökenli *aile* sözcüğü kullanılmaktadır. Türköne, Türklerde aile ilişkilerinin olmadığından hareketle Türkçede *aile* sözcüğünü karşılayan sözcük bulunmadığını söylemektedir:

Türkler’de aile kurumunun kökenlerine inen araştırmacılar, başlangıçta bugünkü anlamda bir ailenin bulunmadığı, karı-koca ve çocuklar arasında aile denemeyecek gevşek ilişkilerin olduğu, asıl bağlılığın klan üyeliği olduğu, akrabalık terimlerinin buna göre belirlendiği ve eski Türkçe’ de “aile” kelimesini karşılayan herhangi bir kelimenin bulunmadığı hususlarında birleşmişlerdir (1995:174).

Türköne, bu bilgileri vermekte ama kökene inen araştırmacıların kimler olduğuna, araştırmalarının neler olduğuna ilişkin bilgi vermediği gibi, kaynak da göstermemektedir. Ne var ki Türköne’nin tersine Eker, yazılı kaynaklardan örneklerle Türk ailesinden söz etmektedir. Ona (2001: 150) göre, Türk töresinde geniş aile tipi görülmekle birlikte, ‘evlenmek’ sözünün kökeninden hareketle, evlenen kız ve oğlanın ayrı bir ev’e çıkması çekirdek aileyi getirmiştir. Geniş aile tipi göç etmeyi, yeni yerlere

gidip yurt tutmayı seven, çekirdek aile düzeninde yaşayan Türkler için uygun bir aile tipi olmayabilir.

Türköne, *aile* sözcüğüne dikkat çekerken Mernissi de bir dişi ile bir erkek arasında güçlü bağa işaret eden “çift” sözcüğünün Arapçada olmadığına dikkat çekmektedir. Ona (2004: 163) göre, Arapçada ”aşk” anlamında elli sözcük olmasına karşın “çift” anlamında tek bir sözcük bulunmamaktadır. Bu rastgele bir olay olmaktan öte, sembolik ileti taşıyan dilsel bir sapmadır. Aşk sözcüğündeki bu şişkinlik bir şaşırtmacadır. Neyin şaşırtmacası? Çokkarılık ve boşama uygulamalarıyla kurumsal olarak istikrarsızlaştırılmış Müslüman ailesinde çiftin bulunmayışını saklama girişimi olabilir.

Juliet Mitchel, *Kadınlık Durumu* kitabında, çok basit iki soru sormaktadır: Aile nedir? Buna bağlı olarak bir dişinin aile içindeki somut işlevleri nelerdir? Yanıt çok nettir: Dişinin kendisi gibi, aile de kültürel bir yaratımdır. Aile, doğal gibi görünebilir ama aslında kültürel bir yaratımdır. Dişiyi ve aileyi doğanın kendisi olarak göstermek ideolojinin işidir. Dişi ve aile çelişikler içinde ideal olarak ululanabilir. Oysa *gerçek* dişi ve *gerçek* aile barış ve bolluk imgeleridir; gerçekte ise her ikisi de şiddet ve umutsuzluğun alanı olabilir (2021: 144). Mitchel’in kültürel bir yaratım olduğunu söylediği aile için Kathleen Gough (2021: 55-56), aile kavramının evrensel olduğunu ve değer içerdiğini belirtmektedir:

- (i). Yakın akrabalar arasında cinsel ilişki ve evlilik yasaktır. Yasağın hangi akrabalar arasında olduğu değişiklik gösterse de bütün toplumlarda anne-oğul çiftleşmesini, çoğu toplumlarda ise baba-kız, kız kardeş-erkek kardeş çiftleşmesi yasaklanmaktadır.
- (ii). Ailedeki dişiler ve erkekler, işbirliğine dayalı işbölümü yapmaktadır. Yapılan işlerde esneklik ve değişkenlikler olsa da çoğunlukla, dişiler çocuk bakımı, ev işleri, evle ilgili el işlerini üstlenirken erkekler savaş, avlanma ve yönetim işlerini üstlenmektedir.
- (iii). Yaşlı dişiler, yetişkin erkekler üzerinde etkili olabiliyor hatta otorite uygulayabiliyorsa da genellikle, erkekler, dişilere göre daha iyi konumda ve daha yetkendir.

Vico (2007: 29) da aileyi içinde barındıran insani kurumların ilkinin evlilik olduğunu, çünkü evliliğin ailenin tohumluğu, ailenin de ulusun tohumluğu olduğunu belirtmektedir. Vico'nun dediği gibi, evlilik, insani kurumların ilki olduğuna göre, evliliğe ilişkin değişik dillerde, birbirinden farklı terimlerden yararlandığı görülmektedir.

3.3.3.1.2. Evliliğin Anlamı

Türklerin en eski kaynaklarına göre evlilik, “ev” -eski biçimi eb- sözcüğüyle adlandırılmaktadır (D. Aksan 2005: 168). Türkçede “evlilik akdi” için kullanılan *evlenmek*, *ev* sözcüğünden türetilmiş ve “evli olmak”; ev sahibi, yuva sahibi olmak”ın yanı sıra, “nikâh bağıyla birleşerek bir aile kurmak” anlamında da kullanılmaktadır (Ayverdi 2006: 1/899). Türkçedeki açıklamaları doğrularcasına Leonore Davidoff (2012: 52), dişilerin sözcüğün tam anlamıyla “ev” ve “aile”yle bütünleştirildiğini, dişinin hem *ev* hem de *evde oturan* olduğunu söylemektedir. Ona göre, dişilerin çocuksu doğaları, anne sıcaklığı ve çocuk bakımıyla birleştirildi, dinsel bir duyarlılıkla desteklendi ve kültürün en güçlü imgelerinden biri üretildi; dişî=ev ve dişî=aile.

Arapçada “evlilik akdi” için kullanılan *nikâh* sözcüğü, “cinsel ilişkide bulunmak” anlamına da gelmektedir ki sözcük, her iki anlamıyla da Kuran’da kullanılmaktadır. Nikâh sözcüğünün “cinsel ilişkide bulunmak” anlamının gerçek; “evlilik akdi” anlamının ise değişmeceli olduğu söylenmektedir (Cündioğlu 2005: 48). Sabbah da *nikâh* sözcüğünün bu anlamına dikkat çekerek *nikâh*, evlilik için kullanılan hukuksal bir terim olarak cinsel ilişki anlaşmasıdır demektedir (1995: 29). Sonuçta, Müslüman evliliği, erkek egemen bir evliliktir. Heritier’in (2014: 21) dediği gibi, birçok toplumda, dişilerin evleninceye kadar kızıoğlankız kalması, evlilikte kocaya sadakatin koşul olması ve zinanın cezalandırılması evliliğin bu anlamda “cinselliğin tekelleştirilmesi anlaşması” olduğunu göstermektedir.

Kuşkusuz, evliliğin anlamı dişî ve erkeğe göre değişmektedir. Bunun farkındalığıyla Gazali (1974: 2/147), sadre yani göğse şifa verecek söz şudur diyerek nikâhın dişiler için kölelik olduğunu söylemektedir: “Nikâh, bir nevi kölelik ve esarettir. Kadın, tamamen efendisinin emrindedir. Günah olmayan bütün emirlerine mutlak surette itaat etmelidir.” Gazali’nin dediği gibi, evlilik, dişî için köleliktir

John Stuart Mill, *Kadının Köleleştirilmesi* kitabında evliliğin dişiler için nasıl bir kölelik olduğunu çözümlenmektedir. Ona (2017: 45) göre, evlilik kurumu üzerinden zorunlu köleliği değil de gönüllü köleliği isteyen iktidar sahibi erkeklerdir; çünkü onlar, eşlerinde yalnızca bir köle değil, bir gözde bulmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla, dişilerin yalnızca bedenleri değil, zihinleri de köleleştirilmelidir. Efendi olan erkek, dişilerin itaatini sürdürmek için korkuya yaslanmakta; ya dişilerin, kendilerinden ya da dinden korkmalarına bel bağlamaktadır. Tüm dişiler, en erken yaşlarından itibaren ideal kişiliklerinin erkeklerin tam tersi olması gerektiği inancıyla yetiştirilmektedir yani öz istenç/irade ve öz denetim yönetimi değil ama başlarının denetimine boyun eğme ve teslimiyet. Çünkü erkeklere tümüyle bağımlı hâlde bulunan dişilerin cinsel çekiciliği, bu edilgin niteliklerle özdeşleştirilmektedir. Böylelikle erkek, efendi kişiliğin özelliklerine sahipken dişi, köle kişiliğin özelliklerine sahip olabilmektedir.

3.3.3.1.3. Evliliğin Gereği

İslam'da evlilik hem soyun devamını sağlamak hem de cinsel ihtiyaçları karşılamak için evlilik aracılığıyla kurulan aile yaşamıdır (Yaran, Görgün, Çınar, Uysal 2010: 130), Evlilik, Kuran ve sünnet buyruklarıyla teşvik edilmektedir: “İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin.” (Nur 24: 32). “...Boşadığınız karıların (...) yeniden evlenmelerine engel olmayın.” (Bakara 2: 232). Hadislerde ise: “Kim evlenmeye güç yetirirse evlensin. Çünkü evlenmek, gözü haramdan en çok men eden, f.ci de (yani ırzı da)⁷⁹ en sağlam muhafaza, eyleyendir. Kimin evlenmeye gücü yetmezse oruç tutsun; oruç, oruçlu için şehvet kırıcıdır,” buyurdu (Buhari, Oruç 31: 10-15; Müslim, Nikâh 16: 1-1268; Tirmizi Nikâh 9: 1-1081).

İslam dinsel bir görev olarak görüp evliliği özendirilmektedir (Saadavi 1991: 184). Çünkü Gazali'ye (2013: 215; 2014: 212) göre, evlenmenin iki faydası bulunmaktadır; (i) dinini korumak ve (ii) kösnüllüğü gidermek, bunun için Peygamber buyurdu ki: “Evlenen, dininin yarısını korumuştur.” Ancak, evlilik kösnüllüğü giderme amacıyla değil, soyu sürdürme amacıyla olmalıdır.

⁷⁹ Sahih-i Buhari'nin çevirisini yapan Mehmet Sofuoğlu, “cinsel organ” anlamına gelen *ferc* sözcüğüne parantez içerisinde “ırz” derken Sahih-i Müslim Muhtasar'ın çevirisini yapan Hanefi Akın ise “namus” olarak çevirmiştir.

Gazali (1974: 2/70 ve 2/149), erkekleri öylesine çok kayırır ki erkekliği olmayan erkeklerin bile evlenmesinin müstehab yani sevilen, beğenilen bir iş olduğunu söyleyerek Hz. Ayşe'den bir hadis aktarmaktadır. Genç bir kadın Peygambere gelir. Çok isteyen olmasına karşın evlenmek istemediğini, bir kocanın karısındaki haklarının neler olduğunu sorar. Peygamber, “Eğer erkek tepeden tırnağa cerahat olsa kadın da dili ile yalasa yine de erkeğin hakkını ödeyemez,” der. Genç kadın, “O halde ben evlenmeyeyim mi?” diye sorar. Peygamber, “Evlen, zira evlenmek hakkında daha hayırlıdır,” buyurmaktadır.

Gazali, söylediklerini temellendirecek başka hadisler bulmakta zorlanmamaktadır: “Kadın, beş vakit namazını kılar, Ramazan orucunu tutar, kendisini yabancıdan korur ve kocasına itaat ederse Rabb’in cennetine girer.” Gazali, bu hadisle Peygamberin, karının kocaya itaat etmesinin İslam’ın şartları arasına girdiğinin söylemektedir: “Cehennemi gördüm bir de baktım ki halkın ekseriyetini kadınlar teşkil ediyor.” Neden böyle olduğunu soranlara Peygamber şu yanıtı verdi: “Onlar çok lanet eder ve kocalarına karşı küfre nimet ederler de ondan.” (1974: 2/147-149). Müslim b. Haccac, bu hadiste Peygamberin kadınların, kocalarına küfür ve nankörlük ettikleri için cehennem halkının büyük kısmının kadınlardan oluştuğunu yazmaktadır (Namaz, 10: 3-823).

Gazali’nin yanı sıra, tasavvufi geleneğin evliliğe bakışı Hücviri’den şöyle özetlenebilir: Evlenmek dişilere ve erkeklere mubahtır, başka türlü kendini haramdan sakınmayanlar için farzdır, çoluk çocuğun hakkına riayet edebilenler için sünnettir. Hücviri’ye (2010: 421-422) göre, tasavvuf şeyhlerinin bir bölümü (i) kösnüllüğü uzaklaştırmak, (ii) cinsel doyum sağlamak ve (iii) huzur bulmak için evlenmek zorunlu demişler. Başka bir bölümü de bekâr dişilerin ve erkeklerin arkadaşının şeytan olduğunu söyleyerek evliliğin çocuk meydana getirmek suretiyle soyun devamını sağlamak için gerekli olduğunu belirtmiştir.⁸⁰

Hücviri gibi, Mevlana da kösnüllüğü gidermek için evlenmek gerektiğini *Mesnevi*’nin 5. defterinde belirtmektedir. Aynı beyit (b.1373-1374) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

⁸⁰ Hücviri’nin bu sözleri için onun *Keşfu’l – Mahcub* kitabını hazırlayan Süleyman Uludağ, Hücviri’nin iki kez yapmış olduğu mutsuz ve talihsiz evlilik deneyimlerinin sözlerine ve görüşlerine yansıdığını, *Keşfu’l- Mahcub*’da evlilik aleyhinde ağır yargılarda bulunduğunu hatta açıkça “Kadın, dünya ve ahirette bela sebebidir,” dediğini yazmaktadır (2010: 31-32).

Şehvet ez horden büved kem kon zi hur	Şehvet yemektendir azalt yemeyi
Yâ nikâhî kon gurizân şev zi şer	Yahut nikâhlan da şerden kaç bari
Çün bihordi mi keşed sûyî harem	Yersin şehvet çeker seni hareme
Duhul râ harci bibâyed lâ cerem	Gelire gider lazımdır elbette

Konuk'un açıklamasının dil içi çevirisiyle; kösnüllük, tıbbın kanıtladığı gibi çok yemekten oluşur; özellikle, kösnüllüğü artıracak çeşit çeşit güç artırıcı yemeklerden vazgeç. Zayıf ve hasta düşürmeyecek kadar yemek ye. Eğer ağzının lezzetinden geçemiyorsan azan kösnüllüğünü söndürmek için evlen; nikâhlı karın sayesinde fuhuştan ve fitneden uzak olursun (2006a: c.9, d.5, b.1373-1374). Aynı beyit numarasıyla (b.1375) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Pes nikâh âmed çü Lâhavle velâ	Öyleyse nikâhtır Lahavle vela
Tâ ki divet nefegened ender belâ	Düşürmesin diye şeytan belaya

Konuk, “*La havle vela kuvvete illa billah* yani güç ve kuvvet Tanrı iledir. Bir zorluk başa geldiğinde sabrın zorlandığını söylemek için okunmaktadır (2001b: 288). Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; bir kimse öfkelenince Lahavle okursa hiddeti sakın olur. Çünkü hadiste bu sözün kalbe musallat olan şeytanı kovacağı gibi nikâh da bir şeytan kovucu olarak *la havle* sözü makamındadır (2006a: c.9, d.5, b.1375). Aynı beyit (b.1376-1377) numarasıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Çün harîs hordeni zen hâh zûd	Evlen çabuk madem yeme hırsın var
Ver ne âmed gurbe u dünbe rubûd	Yoksa kedi yağlı kuyruğu kapar
Bâr sengî ber hurî ki mi cehed	Zıplayan eşeğe ağır yük yükle
Zud ber ne pîş ez an ko ber nihed	Çabuk o sana yüklemeyen önce.

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; eşek nefsin kösnüllüğün azgınlığıyla sıçrayıp çifte atmakta, bunun üstüne evlenerek karının geçimlik ve harcamalarını ağırlık olarak koy! Gözünü aç, o eşek nefsin sana yüklemek istediği fuhuş yükünü sen, ona yükle! (2006a: c.9, d.5, b. 1377).

Başkent, Mevlana'nın *Fihi Ma Fih*'te de “Kadın dedin mi, çaresiz ona bir erkek gerek. Hâkim dedin mi çaresiz bir mahkûm gerek” sözüyle evlilikte tamamlayıcı olmayı vurgulamaktadır (2011: 40-41). Başkent'in alıntılıdığı bu sözlerin özgün halini, İngilizce ve Türkçe çevirilerine daha yakından bakılabilir.

Çizelge 6: Fihi Ma Fih'teki Sözlerin Farsça, İngilizce ve Türkçesi

Fihi Ma Fih	Sayfa No	Sözce
Mevlana	1967: 39/144	U çun zen gofti nâçâr merd mi bâyed. U çun Rab gofti nâçâr merhub mi bâyed. U çun hâkim gofti mahkum mi bâyed
Arberry	2000: 38/260	When you speak of woman, there must also be man. When you speak of a Master, there must be a student. When you speak of the Ruler, there must be one ruled
Gölpınarlı	2001a: 37/123	Kadın dedin mi, çaresiz ona bir erkek gerek. Hâkim dedin mi çaresiz bir mahkûm gerek.
Konuk	2001b: 38/131	“Rab” dediğin vakit naçar bir “merhub” lazımdır ve “hâkim” dediğin vakit, bir “mahkûm” iktiza eyler
Anbarcıoğlu	2017: 38/167	Mademki kadın dedin, çaresiz erkek demelisin. Mademki Tanrı dedin, çaresiz kul da demen lazım ve mademki hâkim dedin, bir mahkûm lazımdır.
Karaismailoğlu	2022: 37/203	Kadın dediğinde çaresiz erkek gerekir. Hâkim dediğinde bir mahkûm gerekir.

Gerek Mevlana'nın sözlerinden gerekse İngilizce ve Türkçe çevirilerden, Başkent'in söylediği biçimde, evlilikte eşlerin birbirini tamamlayıcısı olma gibi bir anlam çıkarmak zor görünmektedir. Çünkü Mevlana, *dişi dedin mi çaresiz ona bir erkek gerek*'in yanı sıra, *erkek dedin mi çaresiz ona bir dişi gerek* dememiştir. Bu sözler için nasıl ki hâkimin yani yargıcın varlık sebebi, mahkûm ise dışının de varlık sebebi erkektir gibi bir zorunluluktan söz edilebilir. Dolayısıyla, Başkent'in söylediği biçimde, dişi ile erkeğin birbirinin tamamlayıcısı olduğu sonucu çıkmamaktadır. Mitchell'in (2021: 159) “Burjuva erkeği, dışı tamamlayıcısını aramaktadır, eşitini değil” dediği gibi, Başkent de erkeğin dışı tamamlayıcılık aradığını varsaymış olabilir.

3.3.3.1.4. Evlenme Çağı

Platon, *Yasalar* (2007b: 785b) söyleşiminde dışilerin için evlenme yaşını 16 ile en çok 20, erkekler için 30'dan 35 kadar olarak belirlemektedir. Benzer biçimde, Aristoteles (2018a: VII/1335a6), *Politika* metninde çoğunlukla, cinsel üretkenliğinin bir erkeğin en geç 70, bir dışının ise 50 yaşında sona erdiğine göre, evlenme yaşını aşağı yukarı dışiler için 18, erkekler için 37 veya biraz öncesini uygun görmektedir. Bu yaşlar evlenmek için neden uygun sorusuna Aristoteles şöyle yanıt vermektedir: Bu yaşlarda dişi ile erkek, cinselliği yaşayabilecek bedensel olgunluğa ulaşabilecektir.

Aristoteles gibi, Mernissi de Müslüman toplumlarda, dişiler için çocuk yaşta evlilik için doğurganlığın önemli olduğunu belirtmektedir. Mernissi'ye(1995: 24-25) göre, Müslüman toplumlarda evlenme yaşının küçüklüğü düşünülürse, Müslüman dünyası için “bekâr bir yetişkin dişi” düşüncesi alışılmadık bir şeydir. Dişinin toplumsal rolü, yalnızca onun cinselliğine indirgenmektedir: Çocuk yaşta evlenmek ve doğurmak. Aybaşı olduğu halde evlenmeyen bir dişi kavramı, İslam aile düzenine öylesine yabancısıdır ki ya hayal bile edil(e)memekte ya da bir tür kargaşa olan toplumsal düzensizliği çağrıştırmaktadır. Öyle ki doğurganlık ve bekâretle koşullanmış Müslüman toplumları, evlilik öncesi cinselliği önleme amacıyla küçük yaşta evliliği kurumsallaştırmaktadır.

Mernissi'nin yerinde saptamasıyla, Mevlana da çocuk yaştaki evliliği destekleyici sözlerle, dişilerin evlenme çağını “Kavun karpuz olunca sulanır, onu yarmazsan bozultur”⁸¹ demesiyle/atasözyle belirlemektedir. Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde bir baba-kız hikâyesi anlatılmaktadır. Hikâyeye göre, bir babanın çok güzel bir kızı vardır. Kız ilk aybaşını görür görmez babası, kızın kösnüllüğünün fesada sebep olacağı korkusuyla, Beauvoir gibi söylenirse, “çiçeğini koparma”⁸¹ (1986a: 1/199) için şeriatın emirlerine uygun olarak kızı alelacele bir erkekle evlendirir. *Mesnevi*'nin 5. defterindeki sözlerin Farsçası (b.3716-3718) ve Gölpınarlı (b.3717-3719) çevirisiyle:

Hâceî bud est o râ doherî	Bir tacirin bir kızı vardı; Zühre yanaklı,
Zühre haddî meh ruhî sîmîn berî	Ay yüzlü, gümüş bedenli bir kızdı.
Geşt bâliğ dâd dohter râ be şû	Ergenlik çağına gelince onu kocaya verdi;
Şû nebud ender kifâyet küfv-i o	Kocası kızın dengi değildi.
Harbuze çun der resed şod âbnâk	Kavun, karpuz, olunca sulanır;
Ger bineşkâfi telef geşt u helâk.	Onu yarmazsan bozultur-gider.

Konuk'un bu beytin açıklamasının diliçi çevirisiyle; kavun ve karpuz olgunlaşınca, tam sulanmışken koparıp kesmezsen boş yere telef olur; eğer kesip yersen de bedene yararlı olmak koşuluyla telef olur. Bunun gibi, dişi ve erkek, ergenliğe ulaştıklarında, eğer evlendirilmezlerse şehvet yani kösnüllük suyu onların bedenlerini bozarak kısır kalmalarına sebep olur (2006a: c.10, d.5, b. 3712). Top da bu beytin açıklamasını şöyle

⁸¹ Türkler, kavun ve karpuz gibi meyveleri içinde çok çekirdeği olması sebebiyle genellikle, doğurganlığın ve bereketin sembolü olarak kabul etmiştir (Gültekin, 2008: 14) ki Mevlana, bu demeyi kullandığına göre, Farslılarda da kavun ve karpuzun böyle sembolik bir anlamı olabilir.

yapmaktadır: “Kavun, karpuz olgunlaşınca sulanır, tatlanır. Eğer onu kesip yemezsen içi koflaşır, suyu azalır, tadı kaçar. İnsan da böyledir. Kız olsun, erkek olsun eğer buluş çağına gelince evlendirmezsen cinsel dürtüleri sebebiyle fenalığa kayıp bozulabilirler; ahlaki değerlerini yitirip çürümüşlüğe, helake sürüklenebilirler. Buluş çağına girmek ‘Evlenebilir’ demektir.” (2018c: c.10,d.5, b. 20209).

Hikâyedeki baba korkmakta haklı olabilir. Ne de olsa ererkil kabulleniş, dişi bedenini gücü elinde bulunduran erkeğe verdiği için kızıoğlankızlık sahip olmanın önkoşuludur. Beauvoir’in dediği (1986a: 1/198) gibi, “Bir malın benim olduğunu öne sürmenin en güvenli yolu, onu başkalarının kullanmasını engellemektir.” Konuk ve Top “Kavun karpuz olunca sulanır, onu yarmazsan bozulur,” demesini dişi ve erkek için kullanmış ama Mevlana, sadece dişi için kullanmakta, erkekten söz etmemektedir. Mevlana, dişinin evlenme zamanını, benzetim yoluyla kavun karpuzun olgunlaşp sulanmasıyla örnelemektedir. Nasıl ki kavun, karpuz sulanınca kesilmesi gerekirse bir dişi de ilk aybaşını görür görmez evlendirilmesi gerekmektedir. Neden? Çünkü olgunlaşan kavun, karpuz kesilmezse telef olur, kocaya verilmeyen dişi de Top⁸² gibi söylenirse, fenalığa kayıp bozulabilir; ahlaki değerlerini yitirip çürümüşlüğe, helake sürüklenebilir; Konuk⁸³ gibi söylenirse de şehvet suyu, onun bedenine zarar vererek bozar ve kısır kalmasına sebep olur. Buna göre, Mevlana, dişinin evlenme çağını, ilk aybaşı olur olmaz olarak bildirmektedir. Mevlana’nın belirttiği gibi, bu deme, kızların evlenme çağıyla ilgilidir ve burada kızlara yönelik sunulan ölçüt ise erken yaşta evliliğdir.

Kuşkusuz, Mevlana, bu demeyi, dilsel bir süsleme olarak değil, toplumda ve kültürde bir karşılığı olduğu için kullanmıştır. Mevlana’nın kullandığı bu demenin benzerleri, Türkçede vardır: “Kız beşikte, çeyiz sandıkta”, “On beşinde kız ya erde gerek ya yerde”, “Kız istenirken at beslenirken” vb. kültürel kullanımları bulunmaktadır.

3.3.3.1.5. Eş Seçimi

Eskil Yunan ozanı Hesiodos, el değmemiş olursa, erkeğin dişiye istediği gibi davranabileceğini dolayısıyla, erkeğe “bildiğin kızı al” önerisinde bulunmaktadır (2012: 695-700/46). Benzer biçimde, evlenilecek dişide aranan özellikler de Tevrat’ın ölçütü kızıoğlankızlıktır. Kızıoğlankız dişi, diğer dişilerden daha istenilir, daha beğenilir olma

⁸² Bkz. Hüseyin Top 2018c: c.10,d.5, b. 20210

⁸³ Bkz. Ahmet Avni Konuk 2006a: c.10, d.5, b. 371

sebebiyle önde bir konumu olsa da kızıoğlankız olmadığı savıyla karşılaşınca, kendini aklamayı oldukça güçtür. Tevrat'ta bu durum şöyle açıklanmaktadır:

Bir adam bir kadın alır, yattıktan sonra ondan hoşlanmazsa, ona suç yükler, adını kötüler, “Bu kadınla evlendim ama onunla yatınca bakire olmadığını gördüm,” derse, kadının annesiyle babası kızlarının bakire olduğuna ilişkin kanıtı alıp kapıda görevli kentin ileri gelenlerine getirecekler. Kadının babası ileri gelenlere, “Kızımı bu adamla evlendirdim ama o kızımın hoşlanmıyor,” diyecek, “Şimdi kızımı suçluyor, onun bakire olmadığını söylüyor. İşte kızımın bakire olduğunun kanıtı!” Sonra anne-baba kızlarının bakire olduğunu kanıtlayan yatak çarşafını ileri gelenlerin önüne serip gösterecekler. Kentin ileri gelenleri de adamı cezalandıracaklar. Ceza olarak ondan yüz gümüş alıp kadının babasına verecekler. Çünkü adam İsraili bir bakire kızın adını kötülemiştir. Kadın adamın karısı kalacak ve adam yaşamı boyunca onu boşayamayacaktır.

Ancak bu sav doğruysa, kızın bakire olduğuna ilişkin bir kanıt bulunamazsa, kızı baba evinin kapısına çıkaracaklar. Kent halkı taşıyarak kızı öldürecek. Babasının evindeyken fuhuş yapmakla İsrail'de iğrençlik yapmıştır. Aranızdaki kötülüğü ortadan kaldıracaksınız (Yasanın Tekrarı/Tesniye 22: 15-21).

Dışiden suçsuzluğuna kanıt olarak en gizli, en mahrem, en özel şeylerinden biri istenmesine karşın, erkeğin sözü dışında kendisinden herhangi bir kanıt istenmemektedir; onun sözü yeterli bulunmaktadır:

Ve Rab, Musa'ya “Harun oğullarına, kâhinlere söyle ve onlara de (Levililer 21: 7): F....e ya da bozuk kadın almayacaklar ve kocasından boşanmış kadın almayacaklar (...) Ve alacağı kadın, kız olacaktır. Dul yahut boşanmış yahut bozuk kadın, f....e almayacak; ancak, karı olmak üzere kendi kavminden bir kız alacaktır

Görüldüğü gibi, Tevrat'ta erkeklerin evlenemeyeceği 4 tür dışiden söz edilmektedir: (i). Bozuk. (ii) F....e. (iii). Boşanmış. (iv). Dul.

İslam toplumunun can damarı olan, sarsılmaz temeli kabul edilen ailenin sağlıklı olabilmesi için “aile” yani dişi eş seçimi önemlidir. Zuhayli'ye (1994: 9/43) göre, evlilik akdinin yapılması için dışide iki koşul aranmalıdır: (i).Dişiliğinin tam olması gerekmektedir: erdişi ve/veya dişier ile evlilik olmaz. (ii).Erkeğe şüphe bulunmayacak biçimde yabancı bir dişi olması gerekmektedir yani yakın akraba- kızkardeş, hala, teyze- olmayacak, başka bir erkekle evli olmayacak ve iddet beklemeyecek.

Gazali (2013: 220; 2014: 217), erkeklere, kızıoğlankızla evlenmelerini önermektedir. Neden kızıoğlankız? Çünkü daha çok sevilir. Koca görmüş kadının gözü eski kocasında kalmış olabilir. Gazali, *Ihyau Ulumiddin-din* kitabında (1974: 2/107) ise kızıoğlankız dişiyle evlenmenin üç yararını sıralamaktadır:

- (i). Kızıoğlankız dişi, yalnız kocasını tanır, sever; oysa daha önce, başka erkekle birlikte olmuş dişi, kocasının huyuyla huylanmaz, kocasına içi ısınmaz.
- (ii). Erkek doğası gereği, başkalarının el sürdüğü dişiye içi kaldırmaz, nefret duyar. Erkek tarafından kızıoğlankız, daha çok sevilir.
- (iii). Dul kadın, ölmüş kocasını anımsayacağı için evlilikte huzursuzluğa sebep olur.

Gazali, Peygamberin erkeklere, kızıoğlankızla evlenmeyi tavsiye ettiğine ilişkin Câbir b. Abdullah'tan bir hadis alıntılanmaktadır. Aynı hadisin Müslim b. Haccac'dan aktarımı:

Resulullah (s.a.v.) zamanında bir kadınla evlendim. Sonra Resulullah (s.a.v.)'e rastladım.

Bana: “Ey Câbir! Evlendin mi?” diye sordu.

Ben de: “Evet, evlendim” dedim.

Resulullah (s.a.v.): “Evlendiğin kadın; bakire mi, yoksa dul mu?” diye sordu.

Ben de: Dul” dedim.

Resulullah (s.a.v.): “Kendisiyle oynaşacağını genç bir kız alsaydın ya!” buyurdu.

Ben de: “Ey Allah'ın resulü! Babam öldüğü için bakımları üzerimde olan benim bekâr kız kardeşlerim var. Bakire genç bir kız alırsam benim ile onlar arasına girmesinden korktum,” dedim (Emzirme 15: 1333).

Aysun Kök, bu hadis için bakire kızla evlenmenin eşler arasında bağlılığın ve kaynaşmanın daha kolay gerçekleşmesini sağlayacağını belirtmektedir (2019: 20). Ebu Hureyre'den aktarılan bir başka hadise göre, Peygamber bir dişiyle dört özelliği için “Malı, soyu, güzelliği ve dindarlığı” evlenilebileceğini (Müslim, Emzirme 15: 1332) söylemektedir. Tirmizi, bu hadisin “sahih” olduğunu belirtmekte ama “Kadın Hangi Özelliklerinden Dolayı Nikâhlanır?” başlığı altında dişi için “soyu” çıkarıp üç özellik saymaktadır: “Malı, güzelliği ve dindarlığı.” (Nikâh 9: 4-1086).

Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig* de Öğdölmiş, Oğgürmiş'a erkek yüzü görmemiş, el sürülmemiş soylu, dindar ve seçkin bir dişiyle evlenmesi için öğütler vermektedir:

Kalı evlik almak tilese özüng

Eğer evlenmek istersen

Talusın tile ked yiti kıl közüng

Gözünü aç ve seçkin birini ara

Köki edgü bolsun uruğ hem tarığ

Kökü iyi olsun soyu tohumu

Uvutluğ sakınuk tilegil aruğ

Terbiyeli, gūnahtan sakınan ve arı

Usa ev kızı al elig tegmedük	Ev kızı al, el değmemiş
Seningde adın er yüzün körmedük	Senden başka erkek yüzü görmemiş
Sini sevge sindin adın bilmegey	Böylesi seni sever başkasını bilmez
Yarağsız ya tengsiz kılık kelmegey	Yararsız ya da densiz davranmaz
(2003: 4475-4478)	(2018: 4475-4478).

Yusuf Has Hacib gibi, Osmanlı şairi Deli Birader Gazali (1466-1534) *Gamları Defeden Kitabı*'nda, "kızıoğlankız" ile kendi söyleyişiyle "kızlıksız" dişiye karşılaştırmaktadır:

"Kıza cima itmenin lezzeti on avrata cima itmekden artuktur" denilmektedir. Kitapta, her ne kadar erkekler açısından kızıoğlankızlarla ilişkiler yüceltilse de bunun beylere paşalara bile her zaman nasip olmadığı söylenmektedir: "Bakire kızlar safasın esir alub satanlar ve akına girüb çıkanlar sürerler. Begler paşalar anların ittigi hazzı itmezler zira ki anların gittiği yola gitmezler evlenüb kız alanlar bu safayı bir kez görürler andan sonra kuru mihnettir çekerler yürürler" denilmektedir (2007: 20).

Bunlar gibi, Mevlana da erkeklere "el değmemiş", "kızıoğlankız"la evlenilmesini önermektedir. Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde, dişi eş seçimine ilişkin bir hikâye anlatmaktadır. Hikâyeye göre, birisi evlenmek ister ve nasıl bir dişinin ona uygun olduğunu danışmak için birini arar, sorup soruşturur; ona, kendini deli gibi gösteren akıllıya sorması söylenir. Akıllı deli de ideal dişinin kızıoğlankız olduğunu söyler. Aynı beyit (b.2403-2406/2409-2412) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Gof mi hâhem der in kuçe zenî	Dedi, bir kadın isterim bu semtte
Kist lâyük ez berâyi çün menî	Kim var layık benim gibi birine
Goft se gûne zenând ender cihân	Dedi, üç tür kadın vardır dünyada
An do renc u in yekî genç-i revân	İkisi dert biri hazine ruha
An yekî râ çün bihâhî küll tür est	O biri alırsan senindir hepsi
V'an diğêr nîmî torâ nîmî cûda est	Yarı yarıya senindir ikinci
V'an sevom hiç o torâ nebved bidân	Üçüncü hiç senin değil bunu bil
În şenûdî dûr şev reftey revân	Duydun işte ben gidiyorum çekil
Ki biyâ âhir begû tefsîr in	Dedi gel de açıkla bunu bari
În zenân se nev gofti ber güzîn	Üç tür kadın dediğin hangileri
Rând suyî o u gofteş bîkr-i hâs	Ona doğru sürüp dedi bakire
Küll torâ bâşed zi gam yâbî halâs	Hepsi senin hiç yer kalmaz kedere

V'anki nîmî an to bive büved	Yarısı senindir dulsu bu kadın
V'anki hîç est an ayal bâ veled	Hiç senin değildir çocuklu kadın
Çün zi şûyî evveleş kûdek büved	İlk kocasından çocuğu olunca
Mihr-i u küll hâtireş an sû reved	Hep sevgisi gönlü olur o yanda

Seval Orhan, dişi eş seçimine ilişkin bu kısa hikâyenin Anadolu Selçuklu toplumunda dişilerin değerini gösteren önemli bir söz olduğunu söylemektedir (2016: 68). Ne var ki Orhan, bu hikâyeden dişilere nasıl bir değer çıkardığını açıklamamaktadır. Bu hikâyeden dişilere değer değil, tersine değer ayrımcılığı çıkarılabilir. Bu hikâye için Fatih Aman, “ilginç” aynı zamanda “hakikat” olarak görülebilecek bilgiler içerdiğini önemle not etmektedir (2016: 35). Ona göre hakikat dişiyi “kızoğlankız alırsan senin olur” den öteye gidememiş görünmektedir.

Abdülhakim Yüce, Mevlana'nın bu sözlerini, evlilikte dişi eş seçiminden en önemli ölçütün kızıoğlankızlık olduğunu örnekleriyle anlatmaktadır. Ona göre, hemen her toplum için evlenilecek kızın kızıoğlankız olması önemlidir, çünkü aile mutluluğu için bu gereklidir. Elbette, bazı koşullarda, dul kadınla da evlenilebilir. Din, töre, akıl ve evlenilecek dişinin kızıoğlankız olması gerektiğini söylemekte, Peygamberin işareti de bu yöndedir. Dolayısıyla, evlilik öncesi cinsel deneyim olmalı ya da kızıoğlankızlık ilkelliktir gibi yayın ve görüşlerin kışkırtmalarına kapılanmamalıdır (2007: 95). Sonuç olarak, Mevlana, evlilikte dişi eş seçimine ererkil/ataerkil düzen doğrultusunda bakmakta, erkek için evlilikte kızıoğlankızla evliliğin daha iyi olacağını öngörmektedir.

Hanne Blank'ın kitabının çevirmeni Emek Ergün, Mary Daly'den yaptığı alıntıyla, kızıoğlankızlığın ererkil/ataerkil düzenin yarattığı kurgulardan veya mitlerden biri olduğunu vurgulamaktadır. Arapça kökenli *bekâret* sözcüğünü Ergün, Türkçe düşünerek “**bekâr-et**” olarak okumaktadır. Buna göre, ererkil düzende bakire dişi bedeni, evlilik öncesi sahibi olmayan et parçasıdır. Elbette, bu evliliğe kadar bedeni dişinin kendinindir ya da bedeni sahipsizdir anlamına gelmez; dişi bedeni evlilik aracılığıyla el değiştirip babadan, kocaya geçmektedir (2012: 13-14).

Hanne Blank, kızıoğlankızlığın ayırıcı özelliğinin insan icadı olduğunu ve insanın geliştirdiğini söylemektedir.⁸⁴ Ona göre, bekâret, eril kültürün yapıp etmeleriyle yaydığı bir fikirdir. Bu yaygın fikir gerilere doğru götürüldüğünde, eskil Yunan bekâreti şöyle tariflemektedir; ele geçirilebilecek bir nesne (lambanein), saygı gösterilmesi gereken bir değer (terein) ya da açılması veya çözülmesi gereken sarıp sarmalanmış bir şeydir (lyein) (2012: 45 ve 47). Blank, bekâretin en az üç özelliğinin altını çizmektedir:

- (i) Bekâret yalnızca karşıcinseldir yani heteroseksüeldir, çünkü bekâret bozum için bir dişi ve bir erkeği gereksinmektedir.
- (ii). Bekâret dişi için istenir, erkek için değil. Erkeğin bakir olup olmadığıyla ilgilenilmez hatta özellikle bakir olmaması istenir çoğunlukla, erkek “erden”⁸⁵ ya da “bekâr” olarak nitelendirilmektedir.
- (iii). Bekâret dişilerin değerine ilişkindir, erkeğin evlenebileceği nitelikte olup olmamasına ya da bakire olmaması durumunda yaşamasına izin verilip verilmemesine ilişkin bir konudur. Oysa bakirlik erkeğin değerine ilişkin hiçbir şey söylemez (2012: 55).

Mernissi de kızıoğlankızlık durumunun erkeklere özgü bir saplantı sorunu olduğunu, dişilerin bu sorunda sadece sessiz araçlar rolü oynadığını vurgulamaktadır (2011: 99).

Buraya kadar söylenenler toparlanıp kızıoğlankızlık konusunda aynılığı oluşturan sürekliliğe dikkat çekilebilir. Eskil Yunan ozanı Hesiodos’tan başlayan Musevilik, İslam; Gazali, Yusuf Has Hacib’e oradan Mevlana’ya, Osmanlı şairi Deli Birader ve Gazali’ye uzanan, Abdülhakim Yüce’yle günümüze kadar gelen bütün bu erkekler, aynılık mantığı içinde hareket ederek 2700 yıldır bekâret söylemini yinelemektedir. Çağlar değişiyor, kültürler değişiyor ama dişileri “kızıoğlankız” çerçevenin içine tutsak eden bakıştaki bu aynılık ilişkisi değişmiyor, bu da yüz yıllardır değişmeyen bir düzenin olduğunu göstermektedir. Bu düzeni açık edebilmek için hem bu aynılaştırma

⁸⁴ Hanne Blank birkaç hayvan için zarın –himenin- kanıtlanabilir bir işlevi olduğunu, ancak dişi insan ve zarı olan çoğu dişi hayvan için zarın aslında, işlevsiz bir artıktan, gereksiz et parçasından başka bir şey olmadığını söylemektedir (2012: 72).

⁸⁵ Emek Ergün, erkek için “bekâr”ve “erden” diye çevirmiş ama TDK-GTS’de erkeği imleyen bir tanım bulunmamaktadır. TDK-GTS’ye göre erden; 1. sıfat Bakire. 2. zarf Bakire olarak, bakire bir biçimde anlamına gelmektedir.

düzenliğini temelini oluşturan dişiye bakıştaki geleneğin dişil olanı yani Öteki'yi görmezlikten gelişine keskin vurgular yapılabilir hem de “aynı'nın tahakkümü” ile beslenen bugünkü düşünceler bu gelenekten kopartılabilir.

3.3.3.1.6. Evlilikte Denklik

Sözlükte “eşitlik, denklik, benzerlik ve yeterlik” anlamlarına gelen *kefaet*, bir fıkıh terimi olarak “evlenecek eşler arasında belli hususlarda denkliğin bulunmasını, daha çok da evlenecek eşlerden erkeğin dişiye denkliğini,” ifade etmektedir. Erkeğin belli noktalarda –dini, ekonomik ve toplumsal konum- dişiye denk olması, ondan aşağı bir durumda olmaması gerekmektedir (Aktan 2002: 166).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde, bir babanın dengi olmayan bir erkekle kızını evlendirme hikâyesi anlatmaktadır. Hikâyeye göre, bir babanın çok güzel kızı vardır. Baba, kızı ilk aybaşını görür görmez, şeriatın emirlerine uygun olarak kızı çabucak dengi olmayan bir erkekle evlendirir. Gerisini, aynı beyit numaralarıyla (b. 3719-3723) Farsçası ve Kırılğaç çevirisinden aktarılabilir.

Çün zarûret bud dohter râ bidâd	Fesat korkusuyla zaruret ile
O be nâ küfv-i ez tahvif-i fesâd	Kızı verdi dengi olmayan birine
Goft dohter râ ki ez in dâmâd-ı nev	Kızına dedi ki bu yeni damattan
Hîştên perhîz kün hâmil-i meşev	Kendini koru gebe kalma aman
Ki zarûret bûd akd in gedâ	Mecburen nikâhladım bu yoksula
În garîb işmâr râ nebved vefâ	Bu yabancı adamda olmaz vefa
Nâgehân biched koned terk-i heme	Ansızın kalkar terk eder her şeyi
Bert o tıfl-ı o bimâned mazlume	Sana kalır onun mazlum veledi
Goft dohter kay peder hidmet konem	Kız dedi babacığım başüstüne
Hest pendet dil pezîr u muğtenem	Öğüdün pek değerli, pek yerinde

Baba, kızına dedi ki; Ey kızım! Seni dengin olmayan yoksul bir erkekle evlendirdim. Sana denk olmayan, bu yoksul koca, bir gün seni bırakıp gider, ortada kalırsın, sakın ondan gebe kalma! Kız da peki babacığım sözünü tutarım, der. Hikâyeye göre, kız evlilik yoluyla babadan, kocaya el değiştirmiştir. Bu el değiştirme esnasında kıza hiçbir biçimde görüşü sorulmamıştır. Ne var ki baba, kendi bulduğu damatla kızını evlendirmiş olmasına karşın, içi rahat değildir hatta endişe düzeyi oldukça yüksektir.

Çünkü damadı, din olarak uygundur ama ekonomik ve toplumsal konum olarak uygun değildir; yoksuldur, gariptir. Fıkıh terminolojisiyle, damat, *küfiv* değildir yani geline *denk* değildir. Babayı da endişeye sevk eden bu denk olmayıştır. Baba, kızı baştan çıkacak korkusuyla eşler arasında uyumu ve evliliğin devamını sağlayıcı etken olan *kefaeti*, *denkliği* önemsemeden kızını evlendirmek durumunda kalmıştır.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde bir başka hikâyede de evlilikteki denklige değinmektedir. Aynı beyit (b.194-196) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Goft sūfi ma fakîr u zâr u kem	Biz fakir ve düşkünüz dedi sufi
Kavm-i hâtûn mâldâr u muhteşem	Hanımın aile zengin, haşmetli
Key büved in küfv-i îşân der zevâc	Evlilikte onlarla denk miyiz ki
Yek der ez çûb u deri diğêr zi âc	Bir kapı tahta bir kapı fildişi
Küfv bâyed her do çift ender nikâh	Nikâhta iki eş denk olmalıdır
Ver ne teng âyed nemâned irtiyâh	Yoksa zorluk çıkar kalmaz ki huzur

Konuk, 3. beyitte geçen *irtiyah* (b.196) sözcüğünün anlamını “ferahlanmak, rahat etmek” olarak vermektedir. Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; sufi der ki biz eksik ve geçinmekte zorluk çeken yoksul bir aileyiz oysa hatunun ailesi, Tanrı’nın nimetlerine ulaşmış, dişi ve erkek köleleri olan ihtişamı bulmuşlar. Evlilikte, eşler birbirinin dengi olmalıdır. Evlilikte denk olmayış, kapıya benzer; nasıl ki kapının bir kanadı tahtadan, bir kanadı fildişinden olursa çirkin ve uygunsuz olur. Nikâhta karı-koca arasında denklik olmazsa geçinemezler; evliliklerinin tadı tuzu kalmaz (2006a: c.7, d.4, b. 197-199).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterindeki “Yoksul bedevi karısının hikâyesi”nde evlilikte denkliğin başka bir boyutuna dikkat çekmektedir. Aynı beyit (b.2309- 2313) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Cift mâyi çift bâyed hem sıfat	Eşimizsin huydaş olmalı eşler
Tâ ber âyed kârhâ bâ maslahat	Ki düzgünce yürüsün gitsin işler
Cift bâyed ber misil-i hemdiger	Eşler birbirine benzer olmalı
Der do çift keş u mûze der niger	Bak nasıl çift çizme ve ayakkabı
Ger yekîkefş ez do teng âyed bepâ	Ayakkabının biri dar gelirse
Her do cifteş kar nâyed mer torâ	Çifti de yaramaz senin işine

Cift der yek hurd u an dîğer bozorg	Biri büyük biri küçük çift kapı
Cift şîr-i bîşe dîdî hîç gorg	Sen hiç eş gördün mü kurtla aslanı
Râst nâyed ber şutur cift-i cuvâl	Çift çuval var biri boş biri dolu
An yekî hâlî u in por mâl mâl	Bunlar deve üstünde denk durur mu?

Mevlana'ya göre, evlilikte işlerin yolunda gitmesi için eşlerin benzer ve denklik içinde olması gerekmektedir.

3.3.3.2. Annelik Rolü

Eskil Yunan tarihçisi Plutarkhos (MS 46-119?), eskil Yunan Sparta'sında dişilerin en önemli rolünün annelik, en önemli işlevinin de çocuk doğurmak ama "erkek adam doğurmak," olduğunu söylemektedir. Plutarkhos, MÖ-700'lerde yaşamış olduğu savlanan, Sparta kralı Lykurgos'un hayatını anlattığı *Lykurgos'un Hayatı* adlı yapıtında, erkekler, sağlam diş bedenlere tohum atıp filiz versinler; dişiler de az ağırlı doğum yapsınlar diye Lykurgos'un buyruğu ile Sparta'da genç kızlara koşu, disk ve ok atma idmanları yaptırıldığını aktarmaktadır. Öyle ki Sparta'daki dişilerin bu durumu yabancıların da dikkatini çekmiş, Gorgo'ya⁸⁶ yabancı bir kadın, "Siz Sparta kadınları, erkeklere komut veren tek kadınlarsınız, " demiş. Gorgo da "Biz, erkek adam doğuran tek kadınlarız da ondan, " diye yanıt vermiş (2010: 14/25). Heritier'in saptadığı gibi, geleneksel, eski toplumlarda dişiler, anne olarak çok takdir görmüş, özellikle oğlan annesi olmak daha fazla takdir getirmiştir (2014: 49).

Öyle anlaşılıyor ki Sparta'nın asıl kaygısı, Sparta ordusu için savaşacak sağlıklı oğlan çocukları; soyun sürmesi içinse sağlıklı kız çocuklarıdır yoksa çocuk sayısı değil. Sparta'ya hizmet kaygısı, diş ve erkek rolüyle ilgilidir; erkeğin rolü savaşkan olmak dişinin ise annelik. Sparta'lı dişiler, Atinalı hemcinslerinden daha özgür gibi görünmektedir ne ki özgürlük gibi görünen şey, aslında Sparta devleti için doğurganlık aracı olmalarıdır; hem Atina hem de Sparta kent devletinde dişilerin değeri üremeye oranlıdır (Başar 2021: 1341).

Bu bağlamda, Michelle Perrot (2014: 87), annelik, çok önceden beri, dünyanın her yerinde dişil kimliği oluşturarak yazgısını belirlemiş derken haklı olabilir. Mitchell

⁸⁶ Gorgo, MÖ 5 yüzyılın sonlarına doğru hüküm süren Sparta kralı Leonidas'ın karısı.

(2021: 152) de ailenin evrenselmiş gibi algılanması sebebiyle çocuk doğurmanın, çocuk yetiştirmenin ve eve bakmanın, dışının doğal uğraşı olduğuna ilişkin çok güçlü bir inancın olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Musevi gelenekte dişilerin birincil işlevi ve varlık sebebi çocuk doğurmak (Tekvin 3: 16) ve evle ilgilenmektir. Dişilerin anne olarak çok özel bir yeri vardır ve mutlak saygı gösterilmelidir (Levililer 20: 9). Hristiyan gelenekte dişilerin kurtuluşu annelik ödevini gereğiyle yerine getirmesi, çocuk doğurup çocuklarını inançlı biçimde yetiştirmesiyle olasıdır (Titusa 2: 4-5). Kuran, anneliğin doğurmayla başlanan bir süreç olduğunu ifade etmektedir.

Aganciski'ye göre, bütün kültürlerde dişi, “kadın” olarak hep aşağı görülüş ama “anne” olarak görece bir yüceltmeyle, ululamayla gerekliliği tartışılmamıştır bile (2014: 204). Aganciski'nin sözünü ettiği çelişik durumu, Aili Nenola da Yunan folklorundan örneklemektedir:

Bir yandan dişiler, Hristiyan geleneğine göre- ahlaksız, erkekler tarafından boyun eğdirilmiş, aptal, kolay kandırılabilir, korkak, güvenilmez, zayıf ve sorumsuz düşmüş bir kadın olan Havva ile eş tutulur. Bu imge, açıkça ideolojiktir. Diğer yandan, “Kadın evin direğidir”, “Kadın olmadan ev olmaz”, “Tanrıdan sonradan kadın gelir” ve “Bir kadın Tanrı'nın Annesi gibi olabilir” gibi sözlerle ortaya çıkan dişilerin kullanışlılığına dayanan anlayış vardır (1999: 33).

Nenola'nın alıntıladığı Yunan folklorundaki çelişmeye, Mustafa Öztürk (2013: 126) de İslam'dan aktarmaktadır. Ona göre, klasik Kuran yorumlarının çoğunda dişi, erkeğin altında ve onun buyruğunda yaşamaya zorunlu tutulması gerektiği kabul edilirken annelik söz konusu olduğunda, bir anda ağız değiştirilerek dışının, dinen ve aklen eksik olduğu, şeytanın işbirlikçisi olduğu unutulurken anne ve annelik yere göğe sığdırılamamaktadır. Başka bir ifadeyle, yorumcuların çoğu dişiyi cinsiyetinden dolayı değersizleştirirken toplumsal cinsiyet bağlamında annelik rolüyle yüceltmektedir.

M. Öztürk, eğlenik/ironik bulduğu bu durumun altını çizerken Kuran yorumcularının çok da seçenekleri olmadığını vurgulamaktadır. Ona (2013: 128 ve 132) göre, Kuran'a bakıldığında dişi, annelik sıfatından bağımsız kimliğiyle, özellikle toplumsal düzen ve hukuki ilişkiler düzeyinde erkekten geri plandadır. Annelik rolünü üstlendiğinde ise erkekle eşit hatta daha büyük saygınlık ve itibar sahibidir. Bunun olası sebepleri, Kuran'daki dişiye ilişkin egemen anlayışın büyük ölçüde, Musevi-Hristiyan kültürdeki dişi anlayışıyla örtüşmesine bağlıdır. Kuran'ın iniş sürecinde Medine'deki Müslümanların Yahudilerle iç içe yaşaması sonucu, dişilere ilişkin de bu iki topluluk

arasında yoğun etkileşim olmuş ve bu etkileşim Kuran'a yansımıştır. Dolayısıyla, İslami anlayış dışıyı “kutsal aile”, “kutsal anne” ve “kutsal eş” önadlarıyla bütünleştirip bu değerler çerçevesi içine yerleştirerek baskıyı olağanlaştırıp sıradanlaştırmıştır (Solakay 2014: 10).

İslam'a göre, dışının doğası ve kişiliği yüklenmiş olduğu sorumluluklar içerisinde ayırt edici kimliği anneliktir. İslam'da dişi, annelikle en yüksek noktaya taşınmakta, Kuran; anneye saygı duyulması gerektiğini birçok ayette⁸⁷ dile getirmektedir (Kök 2019: 21).

Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle. Onlara merhametle ve alçak gönüllülikle kol kanat ger. “Rabbim! Onlar nasıl küçüklükte seni şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster” diyerek dua et (İsra 17: 23-24).

Müslim b. Haccac, Ebu Hureyre'den bir hadis aktarmaktadır:

Bir adam, Peygambere gelip ona: “Hoş sohbette bulunacağım insanların en layık olanı kimdir?” diye sordu.

Resulullah(s.a.v.): “Annen!” diye cevap verdi.

Adam: “Sonra kim?” diye sordu.

Resulullah (s.a.v.):“Sonra annen!” diye cevap verdi.

Adam tekrar: “Sonra kim?” diye sordu.

Resûlullah (s.a.v.): “Sonra annen!” diye cevap verdi.

Adam dördüncü defa: “Sonra kim?” diye sordu.

Resulullah (s.a.v.): “Baban!” diye cevapladı (İyilik (Birr) -Akrabalık Bağı (Sıla) ve Adap 45: 1-2298)

İmami'ye (2020: 53) göre, Mevlana'nın anne, annelik ve anne şefkatiyle kastettiği Hz. Musa'nın annesidir, onu anneliğin bir sembolü olarak görmektedir. Çünkü Musa'nın annesinin tüm benliği çocuğunun aşkı ile dolmuştur. Özköse (2007: 59) Mevlana'nın “anneler” ve “annelik”e ilişkin düşüncelerini derlemiştir. “Kadının evlilikle en büyük kazanımı”nın annelik olduğunu belirten Özköse, anneler, çocuklarının terbiyecisidir: “Analara analık edebini ben öğrettim. Artık düşün, benim yakıp aydınlattığım lütuf nasıl olur?” (1988: d.6, b.4838). Aileye huzur anneyle gelir: “Ananın merhameti Tanrıdandır ama ona kulluk etmek, hizmette bulunmak da hem farzdır hem de yerinde bir iş.” (1988:

⁸⁷ Enam, 6: 151; Ankebut 29: 8; Lokman, 31: 14-15; Ahkaf, 46: 15

d.6, b.3257). Tanrı'nın bağışlanma dileyen kullarına olan duyarlılığını Mevlana, annenin çocuğuna olan duyarlılığıyla dile getirmektedir: “Hem de annenin çocuğu üzerine titrediği gibi titrer. Onların elini tutar, onları yücelere çeker” (1988: d.6, b.3626).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 3. defterinde anne hakkına değinmektedir. Aynı beyit (b.325-330) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Hak-ı mâder bad ez an şod kan kerim	Ondan sonra gelir annenin hakkı
Ker o râez cenîn-i to ğarim	Rab, kıldı ceninden onu alacaklı
Sûreti kerdet derûn cism-i o	Cismi içinde şekil verdi sana
Dâd der hamleş u râ ârâm u hu	Gebelikte sükûnet verdi ona.
Hemçu cüz u muttasıl did o türâ	Anne, seni ayrılmaz parça bildi.
Muttasıl râ kerd tedbireş cüdâ	Ayrılmaz ayırır Rabb'in tedbiri
Hak hazâran sanat u fen sâht est	Anne, sevgi beslesin diye sana
Tâ ki mâder ber to mihr endâht est	Hak binlerce sanat koydu ortaya
Pes hak-ı Hak sâbık ez mâder büved	Hak'ın hakkı anneden önce gelir
Her ki an hak râ nedâned her büved.	Ve o hakkı bilmeyenler eşektir
An ki mâder âferid u dar'u şîr	Anneyi, memeyi, sütü var eden
Bâ peder kerdeş karin an hod meğîr	Onu babana eş etti gerinme sen.

Schimmel'e (2011: 25) göre, anne, İslam'ın odağındadır. Arapçada aynı kökten türeyen, Tanrı'nın adlarından biri olan Rahman yani merhametli ile dölyatağı anlamındaki rahim yani ana rahmi arasında bağlantıya dikkat edilmelidir Dolayısıyla, en geniş anlamıyla, Yaraticının anne gibi merhametli, sevgi dolu olduğu söylenebilir. Anne, hiç bitmeyen bir saygıya layık görüldüğü için Peygamber, “Cennet anaların ayağının altındadır,” demiştir. Mevlana da *Mesnevi*'nin 5. defterinde “Cennet, annelerin ayakları altındadır” hadisinden söz etmektedir. Aynı beyit (b.884) numaralarıyla Farsçası ve Karaismailoğlu çevirisiyle:

Ba to o çun est hestem men çünân	O seninle nasılsa ben de öyleyim.
Zir payi maderan bâşed cinân	Cennetler annelerin ayakları altındadır

Mevlana, bu beyitlerde anne ile mürşidi karşılaştırmakta, “sen” dediği bir erkeğe, nasıl ki annesine dünya hayatını borçluysa mürşidine de ötedünya hayatını borçlu olduğunu,

dolayısıyla “cennet anaların ayağının altında olduğu” kadar, en azından mürşitlerin de ayağının altında olduğunu söylemektir. Başkent’e (2011: 50) göre, Mevlana’nın bu hadise yer vermesinin sebebi, annelerin üstünlüğünü söylemek içindir.

Mevlana’nın yapıtlarında dişiye bakış açısı, 13. yüzyıl İslam toplumunun eril bakış açısına göre biçimlendirilmiştir. Durum böyle olunca dişi, eşlik ve annelik rolüyle sınırlandırılarak ikincil kalmaktadır. Mevlana’nın yapıtlarında dişinin bu ikincil oluşu, açıkça ortaya konulmuş olabilir. Dişil roller sözünle, toplumun bir dişiden beklediği edim ve davranışların bileşkesi anlaşıldığına ve vurgu “toplumun beklentisi”ne yapıldığına göre, dişinin eşlik ve annelik gibi temel rollerinin kapsamına giren özel amaçlı işler de dişil işlevleri oluşturmaktadır.

3.3.4. Dişil İşlevler

Aristoteles’in *Politika* (2018a:1253a18) metninde dediği gibi, “her şey işlevi ve gücüyle belirlenir”se dişiye belirleyen de işlevleri olabilir. Rousseau, özelde kitaba adını veren erkek kahraman Emile için, genelde ise tüm çağlardaki dişilerin “erkeklerle göre” ve “erkeklerle uygun” biçimde eğitilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona (2009: 5/646 ve 5/639) göre, çocukluktan itibaren bütün dişilere öğretilmesi gereken dişil işlevler şunlardır: (i).Erkeklerin hoşuna gitmek (ii).Erkeklerle yararlı olmak (iii).Kendilerini erkeklerle sevdirmek (iv). Küçükken büyütme (v).Büyüyünce onlara bakmak, özen göstermek (vi).Erkeklerle öğüt vermek (vii). Erkekleri teselli etmek, (viii).Erkekler için yaşamı “hoş ve güzel kılmak.” İşte, dişilerin işlevleri her zaman bunlar olmuştur.

Rousseau, dişi cinsiyetinin işlevlerini doğru düzgün yerine getirebilmesi için dişilerin güçlü bir bünyeye sahip olması gerektiğinin de altını çizmektedir. Rousseau’nun söyledikleri karşısında, Odette Laguerre (2015: 82) gibi, “Zavallı kadın erkeğin saadetine alet” olmuş denilebilir.

Josephine Donovan’ın, Ti-Grace Atkinson’un *Amazon Odyssey* kitabından aktarımıyla, Atkinson, bir grup kolejli kadına şöyle seslenmektedir: “Sizi tanımlayan şey bir kadın olmaktır; kadın olarak işleviniz, hamile bırakılmak ya da yatılmaktır.” Bir başka deyişle, erkek odaklı bir toplumda dişiler, yerine getirdikleri işlevlerle tanımlanmaktadır: Üreme. Atkinson sözlerini şöyle sürdürmektedir: “Belirli bir bireyi diğerlerinden “kadın” olarak ayıran nedir? Bu ayrımın iki yönü vardır:

toplumsal/sosyolojik ve dirimsel/biyolojik. Toplumsal işlevin terimi “kadın”dır; dirimsel işlevin terimi ise “dişi”dir (emzirmek). Her iki terim de işlevin taşıyıcısı dışında bir başkasının çıkarları doğrultusundaki işlevleri tarif eder.” (Akt: Donovan 2014: 283-284).

Bir dişi doğasının/fitratının olmayışının farkındalığıyla, Beauvoir, “kadın nedir?” sorusuna kimilerinin Latincesiyle, “Tota mulier in utero: Kadın, dölyatağından başka bir şey değildir,” yanıtını verdiğini söylemektedir (1986a: 1/13). Mevlana için de dişi, dölyatağından/rahimden ibaretmiş gibi görünebilir. Bunun böyle olduğunu, Mevlana, *Fihi Ma Fih*’te kendisi söylemektedir; dişi, çocuk doğurmak ve erkeğin cinsel isteğini gidermek için gerek (2001a: 23/86).

Bu bağlamda, dişilerin eşlik ve annelik rollerinden hareketle, dişilerin dört işlevi olduğu söylenebilir:

- (i). Çocuk doğurmak
- (ii). Erkeğe cinsel eş olmak
- (iii). Erkeğin nefis eğitimi için yardımcı olmak
- (iv). Erkeği ilahi aşka ulaştırmak

3.3.4.1.Çocuk Doğurmak

Platon, *Timaios* (2001a: 91c) söyleşiminde/diyaloğunda erkek cinsel organını hükmetmekle, iktidar olmakla yani güçle dişilerin dölyatağını ise çocuk doğurmakla ilişkilendirmektedir: “Erkeklerin cinsel organı, tıpkı akıldan yana sağır olan hayvanlar gibi, tabii olarak serkeştir ve hükmetmeyi sever; kendini azgın iştahlara kaptırarak her yanda hükmünü geçirmek ister. Kadınlardaki rahim, aynı sebeplerden dolayı, onlarda çocuk yapma arzusuyla yaşayan bir canlıdır.”

Platon, erkek cinsel organının akılsız bir hayvan gibi bencil olduğunu ve egemen olmayı istediğini, sürekli olarak bitip tükenmeyen arzularının peşinde koşarak egemenliğini güçlendirmeyi istediğini buna karşın, dişilerin dölyatağının isteğinin ise doğurmak olduğunu belirtmektedir. Peki dişi, çocuk doğur(a)mazsa yani çocuk doğurmak istemezse ya da kısırca sonuçları neler olabilir?

Bu işe elverişli zamanı geçtikten sonra uzun zaman kısır kalırsa, tehlikeli bir biçimde huylanır, vücudun her yanında dolaşır, soluk borularını tıkar, soluk almaya engel olur, büyük acılara yol açar, her türden başka hastalıklara neden olur. Bu durum istek, sevgi iki cinsi birleştirip, ağaçtan devşirir gibi bir meyve devşirip, bir evleğe eker gibi rahme küçüklüklerinden ötürü gözle görülemeyen, daha henüz biçimi olmayan canlılar serpinceye dek sürer. Sonra bu canlılarda türlü türlü bölümler oluşur. Bunlar rahmin içinde beslenir, büyür, sonra dünyaya gelerek canlıların oluşmasını tamamlar. Kadınların ve bütün dişi cinsinin aslı budur (2001a: 91c-e).

Platon'a göre, dişiyi dişi yapan şeyin adı çocuk doğurmaktır. Eğer dişi çocuk doğur(a)mazsa, bu durum onu aşırı derecede sinirli yaptığı gibi, bedeninin her tarafında dolaşan, soluk almasını bile engel olan büyük acılar çekmesine, çeşitli hastalıklara kapılmasına da neden olmaktadır. Ne zaman ki dişi, bir erkekle cinsel ilişkiye girer, erkek onun dölyatağına gözle görülmeyen küçük canlıları serperse dişinin bütün huzursuzlukları sona ermektedir. Böylelikle dişi, çocuk doğurmakla varoluşunu gerçekleştirmiş olmaktadır. Neden? Çünkü dişilerin aslı budur. Platon'un bu anlatımından dişi, dölyatağıdır sonucu kolaylıkla çıkarılabilir.

Neden böyledir sorusuna, Thomasset'in bir yanıtı vardır. Ona (2005: 2/51) göre, Ortaçağ'da anatomik betimlemeler kesinlikle erekseldi; dişinin işlevlerine göre anatomisi betimleniyordu. Dişiye ilişkin her şey üremeye yönelik olarak alımlandığı için dişiyi, erkeğe bağımlı kılan zayıflık bile üreme temelliydi Nitekim Nizamül Mülk (2009: 255) de, dişilerin temiz bir soyun sürdürülmesi için var kılındığını, bu sebeple, oldukları yerde durmaları gerektiğini vurgulamaktadır.

İmam Rabbani (2017: 478) de 299. mektubunda da dişilerin “İnsanların üremesine ve yeryüzüne yayılmalarına,” yaradığını yazmaktadır. Gazali'ye (1974:2/ 106 ve 71) göre, evlenilecek dişide aranacak özelliklerin başında, dişinin döl getiren cinsten olması gelmektedir. Kısır dişiye yanaşılmaması gerekmektedir. Pek çok evlilik yapan Hz. Ömer, “Ben çocuk için evleniyorum,” demiş ve “Evin köşesindeki bir hasır, döl getirmeyen kısır kadından daha hayırlıdır,” diyerek döl getirmeyen kadınları kınamıştır.

Mevlana için de bir dişinin temel işlevi nedir sorusunun olası yanıtı, elbette çocuk doğurmaktır: *Fihi Ma Fih*'te “zen berâyî ferzend est = A mate is for the sake of children = Kadın, çocuk meydana getirmek için gerek”⁸⁸ demektedir. Mevlana, *Mesnevi*'nin 5.

⁸⁸ Sırasıyla Farsça 1967: 101; İngilizce 2000a: 181, Türkçe 2001a: 86.

defterinde Havva'nın öncelikli işlevinin çocuk doğurmak olduğunu imlemektedir. Aynı beyit (b.941) numaralarıyla Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Ger ne behr-i nesl-i bûdî ey vasî	Şehvet, soyu üretmek için olmasaydı,
Âdem ez nengeş bikerdî hod hasî	Âdem, utancından kendini hadım ederdi

Konuk'a göre, Farsça özgün metinde geçen *vasi* “kendisine vasiyet edilmiş kimse” *hasi* ise “erkek cinsel organı kesilen, hadım edilen erkek” anlamındadır.

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle: Ey kendisini kösnüllükten/şehvetten sakınması tavsiye edilmiş olan mürit! Kösnüllük, hayvanlığın gereğidir. Eğer bu kösnüllük, dünyada soyun devamı için Tanrı tarafından emir olarak buyrulmamış olsaydı, hayvanlıktan iğrenen kâmil erkek yani Âdem, kösnüllüğün bedeninde uyanmasını ayıp görür, cinsel ilişkiden arlanır ve kendisini hadım ederdi (2006a: c.9, d.5, b.939).

3.3.4.2. Cinsel Eş Olmak

Romalı filozof Epiktetos (MS 50-125/139), *Enkheiridion* (2020: 20 ve 73) adlı metninde, erkeklerin dişileri “yatak arkadaşı” olarak gördüklerini söylemektedir. “Kızlar, erkeklerin yatak arkadaşı olmak dışında bir değerlerinin olmadığını görünce süslenmeye başlıyor ve tüm ümitlerini buna bağlıyor. Dolayısıyla, kızların sadece namuslu ve ölçülü kişiler olarak göründüklerinde gerçekten onurlandırılacaklarını anlamalarını sağlamak bizim için uğraşmaya değer bir konudur.” Epiktetos, burada genç kızların süslenmelerini eleştirmektedir. Ancak, buradaki eleştirinin doğrudan dişilere yönelik olmadığı açıktır. Dişilerin süslenmesinin ve tüm umutlarını buna bağlamasının sebebi erkeklerin, dişilere sadece yatak arkadaşı rolünü yıkmış olmasıdır. Kuşkusuz, Epiktetos'un genç dişilerin sadece namuslu ve ölçülü kişiler olarak göründüklerinde gerçekten onurlandırılacaklarını ve bunun onlara öğretilmesinin uğraşmaya değer bir konu olduğunu söylemesi, eril bakış açısının ürünüdür.

Mitchell'e (2021: 156) göre, geleneksel olarak cinsellik, hayatın en fazla yasaklarla kuşatılmış alanıdır ki tarih boyunca dişiler, üretici kimlikleriyle anne, cinsel kimlikleriyle de eş olarak iyelendirilmiştir. Mevlana da *Fihi Ma Fih*'te dişinin ikinci işlevinin erkeğin cinsel ihtiyacını karşılamak olarak dile getirmektedir. Bir dişi evlendiği andan itibaren kocasının cinsel isteklerini karşılamak zorundadır, çünkü bu

onun “karılık görevi”dir ki bu görevin esası, kocanın istediği zaman karısıyla cinsel ilişkiye girebilmesidir.

Çizelge 7: Fihi Ma Fih’teki Sözlerin Farsça, İngilizce ve Türkçesi

Fihi Ma Fih	Bölüm/Sayfa Numarası	Sözce
Mevlana	1967: 24/101	zen berâyî kazâyî şehvet est
Arberry	2000: 23/181	A mate is companionship and to satisfy passion
Konuk	2001b: 24/94	[Erkeğin] kaza-yı şehvet içindir
Gölpınarlı	2001a: 23/86	[Erkeğin] isteği gidermek için gerek
Anbarcıoğlu	2017: 24/131	İşte bu kadın, para, evlat, şehvet ve giyecekler ise soğuktan korunmak içindir
Karaismailoğlu	2022: 23/143	Bu kısmı çıkartarak çevirisine almamıştır

Anbarcıoğlu, soğuktan korunmak için sadece giyecek yeterli olmasına karşın çevirisinde “kadın, para, evlat ve şehvet”i de soğuktan korunmak için gerekenler arasında saymıştır. Karaismailoğlu ise bu kısmı çıkartarak çevirisine almamıştır: Karaismailoğlu çevirisi: “(...) Elbise soğuktan korunmak içindir.” Karaismailoğlu ve Anbarcıoğlu bir olasılıkla, Mevlana’nın dişiye iki işlevle sınırlayan {berayi ferzend=çocuk doğurmak} ve {berayi kaza-yı şehvet= erkeğin cinsel ihtiyacını karşılamak} görüşüne, gelebilecek eleştirileri karşılama çabasıyla hareket etmiş olabilirler. Bu yazılanlara göre, cinsel ilişki, dişi ile erkeğin birlikte isteğiyle ve kararıyla değil, yalnızca erkeğin isteği göz önüne alınarak dişi, adeta erkeği doyuma ulaştırmak için yaratılmış bir haz nesnesi gibidir. Elbette, bu haz nesnesinin görevi, salt erkeğin cinsel doyumunu güvence altına almakla sınırlı değil, aynı zamanda, soyun üremesi için çocuk da doğurması gerekmektedir.

Mevlana da *Mesnevi*’nin 1. defterinde dişinin öncelikli işlevinin erkeğin cinsel ihtiyaçlarını gidermek olduğunu söylemektedir. Aynı beyit numarasıyla (b.2425-2426) Farsçası ve Şefik Can çevirisiyle:

“Zuyyine linnâsı [♂]” Hâk ârâstest, Ez ân çi hak arast çun dânenđ cest

Çun pey-i yeskun ilâheş âferîd / Key tuvâned Âdem ez Havva burîd

“İnsanlar için süslenmiştir” ayeti gereğince, Allah’ın süslediği, güzel yarattığı kadından nasıl kaçılır?

Allah, kadını erkek onunla huzura kavuşsun, rahatlasın, ona eş olsun diye yarattı; Hz. Âdem nasıl olur da Hz. Havva’dan ayrılabilir?

Konuk'un bu beyitlerin açıklamasının diliçi çevirisiyle; Tanrı, dünya hayatı içinde erkeğin isteyebileceği şeyleri sıralamış, kadın isteğini de en başa koymuş. Tanrı'nın süslemiş olduğu şeyden erkek nasıl yakasını kurtarabilir? Kadını sevmemek ona düşkün olmamak olası olur mu? (2006a: c.2, d.1, b. 2463).

Özköse (2007: 56), Mevlana'nın bu sözleri, dişileri küçük düşürmek için değil, dişilerin doğasını ve eğilimlerini belirtmek için söylediğini belirtmektedir. Rıfai (2018b: d.1, b. 2462), bu ayetin “kadın”la başlaması anlamlıdır dedikten sonra anlamı da “kadın sevgisinin” ve “kadın fitnessi”nin diğerlerinden daha şiddetli olmasında bulmaktadır.

Top'a 2011: c.2, d.1, b.2427) göre, erkek için dünya nimetlerinin başında dişi sevgisi gelmektedir. İnsan soyunun devamı bu sevgide düğümlenmektedir. Erkek, Tanrı'nın kendisi için özene bezene yarattığı, türlü güzelliklerle donattığı dişinin muhabbetinden kaçıp kurtulamaz. Ayrıca, bu ayet⁸⁹ “kadın sevgisiyle insanı [♂] bezemiştir” gibi bir anlama da uygundur. Öyle olunca, erkeğin kendi süsünden, kendi sevgisinden uzaklaşması kabul olabilir mi?

Dişinin bu iki işlevinden hareketle, Beauvoir'e (1986a: 1/17) dayanarak iki saptama yapılabilir:

- (i). Mevlana, dişiyi kendi varlığı içinde değil, erkeğe göre tanımlamaktadır. Bu tanıma göre, dişi, kendi için bizatihi bir varlık değil, salt cinselliğiyle var olan bir varlıktır. Dişi, erkek için tümüyle cinsellik olduğuna göre; bu, onun mutlak değeridir.
- (ii). Mevlana, dişiyi erkeğe göre belirleyip ayırır; ayırdığı yerde ise dişi, döl yatağından başka bir şey değildir, bu sebeple de kendisi için gerekli değildir.

3.3.4.3. Erkeğin Nefis Terbiyesine Yardımcı Olmak

Mevlana, eğitilen köpek imgesiyle nefsin aşağılık niteliklerinin öldürülemeyeceğini ama onların bile Tanrı yolunda hizmet edecek şekilde eğitilebileceğini söylemektedir. Nitekim *Fihi Ma Fih*'in bir bölümünde erkek müritlerine dişiler üzerinden nefislerini nasıl eğitebileceklerini anlatmaktadır:

⁸⁹ Ali İmran 3: 14

Gece-gündüz uğraşiyor, kadının ahlakını temizlemeye çalışıyorsun. Kadının pisliğini kendinle temizliyorsun. Kendini onunla temizlersen daha iyi olur. Kendini onunla temizle ve onun yönüne (suyuna) git. Sence olmayacak bir söz bile söylese doğru söylüyorsun de. Kıskançlığı bırak. Kıskançlık, erkek huyudur ama şu bir tek iyi huyla birçok kötü huylar peydahlanır sende.(...) Kendi huylarını temizlemek, düzeltmek için kadın almaktır.

İnsanların cefalarına, eziyetlerine dayanmak, kendi pisliğini onlara sürmek gibidir. Senin huyun, onların kötülüklerine dayanman yüzünden güzelleşir, iyileşir; onların huylarıysa bu saldırıya, bu haddini aşma yüzünden kötüleşir. Bunu bildin ya, kendini temizlemeye bak. Onları bir çaput bil (2001a: 20/74).

Schimmel (2004: 257), Mevlana'nın evlilik hayatını, erkeğin kirlerini kadının üzerine sildiği bir eğitim sürecine benzetmesini, “pek ulvi bir durumun ifadesi” sayılmayacağını söylemektedir. Schimmel (2011: 76), şaşkınlığını gizlemeksizin Mevlana gibi, mutlu bir evlilik sürdüren bir mutasavvıfın dahi evliliğe ilişkin bu denli olumsuz sözler etmesini üzüntüyle yazmaktadır. Mevlana demek istemektedir ki tıpkı, pis elleri pislikten kurtarmak için havluya siler gibi, dişilerin anlamsız sözlerine, olmayacak işlerine katlanarak erkek kendini temizleyebilir, kendini iyileştirip güzelleştirebilir. Eğer evliliğin getirdiği yükleri erkek çekmek istemezse İsa'nın yolundan yürüyüp bekâr ve çileci bir yaşamı yeğleyebilir. Diğer bir deyişle, erkek ya evlenerek çile çekmeli ya da evlenmeyerek çile çekmeli. İkisi de peygamberlerin yollarıdır ve her iki yolda çileye çıkmaktadır.

Mevlana, erkeklerin, dişileri çaput gibi kullanmasının yolunu da göstermektedir: Evlenmek ve/veya f...elerle beraber olmak:

Nefsini yenemezsen aklını başına devşir de turalım, aramızda nikâh yok; başıboş bir sevgili o; istek üstün olunca yanına gidiyorum de; kızgınlığını, hasedini, kıskançlığını bu yolda yen, gider kendinden; onların cefasına dayanmak, olmayacak şeylerine tahammül etmek tadını alıncaya dek bu dersi ver kendine. Ondan sonra artık bu ders olmadan da dayanmaya başlarsın, kendine zulmetmeye alışır gidersin; çünkü artık faydanı, apaçık bunda görürsün (2001a: 20/74).

Gölpınarlı, “başıboş sevgili” derken “ortalık malı”, “ipsiz” ya da “o...u” demek istemiş olabilir. Gölpınarlı'nın “başıboş sevgili” olarak çevirdiği sözün Farsçası “maşukayi est harâbâtî” olan ifadede *harabat* sözcüğünün anlamlarından biri de “randevu evi, f...e evi”dir (Kantar 1998: 254). Dolayısıyla, Konuk'un “sanki umumhaneye mensup bir maşukadır,” (2001b: 21/82) çevirisi, Farsça aslına daha uygun gibi durmaktadır. Anbarcıoğlu “aranızda nikâh olmayan serseri bir sevgili” (2017:21/119), Karaismailoğlu “batakhane ehli bir sevgilidir” (2022:20/125) diye çevirmektedir. Farsçasında ve Türkçe çevirilerde kastedilenin f...e olduğu açıktır.

Beauvoir, dışının evlilik çağını anlattığı kitabında, kilise babalarının “sarayların sağlığa yararlı kalabilmesi için lağım çukurlarına gereksinimi vardır,” dediklerini yazmaktadır (1986b: 2/239). Elbette, lağım çukurları, f...elerdir. Nasıl ki lağım çukurları boşaltım sistemleri için varsa f...elerde erkekleri boşaltıp rahatlatmak için vardır. Mernissi'nin (2004: 65) belirttiği gibi, erkekler saygı duydukları eşlerini cinsel anlamda soğuk ve isteksiz dişi haline getirirken hazlarını tatmin için görece aşağı sınıflardan dişileri seçerler. Bunlar ise dünün köleleri, bugünün f...eleridir.

Mevlana, cinsel ilişkinin nefsi terbiye edici, erkeği arındıran ve temizleyen bu özelliklerinden dolayı erkek müritlerine nefsinı yenemediklerinde, ‘pehlivanlar’ diye iltifat ettiği f...elere gitmelerini salık vermektedir. Eflaki şöyle aktarmaktadır:

Sahib Isfahani'nin hanında çok güzel bir f...e kadın ve yanında da çalışan birçok kız vardı. Bir gün Mevlana bu hanın önünden geçiyordu. Bu kadın handan çıkıp koştu, baş koyup Mevlana'nın ayaklarına kapandı. Son derecede yalvarıp yakardı ve saygılarını sundu. ‘Rabia Rabia! Rabia!’ diye üç kez bağırdı, Mevlana ve kızlara da haber gitti. Hepsi birden dışarı fırlayıp Mevlana'nın ayağına kapandılar. ‘Ne de büyük pehlivanlar ne de büyük pehlivanlar! Eğer siz bu yükleri, sıkıntıları çekmemiş olsaydınız, bu kadar nefsi levvameyi ve emmareyi kim yenerdi? İffetli ve namuslu kadınların iffet ve namusları nasıl anlaşılırdı?’ diye buyurdu, Mevlana (1973: 1/491; 2006: 431).

Mevlana, neden f...elere “pehlivanlar” diye seslenmektedir? Neden onları övmektedir? Aslında, Mevlana, devam sözlerinde onları neden övdüğünü söylemektedir. Kendisi, “yük çekici” olarak adlandırdığı f...eleri, iki sebeple övmektedir. İlki, onlar, erkeklerin nefis savaşımında *nefsi emmare* ve *nefsi levvame*'yi yenmelerine yardım edecektir. İkincisi, erkekler, onlar sayesinde iffetli olan/olmayan, namuslu olan/olmayan dişileri ayırabilecektir.

Mevlana, bir yandan dişiler aracılığıyla erkeğin cinsel doyumunu güvence altına alırken diğer yandan, f...elerle erkeğin nefsinı terbiye etmeyi ve iffetli/iffetsiz dişileri ayırmaya çalışmaktadır. Mevlana, erkeklerin şehveti emredici *nefsi emmare* (Yusuf 12: 53) ile şehveti kınayan *nefsi levvameyi*, (Kıyamet 75: 2) terbiye ederek kendilerini temizleyebilmeleri için genelde dişileri, özelde f...eleri çaput gibi kullanmalarını söylemektedir. İster evlilik yoluyla olsun iffetli dişiler olarak, ister satın alma yoluyla olsun f...eler olarak dişilerin işlevleri, erkeklerin cinsel ihtiyacını karşılayarak onların buyruğu altına girdikleri nefsi emmare ile nefsi levvameyle savaşımına yardımcı olmaktadır.

Sonuçta bu, Mevlana için Perrot'un (2014: 129) dediği türden “gerekli bir kötülük” olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu hoşgörü, yine, erkek cinselliğinin doğal, bastırılmaz bir ihtiyaç olduğu kabulüne dayanmaktadır.

Kuşkusuz bu, salt erkekler için yardımcılık değil, aynı zamanda, Mevlana, f...elerin tövbe edip günah dolu yaşamlarını bırakmalarına yardım etmeyi övülmeye değer bir davranış olarak da görmektedir. F...eliği bırakmak isteyen kadınlar, evlenerek “karı” olarak bırakabilir. Bununla ilgili Eflaki bir hikâye anlatmaktadır:

Vezir Ziyaeddin'in hanında Tavus adında harp çalan bir hanım vardı. Sesi de çok tatlı ve gönül okşayıcıydı. Gönül kapıcı ve benzeri az bulunur bir kadındı. Saz çalmasındaki maharetinden ötürü bütün âşıklar onun esiri olmuşlardı. Tesadüfen bir gün Mevlana o hana girip Tavus hanımın odasının karşısında oturdu. O sırada Çengi Tavus cilve yaparak Mevlana'nın huzuruna gelip baş koydu, sazını Mevlana'nın eteğine vurup onu kendi hücreğine davet etti.

Mevlana hazretleri daveti kabul edip sabahın erken saatlerinden akşam namazına kadar onun odasında namaz ve niyazla meşgul oldu. Mübarek sarığından bir gez miktarı kesip Tavus hanıma verdi. Cariyelerine de kırmızı dinarlar bağışlayarak hareket etti. Aynı gün, sultanın hazinedarı Şerefeddin o hana uğradı. Tavus hanıma âşık ve meftun oldu, sonra da onunla evlendi. Zifaf gecesi ona:

“Şimdiye kadar sende bu güzellik ve dilberlik yoktu. Bugünlerde seni zamanın Rabia'sı ve Züleyha'sı' gibi görmemin sebebi nedir? Bundan önce olduğun gibi değil misin? Bu güzellik ve süs nereden geldi?” diye sordu.

Hanım, Mevlana'nın kendisini şereflendirdiğini söyledi ve Mevlana'nın verip de başına bağladığı sarık parçasını gösterdi. Hazinedar memnun olup Mevlana hazretlerine teşekkürlerini sundu ve mürit oldu.” (Eflaki 2006: 315-316).

Gölpınarlı'dan öğrenildiğine göre, gözü dünyaya, dünyadakilere ve yaşayışa daima açık (1985a: 185) biri olarak aslında Mevlana, f...elerden değil de f...eye atfedilen özelliklerden tiksiniyor. Bunun böyle olduğu, Eflaki'nin anlatımıyla onların yazgılarıyla ilgilenmesinden çıkarılabilir.

Mevlana'nın “f...eler”le ilgili bu sözlerini işiten devrin büyüklerinden biri şöyle der:

“Mevlana gibi büyük bir adamın, bir genelevin f...eleriyle böyle ilgilenmesi ve onlara böyle iltifatlarda bulunması manasızdır,” der.

Bunu duyan Mevlana: “Bu kadın olduğu gibi hareket ediyor ve olduğu gibi riyasız görünüyor. Eğer sen de erkeksen onun gibi ol. İçin ve dışın bir olması için ikiyüzlülüğü ve iki renkliliği bırak. Eğer için dışın bir olmazsa işin batıldır ve boştur,” buyurdular.

Sonunda bu güzel kadın, Rabia gibi tövbe ederek emrinde bulunan kızları azat etti, evinin eşyasını fakirlere dağıttı, ahiret kadınlarının talihlileri sırasına geçti ve Mevlana'ya mürit olup çok hizmetlerde bulundu (2006: 431).

3.3.4.4. Erkeği İlahi Aşka Ulaştırmak

Şefik Can'ın (1997: 195) “aşkın yüksek kaidesinden sokak çamuruna düşüren” aşk dediği dişiye duyulan aşk, erkek için bir açıcı, manevi bir basamak olabilir. Nitekim Uludağ (2009: 34), çok eskiden beri süregelen yaygın bir inanışa göre erkek ilahi aşka dişi sayesinde ulaşabileceğini söylemektedir. Ona göre, öncelikle, bir dişiye âşık olan erkek iyicilleşir, yumuşak olur, akli berraklaşır, daha önceden kavrayamadığı, anlamakta güçlük çektiği yüksek ve kutsal gerçekleri kavrar, anlar olur. Böylelikle, dişiye duyduğu aşkın geçici, şimdilik olan, değişmeceli bir aşk olduğunu, bunun bir de karşılığı gerçek aşkın olduğunu, onun da Tanrı aşkı olduğunu anlar. Şu halde, değişmeceli aşk denilen Erkek, dişiye duyduğu aşk yoluyla ilahi aşkla tanışır ve ona alışır. Sufiler, buna *ebced aşkı* derler. Nasıl küçük çocuklar önce, Kuran'ın abc'sini okur, sonra Kuran'a geçerse, erkekler de önce dişiyle değişmeceli aşkı yaşar, oradan Tanrısal aşka geçer. Değişmeceli aşk, geçmek içindir, kalmak için değil. Nitekim mecaz, gerçeğe geçişi sağlayan köprüdür, denilmiştir.

Uludağ, dişiye duyulan aşktan, ilahi aşka geçişin bir başka biçimi için de (2009: 35-36) der ki bir erkek, bir dişiye âşık olur; onun için öyle şeyler yapar ki adı deliye bile çıkar. Sonra anlar ki âşık olduğu dişi değil, aşkın kendisidir. Bu kavrayışla birlikte Tanrısal aşka yönelir. Mecnun'un aşkı böyledir. Uludağ'a göre, Mecnun'u ilahi aşka taşıyan Leyla'dır. Ne ki tasavvufî geleneğe dişilere örnek olarak sunulan, Nezihe Araz'ın deyişiyle, her mübarek kadının “zamanının Rabia'sı” olarak nitelendirildiği, ilahi aşkı amaç edinmiş Rabia Adeviye, evlenmeye şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre, evlenmek Tanrısal aşka engeldir (Attar 2006: 104; Araz 1958: 114). Attar ise *Evliya Tezkireleri* adlı kitabında dişilere âşık oluştan, ilahi aşka geçen sufileri örneklemektedir. Fudayl b. Iyaz, eşkıya iken bir kadına âşık olmuş, kadınla gönül eğlendirirken Hadid suresi 16. ayetin okunuşunu duymuş, çok etkilenerek tövbekâr olmuştur. Yine, Abdullah bin Mübarek ve Ebu Hafs Haddad'ın bir kadına âşık olup sonra tasavvuf yoluna girdiklerini anlatılmaktadır (1985: 129, 246 ve 425; 2007: 113, 210, 363).

Gölpınarlı (1990: d.1/44), aşk sözünün Kuran'ı bir söz olmadığını, sufilerce terim haline getirildiğini kaydetmektedir. Sabbah'a (1995: 13) göre, sufi söylem, uzun ve ateşli bir Tanrı-aşk arayışıdır. Tanrı, kendisiyle kulları arasındaki bağı ışıltılı aşk köprüsüyle kurmaktadır. Schimmel'e (2012. 309) göre, Tanrısal aşkın büyük üstatları Ahmed

Gazali, Mevlana ve Fahrüddin Iraki, bu değişmeceli, geçici aşkı eğitsel amaçlı bir deneyim ve Tanrı'ya boyun eğme yolunda eğitim olarak görmüşlerdir. Mevlana, bunu, dövüşmeyi öğrenmesi için oğlan çocuğuna verilen tahta kılıca benzetmektedir.

Schimmel (2010: 167), Mevlana için dünyevi aşkın ya da değişmeceli aşkın ilahi aşkın bir ön basamağı olduğunu söylemektedir. Nitekim Mevlana, *Divan-ı Kebir*'in 1. cildinde “Geçici aşk’ı bırak, işin sonu Tanrı aşkıdır,” demektedir. Geçici aşk ile kastedilen erkeklerin dişilere duyduğu aşktır ki Mevlana bu geçici olan dişilere aşkı tahta kılıca benzetmektedir:

Bunu gene Tanrı inayetlerinden say ki uğradığın zarar, aşk civarından geldi çattı; geçici aşkı bırak, işin sonu Tanrı aşkıdır.

Gazi, alışsın, usta olsun da savaşsın diye önce oğlunun eline tahtadan yontulmuş bir kılıç verir.

İnsana âşık oluş da o tahta kılıca benzer, belâlara uğrayış sona erdi mi aşk, rahmet sahibi Tanrı'yadır artık (2007: c.1,b. 39-41).

Gölpınarlı, bu beyitlere ilişkin *Divan-ı Kebir*'in 1. cildinde yaptığı açıklamada:

Sufilerce aşk, insanın mevhum varlığını yok etmesi bakımından değerli ve makbul bir şeydir. Onlarca aşk, iki kısımdır; geçici aşk, gerçek aşk. Geçici aşk, herhangi bir şeye, bir kişiye gönül vermektir. Sufilerce bu aşk da iyidir. Çünkü sevende varlık, benlik bırakmaz, adeta onu gerçek aşka hazırlar. Bu bakımdan ‘Mecaz, yani geçici aşk, hakikatin köprüsüdür’ demişlerdir. Gerçek aşk, Tanrı'ya, yani mutlak varlığa âşık olmak ve bu aşkta kendini, yok etmektir. İnsanda bu aşk tecelli edince insan, artık güzele de güzelliğe de âşık olur ve mutlak güzelliği her şeyde görür. Sonucu, kendi mevhum varlığı kalmaz, mutlak ve gerçek varlıkla var olur ki bu da birliğin gerçekleşmesi demektir (2007: 1/469).

Mevlana, *Fihî Ma Fih*’te şunları demektedir: “Hangi güzel vardır ki insan, onu sevmez, ona imrenmez? Hiçbir erkek var mıdır ki güzel bir kadına gönlü akmasın? Kadın da böyledir; hatta bu imreniş, onun aşkıdır; çünkü yiyeceğini, ağzının tadını onda bulur; anasının, babasının, kardeşinin yüzünü onunla görür; oğlunun güzelliğini, isteğin tadını, bütün tadı tuzu onda bulur.” (2001a: 48/158).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde “Padişahın Hasta Cariyeye Âşık Olması” adlı hikâyede bir erkeğin, dişi bir köle/cariye üzerinden bir kadının aşkından kurtularak bağını nasıl çözdüğü ve nasıl özgürlüğüne kavuştuğu anlatılmaktadır. Hikâyeye göre, eğer bir erkek, bu bağları çözmezse ya da çözemese ilahi aşka ulaşamaz. Mevlana hikâyeye, “dinleyin!” diyerek başlamakta ve bu hikâyenin kendi halini anlattığını söylemektedir. “A dostlar, bu hikâyeyi dinleyin; gerçekte bizim halimizi anlatır, bu!”

Mevlana'nın dinlenilmesini tavsiye ettiği bu hikâyeye göre, padişah bir cariyeye âşık olur; onu yanına alır ama bir süre sonra cariyeye, çok zayıflamaya, kötüleşmeye başlar. Derken kutsal bir hekim çıkagelir, kızın derdinin Semerkant'lı bir kuyumcuya olan aşkı olduğunu anlar; o kuyumcuyu kızın yanına getirtir, padişah kuyumcuyu ağırlar, altı ay kız ile kuyumcu murat alıp murat verirler. Bu yolla, cariyeye tamamen iyileşir. Daha sonra kutsal hekim, kuyumcunun içmesi için bir şerbet hazırlar; kuyumcu şerbeti içmesiyle birlikte ve zayıflamaya başlar. Kuyumcu, arıklaşıp çirkinleşince kız, ondan uzaklaşır.⁹⁰ Daha sonra, padişah kutsal hekime, asıl amaç sensin,” der.⁹¹ Kadın da, kadına âşık oluş da önemsizleşir. Gölpınarlı (1990: 1/50), *Mesnevi*'nin 1. defterinde hekimin kuyumcuyu öldürmesinin bir ilham⁹² sonucu olduğunu, görünüşte kötü olan bazı şeylerin gerçekte doğru ve yerinde bulunduğunu bildirmek için söylediği açıklamasını yapmaktadır.

Gölpınarlı, “Mevlana’da değişmeceli aşk yok muydu?” diye sormakta, soruya yanıtı “Evet” olarak vermektedir. Kendisi, Mevlana'nın Tebrizli Şems'ten önce geçici aşklar yani dişilerle aşklar yaşadığını, Tebrizli Şems'ten sonra ise ilahi aşka yöneldiğini vurgulamaktadır. Mevlana'nın Tebrizli Şems gelince değişmeceli aşktan gerçek aşka, geçici aşktan kalıcı aşka, sevenden, sevilene ulaştığını, varlığının yok olduğunu anlatmaktadır (1990: d.1, s.38-39). Ona göre, Mevlana, bir olasılıkla, bir zamanlar değişmeceli aşkla da yanmış yakılmıştı. Gölpınarlı, Mevlana'nın, bu hikâyeye, “Bu bizim halimizi anlatır” diye başlamasına dikkat çekerek padişahın Mevlana'ya, ilahi hekimin ise Tebrizli Şems'e benzediğini söylemektedir. Ona göre, hikâyedeki kutsal hekimin gelip padişahla buluşması, Tebrizli Şems'in Konya'ya gelip Mevlana ile buluşmasını anımsatmaktadır. (1985a: 210).

“Padişahın Hasta Cariyeye Âşık Olması” hikâyesinde, dişi köle, cariyeye olması sebebiyle, cinsel doyumdan, kutsala götüren bir araç olarak görülmektedir. Tebrizli

⁹⁰ Gölpınarlı, cariyenin kuyumcu aşığının çirkinleşince ondan soğumasını bir rivayete dayandırır. Kalenderi tarikatının kurucusu olduğu söylenen, Cemaleddin-i Savi'ye bir kadın âşık olmuş, kadın onun üzerine çok düşmüş, bunun üzerine Cemaleddin, kadının kendisinden uzaklaşsın diye kendini çirkinleştirmek için saçını, sakalını, bıyığını, kaşlarını usturayla kazıtmış. Kadın, Cemaleddin'i cascavlak görünce, ondan uzaklaşmış. Cemaleddin, o kadını başından savınca; ondan sonra hem kendisi hem de müritleri çar-darb yani dört vuruş yapmayı; saç, kaş, sakal, bıyık tıraş etmeyi adet edinmişler (1990: d.1, s.59).

⁹¹ Gölpınarlı, bu hikâye için üç kaynak göstermektedir: *Fidevs'ül Hikme*, *Çar Makaale* ve *İskendername*. *Mesnevi*'deki kuyumcunun sonunun *İskendername*'deki gibi olduğunu yazar.

⁹² Gölpınarlı, ilham sözcüğünün sözlük anlamının “bildirmek, tebliğ etmek”; terim anlamını ise “manevi keşif” olarak yazmaktadır (1990:d.1, s.50).

Şems *Makalat* (2009: 234) da cariyelerin cinsel çekiciliğine dikkat çekmektedir: “Diyelim ki biri ötekine, ‘Ne oldu ki, bana bir cariye bağışladın?’ diye sorar. Bu adam bundan fazla cariye sahibi ise hiç ses çıkarmaz, ona bir şey söylemez. Zamanı gelince onun doğru söylemesi, eline geçen nimetin keyfinden ve sevincindedir.”

Bu hikâyeye cinsiyet kültürü açısından bakıldığında, Mevlana’nın anlatıcılığı dışında üç erkek konuşmaktadır: Padişah, ilahi hekim ve kuyumcu. Ancak, cariyenin sesi duyulmaz, o konuş(a)maz. Mevlana, herhangi bir söz söyletmez, cariyeye. Nasıl söyletsin, ne de olsa o bir dişi köle, konuşmaya zaten hakkı yoktur. Aslında, sadece cariyenin sesi değil, Mevlana’nın yapıtlarında pek az dişi ses duyulmaktadır. Neden? Çünkü Irigaray’a (2012: 25) göre, Doğu kültüründe susmak, konuşmaya yeğlenmektedir. Konuşulması gerektiği zaman erkek konuşur. Konuşan erkek, eril yeteneğini serimlerken, susan (dişi) zayıflığını, boyun eğdiğini söylemektedir.

Bu hikâyede içiçe geçmiş iki hikâye bulunmaktadır. Padişahın cariyeye aşkı yani bir erkeğin, bir dişiye aşkı ve cariyenin, kuyumcuya aşkı yani bir dişinin, bir erkeğe aşkıdır söz konusu olan. Ancak cariye, padişahın ilahi aşka ulaşması için basamak olurken cariyenin, kuyumcuya aşkı basamak işlevi gör(e)memektedir. Öyle görünüyor ki pek çok yaygın inanışa göre, Tanrısal aşkın, gerçek aşkın ilk basamağı değişmeceli aşktır. Mevlana’nın *Fihî Ma Fih*’te belirttiği gibi, bütün bu hoşluklar, dilekler, merdivene benzer. Merdiven basamakları, oturup kalınacak yerler değildir, geçilip gidilecek yerlerdir (2001a: 15/54). Şu halde erkeğin yapması gereken değişmeceli aşkta, geçici aşkta fazla oyalanmadan dişiyi basamak gibi kullanıp daha üst basamağa gerçek aşka geçiş yapmalı. Ne de olsa erkek daha kutsal sayıldığı için dişilere biçilen pay, Tanrı ile erkek arasında aracılık yapmalarıdır (Irigaray 2012: 23).

3.4. BENZETİMLER

Beauvoir, “Dünyanın kendisi gibi, imgelerle anlatılması erkeklerin işidir; onu kendi açılarından anlatırlar ve bunu mutlak doğruyla karıştırırlar,” (1986a: 1/180) derken haklı olabilir. Beauvoir’in sözleriyle Mevlana’nın dişiyi dünyaya, nefse ve şeytana benzetimleri, öylesine bilindiktir ki ilk bakışta göze bile çarpmaz. Kimilerinin savladığı gibi, Mevlana’nın dişi ile dünya, nefis ve şeytan arasında kurduğu ilişkiler salt benzetme sayılarak kolayca bir kenara bırakılamaz. Çünkü benzetimler biçem gereği

değil, yorumlamalarının araçları olabilir. Dolayısıyla, Mevlana'nın benzetimler üzerinden yaptığı yorumların bırakmış olduğu etkiler günümüze değin devam ediyor olabilir. Bu benzetimler, kimilerine düş gücünün ürünü, keyfi olarak üretilmiş gelebilir ancak, bu benzetimler aracılığıyla geliştirilen düşünceler, görüşler, oluşturan idealler, kültürün içerisine derinlemesine kök salmış olabilir.

Kuşkusuz, dışının simgesel olarak dünyayı, nefsi ve şeytanı temsil edişi, kendi başına dışının dünya, nefis ve şeytan olduğu anlamına gelmez. Nicholson'un dediğine göre, genellikle bedenle bir ve aynı şey sayılan nefis, yoldaşları dünya ve şeytanla birlikte Tanrıyla birlemeye en büyük engeli oluşturmaktadır (1978: 34) Mevlana da bu üç engeli dışıya benzetmektedir Durum böyle olunca, ilk olarak, {dünya=dışı}, ikinci olarak {nefis=dışı} ve üçüncü olarak {şeytan=dışı} izlekleri sorgulanabilir.

3.4.1. Dışil Kimlik ve Dünya

Dünyanın “dışı” olarak kişileştirilmesi oldukça gerilere gitmektedir. Platon'un *Şölen* (2007a: 190b) söyleşiminde Aristophanes, insan doğasını ve geçirdiği değişimleri anlatırken erkeğin başlangıçta güneşten, dışının dünyadan, her ikisinden pay alan cinsiyetin yani erdişi/dişierlerin ise ayın soyundan geldiğini söylemektedir. Dışının dünya soyundan gelme söylencesinin/mitinin yanı sıra, dışı ile dünya arasında kurulan benzerliğin ortak noktasını, Batı kültürünün önde gelen iki söylencesi olan Pandora'nın Kutusu ve Cennetten Kovulma anlatısında da bulunabilir. Yaratılışa göre, ayartıcı olarak görülen dışı, erkeği baştan çıkarıp dünyaya düşmesine sebep olduğu için dünyayla birlikte aşağılanırken aşağılamaya sebep olabilecek ikinci benzeti Pandora söylencesidir. Hesiodos (2012: 46-100), erkeklerin için bir bela olarak gönderilen dışıyla birlikte dünyaya kötülüklerin - yaşlılık, ahlaksızlık, kıskançlık, delilik, hastalık, tutku, açlık, kuşku vd.- saçıldığını söylemektedir.

Bazı mutasavvıflarla birlikte Mevlana'nın dünya üzerinden dışıyı olumsuzlaması, Yaratılış anlatısıyla ve Pandora söylencesiyle koşutluk göstermektedir. Nitekim dışı ile dünya arasında kurulan ilişki sebebiyle dişilerin dünyaya benzetilerek aşağılanmasının başta Mevlana olmak üzere bazı mutasavvıflar arasında oldukça yaygın olduğunu, tasavvuf alanında hemen hemen genel bir geçerlilik taşıdığını Schimmel (2011: 24) de kabul etmekte ve “kadın dünya” olarak kavramsallaştırmaktadır. Schimmel (2012: 448),

dişiyi dünya ile bir ve aynı gören bakışın hem klasik tasavvufta hem de ortaçağ Hıristiyanlığında görüldüğünü anımsatarak bu fikrin ilk önce Hasan Basri'nin vaazlarında dillendirildiğini, sonraları Gazali, Attar, Mevlana gibi sufilerce de sık sık yinelendiğini söylemektedir. Schimmel'e (2011: 73-74) göre, Müslüman yazarlar, neredeyse ortaçağın Hıristiyan teologları kadar - erkeğe özgü diş korkusundan olacak - doğru yoldan saptırıcı, kötü yola sevk edici, erkeği ve çocukları yutan bu *kadın dünya*'nın bir erkeği dalınç içinde olmaktan ve dini çabalardan uzaklaştırmaya çalıştığı düşüncesiyle hoş olmayan sözler etmişlerdir. Sufiler, *kadın dünya*'yı, görünüşteki güzelliğiyle ahmak erkekleri ayartıp amacına ulaşan, daha sonra yutan iğrenç bir cadı türünden bilmiştir. Nitekim Attar (1992: 11), en tehlikeli dört şeyden ikisinin dünya ve diş olduğunu söylemektedir.

Uludağ ve Cebecioğlu, zahit ve mutasavvıfların dünyayı; yılan, zehire, cadıya ve f...eye benzettiklerini belirtmektedir. İlk ikisi yani yılan ve zehir, dolaylı olarak diş cinsiyeti imlerken cadı ve f...e doğrudan dişiyi göstermektedir (2009: 67). Uludağ'a (2009: 24) göre, zahid ve sufilerin bazıları, çok ağır bir dille kötiledikleri dünyayı kimi zaman 'domuz'a, kimi zaman 'leş'e, kimi zaman da 'kadın'a benzetmektedir. Bu kadın kimi zaman *sehmare*; (cadı) kimi zaman *gaddare* (hain) ; kimi zaman *mekkare* (f...e); f...e, ayartıcı, gönül çelici *gelin*; kimi zaman da suratı bumburuşuk, kazma dişli, patlak gözlü bir *kocakarıdır*. Bazı zahidler, dişiyi dünya kapsamında gördüklerinden dışıdan uzak kalınmadıkça dünyadan el etek çekmenin olası olmadığına inanmaktadır. Malik. B. Dinar'a çok güzel ve zengin bir kadın evlenme teklif edince, "Ben, dünyayı üç defa boşamışım, kadın da dünya cümlesindedir ve üç defa boşanan biri tekrar nikâhlanmaz," demiştir⁹³ (Attar 2007: 81; Uludağ 2009: 20).

Gazali (1974: 3/475), Hz. Ali'nin dünya "yenen, içilen, giyilen, binilen, evlenilen ve koklanan" altı şeyden ibarettir sözünü aktarmaktadır. Hz. Ali'ye göre, yemeklerin en tatlısı baldır, içeceklerin en üstünü su'dur. En üstün giyecek, böcekten yapılan ipektir; üzerine binilenlerin en soylusu attır, onun üzerinde savaşlar yapılarak ölünür ya da öldürülür. Hz. Ali, bu altı şeyi sıralarken dişilere ilişkin anlaması güç sözler

⁹³ Süleyman Uludağ *Sufi Gözüyle Kadın* (2009: 20) kitabında, Malik. B. Dinar'ın bu sözünü alıntılıyıp (Attar, 89) yazmasına karşın bu kitabın kaynakçasında Feridüddin Attar'ın hiçbir kitabı bulunmamaktadır.

söylemektedir: “Nikâh edilenler de kadınlardır. Bunlar ise idrar kabı içinde idrar kabıdır. Kadın, en güzel şekilde süslenirken en çirkin şeyi murat eder.”

Gazali'nin dünyaya karşı tutumu son derece açıktır: Dünya, reddedilmesi gereken bir yerdir. Neden? Çünkü ona göre, dünya görünüşüyle çirkin mi çirkin bir kadına benzemektedir: “(...) yüzüne perde örtüp güzel elbiseler giyer. Altın ve çeşitli mücevherler takar. Uzaktan bakanlar ona esir olur. Yüzünden perdeyi kaldırıp rezillik ve çirkinliği görününce de pişman olur,” demektedir. Devamında Gazali, İsa peygamberin dünyayı dişiye benzeterek onunla yaptığı bir konuşmadan söz etmektedir:

İsa peygamberin mukaşefe halinde dünyayı bir kadın şeklinden görüp “Kaç kocan vardır?” diye sordu. Dünya yanıt verip kocalar sayısızdır, dedi. İsa, “Onların hepsi seni boşadılar mı yoksa öldüler mi?” dedi. Dünya: “Ne boşadılar ne de öldüler. Hepsini ben öldürdüm.” İsa, ”Bu ahmaklara bak, hayret ki senin başkalarına ne yaptığını gördükleri halde sana rağbet edip senden ibret almazlar,” dedi (2014: 74).

Benzer biçimde, İmam Rabbani de dünyayı “kadın”a benzetmektedir:

Dünyanın görünüşü, yalancı yıldızlarla süslüdür. Kötü kadına benzer. Yüzünü saçlar, kaşlar, ben ile boyamışlardır. Görünüşü tatlıdır. Taze, güzel, körpe sanılır. Fakat aslında, güzel koku sürülmüş bir ölü gibidir. Sanki bir leştir ve böcekler, akrepler dolu bir çöplüktür. Su gibi görünen bir seraptır. Zehirlenmiş seker gibidir. Aslı haraptır, elde kalmaz. Kendini sevenlere, arkasına takılanlara, hiç acımayıp, en kötü şeyleri yapar. Ona tutulan akılsızdır, büyülenmiştir. Âşıkları delidir, aldatılmıştır. Onun görünüşüne aldanan, sonsuz felâkete düşer. Tadına, güzelliğine bakan nihayetsiz pişmanlık çeker (2017: 1/111).

Erzurumlu İbrahim Hakkı, dünyanın hilesinden kurtulmak için oğlunun şahsında inananları şu sözlerle uyarmaktadır:

Ey Aziz [♂]! Dünya aldattıcı bir kadın misali her zaman seninle [♂] olduğunu göstererek seni [♂] tuzağına düşürür (...) Dünyanın bir kadına benzediğini ve aldattıcı olduğunu söylemiştik. Evet, o öyle bir kadındır ki önce seni [♂] kendisine âşık eder, sonra da senden [♂] kaçır ve seni [♂] yok etmeyi arzu eder (2003: 301).

Schimmel (2012: 448) sufilerin kullandığı bir özdeyişten söz etmektedir: “Dünyayı arayan kişi [♂] kadındır.” Elbette, bu tümcedeki ‘kişi’ adılı erkeği göstermektedir. Doğru çeviri, “Dünyayı arayan erkek, kadındır,” olmalıdır. Mevlana, “dünyayı arayan erkeklere” kadın bile demez, sıklıkla, *Mesnevi*'nin 5. defterinde seslendiği gibi, Gölpınarlı (b.3240) çevirisiyle “A kadından aşağı kişi!” Konuk (c.10, b. 3235) gibi söylenirse de “Ey kadından nakıs!” diye seslenmektedir.

Bazı mutasavvıfların dişi=dünya veya Schimmel'in kavramsallaştırmasıyla *kadın dünya*'ya (2011: 24) ilişkin sözleriyle birlikte, dünya nedir sorusu üzerinde durulabilir.

3.4.1.1. Nedir Dünya

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde, “Bu dünya zindandır; biz de dünyadaki mahpuslarız; del zindanı da kurtar kendini,” dedikten sonra, “dünya nedir” sorusuna yanıt vermektedir. Farsçası (b.984-985) ve Gölpınarlı (b.988-989) çevirisiyle:

Cist dünyâ ez Hudâ gâfil buden	Nedir dünya? Tanrı'dan gafil olmak
Ni kumâş u nukre u ferzend u zen	Kumaş, para, ölçü tartı, kadın dünya değildir.
Mal râ kez behr-i din bâşî hamûl	Malı din için, Tanrı için yüklenirsen
Ni'me mal salih handeş resûl	Peygamber buna “ne güzel mal” dedi.

Konuk (2006a: c.1, d.1. b.997-998), ilk beytin “Seni Mevla'dan meşgul ve gafil eden her bir şey dünyadır” hadisine, ikinci beytin ise “İyi mal, iyi insan için ne güzeldir” hadisine gönderme olduğunu yazmaktadır. Top'a (2019: c.1, d.1, b.983-984) göre, erkeği kendine iyiden iyiye bağlayıp Tanrı'nın buyruklarından alıkoyan ne varsa erkeğin dünyası odur; erkek, onu Tanrı'dan alıkoyan şeyleri terk etmeli, çünkü bunlar şeytanın tuzaklarıdır.

3.4.1.2. Mevlana'nın Dişil Dünya Betimlemeleri

Mevlana'nın düşüncesinde erkek, Tanrı'ya hizmet etsin diye yaratılmışken diş, doğrudan doğruya Tanrı'ya değil de erkeğe hizmet etsin diye yaratıldığı için dünya hayatı, Tanrı'dan gafletken diş, dünya malı; erkek ise dünya malına esir düşme eğilimi güçlü olan canlıdır. Dolayısıyla, Mevlana erkeğin dünyadan çok, ona bağlılığına sebep olan dünya malından özellikle dişiden uzak durulması gerektiğini yoksa onun kölesi olacağını söylemektedir. Oysa doğru olan, erkeğin malı yani dişiyi esir almasıdır yoksa malın, erkeği değil. Mevlana, dünya ile diş arasında çok da özgün olmayan bir karşılaştırma yaparak bu karşılaştırmanın sonucuna göre hükmünü vermektedir: Dünya, bir dişidir. Burada benzeyen dünya; kendisine benzetilen ise dişidir. Dünya, dişie benzetildiğine göre, kendisine benzetilen (dişi), benzeyenden (dünyadan) daha kötü demektir. Bir başka deyişle, Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde (b.4402) hem dünyayı hem de dünyadakilerin değersiz olduğunu söylemektedir; diş, dünya olduğuna göre diş de değersiz anlamına gelebilir. Mevlana, aralarında ortak özellikler bulduğu dünya ile diş terimlerini birbiriyle karşılaştırırken dünyayı tek bir unsur olarak almakta ve dişie

ilişkin birden fazla unsurla benzeştirmektedir: Dünya gelindir, kumadır⁹⁴, kocakarıdır⁹⁵, döllyatağıdır, o...u'dur. Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de bunu, Gölpınarlı çevirisiyle şöyle dillendirmektedir:

Şu dünya gelinine yengelik eden, tellallıkta bulunan İblistir; artık yengeye, tellala bak da gelin nicedir, var kıyas et (2007: c. 3, b. 2782, s.332).

Bu benzetimde, güçlü bir cinsel tema olduğu ve cinselliğin günahkârlıkla vaz edildiği görülmektedir. Cinsiyet kültürü açısından bu karşılaştırmaya bakıldığında öncelikle, gelinin “nice bir gelin” olduğunu anlayabilmek için yol göstericisi yengenin bir özelliğine dikkat çekilebilir. Halk dilinde *yenge*, düğünlerde geline eşlik eden, gerdek gecesi gelin ile damadın evinde kalan yaşlı kadinken tellal, satışa aracılık edendir; buna göre, muhabbet tellalı olarak *yenge*, fuhuşa aracılık eden kimse olmaktadır. Birinci karşılaştırma, dünya bir fuhuş yeridir; yenge ise yaşlı bir f...edir. Yengeden edindiği cinsel bilgilerle gerdeğe girip bekâretini kaybettiği için gelin de f...edir.

İkinci karşılaştırma, dünya bir tuzaktır ve İblisin en büyük tuzağı, dişidir. Buradan yengenin ikinci bir özelliği daha çıkmaktadır; Yaşlı kadın, yenge kılığına girmiş bir İblistir. Bu İblisin yol göstermesiyle suça bulaşıp masumiyetini yitirdiği için gelin de iblistir. Dolayısıyla, dünya denilen gelinle - İblisin yol gösterdiği f...eyle- ilişkiye giren erkek de dişiyile *cima* etmiş yani cinsel ilişkiye girmiş gibi günahkâr olacak, pis ve kirli sayılacaktır. Böylece, *cünüp* sözcüğüne bir anlam daha yüklenecektir: “Bâtınide cünüp, zen-i dehr yani dünya avradıyla olan ilişkisi sebebiyle kirlendiği için Allah’a yakın olma mertebesinde uzak düşen kimsedir.” (Uludağ 2009: 24).

Dünya bir kocakarıdır: Schimmel gibi söylenirse, Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de bazı gazellerinde bu *kadın dünya*'yı görünüşteki güzellikleri, çekicilikleriyle aptal erkekleri kandıran büyücü olarak betimlemektedir:

Dünya kokmuş bir kocakarıdır, yeni çarşaf giyinmiş, dıştan cilveler, nazlar, edalar gösterir; fakat içi rezil mi rezil.

⁹⁴ Bkz. Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde dünya ile ahireti iki kuma kadına benzetmektedir. Farsçası (b.3207) ve Gölpınarlı (b.3208) çevirisi

⁹⁵ Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. Defterinde yine, “Dünya ile ahret iki ortak kadındır...” hadisine göndermede bulunarak anlattığı kişiye, “Şehzade sensin, büyücü kocakarı da, şu dünya,” dediği; ‘gelin’i de ahret hayatına benzettiği, kısaca Şehzade Hikâyesi olarak adlandırabilecek bir hikâye anlatmaktadır. Bkz. Farsça beyitler: 3144-3150; 3153-3154, 3158-3160;3169-3170; 3172-3173; 3177-3186. Gölpınarlı çevirisi beyitler: .3145-3151; 3154-3155, 3159-3161;3170-3171; 3173-3174; 3178-3187.

O kocakarıya yüz tuttun mu genç bahtın sana der ki: Eşekbaşı, köpeğin midesinin harcı; yürü ona layıksın sen (2007: c. 7-1, b. 5463-5464).

Yüzünü gösterir ama çarşaf altından, peçe altından bir kocakarıdır, çirkin bir karttır; güzelliği yoktur onun (2007:7-2, b. 6398).

Mevlana kendisi, dünyanın ve dışının ne denli k...e, çirkin, ifrit, kutsuz, oyunbaz olduğunu görmüş ve tanımış olacak ki *Fihi Ma Fih*'te genç müritlerini, günaha teşvik etmekte usta olan dünyadan da dışıdan de uzak durmalarını öğütlemektedir:

A Bahâeddin, dişleri düşmüş, yüzü kertenkele derisine dönmüş, bumburuşuk olmuş bir kocakarı, çıkagelir de ersen, gençsen geldim işte; aha at, aha güzel; aha erlik meydanı; ersen erliğini göster derse Tanrı korusun dersin, vallahi sana karşı er değilim ben; ne söylemişlerse yalan söylemişler; çift sen olduktan sonra er olmamak daha hoş (2001a: 40/132).

Farsçasıyla *piri zeni* (1967: 154), İngilizcesiyle *old crone* (2000: 276), Türkçesiyle *kocakarı* olan şu dünyadan ancak, Tanrı erlerinin sakınabileceğini söylemektedir.

Dünya bir dölyatağıdır: Mevlana, dünya hayatı üzerinden dışıyla kurduğu benzerliğe dölyatağını da ekleyerek bu dünyayı, *Divan-ı Kebir*'de (2007: c.1, b.1989) dölyatağına benzetmektedir.

Geri dön rahim zindanına, yaratılışın tamamlanıncaya dek gir şu rahme; bu dünya rahme benzer, onun için de kanlar içmedesin, kanla beslenmedesin

Mevlana'nın dünya tasarımına göre, bu dünya hapisanedir. Dünyanın hapisane oluşu, dışı bedeninin kendine özgü nitelikleriyle ağırlaştırılmış bir engel, bir hapisane sayılmasındandır. Dışı bedeninin, tam olarak hapisane sayıldığı yer ise rahimdir yani dölyatağıdır; dölyatağı, aynı zamanda dünyanın, dışıye benzetilmesinin de temel sebebidir. Böyle olduğu içindir ki Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde “bu dünyayı, rahim gibi görmektedir.” Farsçası (b.794) ve Gölpinarlı (b.798) çevirisiyle:

Men cihân râ çün rahim dîdem kunen Şimdi de ateşin içindeki esenliği görünce
Çün der in âteş bidîdem in sükûn Dünyayı ana rahmi gibi gördüm.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde erkek salıkların bir zindandan farkı olmayan ana rahminden çıkmak istemeyişini kınamaktadır. Farsçası (b.3417) ve İzbudak (b. 3419) çevirisiyle:

Ez an rahim bîrun şoden bert o duruş O rahimden çıkmak sana pek güç gelirdi
Mi gurîzî ez zihâreş suyî p.st Ananın kasığından arkaya doğru kaçardın

Müslümanlıkta keşişlik olmadığı için erkekler lehine cinsel hazlar haklı ve sakınmasız görülmesine karşın, Mevlana, erkeğin ayrıcalıklı olmasının taşıdığı tehlikelerin farkındadır. Bu sebeple, erkek cinsel organının dikleşmesini sağlayan gücü yadsıdıkları zaman erkeklerin Tanrı'nın kulu haline gelebileceğini ve günahlarının bağışlanarak cennete gidebileceklerini söylemektedir: “Bu dünya zindandır; biz de dünyadaki mahpuslarız; del zindanı da kurtar kendini.” (1990: d.1, b.987).

Dünya bir o....udur: Uludağ (2009: 24), mutasavvıfların dünyayı kimi zaman mümin erkekleri baştan çıkaran *f...eye* yani *mekkareye* benzettiklerini söylemektedir Uludağ'ın söylediği gibi, örneğin, Gazali, dünyayı *f...eye*⁹⁶ benzeterek o öyle bir dişi *f...eye* benzer ki düzenleriyle, yalanlarıyla, kandırmalarıyla erkekleri ayartıp kendine âşık eder, demektedir (2013: 63; 2014: 74).

Mevlana da tıpkı diğer mutasavvıflar gibi, dünyayı *o....uya* benzetmektedir. Mevlana'nın dünyayı, dişiye benzeterek onu canlı gibi betimlemesini; ona vefasızlık, kıskançlık, acımasızlık vb. duygular mal etmesini ya da dalavere, cilve, hile atfetmesini; son olarak *o....u* ve *k....e* gibi bütün sıfatlarla donatmasını şaşkınlıkla karşılamaya gerek yok. Mevlana, *dünyanın o....u olmasını*, görünüşündeki aldatıcılığına ve güvenilmezliğine bağlamaktadır. Dünya güzelliğiyle, çekiciliğiyle ve fetanlığıyla erkeğin gönlünü çelmekte, sonra *o....u* karılar gibi, ona arkasını dönmektedir. Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de dünyayı, mümin erkekleri baştan çıkarmaya çalışan şehvet düşkünü bir *o....uya* benzetmektedir:

Aşağılık dünya bir o....udur, nerden mi belli? Bir eşi yanında, nerdeyse geçti gider, öbürü arkada sıra bekliyor.

Bunu yola saldı mı öbürünü basar bağrına; ne öpüşü vefadandır onun, ne verdiği elbise lütfündandır, ihsanındandır onun (2007: 4/b.3075-3076).

Ne de olsa karı ile *o....u* arasındaki çizgi her an aşılabilir olduğu için dünya ve kadın *o....u* olduğu gibi, dünyayı arayan erkek de “er” değil, *o....udur*. *Mesnevinin* 5. defterinde aynı beyit numaralarıyla (b.3715) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Ruspi bâşed ki ez cevlan-ı kir
Akl-ı o muşi şevved şehvet çüşir

O....u odur ki aletinin dönüp dolaşması
yüzünden aklı fareye döner, şehveti aslana

⁹⁶ Gazali'nin *Kimya-yı Saadet* kitabının çevirmenlerinden Ali Arslan'ın (2014: 74) “f...e” diye çevirdiği sözcüğü, Faruk Meyan (2013: 63) “dul bir kadın” olarak çevirmiştir. Böylelikle, Arslan çevirisiyle dünya “f...e” iken Meyan çevirisiyle dünya “dul bir kadın” olabilmektedir.

Görüldüğü gibi, Mevlana ilginç biçimde, o....unun tanımını erkek üzerinden yapmaktadır. Farsça *Mesnevi*'de (b.3715) o....u sözcüğü *ruspi*, *alet* sözcüğü ise “erkek cinsel organı” anlamına gelen *kir* olarak geçmektedir. Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; cinsel organının hareketinden dolayı, akli fare gibi ürkek ve yenik; kösnüllüğü de aslan gibi, saldırgan ve yenmiş bir erkek tıpkı o....u gibidir. O erkek, şehvetine yenildiği vakit cinsel organın hükmü altındadır. Efendi, cinsel organ, kendisi de köledir (2006a: c.10, d.5, b.3709). Top da açıklamasında yansız bir dil kullanmakla birlikte örtük olarak eril cinsiyeti imlemektedir. Ona göre, erkek akli ve davranışlarıyla o....u olur. Asıl o....u da şehveti kabarcınca, akli fare gibi korkaklaşan hile ve hırsızlık peşinde olan, aletin hükmü altına giren erkektir (2018c: c.10, d.5, b. 20206).

Mevlana’ya göre, dünyayı arayan erkek o....u olduğu gibi, o....u karı gibidir de *Divan-ı Kebir*’den:

Bize alış, hiçbir şeyden haberi olmayanlara değil, eşekler gibi her dişi eşeğin kuyruğunu koklama.

Önün de ezeli aşktır, sonun da o olacaktır, artık o....u karılar gibi her gece başka bir kocanın koynuna girme.

Öylesine bir hevесе gönlünü ver ki gönlünü almayasın ondan a aslan er, gönlünü her mahalle köpeğine verme (2007: c.7-1, b.4874-4876).

Mevlana, bu beyitlerde, o....uluk mesleğini betimlemektedir. Ancak, o....u para karşılığında erkeklerin cinsel arzularına hizmet etmeyi meslek edinen biri olduğu için birlikte olduğu erkeklere vefa göstermesi, ihsan ve iyiliklerde bulunması beklen(e)mez. Tanımı gereği, o....u vefasız olmak durumundadır; vefalı olsaydı adı “sadık karı” olurdu, “o....u karı” olmazdı. *Divan-ı Kebir*’den:

Aşk davasına kalkışıyorsun, senin harcın mı aşk? A o....u karılı köpek, Tanrı’dan utan hiç olmazsa! (2007: c.7-1, b.5143).

Mevlana’nın gezegen olan dünyayı değil, bir tür dünya hayatını kınadığını yeniden anımsatarak onun o....u sözcüğünün mesleki anlamının yanı sıra karakteri betimlediği için önad/sıfat olarak ele aldığını belirtmekte yarar olabilir.

Mevlana, *Mesnevi*’nin 6. defterinde *Hintli Kölenin Aşkı* ya da *Tavuk Gösterip Horoz Verdiler* adlı hikâye üzerinden dünyaya bağlanmış bir erkeği, dünyanın onu edilgin eşcinsel bir erkeğe nasıl döndürdüğünü anlatmaktadır.

Hikâyeye göre, zengin bir adamın Hintli bir erkek kölesi vardır ve bu köle, efendisinin kızına âşıktır. Kız, evlenme çağına girince, babası kızını bir başkasıyla nişanlar. Köle, bunu öğrenince hastalanır. Bunun üzerine efendi, köleye bir oyun oynamaya karar verir. Karısına, “Kızını sana vereceğiz,” diye köleyi kandırmasını söyler. Kadın, o hasta köleye böyle söyleyince köle semirir, gelişir, iyileşir. Kızla evleneceğini sanan köleye, sahte düşün yaparlar. Hikâyenin devamı aynı beyit numaralarıyla (d.6, b.302-315) Farsçasından ve İzbudak çevirisinden takip edilebilir:

Ba'd ez ender şeb-i girdek be fen	Ondan sonra gerdek gecesi
Emredi râ best hinnâ hemçü zen	Bir oğlanı kadın kılığına soktular.
Pin nigâreş kerd sâ'id çün arûs	Elini, bileğini gelinler gibi kınaladılar;
Pes nümüdeş makiyan dâdeş hurûş	Köleye tavuk gösterip horoz verdiler.
Mıknea u hülleyi ursân-i nikû	Başını bağladılar, gelin gibi elbise giydirdiler;
Küng emred râ bipûşânid o	O gürbüz oğlanı kadın kılığına soktular.
Şem'râ henga- ı halvet zud küşt	Yalnız kaldıklarında genç mumu söndürdü
Mând Hindû ba çünân küng-i dürüş	Hintli köle öyle güçlü bir oğlanla yalnız kaldı.
Hindûvek feryâd mi kerdî fiğân	Oğlan köleye saldırınca Hintlicik bağırdı ama
Ez birun neşnid kes ez deff-i zenân	Tef gürültüsünden sesini kimse duymuyordu.
Dard-ı deff u keff u nareyi merdu zen	Tef çalması, el çırpması, kadın ve erkeğin
Kerd pinhan na'reyi an na're zen	Naraları, kölenin sesini boğuyordu.
Ta be rûz an Hinduvek râ mi feşârd	Oğlan, sabaha kadar o Hintliceği berbat etti;
Çün büved der piş-i seg enbân-i ârd	Köle, köpeğin önündeki un torbasına döndü.
Rûz averdend tâs u buğ- i zeft	Sabahleyin tas ve büyük bir bohça getirdiler.
Resm-i damâdân Ferec hammam reft	Ferec, damatlar gibi güvey hamamına gitti.
Reft der hammam o rencûr cân	Gitti ama bitkin bir haldeydi;
Kun diride hemçü delk-i tûniyân	Ardı, külahçıların yırtık peştamalına dönmüştü.
Amed ez hammam der girdek fisûs	Zavallı hamamdan dönünce efendinin kızı,
Piş-i o binşest duhter çün arûs	Gelin gibi geldi, karşısına oturdu.
Mâdereş an ca nişeste pâsbân	Anasıda köle kızını gündüzün sınamaya
Ki nebâyed k'o küned rûz imtihân	Kalkmasın diye oracıkta beklemekteydi.
Sâatî der vey nazar kerd ez inâd	Köle, bir zaman kinle, öfkeyle kıza baktı da
An gehân be her do desteş deh bidâd	Sonra, iki elinin tersiyle git, dedi.

Goft kes râ hod mebâdâ ittisâl
Baç u to nâhoş arûs-i bed fiâl
Ruz rüyet ruyi hatunan ter
Kir zîşet şeb beter ez kir-ihâr

Dilerim kimse seninle buluşmasın,
Senin gibi kötü ve pis bir geline düşmesin.
Gündüzün yüzün, kadınlar gibi terü taze,
Geceleyin çirkin aletin eşek aletinden beter.

Konuk'un açıklamasına göre (b. 302) Farsça kökenli *girdek*, Türkçe söylenişiyile *gerdek* sözcüğünün anlamı “gelin odası” ve “gelinlik”; *hinna*, kına dedikleri bitkisel bir boyadır. Yine, *fen* sözcüğü “hile hurda” demektir. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; bu düğünden sonra efendi, düzenle ve oyunla henüz bıyıkları terlememiş, sakalı çıkmamış, genç irisi bir delikanlıyı, gelin gibi kımalayıp gelinlik giydirip kadın kılığına sokup gelin odasına oturturlar. Köle delikanlıyı sevdiği kız sanıp bir kızla evlendirildiğine inanır. Odada köle güçlü kuvvetli, kösnüllüğü sert ve şiddetli delikanlıyla yalnız kalır. Kölecik kızla cinsel ilişkiye girmek için soyunur soyunmaz o güçlü, genç erkek, köleye arkadan saldırıp onunla cinsel ilişkiye girer. Kölecik, ne kadar bağırdıysa da dışarıdaki tef seslerinden, şarkılardan, konuşmalardan sesini duyuramaz. Kösnüllüğü güçlü olan delikanlı o kölecikle sabaha kadar cinsel ilişkiye girer; köpeğin önündeki un dağırcığı gibi kölecik delik deşik olur. Gece delikanlının cinsel saldırılarıyla canı çok yanan köle, külhancılardan yırtık giysisi gibi, kıcı yırtık olarak sanki bir kızla cinsel ilişkiye girmiş gibi damat hamama gider. Köle hamamda yıkandıktan sonra gelin odasına gelir; efendinin kızının yüzüne öfkeyle bakar, sonra iki elinin on parmağıyla “Nah sana! Alnını karışlayım!” anlamında işaret yapar ve der ki: “Gündüzleri kız gibisin ama geceleri erkek cinsel organın eşeğin cinsel organından beter!” (2006a. c.11, d.6, b.303-316).

Konuk ve Top'a göre, görünüşte açık saçık/müstehcen olan bu hikâyenin içyüzündeki hakikatler şunlardır:

Efendi: Mürşit

Köle: Dünyaya bağlanmış erkek

Gelin şekline sokulan iri oğlan: Çekici dünya

Gürbüz oğlanın köleyle cinsel ilişkiye girmesi: Dünyaya aşırı bağlananların uğrayacakları kötü akıbetidir.

Konuk ve Top'un açılımına göre, örneğin zinaya düşkün olanlar cinsel hastalıklara; oburlar, içkiciler mide ve damar hastalıklarına yakalanır. Bunlar, bedensel belalardır. Tinsel/manevi belalar ise ötedünya hayatında ortaya çıkar. Dolayısıyla, erkek mürşit, dünyaya çekilmiş, dünyaya batmış erkek müridini, hileyle dünyadan soğutur. Mürşidin bu terbiyesiyle mürit de Hintli kölenin, gelinin alnını karışladığı gibi, görünüşü güzel ama içi çirkin olan bu dünyanın alnını karışlar. Başka türlü söylenirse, erkek mürşit, acı gelen önlemlerle erkek müridinin başını tehlikeye sokacak uçurumlara yuvarlanmayı engellemeye çalışır (2006a: c.11, d.6, b.316; 2018c: c.10, d.6, b. 21046).

Gülşah Durmuş, bu hikâyenin geçici aşktan, ilahi aşka geçişin hikâyesi olduğunu anlatmaktadır:

Efendisinin kızına âşık olan Hintli kölenin aşk derdi, efendinin karısı tarafından anne şefkati gösterilerek ve tatlı dille öğrenilmiştir. Bir hastalık olarak değerlendirilen beşerî aşktan kurtarılacak istenen Hintli köle, âşık olduğu kızla şeklen evlendirilmiş ve gerdek gecesi yanına karanlıkta kim olduğunu fark edemeyeceği bir delikanlı gönderilerek âşık olduğu kızıdan maddî anlamda soğuması ve ondan kendi rızasıyla vazgeçmesi sağlanmıştır. Mevlana, hikâye kişilerini bir hastalık olarak değerlendirdiği beşerî aşktan kurtarabilmek için “âşık olunan kişiden soğutma” yöntemini etkili bir şekilde kullanmıştır (2016a: 384).

Bu hikâyede, her şey erkekler arasında olup bitmesine, hile yapan dâhil aldatan da, aldatılan da erkek olmasına karşın, sıklıkla olduğu gibi, cinselliğe bağlanan bütün kötülükler yine, dişi cinsiyete yüklenmektedir. *Hintli Kölenin Aşkına* ya da *Tavuk Gösterip Horoz Verdiler* başlıklı bu hikâyede Hintli köleye, dört kat kandırmaca yaşatılmaktadır: (i) Efendinin kızıyla evleneceği kandırmacası. (ii) Sahte düğün kandırmacası (iii) Gelin biçimine sokulan iri oğlan kandırmacası (iv) Oğlanın cinsel saldırı kandırmacası. Burada durup bir soru sorulabilir: Hakikati bulmak için hakikatin kendisinin dört kat kandırmacayla sahnelenmesi mi gerekir?

Gelin biçimine sokulan iri oğlanda iki kat maske vardır; o hem gelinmiş gibi gelin elbisesi giyer, süslenir püslenir, ellerine kına yıklar hem de kendisiymiş gibi Hintli köleye saldırır, onunla cinsel ilişkiye girer ve onun arkasını perişan eder. Dolayısıyla, gelin biçimine sokulan iri oğlan, gerdek gecesinde tam da görevlendirildiği şeymiş gibi yapar; iri oğlan, gelin rolünü o kadar iyi oynamıştır ki görevinin tamamladıktan sonra yeniden olduğu şeye yani erkek olmaya dönebilir.

Dişiyi dünyaya bu şekilde benzetmenin belki de en büyük yararı, gerçek dünyadaki, gerçek durumlara denk hale getirip erkeklere seslenebilmektedir. Unutmamalı ki Mevlana, her şeyden önce, tekkelerin ahlaksızlık yuvası olduğunu söylemekten çekinmeyen bir ahlak hocası ve bir öğretmendir (Gölpınarlı 1985a: 169).

3.4.2. Dişil Kimlik ve Nefis

Kaşani, nefsin anlaşılması güç, değişken yapısını vurgulamak için onu bukalemuna benzetmektedir, çünkü nefis, bukalemun özelliklerine sahiptir; her an yeni bir renk alır, her saat başka bir biçime girer.” Kaşani, devam sözlerinde, nefsi tanımanın ne denli zor olduğunu belirtmek için Hz. Ali'nin bir sözünü alıntulamaktadır: “Benim ve nefsimin misali, çoban ve sürünün durumu gibidir. Çoban sürüsünün bir yanını toplayıp kontrol etse, sürü diğer yandan dağılır.” (2010: 82). Kaşani'nin önemle üzerinde durduğu gibi, nefis çok boyutlu bir konu olduğu için Mevlana'nın nefis anlayışını tüm yönleriyle ele almak olası görünmemektedir. Bu sebeple, başka metinler ve başka konular arasında gezinmeden, sadece, Mevlana'nın nefis ve dişil nefis anlayışıyla konu en dar sınırlar içinde tutulabilir.

3.4.2.1. Nedir Nefis

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, “Bütün Kuran, nefsin pislğini anlatır: Mushafa bak da gör!” demektedir. Farsçası (b.4860) ve Kırlangıç (b.4859) çevirisiyle:

Cümle Kuran şerh-i hubs-ı nefshast	Kuran, anlatır nefsin pislğini
Binger ender Mushaf an çeşmet kücast	Mushafa baksana o gözün hani

Mevlana'ya göre, Kuran, baştan sona nefsin pislüklerinin ve düzenlerinin yani hilelerinin açıklamasıdır. Akli ve sağgörsü/basireti olanın bunu görebilmesi için Kuran'a bakması yeterli olacaktır.⁹⁷

Mevlana, diğer mutasavvıflar gibi nefsi, bedende bulunan, kötülüğü emredici olarak tanımlamaktadır. Kendisi düşmanın en kötüsü olarak gördüğü nefse kişisel özellikler atfederek yeni doğmuş çocukları öldüren Firavunun ahmaklığına benzettiği gibi, daha pek çok olumsuz özellikleri de ardı ardına sıralamaktadır: **Ahmak nefis** “ (d.3, b.2809).

⁹⁷ Mevlana'nın da belirttiği gibi, nefis türevleriyle birlikte Kuran'da 296 yerde geçmekte ve sekiz farklı anlamda kullanılmaktadır.

Şüpheli nefis (d.2, b. 3511). *Cehennem huylu, kötü suratlı, atışe tapan nefis* (d.2, b. 2564). *Aşağılık nefis* (d.2, b. 2725). *Büyücü nefis* (d.2 b. 2285). *Hırsız nefis* (d.2, b. 1065) *Zalim nefis* (d.3, b. 2436). *Pis ve vefasız nefis* (d.5, b. 3791). *Edepsiz ve kötü nefis* (d.6, b.4876). Mevlana, nefisi çok farklı hayvanlara benzetmektedir. *Tavşan nefis* (d.1, b. 1397). *Köpek nefis* (d.2, b.475). *Eşek nefis* (d.2, b.730). *İnek nefis* (d.2, b.1449). *Öküz nefis* (d.3, b. 2510). *Karga nefis* (d.3, b. 1312).⁹⁸

Mevlana, nefsin dost olmadığını, tersine düşman olduğunu dolayısıyla, bu hasımla sürekli savaşım içinde olunması gerektiği görüşündedir. Böyle olduğu için nefsin aşağılanması, horlanması, tekme altına alınması (d.3, b.3795), başına vurulması, dövülmesi (d.2, b. 3511) bu da yetmez sabırla belinin bükülüp (d.3, b. 2980) kendine kul köle yapıldıktan sonra, onu öldürüp dünyanın diriltmesi (d.3, b.2505) gerekmektedir. Zaten “Yol güneşi olan Hz. Peygamber bile: “Ne mutlu, nefisini aşağılayan,” (d.4, b. 3344)⁹⁹ demiş ve nefsin aşağılanmasını, terbiye edilmesini istemiştir. Elbette, bu kadar kötü ve hayvani özellikleri bünyesinde toplayan nefis, dışıdır.

3.4.2.2. Nefis Dışidir

Kuran’daki Yusuf ile Züleyha hikâyesinden ve bazı surelerden hareketle bazı süfiler, dışıyı nefsin sembolü olarak nitelendirmişlerdir (H. Çubukçu 2020: 194). Kuran’da özellikle kötülüğe davet eden nefis, *nefsi-i emmare*;¹⁰⁰ kınayan nefis, *nefsi-i levvame*, dışıdır. Nefisi daha iyi anlayabilmek için 18. yüzyıl mutasavvıflarından Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın nefsin yedi aşamasından ilk ikisi olan nefsi emmare ve nefsi levvame’dan kısaca söz edilebilir. Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya göre, hayvani nefis de denilen nefsi emmare, çeşitli kötülüklerle insanı aldatan, aldatıcı kösnüllüğün buyruğu altına giren, onun hükmü altında bulunan nefistir (2003: 306 ve 611). *Nefsi emmare*, emir alan yani savrulan, dürtülerine göre yaşayan, kötü his ve huyları, çirkin özellikleri barındıran en alttaki nefistir (Işık 2020: 397). Nefsi emmare’nin bir üst aşaması olan *nefsi levvame* yani kınayan nefis, hâlâ geçici kösnüllüklere eğilim duyan, kötülükleri emretmekten pişmanlık duyan ve kendini çok kınayan nefistir (2003: 627). Artık kendi

⁹⁸ Burada verilen beyit numaraları Gölpınarlı’nın *Mesnevi* çevirisindedir.

⁹⁹ Burada verilen beyit numaraları Gölpınarlı’nın *Mesnevi* çevirisindedir.

¹⁰⁰ Nefsin aşamalarının Kuran’da yer alış sıralarıyla: Yusuf 12: 53; Kıyamet 75: 2

kabalığını, hamhalat oluşunu fark etmiştir ve kendine eziyet etmeye başlar. Bu eziyet, kendini aşağılamakla, kendini değersiz gören nefistir (Işık 2020: 397).

Bu nefis, genellikle, bazı mutasavvıfların söylediği gibi, kötülüğü buyuran nefis, dışıye benzetilmektedir. Bu rolü içinde bakıldığında, dışıl nefsin kendisi de bir anlamda dışıl olan dünyanın, masivanın görünüşüdür (Schimmel 2011: 24). Schimmel, *nefis* sözcüğünün Arapçada dışıl olması sebebiyle dışının nefse benzetilmesini hem kolaylaştırdığını hem de olanaklı hale getirdiğini belirtmektedir (2012: 448).

Bazı sufiler, nefsi çeşitli hayvan biçiminde gördükleri gibi, dışı biçiminde görenlerin olduğu da söylenmektedir. Nefsi, dışı biçiminde gören Şeyh Ebu Ali Mervezi'nin şöyle dediğini Hücviri aktarmaktadır: “Ben nefsi kadının şekline benzer gördüm. Birisi ondan bir kıl aldı ve onu bana getirdi. Ben de onu bir ağaca bağladıktan sonra, onu mahvetmeyi amaçladım. Bana, ‘Ey Ali! Boşuna kendini yorma! Çünkü ben o Ulu ve Yüce Allah’ın bir askeriyim. Beni yok etmeye senin gücün yetmez,’ dedi”(2010: 268). Kaşani de bir dervişe neden evlenmediği sorulunca, “Benim şu anda nefsimi boşamaya olan ihtiyacım, nikâh ve evliliğe olan ihtiyacımdan fazladır Nefsimi boşadığım zaman başka bir kadını alabilirim,” dediği anlatılmaktadır (2010: 252).

Kaşani'ye göre de nefis, yaşlı, çirkin; kendini güzel ve renkli elbiselerle süsleyerek makyaj yapan bir kadına benzemektedir. Oğlan çocukları, bu yaşlı ve çirkin kadını güzel sanabilir ne ki akıl sahipleri ve olgunlar için çirkindir, o (2010: 85). Gazali de nefise ilişkin şunları söylemektedir:

Kadınlar, insanın nefsi gibidir. Yularını azıcık salıverirsen, hızla senden uzaklaşır; yularını azıcık gevşetirsen, o seni bir metre kendine doğru çeker. Eğer, onu kendinden çeker ve kuvvetli tutarsan ancak o zaman ona sahip olursun... Kısaca şerlerinden emin olmak için kadına muvafakat ve muhalefetle, adaletle riayet etmeli ve hakka uymalıdır. Çünkü onların hilesi büyük, kötülöklere açık, genellikle ahlakları bozuk ve akılları zayıftır (1974: 2/117-118).

Görüldüğü gibi, bazı sufiler, dışıye nefse benzetmektedir. Onlara göre, nefsin kötü yanlarıyla birlikte tüm özellikleri dışıde vardır. Nefis gibi, dışı de doyumsuzdur. Kaşani, nefsin neden dışıye benzetildiğine ilişkin uzun bir açıklama sunmaktadır. Kaşani'nin (2010: 94-95) söyledikleri özetlenecek olursa Âdem, ruhtur; Havva, nefis. Havva'nın, Âdem'den yaratılması gibi, nefis de ruhtan yaratılmıştır. Her bir dışı ve erkek, Âdem ile Havva'nın bir örneğini taşıdığına göre, erkek ruhtur; dışı nefistir. Böyle olduğu için de dışıden peygamber olmaz, peygamberin mutlak surette erkek olması gerekir.

Hatice Çubukçu, sufi hikâyelerinde dışının, nefsin sembolü olarak kullanımının sembol diliyle açıklanması gerektiğini yoksa yüzeysel ve kolaycı bir değerlendirme olacağını belirtmektedir (2020: 195). Çubukçu gibi düşünüldüğünde, örneğin Uludağ ve Schimmel “yüzeysel ve kolaycı” değerlendiriyor denilebilir mi? Elbette, denilemez. Nefsin dışılığına sembol diliyle bakıldığında bile, ne bir uydurma var denilebilir ne de dilbilimsel bir önyargı görülebilir.

Uludağ’a göre, mutasavvıflar arasında “zen-i nefis” yani *dışıl nefis* deyimini meşhurdur. Onlar için nefis demek, “kadın” demektir. “Nefsin tüm özellikleri kadında olduğu için mutasavvıflar nefsi, kadına benzetirler.” (2009: 23). Schimmel de “Deyim yerindeyse, dünyanın ve onun ayartmalarının tek temsilcisi olan nefis, bazen oyunlarıyla saf ruhu kandırmaya çalışan ve onu dünyevi hayatın tuzaklarına düşüren bir kadına benzetilmiştir,” demektedir (2012: 448). Şu halde, nefis dışı benzetimiyle dışılara ilişkin olumsuz yargılarda bulunan bazı mutasavvıfların olduğu gerçeğini hem Schimmel hem de Uludağ’da kabul etmektedir.

3.4.2.3. Mevlana’nın Dışıl Nefis Betimlemeleri

Bazı mutasavvıflar gibi, Mevlana da nefse dışı demekte ve ona dışıl özellikler atfetmektedir. Mevlana, *Divan-ı Kebir*’de Peygamber’den alıntıyla, “Mustafa, kadına danışma demiştir; şu nefsiniz zahit bile olsa kadındır.” (2007: c. 2, b. 2625 s. 336) derken yine *Divan-ı Kebir*’de bir gazelinde: “Bize karşı bir kadın olan şu nefis de kim oluyor ki kılıç vuracağız (...)” demektedir (2007b: c.4, b.152).

Mevlana, *Mesnevi*’nin 1. defterinde ise içiçe geçmiş hikâyelerin arasında çok yoksul olan bir karı koca kavgasını, nefis ve akıl savaşımına örnek olarak anlatmaktadır. Mevlana, bu hikâyeyi anlattıktan sonra nefsi dışıye, akli erkeğe benzeterek “Sen onu nefsinle aklına örnek bil” demektedir. Farsçası (b.2615) ve Gölpınarlı (b.2628) çevirisiyle:

Macerayı merd u zen oftad nakl
An misal-i nefis-ihod mi dan u akl

Erkekle kadının hikâyesini anlattık ya;
Sen onu nefsinle aklına örnek bil

Mevlana’nın da belirttiği gibi, buradaki karı ile kocanın hikâyesi arkasında akıl ile nefsin savaşımı bulunmaktadır. Başkent’e göre, *Mesnevi*’deki hikâyelerin çoğunda dışı, nefse benzetilmiş, sadece duygularına yenik düştüğü için kınanmıştır ama katiyen

aşağılanmamıştır. *Mesnevi*'deki hikâyeler, dışının doğasının eğilimlerini belirtmek için söylenmiştir. Dişi, insan soyunun devamının sağlanması için duygulu, kalbi sevgi ve şefkatle dolu olarak yaratılmıştır (2011: 28-29). Başkent, bir yandan dışının doğasının duygusal olduğunu, onun insan soyunun devamı için böyle yaratıldığını söylerken diğer yandan, dişi duygularına yenik düştüğü için Mevlana tarafından kınandığını söylemektedir. Soru şu: Dişi duygusal yaratıldıysa kınamak niye? Başkent'e benzer biçimde, Zeynep Köse (2007: 170) de Mevlana'nın dişiye benzettiği nefisle birlikte dişiyi aşağılamadığını ama aşağılamış gibi görüneceğine ilişkin bir açıklama yapmaktadır.

Mevlana, aynı hikâyeye *Fihi Ma Fih*'te çok kısa bir hikâye üzerinden nefsi, o...u anneye benzeterek onun öldürüşünü anlatmaktadır:

Farsçasıyla: Goft mâder râ çırâ kuştî. Goft çizî didem lâyıq nebud. Goft an biyagâne râ mi bayest küšten. Goft her rûz yeki râ kuştem (1967: 41/151).

Arberry çevirisiyle: Someone said, “Why did you kill your mother?” The other answered, “I saw her sleeping with a strange man.” The first person said, “You should have killed the stranger.” The second one said, “Then I would be killing someone every day.” (2000: 40/271).

Gölpınarlı çevirisiyle: Adamın birine birisi, ananı neden öldürdün, dedi. Lâyık olmayan bir şey gördüm, dedi adam. O yabancıyı öldürmen gerekti, denince de her gün, dedi, birisini öldürmem gerekti. (2001a: 39/129).

Burada, annenin “kötü işi” Farsça anlama yakın biçimde Gölpınarlı (2001a: 39/129) ve Konuk (2001b:39/137) tarafından “lâyık olmayan bir şeyin” görülmesiyle (2001a: 129; 2001b: 137) Anbarcıoğlu'nca görülen, “yakışmayan bir şey” (2017: 39/173); Karaisamiloğlu “uygun olmayan bir şey”dir (2022: 39/213). Arberry ise annenin “kötü işi”ni “I saw her sleeping with a strange man,” *annenin bir yabancıyla yatarken görülmesidir* (2000: 40/271).

Benzer biçimde Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde, yine aynı hikâye üzerinden nefsi o...uya benzetmektedir. Farsçası (b.773-780) ve Kırlangıç (b.777-784) çevirisiyle:

An yeki ez haşm mâder râ bıkuşt	Biri hem hançerle hem de yumrukla
Hem be zahm-ı hançer u hem zahm-ı muşt	Annesini öldürdü kırgınlıkla
An yeki gofteş ki ez bed gevherî	Biri dedi kötü özün yüzünden
Yâd nâverdi to hak-ı mâderî	Annelik hakkını hiç anmadın sen

Hey to mâder râ çırâ kuştı bigû	Hey anneni niçin öldürdün söyle
O çi kerd âhir bigû ey zişt-i hû	O ne yaptı, ey ahlaksız de hele
Goft kâri kerd k'an ar-i vey est	Dedi ona ar olacak iş yaptı
Kûştemeş k'an hak settâr-ı vey est	Öldürdüm ki toprak örtün arını
Goft an kes râ bikuş ey muhteşem	Dedi öldürseydin ya o kişiyi
Goft pes her rûz merdi râ kuşem	Dedi her gün bir adam öldürmeli
Kûştem o râ retsem ez hunhây-i halk	Halkın kanından kurtuldum böylece
Nây-ı o bürrem bihist ez nây-i halk	Onu kestim halkı keseceğime
Nefs-i tust an mâder-i bed hâsiyet	Senin nefsendir kötü huylu anne
Ki fesâd o est der her nâhiyat	Onun fesadı vardır her gölgede
Hin bikuş o râ ki behr-i an denî	Onu öldür çünkü o alçak için
Her demi kasd-i azîzi mi kunî	Her an bir azize kast etmektesin

Annenin ne yaptığı konusunda Farsça özgün beyitle birlikte İngilizce, Osmanlıca ve Türkçe çevirilerine de göz atıldığında,¹⁰¹ {ayıp, utanç, çok kötü, arlı} olduğu görülmektedir. Bu kadar utanılacak iş için Nicholson (b.776) “of adultery” derken Konuk ve Top da zina olduğunu söylemektedir: “Annem zina yaptı ki bu hal, ona ar ve ayıptır.” (2006a: c.3, d.2, b.774; 2012: c.3, d.2, b. 4786).

Burada dikkat edilecek birkaç nokta bulunmaktadır. Bunlardan biri, anasını öldüren de erkek, öldüreni kınayan da erkek. Dolayısıyla “katil” önadıyla/sıfatıyla ve kişi” adıyla/zamiriyle kastedilenler erkektir. İkinci nokta, kınayan kişi, ilk seslenişte anasını öldürene Farsçasıyla (b.775) “ey zişt-i hû”, Kırlangıç (b.779) “Ey ahlaksız” ya da Gölpınarlı (b.779) çevirisiyle “A çirkin huylu!” demektedir. İkinci seslenişte kınayan kişi, annesini öldürme sebebinin anlayınca Farsçasında (b.777) “Ey muhteşem!” ya da Gölpınarlı’nın (b.781) deyişiyle “A ulu er!” demektedir. Başka türlü söylenirse, iki seslenme arasında fark vardır. Sebebin öğrenilme öncesi kınayan kişi, katili kınayıcı biçimde seslenirken sebebi öğrenme sonrası, övgülü, ululamalı seslenmektedir.

¹⁰¹ Annenin yaptığı iş için Mevlana(b.776) “kâri kerd k'an ar-i vey” demektedir. Nicholson (b.779) “a deed that is a disgrace” olarak İngilizce’ye çevirirken Nahifi (b.786)“icab-ı ar”, M. Şakir Efendi (b.785)“ar iş” olarak çevirmiştir. Diğer çevirmenlerin çevirileri ise şöyledir: İzbudak (b.779), Konuk (b.774) ve Top (b.4786) “çok ayıp bir iş”; Gölpınarlı (b.780) “çok kötü bir iş”; Tahir’ül Mevlevi (b.4753),Çelebioğlu(b.786),Karaismailoğlu ve Örs-Kırlangıç (b.776) ve Kırlangıç(b.780) “utanılacak bir iş”tir.

Üçüncü nokta, kınayan çok yerinde bir soru sormaktadır: “Mademki annen zina etmişti zamparayı öldürseydin de anana kıymasaydın ya? Konuk gibi söylenirse, katil de ona yanıt olarak der ki: “Anam zaniye olduğundan [zina yapan kadın] bir zamparayı öldürsem, başka bir zampara bulurdu ki benim her gün bir erkek öldürmem gerekirdi. Dolayısıyla ortadan madde-i fesadı kaldırdım.” (2006a: c.3,d.2, b.775). Dördüncü nokta, cinayetin sebebi, fesadı ortadan kaldırmaktır. Son olarak kıssadan hisse: Ey erkek salık, başına gelen her kötülük nefistendir, nefisini terbiyeyle alt et ki savaşmaktan kurtul!

Mevlana *Mesnevi*'nin 2.defterinde dişileri nefse benzeterek ona danışılmamasını söylemektedir. Farsçası (b.2260-2263) ve Kırlangıç (b.2271-2274) çevirisiyle.

Nefs-i hod râ zen şinâs ez zen beter	Nefsini kadın bil, kadından da beter;
Ez anki zen cüz'ist nefset küll-i şer	Çünkü kadın cüzi, nefis küllü şerdir.
Meşveret bâ nefis-i hod ger mi koni	Nefsinle meşveret edersen bil ki
Her çi gûyed kon hilâf-i an deni	O alçak ne söylese yap tersini
Ger nemaz ve rûze mi fermâyedet	Sana namaz ve oruç emretse de nefis
Nefs mekkâr est mekri zâyadet	Nefis hilecidir, vardır bir hile
Meşveret bâ nefis-i hiş ender fiil	Nefsinle meşveret etmek işlerde
Her çi gûyed aks-i an bâşed kemal.	Tersi olgunluktur ne söylediye. ¹⁰²

Top beytinin açıklamasında, dişinin “şerden bir parça” olduğunu yazmakta ve dişiyi, erkeği ayartan kötülüğün bir parçası olarak konumlandırmaktadır (2013: c.4, d.2, b. 6279).

3.4.2.4. Nefisle Savaşım

Mevlana için küçük savaş, düşmanla yapılandır; büyük savaş, nefisle yapılan savaştır ki dişiler ve kadınsierler nefis savaşımına girişemez, girişse bile bu savaşımı başaramaz. Mevlana, *Mesnevi*'nin 6.defterinde nefisle savaşmanın dişilerin işi olmadığını söylemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.1883-1884) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Çün gaza-i nedehed zenan râ hiç dest. Key dehed an ki cihâd-ı ekber est.

Kadınlara savaş yazılmamıştır. Nefsiyle savaşmaksa onların işi olamaz, çünkü bu büyük savaştır.

¹⁰² Adam Çatak, makalesinde” Nefisle İstişare” bölümünde bu beyitlere yer vermiş ama kadın geçen kısımları almamıştır (2012: 227). Benzer biçimde, Musa Kaval da “makalesinde “Nefsin Hileleri” bölümünde bu beyitleri örneklemiş ama kadınlarla ilgili kısmı almamıştır (2011: 154).

Gölpınarlı (b. 1888), “kadınlara savaş farz değildir,” olarak çevirmiştir. Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; mademki *küçük savaş* olan düşmanla savaşa dişilerin takati/gücü yoktur, *büyük savaş* olan nefis düşmanıya savaşa erkek görünümünde ama diş karakterinde olan kimse nasıl güç yetirebilir? Demek ki saygın olan görünüş değil, karakterdir. (2006a: c.11, d. 6, b. 1903).

Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde dişilerin nefis savaşımına girişemeyeceğini, girişe bile korkup savaşımı terk edeceğini bildirmektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.2459-2466) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Hamle-i zen der miyân kârzâr	Bütün kadınlar, savaşta saf yarmazlar,
Neşkened saf belki gereded kârzâr	Feryat ve figan ederler.
Gerçi ni bini çü şîr ender safeş	Onu saf içinde aslan gibi görürsün,
Tiğ bigrifte hemi lerzed kefeş	Eline kılıcını almıştır ama eli titrer durur.

Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; nefis ve şeytanla girişilen bu büyük savaşımında diş karakterinde olan sahte şeyhler/mürşitler, nefis savaşımına girip de nefis ve şeytanla baş edemez (2006a: c.10, d.5,b. 2460).

Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde bir hikâyeye anlatmaktadır. Hikâyeye göre, nefis savaşımına girişmemiş ama halkın kendisine gösterdiği saygıya bakıp “zamanımızın sufisi budur!” olarak gösterilmeyi dilediğinden tasavvuf yoluna girmiş bir sufi vardır. Sufî, kendisini, nefis savaşımında eşi benzeri olmayan olarak görür ve küçük savaş denilen düşmanla savaşı küçümser. Bu küçümseyişle birlikte savaşçılarla savaşa gider. Ne var ki savaşta yüreksizlik ve gevşeklik gösterir. Bunun üzerine, savaşçılar, sufiye, “Sen de bu yürek varken sakın ha savaşa gitme, kendini rezil etme!” diyerek öğütler verirler. Aynı beyit numaralarıyla Farsçası (b.3778-3779) ve İzbudak çevirisiyle:

Kâr-ı her nâzik dili nebved kîtâl	Savaş, bir hayalden ürküp hayal gibi
Ki gurîzed ez hayâli çün hayâl	Kaçan her yüreksizin işi değil.
Kar-i Türkan est ne terkan birev	Savaş, Türklerin işidir, kadınların değil
Cay-i terkan hest hane hane şev	Kadınların yeri evdir, var git evinde otur.

Gölpınarlı, Arap alfabesinde aynı harflerle yazılan *türk* ve *terek* için *terek* sözcüğünün “kızoğlankız” anlamına geldiğini belirterek beyiti de “kızlar” olarak çevirmektedir:

Savaş, Türklerin işidir, kızların işi değil, kızların yeri evidir, var git evinde otur (2003: d.5, b. 3780).

Gölpınarlı'ya göre, Mevlana, bu iki -türk ve terek- sözle hem söz sanatı yapmakta hem de savaşın, Türklerin işi olduğunu, dişilerin savaştan anlamadığını, onların işi olmadığını bildirmektedir (2003: d.5, s.332).

Konuk da *Türkler* sözcüğünün “çölde yaşayan, çok yürekli, çok cesur topluluk” anlamına geldiğini, burada ise “Tanrı yolunda canını esirgemeyen salıklar”ın kastedildiğini, *terkan* sözcüğünün ise dişilere takılan takma adlardan olduğunu söylemektedir.

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; nefsiyle savaşmak olan büyük savaşa herkes girişemez, hele ki bir düşten korkup kaçan zayıf bir erkeğin işi değildir, nefesine yapışan korkak erkeğin süluk edeceği bir meslek değildir. Nefisle savaş, candan baştan geçen erkeğin işidir. Nefisle savaşım, dişi doğal korkak erkeğin işi olamaz. Dişilerin yeri nasıl ki ev ise bu korkak erkeklerin yeri de beden evidir. Dolayısıyla, “Ey korkak erkek! Erlerin içine girip de Tanrı yoluna süluk davasın girişme, var git bedenine hizmet et!” (2006a: c.10, d.5, b. 3772-3773). Top da “Savaş, ikilem batağında çırpınan, nefisine kıyamayan pısrık zahitlerin işi değil. Onlar, er meydanından çekilsinler de gidip evlerinde otursunlar,” yazmaktadır (2018c: c. 10.d.5, b. 20270).

Beyitten ve açıklamalardan anlaşılacağı üzere Mevlana, erler ile erkekleri karşılaştırmaktadır. Mevlana'ya göre, erler hem büyük hem de küçük savaşımında korkaklık etmez yiğitliklerini gösterirler, savaştan da yengiyle çıkarlar. Buna karşın, erkekler, kadın gibi korkak oldukları için her iki savaşıma da ne girebilirler ne de savaşımı kazanabilirler. Bu sebeple, bu tür erkeklerin yeri, tıpkı dişiler gibi evdir; onlar, dişiler gibi evde otursunlar, erlerin içine karışmasınlar.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde İzbudak (b.3150) çevirisinden alıntılanan beyitlerde, erkek karşıcinsel ile edilgin erkek eşcinseli karşılaştırarak edilgin eşcinsel erkeğin büyük savaşım denilen nefis savaşımına girişmeyeceğini söylemektedir. Ona göre, *muhannes* eşdeyişiyle *karı tabiatlı adam* nefis savaşına giremez, çünkü o cinsel organından ve ondan alacağı hazdan başka bir şey düşün(e)mez. Farsçası (b.3136-3137) ve Kırlangıç (b. 3152-3153) çevirisiyle:

Merd râ zevk-ı ğazâu kerru fer	Erkek, savaştan haşmetten tat alır
Mer muhannes râ buved zevk ez zeker	İbne de ancak aletten tat alır
Cuz zeker en din-i o u zikr-i o	Sadece zekerdir dini ve zikri
Sûyi esfel burd o ra fikr-io	Ta aşağı götürür onun fikri

Top'un "muhannes denilen kancık tipli" (2013: c.4, d.2,b. 7157) dediği *muhannes*'i Konuk, "kadın tabiatlı ve nefsin arzularına yenilmiş, korkak kimse" ve "kendisine fiil-i şeni ettiren meful" olarak tanımlamaktadır. Mevlana için *muhannes*, nefesine yenik düşmüş, Tanrı'dan gafil, nefis ve şeytanın elinde edilgin eşcinsel erkek gibi olandır. Erkek olan kimsenin zevki, düşmana karşı savaştan ve saldırıdadır; kadınsıların zevki ise bayağı, aşağılık erkeklik organındadır. Kadınsıların dini, zikri, fikri, cinsel organından başkası değildir. Böyle bir kadınsı, görünenler dünyasında çok yüksek bir seviyeye çıkmış olsa bile, ey nefsiyle savaşan erkek, ondan korkma! Çünkü o her ne öğrendiyse aşağılık organının aşkıyla öğrenmiştir ve dersleri, nefsinin arzularını yerine getirmek için okumuştur (2006a: c.4, d.2, b.3138-3140).

Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de dişileşmiş olduğunu söylediği bir erkek için "Niceye bir p.ş tabiatlı, mertlik davasına girişecek?" diye sormakta (2007: c. 4, b.3314) yanıt, yine dişiler üzerinden verilmektedir: "Senin kadınlar gibi ta uzaktan yüreğin tir tir titiyor; o savaşta erlerin yürekleri nasıldır, nerden bileceksin?" (2007: c.7-1, b. 3765).

Bu beyitlere ve açıklamalara göre, nefis savaşımı istence/iradeye bağlı bir durum olmasına karşın, nefis savaşımına girişecek erkek, istençli ya da istenci zayıf olarak nitelendirilmek yerine ya i.elikle ya da kadın gibi olmakla nitelendirilmektedir. Böylelikle hem dişiler hem de erkek edilgin eşcinseller olumsuzlanmaktadır. Mevlana'ya göre, belki dişiler ve kadınsıların, hazlar konusunda ölçülülüğü bilebilir hatta kimi zaman ölçülü de olabilir ama bunlar, ancak ve ancak er olduklarında ölçüyü kaçırmadan nefislerine egemen olabilir. Diğer türlü, buldukları durumda kaldıkları sürece nefislerine egemen olmaları pek olası olmayabilir. Neden?

Çünkü Foucault'a (2003: 182- 183) göre, nefse egemen oluş, kişinin kendisine karşı erkek olmasının yani buyurulması gerekene buyurmasının, kendi kendini yönetemeyecek olanı itaate zorlamasının, aklın ilkelerini bu ilkelere sahip olmayana dayatmasının bir biçimidir; özetle, doğal olarak edilgen olma ve öyle kalmak zorunda

olana karşı etkin olma biçimidir. Kişi, nefisine karşı erkek olmakla, cinsel pratiklerde başkalarına karşı uyguladığı erkek etkinliğini denetleyebilir ve ona egemen olabilir. Toplumsal rolde erkek olunduğu gibi, erkek hazlarının kullanılmasında da kişi kendisine karşı erkeksi olmalıdır. Ölçülülük, bir erkek özdemidir/erdemidir. Durum böyle olunca, dişilerin nefis savaşımına girişemeyeceği ya da Foucault gibi söylenirse, dişiler *enkrateia* yani kendine egemen olma düşüncesi becerisinden yoksun buldukları ya da ölçülülük –sophrosune- nedir bilmedikleri veya ölçülü olmadıkları, anlamına gelmez. Ne var ki dişilerdeki nefisine egemen olma özdemine/erdemine değinildiğinde, bir biçimde, hep erkeksiliğe göndermede bulunmaktadır. Bu, öncelikle kurumsal bir göndermedir, çünkü dişilere ölçülü olmayı dayatan, ailelerine ve kocalarına karşı sahip oldukları bağımlılık konumu ve aile adının sürekliliğini, malların aktarımını ve sitenin yaşamını sürdürmesini sağlayan üreme işlevleridir. Ancak bu, aynı zamanda, yapısal bir göndermedir; çünkü dişi, ölçülü olabilmek için kendisi ile kendiliğinden erkeksi türde bir üstünlük ve egemenlik ilişkisi kurmaktadır.

Toparlanacak olursa, Mevlana'ya göre, nefis ve şeytanla girilen bu büyük savaşımında dişiler ve dişilemiş erkekler, nefis savaşımına girip de bu iki büyük düşmanla yani nefisle ve şeytanla baş edemez.

3.4.2.5. İki Düşman: Şeytan ile Nefis

Mevlana, insanın içinde bulunduğu ve kötülüğü emrettiği için şeytandan bile tehlikeli gördüğü nefsin, *Divan-ı Kebir*'de “şeytan”, *Mesnevi*'nin 3. defterinde “iblis” olduğunu söylemektedir:

Şom nefisini öldür, o senin şeytanındır; onu öldür de huriler yeninden yakandan baş çıkarsın (2007: c.4, b. 2928, s.348).

Nefisle Şeytan ikisi de bir bedendir fakat kendilerini iki gösterdiler

Hadisten şu güzel öğüdü duy: “Düşmanların en çetini sizin içinizdedir.”

Bu düşmanın atıp tutmasına kulak verme, kaç ondan; çünkü ayak direyişte, inatta iblise benzer, o (1983: d.3, b. 4054 ve 4067-4068).

Mevlana'nın gözünde, nefis ile şeytan ikisi bir bedende olduğu için insanın şeytanla sınavının en önemli aracı nefistir. Dolayısıyla, şeytan, insanın doğasında bulunan nefsanî özellikleri kışkırtarak insanı yoldan çıkarmaya çalışmaktadır.

3.4.2.5.1. Kimdir Şeytan?

Freud, şeytanın olmadığından kesinliğe yakın derecede emindir. Kendisi, “Tanrılar gibi, şeytanların da insanlığın ruhsal güçlerinin bir ürününden başka bir şey olmadığını bilmekteyiz,” (2002: 43) demektedir. Benzer bir kuşkuculukla, Gerald Messadie, “Şeytan var mıdır?” sorusundan başlayarak bir dizi soru sormaktadır. Messadie, sorularına bulduğu yanıtlar doğrultusunda bazı sonuçlara varmıştır ki bu sonuçlar, birkaç maddede toparlanabilir:

- (i). İran yaylaları dinsel bilincin ilk ortaya çıktığı yerler olarak Zerdüşt ve dini, ilk tektanrıcılığın gerçek kurucusudur, sonraki üç din Musevilik, Hristiyanlık ve İslam bunu takip etmiştir (1999: 127 ve 138).
- (ii). Tektanrıci dinlerin doğuşu gibi, şeytan da İran’ın dölyatağında MÖ 6. yüzyılda doğmuştur (1999: 151).
- (iii). Zerdüştlük, şeytanın şekillenmesinde tüm dinlerden daha fazla rol oynamıştır (1999: 131).
- (iv). Doğuşundan, günümüze dek şeytan, dinsel politik bir figürdür ve onun varlığı her durumda politiktir (1999: 148).

Messadie gibi, Alman filozof Arthur Schopenhauer da *Din Üzerine* metninde, Musevilğin dolayısıyla, Hristiyanlığın ve İslam’ın kökeninin Zerdüşt dini olduğunun altını çizdikten sonra Yehova’nın, Ahura Mazda; şeytan ise Ahriman’ın bir diğer adıdır, demektedir. Schopenhauer’a göre, Musevilikte bu şeytan, ikincil bir konumdadır, Ahriman gibi, o da yılanların, akreplerin ve pek çok haşaratın sebebi ve doğurucusudur. Musevilik daha sonra bu şeytanı, cennetten kovulmuş ve/veya dünyaya düşüş için kullanmış ve bu dine kötümser ögeyi sokmuştur (2011: 133 ve 147). Schopenhauer, Hristiyanlıkta şeytanın nasıl sembolize edildiğini şöyle anlatmaktadır:

Hristiyanlıkta Şeytan, bütünüyle saf-iyilik ve saf-bilgelik olan, Kadiri Mutlak Tanrının karşı kutbu olarak fevkalade zorunlu bir kişiliktir. Çünkü böyle bir Tanrı karşısında dünyadaki baskın, sayısız, hesapsız kötülüklerin, bütün bunlardan sorumlu tutulabilecek bir Şeytan olmadıkça nasıl ortaya çıkabileceğini anlamak mümkün değildir (2011: 133).

Schopenhauer'ın “zorunlu kişilik” olarak kavramsallaştırdığı şeytanın Carl Gustav Jung (2005: 39), bir yansıtma olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, duygu değerlerinin gelişimi sayesinde Batılı, Tanrıyı ahlaken ikiye bölmüştür: İyi ve aydınlık Tanrı'nın ışıltısı büyüleyici boyutlara ulaştırırken şeytan tarafından temsil edilmesi öngörülen kötülük, insanda yer edinmiştir. Bir başka deyişle, Batılı dinsel ahlak, insanı şeytana dönüştürmüştür. Jung'un insana dönüşmüş dediği şeytanı Luther, anlamış gibi görünmektedir. Umberto Eco, Luther'in hem Şeytanı hem de Deccal'i papayla bir tuttuğunu yazmaktadır. Eco'ya göre, hayallerinden biri esnasında Luther, mürekkep hokkasını fırlatarak şeytanı uzaklaştırmıştır. Elbette, söylene olmadan bile Luther'in *Sofra Sohbetleri* adlı kitabında şu tip sövgülere rastlanmaktadır:

Şeytanı genelde yellenerim def ederim. Kendisi, beni aptalca günahlara kıskırttığı zaman ona, “Şeytan dün sana bir yellenme bahşetmişim, bunu hesaba ekledin mi?” derim veya uyanınca, Şeytan derhal gelir; ben, ona “Şeytan, popomu yala,” diyene kadar, benimle uğraşır (Akt. Umberto Eco 2009: 101).

J. B. Russell'e (2001: 56 ve 58) göre, şeytan, İbrahim'i dinlerin geleneğiyle yakından bağlantılıdır. İslamiyet'te şeytanın varlığı ve etkinliği, kadiri mutlak Tanrı tarafından kendi amaçları için hoş görülmektedir. İslam, asla ikici eşdeyişiyle düalist değildir ve şeytanın kendine ait bağımsız bir varoluşu yoktur. Tanrı, şeytanı yarattı, onun düşüşüne ve düştükten sonra da dünyada etkin olmasına izin verdi. Bütün bunlar, Tanrı'nın evren planının bir parçasıdır.

Ali Şeriati'ye (1980: 106) göre, Kuran'da erkek insan, iki zıt kutup -Tanrı ve şeytan- arasında bir ara istasyonu işgal eden özgür ve sorumlu bir istençtir. Erkek insanı oluşturan, bu karşıt ve çelişkili bileşimden -Tanrı ve şeytan veya ruh ve çamur- oluşan diyalektik bir olgudur. Şaban Ali Düzgün (2012: 25-26) de Kuran'da 88 yerde geçen şeytanın insanda kişileştiğini belirtmektedir: “Kuranda kötülük, özellikle Hz. Âdem'in yaratılışını anlatırken bir şahıs olarak temsil edilmiş ve ona has ismi ise “Şeytan İblis” olarak belirlenmiştir. Yine Şeytan bu andan itibaren, Allah'a karşı kötülüğün sembolü olarak sahneye sürülür. İnsanı kötülüğe sevk eden, bu yönde ona sürekli vesveseler verdiği söylenen Şeytan, insanın kendisinden başkası değildir. Kuran'ın beyanıyla iyilikler Allah'tan, kötülükler insanın kendindedir.”

İnsan, şeytan olunca bu şeytan insanın cinsiyeti de büyük ölçüde, dişi gibi görünmektedir. Müslim b. Haccac ve Tirmizi'ye göre, Peygamber sokakta bir kadın görür; derhal evine giderek karısı Zeynep ile cinsel ilişkiye girer, sonra şöyle buyurur:

Doğrusu kadın, (bazen) şeytan suretinde gelir, şeytan suretinde gider. Sizden birisi [♂] bir kadın gördüğünde hemen ailesine [♀] gelsin. Çünkü bu, o kimsenin [♂] nefsinde olan şeyi giderir (Müslim, Nikâh 2: 1271).

Bir kadın gelirken bazen şeytan kılığında ve şeytanın göreviyle gelebilir. Sizden biriniz [♂] böyle bir kadın gördüğünde ondan hoşlanır ve gönlü onda kalırsa hemen hanımının yanına gelsin cinsel ilişkide bulunsun çünkü onda bulunanın aynısı bunda da vardır (Tirmizi, Emzirme 9: 1158).

Gazali'ye (1974: 2/ 78) göre, şeytanın en güçlü aleti şehvettir; erkeğin aleti kabardığında, aklının üçte ikisi gider, dinin de üçte biri gider ve denetimi olanaksız hale gelir. Böylelikle, şeytanla özdeş olan dişi, erkeklere istediklerini yaptırma gücünü elde eder ki bu da dişilerin erkeklere üstün gelmelerini sağlar. Dolayısıyla şehveti kabaran bir erkeği ne aklı ne de dini engelleyebileceğine göre Peygamberin buyurduğu gibi yapması en doğrusudur:

Gezen her kadınla beraber Şeytan vardır. Gözü **güzel bir kadına** ilişkin bir kimse (♂) hemen gidip helali (♀) ile münasebette bulunsun. Zira cinsi münasebet hususunda kadınlar birbirinden farklı değildir (Gazali 2013:215; 2014: 212).

Peygamberin sokakta gördüğü bir kadının “gezen her kadın” a ve her hangi bir kadının “güzel bir kadın” a dönüşmesi, büyük bir olasılıkla, *Kimya'yı Saadet*'in çevirisinden kaynaklı olabilir. Çünkü *Ihyau Ulumid-din*'de de yer alan bu hadiste bu ifadeler yer verilmemektedir. Mernissi'nin belirttiği gibi, dişilerin toplumsal düzensizliğin nedeni olarak gösterildiği ve dişinin, şeytanla bir tutulduğuna dair bu ve buna benzer hadis ve yorumlar sıklıkla tekrarlanmaktadır (2004: 35).

Şerif Mardin'in açıkladığı biçimde, İslam (resmi) kültüründe -tasavvufun dışında kalan dogmatik Şeriatçılıkta- (1991: 262 vd) ya da Gölpınarlı'nın (1985a: 18 vd.) sıklıkla nitelediği şeriatçılarca dişi, şeytan olarak imlenirken mutasavvıfların bakışı farklı olamaz! Mutasavvıfların görüşleri, ne yöne bakarsa baksın dogmatik İslam bilginlerinin ya da Gölpınarlı'nın deyişiyle şeriatçıların, dişiye ilişkin görüşleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Mutasavvıflarca, dişilere ilişkin ileri sürülen görüşler çelişiktir, bazen şeytan gibi görülen dişi, bazen de melektir. Mutasavvıflar, dişinin kurnaz bir erkek avcısı olduğunun altını çizerek Kuran'da şeytandan söz edilirken dişinin zekâ bakımından şeytandan daha ileride olduğu bildirilmektedir (Uludağ 2009: 23). Zunnun

Misri, dağda ayağı kesik bir genç erkek görür, selam verir, halini sorar. Genç erkek der ki: “Bir gün şu zaviyede oturuyordum. Buraya bir kadın uğradı, gönlüm ona meyletti, ardı sıra dışarı çıkmak istedim. Ayağımın birini zaviyenin eşiğinden dışarı atar atmaz: ‘Hiç utanmıyor musun? Otuz senedir Ulu ve Yüce Allah'a ibadet ediyorsun, taatında, bulunuyorsun, şimdi tuttun, şeytana itaat ediyorsun?’ diye bir hitap işittim.” (Attar 1985: 178; 2007: 154-155).

Dişilerin şeytan olduğunu salt mutasavvıflar değil, Nizamü'l Mülk (2009: 257-258) de söylemektedir. Eski Makedonya Kralı Büyük İskender, Pers İmparatoru Dara'yı yenince, İmparatorun kızıyla tanıştırmak istenir; İskender, “Erkekleri yendik, kadınlara yenilmeyelim,” diyerek teklifi kabul etmez. Nizamü'l-Mülk, bu anlatımın ardından dişinin şeytan gibi yol kesici olduğunu not etmektedir.

Şeyh Muhammed El Nefzavi de *Bahname: İtirlî Bahçe* de dişilere ilişkin Vezire, dişilerin düzenleriyle pek çok kötü şeyler yapabileceği ve hileyle şeytanı bile kandırabilecekleri uyarısında bulunarak dişinin şeytanın arka bacağı olduğunu söylemektedir:

Kadındır bu naturası¹⁰³ böyle

Yalan mı bu sözüm sen söyle

Hepsi de Şeytanın art bacağı

Söndürüverirler yanan ocağı (2004: 235 ve 228).

Gazali'nin, “Kuran, şeytandan korkutan ayetlerle dolu olduğu halde ondan korkmamak nasıl olası olabilir?” (1974: 3/679) sorusuyla birlikte dişi, şeytanın nasıl tuzağıdır sorusuna yanıt aranabilir.

3.4.2.5.2. Dişi Şeytanın Tuzağıdır

Hasan Çiftçi'ye göre, dişi hilesi, dişi tuzağı veya dişi fendiyle ilgili dini, coğrafi, tarihi birliktelik ve kültürel etkileşimden dolayı Ortadoğu halkları arasında birçok demenin/atasözünün ortak olduğu görülmektedir. Bu demelerin arka planını oluşturan kültürel bilgi ise dişilerin her türlü düzenle, hileyle ve tuzakla erkeği aldatmada ve

¹⁰³. Nişanyan'a göre, *natura* sözcüğüne Türkçede rastlanan en eski kaynak 1909 yılına aittir. Durum böyle olunca, 16. yüzyıla ait bir çeviri yapıtta *natura* sözcüğü uygun bir çeviri olmayabilir (URL-8).

yoldan çıkarmada şeytandan daha başarılı olduğudur. Nitekim Farsça, Kürtçe (Kurmanci-Zazaki), Arapça ve Türkçede ortak olan bir demeye/atasözüne göre;

en-Nisâ'u hebâ'ilu's-şeytân= Kadınlar, şeytanın tuzağıdır.” (2018: 14 ve 48).

Tuzak, Derrida'nın (2011: 58) dediği gibi, doğanın değil de dilin içine gizlenmiş yapay düzenek olarak düşünülürse, dişi, erkek için şeytanın gizli bir tuzağı olarak görünmektedir. Diğer bir deyişle, dişi dil üzerinden şeytanın tuzağıdır.

Gazali (1974: 3/77-78), peygamberden bir hadis aktarmaktadır. Şeytan, yeryüzüne inince Tanrı'dan ev, yiyecek, içecek, okunacak kitap vb. şeyler ister, en sonunda da tuzak ister, Tanrı da “Senin tuzakların kadınlardır,” buyurur. Benzer bir hadisi İbn-i Kayyim Cevziyye *Şeytanın Tuzakları* adlı kitabında, (2013: 615), sahabe Katâde'ye atfen söylemektedir. İblis, Tanrı'nın huzurdan kovulup yeryüzüne indirilince yalvarıp der ki:

— Ey Rabbim, beni lanetleyip huzurundan kovdun. Benim amelim ne olacak?
Allah buyurdu:

— Senin işin sihirdir. İblis dedi:

— Benim Kuran'ım yani okunan kitabım ne olacak? Allah buyurdu:

— Şiirler... Şarkılar. İblis sordu: .

— Benim yazım nedir? Allah buyurdu:

— Cilde yapılan dövme. İblis sordu:

— Yiyeceğim nedir? Allah buyurdu:

—Meyte, üzerine Allah'ın ismi anılmaksızın kesilen veya Allah'tan başkası adına boğazlanan hayvanlar. İblis sordu:

—İçeceğim nedir? Allah buyurdu:

— Sarhoşluk veren her şey İblis dedi:

— Meskenim neresidir? Allah buyurdu:

— Sokaklar. İblis dedi:

— Seslenişim nedir? Allah buyurdu:

— Sesin, seslenişin, çalgı âletleridir. İblis dedi:

— Tuzaklarım ne olacak? Allah buyurdu:

— Kadınlar

Yine, bunun bir benzerini, Gölpınarlı (2003: 5/97) da *Mesnevi*'nin 5. defterinde ufak tefek değişikliklerle Peygambere atfen “şeytanın tuzağı” olarak dışının gösterildiği bir hadis aktarmaktadır. Cihan Aktaş, dinsel alanyazındaki dişi, “Şeytanın tuzağıdır,” gibi bir ifadenin İslami olmadığını söylemektedir. Ona (1997: 244) göre, Hıristiyan meczuplarının söylemlerini, İsrailiyatı anımsatan ve Müslümanların da benimseyip kullandıkları bu ifadenin ne denli İslami olduğu, Kuran’i ifadelerle başvurarak anlaşılabilir.

Mevlana’ya göre, bu dünya yaşamı içinde şeytan, erkeklere tuzağı dişiyi kullanarak kurmaktadır. Kendisi, *Mesnevi*'nin 5. defterinde dişi ile şeytan özdeşliğini kısa, özlü, oldukça açık bir anlatımla hikâyelemektedir. Aynı beyit (b.942-952; b.956-961) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Goft İblis-i lain dâdâr râ	Lanetli İblis, adil Hakk’a dedi:
Dâm-ı zeft hâhem in işkâr râ	Tuzak isterim bu av için kavi
Zerr u sim u gelle-yi esbeş nümûd	Hak altın, gümüş, at gösterdi ona
Ki bedin tânî halâyık râ rübûd	Dedi insanı avlarsın bununla
Goft şâbâş u türüş âviht lüne	Ne hoş dedi suratını astı
Şod türüncide u türüş hemçün türüne	Buruşmuş turunca döndü suratı
Pes dür u gevher z’ma denhâ-yı heş	O geri kalmışa sundu yeniden
Kerd an pes mânde râ Hak pîş keş	Altın, gümüş dolu nice maden
Gir in dâm-ı diğêr râ ey la’in	Dedi bu tuzağı da al ey lain
Goft z’in efun dih ey ni’mel mu’in	Dedi daha fazla ver ni’mel mu’in
Çürb u şirin u şerrâbât-i semin	Yağlı tatlı değerli içecekler
Dâdeş u bes câme-yi ibrişimin	Verdi ona ipekli giyecekler
Goft ya Rab biş ez in hâhem meded	Dedi Rabbim fazla isterim yardım
Ta bibendemşân bihabl min mesed	Sağlam ipele onları bağlayayım.
Ta ki mestâned ki nerr u pûr dilend	Ancak senin pek yürekli mestlerin
Merdvâr an bendhâ râ bigsülend	Erkekçe o ipi koparabilsin
Tâ bedin dam u resenhâ-yi hevâ	Böylece heva tuzak ve ipiyle
Merd-i to gerded zi nâmerdân cüdâ	Merdin, namertten ayrılırsın iyice
Dâm-ı diğêr hâhem ey Sultan-ı taht	Başka bir tuzak isterim ey Sultan
Dâm-ı merd endaz u hilet sâz saht	Adam yıkan, hilesi çetin olan

Hamr u çengaverd piş-i o nihâd	Hak şarap ve çalgı koydu önüne
Nim hande zed bedân şod nim şâd	İblis yarım güldü, yarım neşeyle
Çün ki hubi-yi zenân ba o nümûd	Erkeğin aklını, sabrını alan
Ki zi akl u sabr-ı merdân mi füzûd	Kadın güzelliğini gösterdiği an
Pes zed engüştek be raks ender fütâd	İblis parmak şıkladıp durdu raksa
Ki bidih zu ter residem der murâd	Dedi hemen ver, erdim muradıma
Çün bidi an çeşmhâ-yi pür humâr	İblis görünce o mahmur gözleri
Ki küned akl u hıred râ bikarâr	Gözler ki şaşırtır aklı ve fikri
V'an safay-i ârid-i an dilberân	Yüzündeki duruluk dilberlerin
Ki bisuzed çün sipend in dil ber ân	Üzerlik gibi yanar kalp onun için
Rû u hal u ebru u leb çün akîk	Yüz, ben, kaşlar, akik gibi dudaklar
Güyyâ Hak tâft ez perde-i rakîk	Sanki ince perdeden Hak ışıldar
Did o an ğanc u bercest-i sebuk	Gördü o işveyi, nazlı gidişi
Çün tecelli-yi Hak ez perde-yitenük	Tül perdeden Hak tecellisi gibi

Hikâyeye göre, İblis, Tanrının huzuruna çıkar der ki: “Erkekleri baştan çıkarıp avlamak için kuvvetli bir tuzak isterim.” Tanrı, İblis’e tuzak olmak üzere dünya metalarından altını, gümüşü, at sürüsünü gösterir ama o beğenmez. Tanrı, ona birbirinden güzel mücevher verir; pek çok güzel yiyecek, içecek, şaraplar, çalgılar, ipekli giyecekler hiç birini istemez. İblis, erkek olan ile erkek olmayanın ayıracak bir tuzak vermesini ister, Tanrı’dan. Derken Tanrı, erkeklerin akıllarını başlarından alan dişi güzelliğini gösterince İblis, parmaklarını şıkırdatarak oynamaya başlar; “Onu ver, onu ver!” der.

İblis’i çok sevindirip muradına erdiren; erkeklerin aklını ve sabrını alan dişi güzelliğine *Mesnevi*’nin 5. defterinden alıntılarla Gölpınarlı çevirisi üzerinden daha yakından bakılabilir:

Göz: O aklı, fikri alan, kararsız bir hale getiren mahmur gözler

Yanak: Gönül alan güzellerin o tertemiz yanakları, benleri, kaşları

Yüz: Gönlü çöreotu gibi yakıp kavuran yüzler

Dudak: Akike benzeyen dudaklar

Tavır: O nazı, o edayı, o kıvrak kırtış

Tanrı'nın, tül perde ardından görünmesini andıran bu güzelliği seyredince İblis, sıçrar hemencecik oynamaya koyulur (2003: d.5, b. 932-961).

Mesnevi çevirmeni Şefik Can, bu hikâyeyi 1997 ve 2016 *Mesnevi* çevirisine almazken diğer *Mesnevi* çevirmenleri Gölpınarlı, Konuk ve Top da dişi, şeytanın sembolü olarak gösteren Mevlana'nın bu beyitlerinden çok rahatsız oldukları söylenebilir. Bu üç açımlayıcı ve çevirmen, bir yandan, özür diler tarzda açıklamalar yaparken diğer yandan, kanıt bulmakta zorlanmayarak Mevlana'nın sözlerini destekleyen hadisleri ardı ardına sıralamaktadırlar. Peygamber buyurdu ki: “Dünyadan sakının; kadınlardan sakının; çünkü İblis, insanları avlamak için pusudadır. Temiz ve çekinen kişileri avlamak için kadınlardan daha fazla güvendiği yoktur.” Dişilerin insanları avlamak için şeytanın ipleri olduğuna dair bir diğer hadis: “Kadınlara, Şeytanın ipleridir.” Devamında, dişi güzelliğinin erkekler için pek büyük bir fitne ve ilahi sınav olduğuna ilişkin bir başka hadis: “Benden sonra sizin için en korktuğum şey, kadınların fitnesidir; onların yüzünden uğrayacağınız imtihandır; kadınlardan sakının!”¹⁰⁴

Konuk'a göre, dişi fitnesinin erkekler arasında çok ünlü olduğu, bu konuda pek çok romanlar ve hikâyeler yazılmış bulunduğu halde, zavallı erkekler, yine de dişi fitnesinden yakalarını kurtaramamaktadır. Çağımızda, dişilerin güzellikleri yüzünden cinayetler, intiharlar, veremler çoğalmıştır. Kısacası, İblis 'in sebep olduğu pek çok saptıran arasında dişiden daha etkili hiçbir şey yoktur (2006a: c.9, d.5, b.955).

Tıpkı Konuk gibi, Gölpınarlı da hadislerle yetinmeyip “Burada bilhassa şunu kaydetmemiz gerekiyor,” diyerek kendi görüşlerini açıklamaktadır: “Mevlana, bu hikâyede, bir gerçeği anlatmaktadır. Birçok cinayetler, kötülükler, cinsi meseleleri halledilmemiş toplumlarda, kadın yüzünden meydana gelmektedir.” Gölpınarlı, bu kadarla da kalmaz, ona göre, Mevlana, dişileri suçlamamaktadır; hatta o, dişilere çok özel bir önem de vermektedir. Gölpınarlı, devam sözlerinde Mevlana'nın dişileri öven, her yerde alıntılanan “sözlerine yer vermektedir (2003: d.5, s. 98).

Mevlana'nın 21. kuşaktan torunu Dr. Celalettin Bakır Çelebi, “Dişi, Şeytanın Tuzağıdır” adlı hikâyeyi aktarımından önce, dişilerin, erkekleri günaha yönlendirmek

¹⁰⁴ Sırasıyla Gölpınarlı, Konuk ve Top'un çevirisiyle (2003: d.5, b.942-961; 2006a: c.9, d.5,b.940-959; 2016c: c.9, d.5, b.17427-17446).

için şeytan aracısı olarak kullanıldığını belirtmektedir. Aktarımın ardından ise Çelebi dinleyicilerine şunları söylemektedir:

Muhterem dinleyicilerim, böylece sevinerek oynayan İblis' in yaratılışın en etkili silah ve tuzağına sahip olduğunu görüyoruz. Ancak, kadının duygusallığının ve zekâsının bu silahı bazen etkisiz hale getirdiğini, böylece Şeytanın imtihan etmek istediği insanları [♂] kandıramayınca, hüsrana uğradığına da şahit olmaktadır.

Çelebi, şeytani hüsrana uğratan dişilere örnek olarak Hz. Meryem ve Hz. Hatice'yi de göstermektedir. Ona (2003: 61-62) göre, Âdem dışında, bütün peygamberleri doğurup analık eden, onlara inanıp şeytanın oyununu bozan ve ona alet olmayan dişiler de örneklik etmektedir. Özköse'ye (2007: 60) göre, Mevlana, bir gerçeği ifade etmek için bu öyküye yer vermektedir. Nedir o gerçek? Şeytan, erkekleri ayartmak için dişiyi kullanmaktadır. Ona göre, dişi, erkekten çok daha alımlı ve güzel olduğu için erkeğe çekici gelmekte şeytan da erkeğin dişiyi karşı bu düşkünlüğünü bildiğinden bunu kullanmaktadır.¹⁰⁵ Zeynep Büyüknal (2014: 59) da Mevlana'nın insan "fitrat"ını çok iyi tanıdığını, onun bir yandan, erkeğin yoldan çıkarıcı sebebi olarak görüp dişiyi eleştirdiğini diğer yandan, soyun sürmesini sağlayan, Tanrının rahman sıfatının görünürçüsü olarak da dişiyi övdüğünü ifade etmektedir.

Alıntılardan hareketle, Mevlana yorumcularının gösterdiği yer: Fitrat'tır. Mevlana, dişi ve erkek farklılığını kültürel bir olgu olarak değil, "fitrat" yani "yaratılıştan gelen", "Yaratıcı tarafından belirlenen" olarak ele almaktadır. Onlara göre, dişi, "fitrat"ın buyruklarını izlemektedir; şeytan da genellikle, dişi özelliklerini kullandığı için erkeğin yapması gereken şeytandan ve dişiden sakınmaktır. Mevlana yorumcularının ve araştırmacıların yorumlarını ve açıklamalarını boşa çıkarmış olabilir; çünkü Mevlana, çok açık biçimde, şeytanın, erkekleri kandırıp doğru yoldan saptırmak için Tanrı'dan isteklerde bulunduğunu, şeytanın kendisine gösterilenleri küçümseyip istemediğini, dişiler gösterilince de sevincinden oynamaya başladığını belirtmektedir.

Bahar Akarpınar da sembol kullanımında sufi geleneği izleyen Mevlana'nın evrende bulunan varlıkları sembol olarak kullandığını yazmaktadır. (2008: 144). Akarpınar gibi düşünüldüğünde, Mevlana'nın dişi, "şeytanın tuzağıdır" hikâyesinde, benzerlik yoluyla kurduğu sembolik dilde şeytan, inanç düzeninin bir parçası olarak bir semboldür. Dolayısıyla, dişi ile şeytanın oluşturduğu bir bütünlük vardır, daha doğrusu her ikisinin

¹⁰⁵ Ömer Faruk Belviranlı, Özköse'nin bu sözlerini kaynak göstermeksizin yinelemektedir (2017: 40).

algılamada oluşturduğu bütünlükle dişi, şeytanla sembolize edilmektedir. Durum böyle olunca, 13. yüzyılda Mevlana, dinsel ve siyasal sebeplerden ötürü, dinsel bir sorun olarak ya da ahlaki bir hareketi desteklemek üzere, Havva üzerinden dişileri sert eleştirilerin hedefi haline getirmiş olabilir. Mevlana, gerçeklikteki dişileri oldukları haliyle çekip çıkaramaz; dişinin, çok da özgün olmayan betimlemesini yaparak bu betimleme sonucuna göre hükmünü verir: Dişi, şeytandır. Dolayısıyla, dişi hem yaratıcı hem de yok edici güçleri nedeniyle hayattaki tüm karşıtlıkların sembolü haline gelebilir.

Mevlana'yı sevenler bu hikâyelerin simgesel olduğunu söylemekle yetinmektedir. Millett (2011: 429) gibi söylenirse, elbette simgeseldir hikâyeler ama Londra köprüsüne asılıp teşhir edilen kesik baş ölçüsünde simgesel olabilir.

3.4.2.5.3. Şeytan Diyor ki

Şeytan, *Mesnevi*'nin 2. defterinde dişilerden ve erkeklerden yaptıkları kötülüklerin sorumluluklarının taşıyıcısı olmadıkları sebebiyle yakınmaktadır. Farsçasıyla (b.2713) ve Gölpınarlı (b. 2734) çevrisiyle:

Müttehem geştem miyan-i halk men	Halk içinde töhmetli oldum gitti.
Fiil hod ber men nihed her merd u zen	Herkes, erkek kadın kendi suçunu bana yüklüyor.

Şeytan diyor ki ben ayartıcıyım, dişileri ve erkekleri ayartır, kötülüğe yönlendiririm ama kimseye zorla kötülük yaptırمام. Böyle olmasına karşın, dişiler ve erkekler, her yaptıkları kötülüğü bana yükler: “Şeytan yaptı” derler. Şeyh Sadi Şirazi (1980: 40-41) de şeytanı “huri”ye yani dişiye benzeterek *Mesnevi*'den biraz farklı biçimde anlatmaktadır. Hikâyenin sonunda, şeytan, “Benim için yapılan resimler, benim hakikî resmim değildir. Ben hakikatte gördüğün gibi güzelim. Fakat ne çare ki kalem düşmanın elindedir,” demektedir.

3.5. İKİLEŞİMLER

Yunanca kökenli *dikotomi* sözcüğü, genel olarak şeylerin, nesnelerin, özelliklerin birbirlerinden çok temelli bir biçimde ve birbirlerine indirgenemezcesine farklı oldukları düşünülen iki temel bölünmesi olarak tanımlanmaktadır (Cevizci 1999: 234). TDK-GTS'de *dikotomi* sözcüğüne “ikileşim”, *dikotomik* sözcüğüne ise “ikileşik” olarak

Türkçe karşılıklar verilmektedir. Bu tezde *dikotomi* sözcüğü yerine *ikileşim* ve türevleri kullanılacaktır.

Elizabeth Grosz, *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru* kitabındaki *dikotomik* düşünceden hareketle *ikileşik* terimi açıklanabilir. Grosz (2020: 25-26), dışılıcilerin/feministlerin ve felsefecilerin insanı ikileşik/dikotomik algıladığını, iki karşıt özellikten yapılmış varlık olarak gördüğünü söylemektedir. Grosz'un "varlığın çatallanması" dediği, ikileşik düşünce, kutuplaştırılan iki terim arasına zorunlu bir sıradüzeni/hiyerarşi kurmakta ve bu terimleri derecelendirmektedir. Buna bağlı olarak terimlerden biri ayrıcalıklı hale gelirken diğeri bastırılmış, bağımlı kılınmış olumsuz karşıt haline gelmektedir. Grosz'a göre, ikileşik düşünceyle ilgili sorun, iki sayısına özgü bir sorun değildir; sorunu yaratan bir'dir. O bir'in bağımsız, özerk bir başkaya izin vermiyor oluşudur. Bir ikiye, üçe, dörde de izin vermez. Birincil terimin tek özerk veya sözde özerk terim olarak var olmasıyla tüm başkalık, aynılık kalıbına dökülmektedir. Bu bir, bir olmak için kendi etrafına bariyer örmekte, sınır çekmekte, böylece ikiliğin oluşmasını sağlamaktadır. Durum böyle olunca, bağımlı kılınmış terim, birincil terimin salt olumsuzlanması veya yadsınması, yokluğu ve yoksunluğudur, onun gözden düşüşüdür; birinci terim, kendi ötekisini dışta bırakarak kendini tanımlamakta ve bu süreçte kendine bir özdeşlik kurmak için sınırlarını ve çeperlerini belirlemektedir.

Grosz'un sözünü ettiği ikileşik düşüncenin tarihi çok eskilere uzanmaktadır. M.Ö. 6. yüzyılda, Pisagor'un Felsefe Okulu, bir karşıtlıklar tablosu yayınlamıştır. Bu karşıtlar tablosunda kadınlık, açık bir biçimde, sınırlanmışın -tam ve açık olarak belirlenmişin- karşıtı olarak alınan sınırlanmamış olanla -muğlak ve belirsiz olanla ilişkilendirilmiştir. Tabloda bu türden on karşıtlık sıralanır: sınırlı/ sınırsız, tek/çift, bir/çok, sağ/sol, eril/dişil, durağan/hareketli, düz/eğri, aydınlık/karanlık, iyi/kötü, kare/dikdörtgen. "Eri", tıpkı tablonun kendisiyle aynı tarafında yer verilen diğer terimler gibi, tablonun öbür tarafında yer alan "dişil" karşıtından daha üstün gibi yorumlanmaktadır (Llyod 1996: 23). Bu bakış açısında erkek ile dişil arasındaki fark, sonsuza kadar yaşayacak ve değişmeyecek bir karşıtlık, hiç tükenmeyecek bir çatışma kaynağı olarak kalmaktadır (Holland 2019: 42).

Beverly J. Stoeltje, "Introduction: Feminist Revisions" başlıklı yazısına (1988: 147-148) göre, karşıtlıkların kökleri, olumlu ve olumsuz arasındaki ayrıma dayanmaktadır.

Bununla birlikte, birleşmeye hizmet eden karşıtlıklar, herhangi bir düşünce alanını basitleştirerek onu ikiye bölmekte, daha sonra kendilerini siyah ve beyaz veya iyi ve kötü sıradüzenine göre ayırma eğiliminde olmaktadır. Bir sonraki aşamada ise ikileşikler, sıradüzeniyle birleştiğinde sonuçlar üstün/aşağı, etken/edilgen güçlü/güçsüz, güvenli/tehlikeli, konuşma/susma, yaşam/ölüm ulamlarına ayrılmaktadır. Ererkil/ataerkil yapılarıdaki sıradüzenlerinde erkekler, dişiler üzerinde egemen konumunda olduğu için muhalif düşünce, ererkil yapılarla koşutluk/parellezlik göstermektedir. Sonsuzluğa doğru giden koşut düşünce dizgelerinde/paradigmalarında erkekler iyi, etkin ve güçlü olurken dişiler kötü, edilgen ve zayıf hale gelebilmektedir.

Agancinski'ye (2014: 204 ve 206) göre, eskil Yunan felsefesi, ardından Hristiyan teolojisi cinsiyet ikileşimini, “anlaşılabilir” ile “hissedilebilir”, “ruh” ile “beden”, “tin ile ten” arasındaki metafizik karşıtlığa dayandırmıştır. Agancinski, bunu *cinsiyetlerin metafizik rol dağıtımı* olarak kavramsallaştırmaktadır. Erkek, tini; dişi ise teni ve tensel olanın aktarımını temsil etmektedir. Kavramların sıradüzeni ile cinsiyetlerin sıradüzeni arasında bir koşutluk bulunmaktadır.

Agancinski'nin vurguladığı koşutluğu Hülya Doğan da kurmakta ve İslam dininde bedenın ikileşik bir cinsiyet ayrımı içinde betimlendiğini belirtmektedir. Ona (2012: 92) göre, ererkil düzen, İslam dininde dişi-erkek, doğa-kültür, duygusal-akılcı gibi ayrımları ve bu ayrımlarla kurulan sıradüzensel ilişkileri doğallaştırılmıştır. Örneğin, dinin bedensel uygulamalarında bunu görmek olasıdır; namazda bazı asli unsurların niteliğine ilişkin cinsiyet temelli bir ayrıma gidilmektedir. Erkeklerin ellerini başlarına, dişilerin ise kalplerine yönelterek namaza başlamaları, akıl-duygu ikiliğini bedenlere öğretme açısından önemli bir semboldür. Bu ikileşimin dışında başka bir ulamsa kabul dahi görmemektedir. Benzer biçimde, tasavvufta da ikileşikler önemli bir yer tutmaktadır. İkileşikler üzerine kurulu karşıtlıklarda örneğin, dişi-erkek ikileşiminde biri, daima ötekine üstün tutulabilmekte ve ötekine göre tanımlanabilmektedir. Durum böyle olunca, karşı karşıya getirilip karşıtlıklar ilişkisine sokulan ikileşiklerden birine ayrıcalık tanınarak farklılık, alt-üst olarak sıradüzensel hale getirilebilmektedir. Başka türlü söylenirse dişi-erkek, yeryüzü-gökyüzü, şeytan-melek, nefis-akıl, beden-ruh vd. arasında sıradüzensel değerler üstünlük ve aşağılık olarak aşamalandırılmaktadır.

Farklı ikileşik söylemleriyle nefis Havva'ya, akıl Âdem'e; nefis anaya, akıl babaya; nefis karıya, akıl kocaya ya da nefis dişiye, ruh erkeğe benzetilmektedir. Dişi ile erkek karşıtlığı, üst olan ile alt olan arasındaki birden çok karşıtlığı dile getirmede kullanılabilir ki Mevlana da bunu kullanmaktan çekinmez. Mevlana'nın söyleminde bu ikileşikler yukarı ve aşağı, üste ve alta işaret etmektedir. Mevlana'nın yapıtlarında dişi ve erkek özellikleri, karşıtlıklar zinciri gibidir: Birinci karşıtlıklar zinciri dişi yeryüzüyken erkeğin gökyüzü olmasıdır; dişi= yeryüzü + erkek= gökyüzü. İkinci karşıtlıklar zinciri ise nefis ile akıl ya da dişi ile erkek üzerinden kurulmaktadır:

- (i). Nefis= Havva + Akıl=Âdem
- (ii). Nefis= Dişi + Akıl=Erkek
- (iii). Nefis= Karı + Akıl=Koca
- (iv). Nefis= Ana + Akıl=Baba

Mevlana, bu ikili karşıtlıkları kurarken üstte ve üstün gördüğünü erkeğe; altta, ikincil, aşağılık gördüğünü de dişiye göre konumlandırmaktadır. Bu karşıtlıklar zinciri içerisinde özellikle, akıl ile akıl karşıtı şeyler arasındaki veya aklın yüksek ve aşağı biçimleri arasındaki sıradüzensel/hiyerarşik ilişkiler hiç şüphe yok ki dişilikle ilişkilendirilen şeylerin değerinin düşmesine katkıda bulunmaktadır (Lloyd 1996: 50). Ancak, Yeniterzi'ye göre, bu benzetmelerde dişiyi alçaltma, erkeği yüceltme ereği güdülmemektedir. (2007: 36).

Mevlana'nın *Mesnevi*'nin 4. defterinde dediği gibi, "...ikilikten arınmak, işkilden kurtulmak" (1983: d.4, b.1969) için kendisine başvurulabilir.

3.5.1. Yeryüzü ve Gökyüzü İkileşiği

Schimmel'e (2004: 24)göre, insanlar arasındaki evlilikler biçimini, deyim yerindeyse, önceden oluşturan eskil *hieros* ile *gamos* yani yeryüzü ile gökyüzü arasındaki evlilik söylencesinden almaktadır. Toprağa ve dişilere "tohum ekmek" yalnızca bazı durumlarda, özellikle de imgelerini en eski söylencel katmanlardan alan Mevlana'nın şiirlerinde ortaya çıkmaktadır.

Mevlana gökyüzü ile yeryüzünü dünyanın aşkla ayakta durduğunun kanıtı olarak göstermektedir. Buna göre, yeryüzü dişi, gökyüzü erkek ya da yeryüzü karı, gökyüzü koca. Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de bir gazelinde:

Yeryüzü kadına benziyor, gökyüzü de kocasına; yeryüzü kedi gibi yavrusunu yiyor; fakat bilmiyorum, bilmiyorum bu karyı da bu kocayı da (2007:c. 5, b. 5922, s. 650).

Yeryüzü bedene benzer, gökyüzüyse akla, cana; beden semiz de olsa arık da olsa bilirsin ya candandır bu hal (2007: c.6, b. 597, s.78).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 3. defterinde bu âlemde yaratıkların çift yaratıldığını, her parçanın kendi çiftini aradığını, bu çiftlerin birbirlerine aşkla bağlı olduklarını söylemekte, çiftlere örnekler vermektedir. Mevlana'ya göre, çiftlerden biri, yeryüzü ve gökyüzüdür. Farsçası (b.4401-4403; 4407-4408) ve Kırlangıç (b.4404-4406; 4410-4411) çevirisiyle:

Âsman gûyed zemin ra merhabâ	Gök, yere merhaba der seninle biz
Ba tüvem çün ahen u ahen rubâ	Tıpkı demirle mıknaş gibiyiz
Âsman merd u zemin zen der hıred	Gök erkek, yer kadındır akla göre
Her çi an endâht in mi pervered	Göğün attığını yer beslemekte
Çün nemâned germiyeş bifristed o	Isısı kalmayınca gök gönderir
Çün nemâned terri u nem bidhed o	Rutubet, nem kalmayınca gök verir
Hest sergerdân felek ender zemen	Gök zaman içinde döner daimi
Hemçü merdân gird-i meksebeh behr-i zen	Kadın için çalışan erkek gibi
V'in zemin ked bânûyihâ mi küned	Yer ise evin hanımı gibidir
Ber vilâdât u rıdâaş mi tened	Doğum yapıp çocuk emzirmektedir

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; gökyüzü akıldır, yeryüzünün geçimini sağladığı ona istediklerini verdiği için erkektir; yeryüzü geçimi sağlandığı ve kucağında yetiştirdiği yaratıkları beslediği için dişi derecesindedir. Gökyüzü devri içinde çalışıp durmakta yeryüzüne su ve sıcaklık; havaya ise rüzgâr ve ışık vermekte, dışıyı geçindirmek için erkeklerin çalıştığı gibi çalışmaktadır. Yeryüzü de ev kadınlığı yapmaktadır hem birçok bitki, hayvan ve insanı doğurmakta hem de onların her birini, türlerine uygun biçimde beslemektedir (2006a: c.6, d.3, b.4390-4396).

Kuşkusuz, dışının yeryüzüne, erkeğin ise gökyüzü benzetilmesi tektanrıci dinlerden bile çok daha gerilere gitmektedir. Bu benzetimde yani yeryüzü dişi; gökyüzü erkek

benzetiminde yağmur, yerin beslenmesi için çok önemli bir etkidir, yağmurun işlevi, cinsel ilişkide erkeğin üstlendiği role uymaktadır. Erkeğin erlik suyu yağmurla, dışının doğurgan dölyatağı ise yeryüzüyle özdeşleştirilmektedir. Böylelikle, cinsel ilişkideki rol dağılımının bir benzeri *gök baba, yer ana* olabilmektedir. Sabbah (1995: 103) gibi düşünülürse, Mevlana'nın yaşam tasavvurunda dişi ile erkek birbirinden kopuk, kaçınılmaz bir eşitsizlik, sıradüzensel egemenlik ilişkisiyle birbirine eklenmiş iki mekâna bölünmüştür; yeryüzü, dişidir; gökyüzü, erkektir

Mevlana'nın yapıtlarındaki dişi ve erkek rolleriyle betimlenen yeryüzü ile gökyüzü ikileşliğinden nefis ile akıl ikileşğine ve türevlerine geçilebilir.

3.5.2. Nefis ve Akıl İkileşliği

Butler'e (2012: 60) göre zihin=erillik ile beden=dişillikle bağdaştırılması felsefe ve dişilcilik/feminizm alanında ayrıntısıyla tanıtlanmıştır. Dolayısıyla, zihin-beden ayrımının sorgulamaksızın yeniden üretildiği her durumda; bu ayrımın üretildiği, sürdürüldüğü ve akla vurulduğu durumların örtük toplumsal cinsiyet sıradüzeni açısından yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Butler takip edilerek, bu bölümde, nefis ile akıl ikileşliğini irdeleyebilmek için dişi ve erkek karşıtlığıyla bağıntısı üzerinden dişi ile nefisin, erkek ile aklın aynı tarafa konulmasına özellikle dikkat çekilebilir. Çünkü böyle bir bağıntı olumsal yani olabilir de/olmayabilir de gibi şey olmadığı gibi, rastlantısal da değildir; nefis ile akıl tasavvufun odak terimlerinden biridir. İlk olarak, dışının nefis, erkeğin akıl olmasıyla başlayıp nefsin, karı ve ana; aklın, koca ve baba olması ikileşliği üzerinde durulabilir.

3.5.2.1. Nefis ile Akıl ya da Havva ile Âdem İkileşliği

Mevlana, *Fihî Ma Fih* (2001a: 256) de bütün âlemin akl-ı küll yani tümel akıl ve nefis-i küll yani tümel nefisten meydan geldiği için sufiler, tümel/külli akla, *Âdem-i mana*; tümel/külli nefse ise Havva'yı mana demektedir. Kaşani (2010: 94) de nefsin Havva, ruhun da Âdem olduğunu söylemektedir.

3.5.2.2. Nefis ile Akıl ya da Dişi ile Erkek İkileşliği

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te nasıl ki çocuk, yol göstericilerinin dediklerine uymak, onlara boyun eğmek durumundaysa, aynı şekilde, arzulayan yanımızın da akla uyması

gerekir, demektedir (1998: 3/1119b). Arzulayan yan nefis olduğuna göre, Mevlana da dişi olan nefsin, erkek olan akla uyması gerektiğini söylemektedir. Mevlana'ya göre, nefis kötülüğü, akıl ise iyiliği, iyi yönetimi temsil etmektedir. Bu ikisi, bir bedende birlikte yaşamaktadır ama sürekli çatışma halindedirler. Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde nefis ile akıl yani dişi ile erkek ikileşimini, bir başka ikileşik olan iyi ile kötünün ayırt edilmesi için gerekli görmektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.2617) Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

În zen u merdi ki nefis est u hîred	Nefis ile akıl [demek olan] bu kadınla erkek,
Nik bayeste est behr-i nik u bed	İyiye de kötüye de bir güzel lâzımdır.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde nefis ve akıl ile dişi ve erkeği karşılaştırmaktadır Aynı beyit numaralarıyla (b.2461-2466) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Vây an ki akl-ı o mâde büved	Vay akli dişi, kötü ve çirkin nefsi
Nefs-i zîşteş nerr u âmâde büved	Erkek ve atılmaya hazır olana!
Lâ cerem mağlûb bâşed akl-ı o	Nihayet onun akli alt olur.
Cüz suyi hüsrân nebâşed nakl-i o	Ziyandan başka bir yere geçemez.
Ey hunûk an kes ki akleş nerr büved	Ne mutlu akli erkek olana,
Nefs-i zîşteş mâde u muztarr büved	Çirkin nefsi dişi ve aciz bulunana!
Akl-ı cüzviyeş ner u gâlib büved	Cüz'i akli, erkek ve üst olursa
Nefs-i ünşa râhired sâlib büved	Dişi nefsinin akli, alt eder.
Hamle-i mâde ve sûret hem cerf est	Görünüşte dişinin saldırması da kuvvetlidir
Âfet o hemçü an har ez harîest	Ama onun ziyanı, o eşek gibi, eşekliğindedir.
Vasf-ı hayvâni büved ber zen füzûn	Kadında hayvan sıfatı üstündür; çünkü
Z'anki sûyi reng u bu dâred rükûn	Kadının renge, kokuya meyli vardır.

Konuk ve Top'un açıklamasına göre, dişi huyunda olan sahte şeyhler, nefis ve şeytanın safını yarıp büyük savaşım olan nefis savaşımına girişemez. Tanrı yolunda dişi huyunda olup Top gibi söylenirse, eksikli olup da çirkin nefsi erkek konumuna geçip aklını yenene; akli, nefsin egemenliğine sokana eyvahlar olsun! Akli erkek olup da nefsinin

yenmiş olana ve çirkin nefsi dışı olup zavallı durumunda olana ne mutlu!¹⁰⁶ Belki, bu sözler şöyle de gösterilebilir:

{Dışı = Akıl} + {Erkek = Nefis} = Eyvahlar olsun!

{Dışı = Nefis} + {Erkek = Akıl} = Ne mutlu!

Mevlana, bu beyitte sözü kadınsırlere yöneltmektedir. Akılı, nefesine yenik düşen kadınsırlar de görünüşte hem erkektir hem de cesurdur ama onların uğradığı felaketler, kendi ahmaklıklarındandır.

Başkent (2011: 46), Mevlana'nın dışının nefis; erkeğin akla benzetiminin dişilerin nefse ilişkin kötücül özelliklere olmasıyla veya erkeklerin akla ilişkin iyicil özelliklere sahip olmasıyla ilgisi yoktur demektedir. Başkent, böyle dese de bunun böyle olmadığını birkaç satır sonra kendisi de söylemektedir: “Mevlana'ya göre erkekler, kadınlara kıyasla sonuçları daha iyi görebilecek akla sahiptir.”

Sultan Veled hem *Maarif* (2011: 91) hem de *İbtida-name* (2001: b.3181-3182) yapıtında nefsin dışı, aklın ise erkek olduğunu söylemektedir:

Akıldan doğan, erkektir; o erkek, hekime benzer, derdin devâsıdır o.

Nefisten doğansa kadındır; kadının kararı kötüdür; bu kararı çal onun suratına

Mevlana'nın ve oğlu Sultan Veled'in aklın “erkek” olduğu savı, Lloyt (1996: 18 ve 20) gibi söylenirse, kaçınılmaz olarak, erkekler için doğru veya mantıklı olanın dişiler için hiç de öyle olmayabileceği düşüncesine bağlanabilir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde bir başka hikâyede nefsi karıya, akılı ise kocaya benzetmektedir:

Aklı koca bil, şu nefis de, şu tamah da kadın; bu ikisi karanlıktandır, inkârcıdır; akılsa ışıktır, mumdur (1990: d.1, b.2915).

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; insan akılı, tümel/bütünsel aklın bir tikeli – parçası-; insan nefsi de tümel nefsin bir tikelidir. Tümel nefsin gücü, çekiciliğinde ve iticiliğinde olduğu gibi, insan bedeninde de aynı güçler bulunmaktadır. Nasıl ki tümel akıl, tümel nefsin öğretmeni, önlem alıcısıysa tikel akıl da tikel nefis için aynı şeydir.

¹⁰⁶Sırasıyla Konuk ve Top'un açıklamaları için beyit numaraları (2006a: c. 10, d.5, b. 2460-2465; 2018c: c.10, d.5, b.18950-18954).

Tümel akıl, gizli olanın, içte olanın tümel nefis ise dışta olanın, belirenlerin görünümleridir (2006a: c.2, d.1, b. 2944).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde annenin nefisi; özelde Sultan Mahmut'un, genelde babaların akılı temsil ettiği anlatmaktadır. Farsçası (b.1436-1437) ve Gölpınarlı (b.1440-1441) çevirisiyle:

Hin bicih z'in mader u tiba-yi o	Kendine gel, bu anadan kaç, merhameti kendinin
Sille-yi bâbâ bih ez halvâ-yı	olsun. Babanın sillesi onun helvasından yeğ.
Hest mader nefis bâbâ akl-ı râd	Nefis anadır, üstün akılsa baba akla uyan
Evveleş tengi u âhir sad güşâd	önce daralır ama sonu yüzlerce ferahlıktır

Konuk, ilk beyitte geçen *tiba* sözcüğünün “fusun ve işve ve aldatma” ikinci beyitte geçen *rad* sözcüğü “cömert, arif, hâkim”; *güşad* ise “açıklık ve hoşluk ve okun yайдan kurtulması” anlamındadır. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; ey kâmil erkeğin terbiyesindeki erkek salık! Dikkatli ol ve ana seviyesinde olan nefsinin aldatmalarından kaç! Babanın yani kâmil erkeğin tokadı, sana emrettiği nefis terbiyesine ilişkin acı sözleri, ananın helva gibi olan tatlı sözlerinden yeğdir. Ey salık! Bil ki, nefis ana gibidir; baba da hâkim ve cömert olan akıldır (2006a: c.11, d.6, b.1451455).

Schimmel'e (2011: 72-73) göre, pek çok metinde ve *Mesnevi*'de nefis, insanların anası, buna karşılık akıl ise babası olarak görünmektedir. Mevlana da karı-koca kavgası üzerinden gerçeğe uygun biçimde nefis ile akıl sembolize etmektedir. Bu kavga esnasında, acıma duygusu güçlü, yufka yürekli anne, nazlı oğulcuğunun mektebe gitmemesini, ana kucagında şımartılmasını dilemekte, buna karşılık, akıl olan baba oğlunun olgunluğa erişme yolunda ilerleyebilmesi amacıyla iyi bir eğitim alması için mektebe göndermek istemektedir.

3.6. DIŞIL VE ERİL KİMLİK İLİŞKİLERİ

Dişil ve eril kimlik ilişkileri üst başlığı altında dişilerin, erkeklere kurduğu tuzaklar yani dişil tuzaklar irdelenebilir. TDK-GTS'ye göre *tuzak* sözcüğünün iki anlamı vardır: 1- Yaban hayvanlarını ya da kuşları yakalamaya yarayan araç ya da düzenek. 2. Birini güç ve tehlikeli bir duruma düşürmek için kurulan düzen.

Bu tezde, Mevlana'nın yapıtlarından ve/veya yaşantı örneklerinden hareketle *dişil tuzaklar* sözüyle *tuzak* sözcüğü hem temel hem de yan anlamını içine alabilecek biçimde kullanılmaktadır. Tuzak sözcüğünün birinci anlamıyla, dişilerin dişilere özgü olduğu savlanan, düzen kuran zekâlarıyla yani keyd'leriyle mümin erkekleri yakalamak için güzelliklerini, cinselliklerini araç olarak kullanıp onları ayartıp baştan çıkarmaları kastedilmektedir. İkinci anlamıyla, mümin erkekleri itaatsizlikleri, serkeşlikleri yani nuşuzları ve ağlamalarıyla dişil kargaşaya düşürmeleridir.

Nitekim Kaşgarlı Mahmud'un *tuzak* sözcüğünü ikili anlamıyla kullandığı örnekler *Divanü Lugat-it-Türk*'te bulunmaktadır. *Tuzak* sözcüğünün anlamlarından biri, “avda kullanılan ağ” diğeri ise *tuzakı*, “sevgili”dir (2006: 4/665) ki Kaşgarlı Mahmud'un tuzağı her iki anlamda kullandığı bir dördlük bulunmaktadır:

İkledi mening adhak	Ayağım tuzağa takıldı
Körmedhip ogrı tuzak	Gizli tuzağı görmeyerek
İgledim andın uzak	Bundan uzun hastalık çektim
Emelegil emdi tuzak	Sevgilim ilaç et (2006: 1/380; 2018:163).

Burada, Kaşgarlı Mahmud *tuzak* sözcüğüyle sözcük oyunu yapmakta, temel anlamıyla “tuzak” ile değişmeceli “güzellik” anlamındaki “tuzak”ı birlikte göstermektedir; *tuz* “güzellik”, *tuzak* “sevgi yönünden söylenen söz” (2006: 4/665-666) yani “erkeğin sevgilisinin güzel olduğunu söylerken onun için kullandığı kelime”dir (2018: 907).

Öyle görünüyor ki diş sevgili çok iyi bir avcı olduğu için erkeğe tuzak kurabilmektedir. Her ne kadar Kaşgarlı Mahmud, *kişi* sözcüğünün anlamını “adam, insan, kimse, halk, karı, kadın” (2006:4/335; 2018:723) olarak verse de “kişinin sevgilisi”nden kastedilenin kişinin erkek, sevgilinin ise diş olduğu. Bunun böyle olduğunu Clauson da söylemektedir. Ona (1972: 573) göre, *tuzak* “bir erkek tarafından, diş sevgiliye iltifat ederken kullanılan bir sözcüktür.” Gülensoy (2007: 2/940-941) da Orta Türkçede *tuzak* sözcüğünün, “sevgili” anlamına geldiğini belirtmektedir. Saadet Çağatay (2008: 105), Türkçede “sevgili” anlamına gelen sözcüklerin dikkate değer biçimde çok az olduğunu ifade etmektedir. Belki, bu denli az oluşunun olası sebeplerinden biri, diş sevgilinin, “tuzak” olarak görülmesi olabilir.

Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lugat-it-Türk*'teki *tuzak* sözcüğünün tanımına benzer biçimde, Mevlana da *Mesnevi*'nin 6. defterinde dişi güzelliğinin erkeklere tuzak oluşundan söz etmektedir. Aynı beyit (b.4447-4451) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Cûhî her sâlî zi dervîşî be fen	Cuha, yoksulluktan düşünüp oyun
Rû be zen kerdi ki ey dil hâh zen	Karısına derdi a güzel kadın
Çün silâhet hest rev saydi bigir	Madem silahın var, git bir av avla
Ta bidûşânîm ezsayd to şîr	Ki avından süt sağalım bu yolla
Kavs-i ebrû tîr-i gamze dâm-ı keyd	Kaşın yay, gamzen ok, hilen tuzak
Bahr-i çi dâdet Hudâ ez behr-i sayd	Sana niye verdi avlan diye Hak
Rev pey murğî şigerfî dâm nih	Git büyük bir kuşa tuzak hazırla
Dâne bünmâ lik der hordeş medih	Yemi göster fakat yedirme ona
Kâm bünmâ u kon o râ telh kâm	Muradı göster, erdirmeye murada
Key hored dâne çü şod der habs-dâm	Nasıl yem yer tuzakta haps olunca

Mevlana, "Cuha'nın Karısı" başlıklı hikâyede erkeklerin akıllarını başlarından alan dişi güzelliğinin tuzak olduğunu, Tanrının dişilere bu güzelliği, erkekleri tuzağa düşürmek için verdiğini bildirmektedir. Hikâyede Cuha, karısının güzelliğini kadıya tuzak kurmak için kullanmaktadır. Bir erkek olan Cuha, başka bir erkeğe, karısı üzerinden iki tuzak kurmaktadır. İlki, karısı güzelliğiyle kadıya tuzak kurmaktadır. Kadının güzelliğiyle başı dönen kadı, tuzağa düştükten sonra, ona ikinci bir tuzak daha kurularak birlikte olma sözü verilmekte ama sözden dönülerek onun murada ermesi engellenmektedir. Diğer bir deyişle, kadıya tuzak içinde tuzak kurularak o, iki kez aldatılmaktadır.

Mevlana'nın anlattığı bu hikâyede tuzağı tasarlayan ve kuran koca, karyı tuzağına aracı eden koca yani tuzağın büyük kısmını kotaran kocadır. Karının bu tasarlanmış tuzaktaki rolü -güzelliğiyle, sözüyle, bakışıyla, cilvesiyle- kadıyı eve getirmek ve ona masa hazırlamak. Başka bir deyişle, karının bu tuzaktaki rolü, ehemmiyetsiz bir kusurdur. Tuzak kurmak erkeklerin işi olmasına karşın, dişilerin tuzağının daha büyük olduğu söylenmektedir. Neden? Bu soruya biri, dinin dışına çıkararak diğeri, dinin içinde kalarak olası iki yanıt verilebilir.

Latin yazar Lucius Apuleius (2017: 83), *Başkalaşım*lar ya da *Altın Eşek* adlı yapıtında dişilerin gizli tuzakları olduğunu ve bunların sayısını kimsenin bilemeyeceğini söylemektedir:

Bu iğrenç cadalozlar herhangi bir hayvanın biçimine girerek dış görünüşlerin değiştirir, öyle usulca süzülürler ki içeriye Güneş tanrısının, Adalet tanrıçasının bile gözlerinden kaçabilir. Kuşların biçimini alırlar, sonra bir anda köpek oluverirler ya da bir fare hatta bir sinek bile olabilirler. Sonra tüyler ürpertici büyümlü sözler (...) Bu aşağılık kadınların şehvetli arzularını gerçekleştirmek için yarattıkları gizli tuzakların sayısını hiç kimse oturup tam olarak hesaplayamaz.

Apuleius gibi, Zemahşeri'nin de dişilerin daha gizli tuzakların, daha etkili hilelerin planlayıcıları olduğundan kuşkusu yok gibidir. Zemahşeri'ye (2017: 3/578) göre, dişilerin tuzak kurmada büyük becerileri ve bu yolla erkeklere galip gelmektedirler. Kuran'da “dügümlere okuyup üfleyen kadınların şerri”nden (Felak 113: 4) korunulması buyurulmuştur.

Apuleius ve Zemahşeri gibi, Mevlana da yapıtlarında dişilerin tuzaklarından uzun uzun yakınmaktadır. Mevlana'nın dişil tuzaklara ilişkin söyledikleri dört başlık altında kavramsallaştırılabilir:

- (i). Dişil Zekâ: Keyd
- (ii). Dişil Kargaşa: Fitne
- (iii). Dişil İtaatsizlik: Nuşuz
- (iv). Dişil Ağ: Ağlama

Bu dört kavramlaştırma, Kuran tefsirlerinden hareketle, Mevlana'nın yapıtlarında işleniş biçimleriyle oluşturulmuştur.

3.6.1. Dişil Zekâ: Keyd

Arapça kökenli eylemlilik/mastar haliyle “tuzak, hile, plan, komplo, ceza” gibi anlamlarda ad olarak kullanılan (Çetin 2002: 346) *keyd*, “bir çeşit kandırma” demektir (İsfahani 2010: 940). Mernissi, *keyd* sözcüğünün esasını önceden tasarlama, soğukkanlılıkla planlama ve hesaplı kitaplı kötülük oluşturduğunu belirtmektedir (1995: 89). Sabbah'a göre, *keyd*, sıradan bir terim olmadığı gibi, tam tersine anahtar bir

terimdir. Keyd insan zekâsının özel bir biçimidir ve bu zekâ türünün en belirgin özelliği ise dişilere özgü olmasıdır (1995: 50).

İslam’da dişilere özgü bu zekânın örneğine Yusuf suresinde karşılaşılmaktadır ki *keyd* sözcüğü, beş ayette¹⁰⁷ dişileri imlemektedir. Yusuf Suresi’nde, Yusuf’u kandırıp onunla cinsel ilişki yaşamak için kurduğu tuzakları ifade eden *keyd*’in dişilerle ilişkilendirilmesine sebep olan kadın, Züleyha’dır (Biçer- Ferşatoğlu 2018: 106). Bütün dişilerin kişiliği ve kimliği, Yusuf’u (erkekleri) baştan çıkarmaya çalışan, aşk tutkusuyla çılına dönüp ona saldıran ve gömleğini yırtan, bu baştan çıkarıcı Züleyha’yla (kadınla) özdeşleştirilmektedir. Baştan çıkarıcılık-yıkıcılık simgesi olan bu kadın, genç erkekleri (Yusuf) ayartmakta, kocaları aldatmaktadır. Züleyha’nın kocasının himayesindeki Yusuf’a olan tutkusu, *keyd* niteliğindedir; çünkü kadınca arzuları onu zinaya, kargaşaya ve yarı aile içi yasak ilişkiye yani enseste sürüklemiştir (Sabbah 1995: 50).

Gazali’ye (1974: 2/118-119) göre, dişilerin tuzakları büyük, şerleri açık, fitratlarında kötülük ve kurnazlık baskındır. Onların bu hâlleri, ancak yumuşak davranışla normale döner; yine Peygamber, dişilerin hayırlıları hakkında bile: “Sizler, Yusuf’un (başına işler açan) kadınlarsınız,” sözünü aktarmıştır. Dişilerin doğalarında hem kötülük hem de zayıflık olduğu için onların kötücül yanlarını yönetmek için sertlik; zayıf yanlarını yönetmek için acıma duygusu ve sevecenlik gerekmektedir.

Nefzavi de *Bahname: İtrli Bahçe* baştan çıkarıcılığın ve yıkıcılığın simgesi olarak gördüğü dişiler için Vezirini uyarmaktadır. Kendisi dişilerin çok kurnaz olduklarını, kurnazlıklarıyla kötü şeyler yaptıklarını hatta düzenleriyle şeytanı bile kandırdıklarını söylemektedir. Nefzavi, Yusuf suresinin “Kadınların hilesi büyüktür,”(Yusuf 12: 28) ayetiyle, “Şüphesiz, şeytanın hilesi zayıftır,”¹⁰⁸ (Nisa 4: 76.) ayetlerini birleştirerek dişinin, şeytandan daha akıllı olduğu çıkarımında bulunmaktadır (2004: 235). Kuşkusuz, dişilerin düzeninin şeytanın düzeninden büyüklüğüne ayetlerle destekleme çabası salt Nefzavi’ye özgü olmasa gerek. Öyle olsaydı Müslüman erkekler, dişilerin düzeninden şeytaninkinden daha fazla korkmayabilirdi.

¹⁰⁷ Yusuf suresi 12: 28, 33,34, 50 ve 52.

¹⁰⁸ Nefzavi, kitapta “Şeytanın hilelerini anlamak kolaydır,”6. surenin 38. ayeti olarak vermektedir. Ne var ki Enam aynı 6.surenin 38. ayetinin şeytanla ilgisi bulunmamaktadır. Sanıyorum, baskıdan kaynaklı bir yanlışlık olabilir.

Mevlana da dişilerin *keyd*'ini yani düzenini Züleyha üzerinden örneklemektedir. Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, *Kurbağa ile Farenin Arkadaşlığı*¹⁰⁹ olarak da bilinen hikâyede Yusuf'un, Züleyha'nın düzeniyle tutsak edilişini anlatmaktadır. Farsçası (b.2794) ve Gölpınarlı (b.2803) çevrisiyle:

Yusufem der habs to ey şah nişân	Padişahım senin zindanında bir Yusuf'um ben
Hin ez destân-ı zenânem va rehân	Haydi, beni kadınların düzeninden kurtar

Burada geçen, “kadınlarından düzeni” için Farsça özgün metinde “Hin ez destân-ı zenânem” geçmektedir. *Ferhengi Ziya*'ya göre, *hin* “tekit, tahrik, teşvik, tacil, tahzir yerlerinde kullanılan” bir sözcükken *destan* “hile” demektir (1996: 3/ 2017; 2/ 904).

Mevlana, ilk beyitte, Yusuf suresi 33. ayete göndermede bulunmaktadır ki Yusuf, bu surede dişilerin kendisine kurduğu tuzağı boşa çıkarması için Tanrıya yalvarmaktadır. Konuk, Mevlana'nın “Ben Yusuf gibiyim. Beni Yusuf'a musallat olan kadınlar seviyesindeki nefsimin mekrinden ve hilesinden kurtar!” diye Şah'a ya da Mürşid-i Kâmil'e seslendiğini belirtmektedir (2006a: d.6, c.12, b. 2815). Top da Yusuf'um ben, kadınlar, beni elde etmek için düzen kuruyorlar; sen, beni kadınların şerrinden kuru, eğer sen, beni korumazsan nefsimin arzusuna uyar, cahillik etmiş olurum ve boyumu aşan günaha girerim (2018c: c.11, d.6, b.23532) biçiminde açıklamaktadır.

Aslında, dişilerin *keyd* ile (düzenle) ilişkilendirilmesi, Züleyha'dan çok daha önce, Tevrat'ta Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmasıyla ilgili anlatıda yer almaktadır. Mevlana'ya göre, Havva dünyaya düşüşte, düzeniyle çok önemli bir rol oynamıştır. Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde bir hikâye üzerinden Havva'nın hilesiyle cennetten kovulmuşta oynadığı rolü betimlemektedir. Farsçası (b.2795) ve Gölpınarlı (b.2804) çevrisiyle:

Ez suyi arşî ki bûdem merbat o	Arş katındaydım; anamın şehveti “inin”
Şehvet-i mâder figendem ki ihbitû	buyruğunu duyurdu, buraya düşürdü beni

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; *merbat* sözcüğü “bağlanacak yer” anlamındadır. Bu görünüşler dünyasında dişilerin görevleri çok etkilidir. Nitekim bana bağlanacak yer olan tinsellik katından, annemim kösnüllüğü “Şu aşağılık dünyaya

¹⁰⁹ Bu hikâye Pançatantra, Kelile ve Dimne, Ezop ve La Fontaine'de de görülmektedir (Saim Sakaoğlu 1985: 106)

ininiz!” buyruğuyla beni varlıklar dünyasına düşürdü (2006a: c.12,d.6, b.2816). Farsçası (b.2796) ve Gölpınarlı (b.2805) çevrisiyle:

Pes futâdem ez ana kemâl-i müstetim	Derken o tam olgunluktan, bir kocakarının
Ez fen-i Zalî be zindân- rahim	düzeniyle rahim zindanına düştüm.

Farsçası “Ez fen-i zali” olarak başlayan ikinci beyiti Kırlangıç, “kadın yüzünden” Gölpınarlı (b.2805) “kocakarının hilesiyle” olarak çevirmiştir. Beyitte geçen *fenn* sözcüğünün ikinci anlamı “hile, düzen” demektir (Kanar 1998: 462) ki burada ikinci anlamıyla kullanılmaktadır. *Zal*, İran Pehlivanlılarından birinin adı olduğu gibi, “kadın” anlamına da gelmektedir. Farsçası (b.2797) ve Gölpınarlı (b.2806) çevrisiyle:

Rûh râ ez arş âred der hatim	Canı ta Arş’tan bu yurda getirdi hasılı
Lâ cerem keyd zenan bâşed azim	“Kadınların düzenleri pek büyüktür”

Bu beyitte, Mevlana, Yusuf suresi 28. ayete göndermede bulunmaktadır: Farsçasıyla *keyd zenan bâşed azim*, 1401 tarihli ilk Kuran (2014: 187) çevirisinde “...avratlar mekriñüz ve hileñüz uludur!” olan beyitin Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; dişi, ruhun bedene bağlantısı yoluyla alçak dünyaya düşüşün en önemli aracıdır. Eğer dişi olmasa babanın erlik suyu mahvolur gider ve kösnüllüğünün üremeye hiçbir yararı olmaz. Dolayısıyla o dişi, ruhu, ruhlar âleminden duyular âlemine getirir. Kuşkusuz, bu sebeple dişilerin keydi eşdeyişiyle düzeni büyük olur (2006a: d.6, c.12, b. 2818). Farsçası (b.2798) ve Gölpınarlı (b.2807) çevrisiyle:

Evvel u âhir hubût men zi zen	Evvel-ahir, benim düşüşüm kadın yüzündendir
Çün ki bûdem rûh u çün geştem beden	Candım nasıl da beden oldum

Konuk’un açıklamasıyla, *evvel*, müridin (salikin) geçmişteki büyükleri; *ahir* ise salikin bedenidir. Gerek geçmişteki büyüklerimin gerekse benim ruhumun alçak, aşağılık dünyaya inişi hep kadın yüzündendir. Bir zamanlar ruhtum, nasıl beden oldum (2006a: d.6, c.12, b. 2819)? Farsçası (b.2799) ve Gölpınarlı (b.2808) çevrisiyle:

Bişnev in zarî Yusuf der isâr	Ya bu düşkün Yusuf’un dertli ağlamasını
Yâ ber an Yakûb bi dil rahm dâr	inlemesini duy ya da aşık Yakub’a acı

Top’un açıklamasına göre: Ey şahım! Yusuf kuyuya atılırken ağladı, inledi, çığlık attı; benim ruhum da Tanrı’nın yüce huzurundan dünyaya düşerken çığlık çığığa bağırmakta ve ağlamaktadır. Dünyaya gelen çocukların ağlamalarını işittiğin gibi, yüceliklerden

aşğılık dünyaya atılan ruhumun ağlamalarını da işit (2018c: c.11, d.6, b. 23537). Farsçası (b.2800) ve Gölpınarlı (b.2809) çevrisiyle:

Nâle ez ıhvan konem ya ez zenân Âdem gibi cennetlerden düştüm!
Ki figendendem çü Âdem ez cenân Kardeşlerimden mi feryat edeyim kadınlardan mı?

Mevlana, bu sözleriyle erkeğin düşüşünü, dişiye bağlamakta ve dişiyi bu yüzden yermektedir. Konuk’a göre, *kardeşler*, tasavvuf yolculuğunda henüz nefsin arzularından kurtulamadıkları için birbirini çekemeyen, kıskanan arkadaşlar; *kadınlara*, salikin kendi nefsanî arzuları; *cennet* ise cennetteki işlerdir (2006a: d.6, c.12, b. 2819). Bu cennet, eylemler cennetidir yani iyi eylemlerin sevabıyla kazanılan leziz yemekler, içecekler, güzel eşlerin bulunduğu şekli cennettir (Cebecioğlu 2009: 48).

Top’a göre, dünyadan el etek çektiğim, Tanrıma karşı kulluk görevlerini yerine getirdiğim, cennetten sürdüren kardeşlerimin kıskançlığından mı ağlayayım yoksa nefsimin kadın gibi olan ve beni baskı altına alan arzularından mı ağlayıp inleyeyim (2018c: c.11, d.6, b.23538)?

Mevlana, *Mesnevi*’nin 6. defterindeki (2794-2800) beyitleri arasında başta Havva olmak üzere, düzensiz dişilerden feryat figan etmektedir. Mevlana, bu beyitlerde dişilerin bildiği kötülüğü, hileyi şeytanın bile bilmediğini söyleyerek, onların düzenle dünyayı parmaklarında oynattıklarını; kösnüllükleri, baştan çıkarıcılıklarıyla erkekleri kandırdıklarını söylüyor olabilir.

3.6.1.1. Düzensiz Dişiler

Dönemin geleneksel bakış açısını da içeren biçimde Mevlana, yapıtlarında dişileri tuzak kuran, düzensiz dişiler olarak karakterize etmektedir. Nitekim dişilere atfedilen en başta gelen olumsuz özelliklerden biri de onların hile yapma konusunda son derece usta olarak yaratıldığı inancıdır. Dişilere atfedilen bu zekâ türünün yani keydin kullanıldığı yerler; kösnüllük, baştan çıkarıcılık ve cinsellik olarak görülmektedir. Mevlana da *keyd* örneklerini buralardan vermektedir. Mevlana çok bilindik, tanınmış ünlü kadınların yanı sıra, “X [♂]...karısı” olabilecek, sıradan kadınlardan da *keyd* örnekleri vermektedir. Öncelikle, ünlü kadınların daha sonra, sıradan kadınların *keyd* örnekleri üzerinde durulabilir.

3.6.1.1.1. Ünlü Kadınların Düzenleri

Mevlana, yıkıcı keydin köklerini Havva'ya kadar götürmektedir. Ona göre, ilk düzensiz kadınlar; Âdem 'in karısı Havva, Habil ile Kabil'in karısı, Nuh'un karısı Vahile ve Aziz'in karısı Züleyha'dır. Kuran'da, evli dişilere iyelikte seslenildiği için burada adı geçen dişiler, “[♂]...karısı” biçiminde başlıklandırılmaktadır.

Mesnevilerde dişiler yalancıdır, hilekârdır, onlara inanılmaz (Çetinkaya 2008: 911). Mevlana'nın *Mesnevi*'sinde de öyle. Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, dişilerin yalancı, hileci olduğunu, onlara asla inanmamak gerektiğini, Âdem'in cennetten kovulmasına Havva'nın düzeninin neden olduğunu, yeryüzünde ilk kanın onlar yüzünden döküldüğünü, Kabil'in Habil'i onlar yüzünden öldürdüğünü, şeytana hileyi dişilerin öğrettiğini söylemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b. 4468-4472) Farsçası ve Kırılmaç çevirisiyle:

Çend bâ Âdem İblis efsane kerd	İblis, Âdem'e çok şeyler söyledi ama
Çün Havvâ gofteş “Bihor” angâh hored.	Havva, ona ye deyince yedi.
Evvelîn hûn der cihân zulm u dâd	İlk kan zulüm ve adalet dünyasında
Ez kef-i Kabîl behr-i zen fütâd	Kadın için aktı Kabil eliyle
Nûh çün ber tâbe biryân sâhtî	Nuh tavada kızartma yaptığında
Vâhile ber tâbe seng-endâhtî	Vahile hep taş atardı tavaya
Mekr-i zen ber kâr-ı o çîre şodî	Kadının fendi onun işini bozardı
Âb-ı sâf-ı v'az o tîre şodî	Onun saf öğüt suyu bulanırdı
Kavm râ peygâm kerdî ez nihân	Kadın, halka gizlice şöyle derdi
Ki nigeh darid din z'in gümrehân	Sapıklardan koruyun dininizi.

Mevlana'nın bu beyitlerde dişilerin düzenine ilişkin söylediği sözlerin, Kuran'daki sözlerle koştur olduğu görülmektedir. Mevlana'nın yapıtlarında pek çok düzenden söz edilirken özellikle iki düzen dikkati çekmektedir. Bunlardan birisi şeytanın, diğeri dişinin düzeni: Kuran'da denildiği gibi, Mevlana için de “şeytanın hilesi zayıf”¹¹⁰ken dişinin “hilesi pek büyüktür.”¹¹¹ Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de bir gazelinde, Tanrı'nın

¹¹⁰ Nisa 4: 76

¹¹¹ Yusuf 12: 28

kapıyı dişilere hileyle açtığını söylemektedir: “Tanrı, sana hileyle kapısını açmış: dilencilik yollarını sen öğretirsin.” (2007: c.6, b.3957).

Yukarıda gösterildiği gibi, Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde (b.4468-4472) beyitleri arası ünlü kadınların düzenlerini anlatmaktadır. Bir erkeğe iyelendirilen bu ünlü kadınların; Âdem 'in karısı, Havva'nın; Habil ile Kabil'in karısının ve Nuh'un karısı Vahile'nin düzenleri sırasıyla sorgulanabilir.

Âdem'in karısı Havva: Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde, “Buğday başağının Âdem'e tuzak” (1990: d.1, b. 2790) olduğunu söylerken *Mesnevi*'nin 6. defterinde cennetten kovuluşlarını Havva'nın düzenine bağlamaktadır. Aynı beyit (b.4468) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Çend bâ Âdem İblis efsâne kerd	İblis, Âdem'e çok şeyler söyledi
Çün Havvâ gofteş “bihor” an gâh hored	Ve Havva ona “ye” deyince yedi

Mevlana, Âdem'i şeytanın kandıramadığını ama Havva'nın kandırarak onun yasak meyveyi yemesine sebep olduğunu söylemektedir. Top da bu beyti açıklamasında, “Kadının fendi, erkeği yendi”¹¹² boşuna söylenmiş bir söz değildir. Fattan bir dişi, tinsel yolda mesafe almış erkekler için bile tehlikelidir. Her makamın kendine özgü tehlikeleri vardır, en büyük tehlikeyse dişilerdir (2018c: c.12, d.6, b. 25215).

Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de yılan, domuz dediği birine çok kızarak onun için şu beyti söylemektedir:

Havva senin hileni bilseydi, utancından kendini kısır ederdi (2007b: c. 6, b. 1272).

Mevlana'nın anlatımından çıkarılabilecek sonuçlardan biri, analarının günahı, bulaşıcı günah/ mevrus günah olarak kızlarına da bulaşabildiğine göre, düzen kurarak erkeği aldatma da analarından kızlarına bulaşmış olabilir. Tıpkı yaşayanların anası Havva gibi, Vahile ve Züleyha da hatta tüm yaşamış, yaşayan, yaşayacak dişiler de düzen kurarak kocalarını aldatacaktır. Durum böyle olunca, Mevlana, erkeklerin günaha düşmemek için dişilerin hilesinden sakınılması gerektiği konusunda sıklıkla uyarılarda bulunmaktadır.

¹¹² Farsça kökenli *fend* sözcüğünün anlamı “hile” demektir (Kanar 1998:462). Buna göre, “Kadının hilesi, erkeği yendi” olmaktadır.

Habil ile Kabil'in karısı: Mevlana da *Mesnevi*'nin 6. defterinde ilk cinayetin dişi ve dişinin güzelliği yüzünden işlendiğini söylemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b. 4469) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Evvelîn hûn der cihân zulm u dâd	İlk kan zulüm ve adalet dünyasında
Ez kef-i Kabil behr-i zen fütâd	Kadın için aktı Kabil eliyle

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; bir yanı zulüm, bir yanı adalet olan bu dünyada ilk kan, Kabil'in elinden dişi yüzünden döküldü. Dolayısıyla, Tanrının buyruklarıyla karşılaşan ilk erkekler arasında dökülen kana dişi sebep oldu (2006a: c.13, d.6, b.4491). Habil ile Kabil üzerinden dişi yüzünden ilk dökülen kan anlatısı, tefsir ve kısas-ı enbiya türündeki kitaplarda bir gerekçe olarak yer aldığı görülmektedir. Oysa Yahudi alanyazında Kabil'in Habil'i öldürmesinin sebebinin toprak kavgasının olduğu öne sürülmektedir (Harman 1996: 376).

Nuh'un karısı Vahile: Kuran'da Nuh'un karısından sadece bir kez, o da adı verilmeksizin ihanet ettiği gerekçesiyle Tahrir suresi 66. ayette söz edilmektedir: Bir yoruma göre, Vahile'nin ihaneti, onun Nuh'a iman etmemesi, onun için "deli" yakıştırmasında bulunması, kavmine gizlice haberler yollayarak Nuh'a inanmamalarını söylemesidir. Mevlana da *Mesnevi*'nin 6. defterinde Vahile'nin düzenine ilişkin buna benzer bir sezdirimde bulunmaktadır. Aynı beyit numaralarıyla (b. 4470-4472) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Nûh çün ber tâbe biryân sâhtî	Nuh tavada kızartma yaptığında
Vâhile ber tâbe seng-endâhtî	Vahile hep taş atardı tavaya
Mekr-i zen ber kâr-ı o çîre şodî	Kadının fendi onun işini bozardı
Âb-ı sâf-ı v'az o tîre şodî	Onun saf öğüt suyu bulanırdı
Kavm râ peygâm kerdî ez nihân	Kadın, halka gizlice şöyle derdi
Ki nigeh darid din z'in gümrehân	Sapıklardan koruyun dininizi.

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; Vahile'nin düzeni öyle büyük ve yamandı ki Nuh'un doğru yola dayanan işine galip gelirdi. Nuh'un su gibi temiz ve duru olan dinsel konuşmalarını ve öğütlerini bulandırırđı. Nuh, kalplere iman olmak üzere büryan kebabı gibi lezzetli gıdalar hazırlarken yani öğütlerde bulunurken imandan nasibini almayan karısı Vahile, onun iman kebabına küfür taşları atar, Nuh'a inananları, Tanrı yolundan

çevirmeye çalışırdı. Kadının düzeni, hilesi doğru yoldan saptıran Nuh'un kurtuluşa dayanan işine galip gelirdi (2006a: c.13, d.6, b. 4492-4494).

Gölpınarlı da Nuh Peygamber'in tavada kebab kızartmasını şöyle anlamlandırmaktadır: Nuh, halkını inanca çağırırken tinsel anlamda ham olan halkını olgunlaştırıp yetkinleştirmeye, inançla güçlendirmeye, Tanrısal aşka ulaştırmaya çalışırken karısı Vahile tavaya taş atarak kocası Nuh'u yalanlamış ve ona engel olmuştur (2003: d.6, s.752). Mevlana'nın bu beyitte Nuh'un karısı Vahile'den söz etmesi Hasan Yılmaz'a göre, dişilerin planlarındaki başarılarını göstermek için güzel bir örnektir (2004: 77).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, Şeyh Hasan Harrakani gibi, Tanrı katında kâmil bir insanın böyle “ayıplı” bir karısı olmasını Nuh'un kâfir karısına (Vahile'ye) benzetmektedir. Aynı beyit (b.2110) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Çün to nengi çift an makbûl rûh	Sen ayıplı o makbul ruhun eşi
Çün ayâl kâfir-i ender akd-i Nûh	Nuha'a nikâhlı kâfir kadın gibi.

Farsça kökenli *neng* sözcüğünün anlamını Şükün “ar, utanma; ayıp” (1996: 3/1909); Golkarian ise sözcüğün temel anlamını “ayıp, kusur, kötülük, ar, yüzüzlük, kötü ün”, yan anlamını da “yüzsuyu, saygınlık” olarak vermektedir (2005: 433). Top, bu beyti çevirirken yay ayraç içerisine alarak : “(Ey ağzı kokmuş kocakarı!) O makbul ruhun eşi olmuş senin gibi bir utanç...” (2018: c.11, d.6, b. 22847) eklemesini yapmıştır. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle: Ey kadın! Senin gibi ayıplı bir varlığın, Ebu'l-Hasan gibi mürşid bir erkeğe eş olması, Nuh'un nikâhı altındaki kâfir karısına benzer (2006a: c.12, d.6, b.2128). Gölpınarlı da bu beyti “Senin gibi bir ayıplı...” olarak çevirmekte, Tahrim suresinin 10-12. ayetlerinin yönletimiyle Nuh'un karısından söz edildiğini belirtmektedir (2003: d.6, b.2115).

3.6.1.1.2. Sıradan Kadınların Düzenleri

Mesnevi'de keyd'e örnek oluşturabilecek üç hikâye bulunmaktadır. Ünlü kadınlr gibi, ıradan kadınlar da kocalarına göre “X [♂]...karısı” olarak adlandırılıp başlıklandırılmaktadır. Mevlana'nın kullandığı biçimiyle hikâyelerden ilki, “Sufi'nin Karısının Düzeni” ikincisi, “Kaltaban'ın Karısının Düzeni”, üçüncüsü, “Cuha'nın Karısının Düzeni” olarak adlandırılabilir.

İlk hikâye, cinselliğin; ikincisi, kösnüllüğe düşkünlüğün; üçüncüsü ise baştan çıkarıcılığın örneği olarak kullanılabilir. Bunların yanı sıra *Mesnevi*'de kısaca, “Bir Adamın Karısı” olarak başlıklandırılabilen kısa bir hikâye daha vardır. Buradaki kadın da düzencidir ama onun düzeni başkadır. Şimdi, sırasıyla Mevlana'nın keyd örnekleri “X [♂]...karısı” olan karılar ve onların keyd'leri serimlenebilir.

3.6.1.1.2.1. Sufi'nin Karısının Düzeni

Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde, bir hikâyeyi kızdığı biri için anlatmakta ve sonunda “Sufi'nin karısı gibi hainsin, kötülükte hile tuzağını kurmuşsun!” demektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.157-162 ve 171) Farsçası ve Kırılmaç çevirisiyle:

Sufiyi âmed be suyi hâne rûz	Bir sufi gündüzün evine geldi
Hâne yek der bûd u zen ba keş dûz	Evi tek göz karısı köşkerleydi
Cift geşte ba reh-î hîş zen	Kadın ten hazzıyla o tek odada
Ender an yek hücre ez vesves-i ten	Beraber olmaktaydı oynaşıyla
Çün bized sufi be cid der çâştgâh	Sufi kuşlukta kapıyı dövünce
Her do der mândend ne hile ne râh	İkisi de kaldı ne yol ne çare
Hiç ma'hüdeş nebud k'o an zemân	Hiç âdeti değildi ki bu zaman
Sûyi hâne bâz gereded ez dükân	Eve doğru çıkagelsin dükkândan
Kâsiden an rûz bi vakt an merû'	Kuşkusu vardı adamın bir sürü
An hayâlî kerd ta hâne rucû'	O gün kasten eve vakitsiz döndü.
İtimâd-ı zen ber an k'o hiç bâr	Kadınınsa adamın bu vakitte
İn zemân be hâne nâmed o zi kâr	Güveni vardı gelmeyeceğine
Bârhâ zen nîz in bed kerde bûd	Kadın da birçok kez bu kötü işi
Sehl bügzeşt an u sehleş mi nümûd	Yapmıştı kolayca kolay gelmişti.

Sufinin karısı, kocasını defalarca aldatır, aldatmasının üstünü örtmeyi de bir biçimde becerir. Herhangi bir bedel ödemediği içinde aldatma işi ona kolay görünmeye başlar. Bir gün, yine, sufinin karısı oynaşı kunduracıyı evine alır ve onunla zevke dalar. Sufi, âdeti olmadığı halde şüphelendiği için karısını basmak amacıyla kasten, habersiz, vakitsiz evine gider ve kapıyı çalar. Karısı ve oynaşı ne yapacaklarını şaşırırlar, kaçmaya da olanak yoktur. Devamı, aynı beyit numaralarıyla (b.175-177) Farsçası ve Kırılmaç çevirisiyle:

An çünan ki kayın zen der an hücreyi cefâ	Bu şekilde o cefa odasında
Huşk şod o u herifeş zi ibtilâ	Dona kaldı kadın da oynaşı da
Goft sufi ba dil hod k'ey do gebr	Sufi içinden dedi iki kâfir
Ez şomâ kine keşem likin be sbar	Sizden oç alacağım ama sabır
Lîk nedâniste ârem in nefes	Fakat şu an bilmezden geleyim ki
Ta ki her gûşî nenuşed in ceres	Her kulak duymasın bu çan sesini.

Kocası, kapıya gelince oynaşıyla kadın donakalır. Kapının geç açılması, sufînin kuşkusunu artırır, kendi kendine der ki: “Ey iki kâfir, sizden öcümü alacağım ama sabırla hareket edeceğim. Şimdilik bilmemiş gibi yapacağım ki bu zina, dostun, düşmanın kulağına gitmesin; dostun kulağına giderse üzülür, düşman duyarsa sevinir.” Devamı, aynı beyit (b.185-188) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Çâder hod râ ber o efkende zûd	Kadın ona giydirdi çarşafını
Merd râ zen saht u der râ ber gûşûd	Adamı kadın yapıp açtı kapıyı
Zir çâder merd rûsvâ u iyân	Çarşaf altında rezil adam belli
Saht peydâ çün şotur ber nerdbân	Merdivene çıkmış bir deve gibi
Goft hâtûni est ez ayân-ı şeh	Dedi, şehrin eşrafından bir hatun
Mer u râ ez mâl u ikbâl est behr	Maldan, mülkten nasibi vardır onun
Der bibestem ta kesi bigâneyi	Kapıyı örttüm ki yabancı biri
Der neyâyed zûd nedânâneyi	Birden bilmeden girmesin içeri

Sufînin karısı, oynaşının üzerine kendi büründüğü çarşafı örtterek onu kadın kılığına sokar; kocasına da gerçeği başka türlü gösterip hileli sözler eder. Çarşafın altındakinin şehrin ileri gelenlerinden zengin bir kadın olduğunu, kızlarını el altından görmeye geldiğini söyler. Sufî de biz eksik ve geçinmekte zorluk çeken yoksul bir aileyiz oysa hatunun ailesi oldukça zengin evlilikte, eşler birbirinin dengi olmalıdır, der. Mevlana, tam bu noktada bu hikâyeyi niçin anlattığını açıklar. Devamı, aynı beyit (b.210-212) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

În hikâyet râ bidân goftem ki ta	Şundan anlattım bu öyküyü sana
Lâf kem bâfi çu rûsvâ şod hata	Hata rûsva olunca pek konuşma
Mert o râ hem be da'vi müstezâd	Sen de ısrar edersin iddiada
În bude est ictihâd u i'tikaâd	İçtihat ve itikadın buymuş ha

Çün zen-i sufi to hâyin bûdeyi
Dâm-ı mekr ender değâ büğşûdeyi

Hainmişsin sufi karısı gibi
Tuzak kurup etmişsin hileleri

Hikâyeye başlarken söylenildiği gibi, Mevlana, bu hikâyeyi kızdığı birisine örnek olması için anlatmaktadır. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; ey yalanlar söyleyip kendini öven; kendini az öv, çünkü nefsinin rezaleti, benim önümde apaçık biçimde ayıplı hale geldi. İffet ve namus konusunda konuştuğun kadar dürüst müsün kendine sor yoksa zinadan basılmasına karşın ardan, namustan söz eden sufinin karısı gibi misin? Uzatıp durduğun bu vaazlarınla kendi ayıplarını mı örtmeye çalışmaktasın? Sen, sufinin karısı gibi, için hain, dışın dost görünür olmuştun. Hilelerinle halkı aldatmak için tuzaklar kurmuşsun (2006a: c.7, d.4, b. 213-215).

Bu hikâyede kadının üç düzeni göze çarpmaktadır. (i) Kadın, kocası eve gelince, hemencecik kendi çarşafını oynasının üstüne atarak adamı kadın şekline sokmasıdır. (ii) Kadının, kocasını kandırmak için “oynaş”ının kadın olduğuna ikna etmeye çalışmasıdır. (iii). Kadının yalanı apaçık ortadayken yalan söylemeye devam etmesidir.

3.6.1.1.2.2. Kaltabanın Karısının Düzeni

Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde bir işi yanlış görenleri anlatırken kullanılan demeleşmiş Farsçasıyla, “Ez-dırext-ê umrûd pâyîn biyâ tâ rast bînî.” Türkçesiyle, “Armut ağacından in de bak”¹¹³ sözünün kısa hikâyesini¹¹⁴ anlatmaktadır. Bu demeleşmiş hikâye, Mevlana'nın *Mesnevi*'sinin açık saçık hikâyeleri arasında yer almaktadır. Konuk ve Top, bu hikâyenin eğitim amaçlı olduğunu söylemektedir.¹¹⁵

Bu tezde, bu hikâye, tasavvuftaki sembolik anlamlarıyla ya da eğitim amaçlı kullanışıyla değil, cinsiyet kültürü açısından ”ne söyleyebilir”i anlamak için irdelenmektedir. Nitekim Meşhedî (2006: 54 ve 62), Mevlana'nın dişilere ilişkin değerlendirmelerinin çok açık biçimde olumsuz oluşuna örnek olarak bu hikâyenin gösterildiğini ifade etmektedir.

¹¹³ Hasan Çiftçi, Fars kültüründen “Armut ağacından aşağı in ki doğru göresin” olarak Türkçeleştirdiği bu demeyi/atasözünü Mevlana'dan aktarmaktadır (2018: 43).

¹¹⁴ Gölpınarlı, “Armut ağacından in de bak!” demesinin hikâyesini Ankaravi'den alıntılanmaktadır (1990: 1/.276).

¹¹⁵ Sırasıyla Konuk ve Top: 2006a: c.8, d.4, b.3543-3544; 2015a: c. 8, d.4, b. 16188-16189.

Mesnevi'nin 4. defterinde yer alan bu kısa hikâyenin çok uzun bir başlığı bulunmaktadır, başlık kısaltıldığında Farsçasıyla “Hikayet-i an zen pelid” Gölpmarlı çevirisiyle “Pis, murdar kadının hikâyesi”, Konuk ve Top gibi söylenirse de “Bir f....e kadının hikâyesi” denilebilir. Ne var ki hikâyenin adı başka türlü de adlandırılabilir. Bu hikâyede, özgün beyitte koca için *kaltaban* (b.3555) sözcüğü geçmektedir. Develioğlu, *kaltaban* sözcüğünün anlamını “p.....nk, namussuz” (2006: 485) olarak vermekte, Konuk ise “Karısının fuhşunu gördüğü halde sükût eden deyyus,” demektedir. Konuk’un yaptığı ilginç benzetmeye göre, nasıl ki taşın istenci, taşa değil de taşı atana bağlı ise “deyyus” da karısına mahkûmdur ve onun istenci de karısına bağlıdır (2006a: c. 8, b.3541). Buradan hareketle, bu tezde bu hikâyenin adı, “Bir Kaltabanın Karısının Düzeni” olarak adlandırılabilir.

Mesnevi'nin 4. defterindeki “Bir Kaltabanın Karısının Düzeni” adlı hikâyenin Farsçası (b.3543-3556) ve İzbudak (b.3544-3557)çevirisiyle:

An zeni mi hast ta ba mûl-i hod	Bir kadın, aptal kocasının gözü önünde
Ber zened der pîş-i suy-i gûl-i hod	Oynaşıyla sevişip buluşmak istedi.
Pes be şoher goft zen ke'y nîk baht	Kocasına a iyi talihli kişi, ağaca çıkıp da
Men ber âyem meyve çîden der diraht	Meyve toplamak istiyorum dedi.
Çün ber âmed ber diraht an zen grist	Ağaca çıkınca kocasına baktı
Çün zi bâlâ sûyi şoher bingirist	Ağlamaya başladı.
Goft şoher râ ki ey me'bun-i red	Dedi ki: A merdut ahlâksız...
Kist an lûti ki bert o mi fütêd	Üstündeki luti kim?
To ber zir o çü zen baĝnudei	Karı gibi onun altına yatmışsın...
Ey fûlan to hod muhannes budei	Meğerse sen ne i..eymişsin!
Goft şoher ne seret guyi bigeşt	Kocası senin başın döndü galiba
Verne inca nist gayr-i men be deşt	Çünkü burada benden başka kimse yok dedi.
Zen mükerrer kerd k'an ba bertule	Kadın o üstüne binen kalpaklı herif kim,
Kîst ber pûştet fûrû huftê hele	Söyle hele diye birkaç kere daha sordu.
Goft ey zen hin fûrud-a ez diraht	Adam, a kadın ağaçtan in; başın döndü;
Ki seret geşt u harif geştî to saht	İyiden iyiye bunadın sen dedi.
Çün dūrûd âmed ber âmed şohereş	Kadın, ağaçtan indi; kocası ağaca çıktı.
Zen keşid an mûl râ ender bereş	Kadın da oynaşımı göğsüne çekti.

Goft şoher kist an ey ruspî	Kocası bağırdı: A o...pu
Ki be bâlâ-yi to âmed çün kepî	Maymun gibi üstüne çıkan o adam kim?
Goft zen ne nist inca ğayr-i men	Kadın, benden başka kimse yok ki dedi.
Hin seret ber geşte şod herze meten	Kendine gel, başın döndü galiba, saçmalama.
O mükerrer kerd ber zen an sehun	Adam, bu sözü birkaç kere söylediye de
Goft zen in hest ez emrûdbun	Kadın, bu armut ağacından olacak!
Ez ser-i emrûdbun men hemçünân	Ben de armut ağacının üstüneyken
Kej hemî didem ki to ey kaltabân	Öyle şeyler gördüm be hey kaltaban!
Hin fûrûd â-ta bibini hiç nist	Aşağıya in de bak, benden başka kimse yok,
În heme tahyil ez emrûdbunist	Bütün bu hayaller armut ağacından!

Hikâyeye göre koca, kaltaban ise karı kimdir? Mevlana gibi düşünüldüğünde; karı, her türlü düzenin ustası olarak yılanı deliğinden çıkarabilecek, iblise düzen dersleri verebilecek kadar becerikli, kurnaz biridir. Farsçasında kadın için *pelid ve ruspi* yani *o....u* sözcükleri kullanılmaktadır ki *pelid*, “pis, murdar” anlamına gelmektedir (Şükün 1996: 1/495).

İzbudak, Gölpınarlı ve Tahir’ül Mevlevi’nin “kötü karı/kadın” diye çevirdiğini Konuk, “f....e kadın” olarak çevirmekte ve bunun “f....e bir kadının hikâyesi” olduğunu, f....e kadının kocasına düzen kurmak amacıyla armut ağacına çıktığını söylemektedir (2006a: d.4, c.8, s.526).

Karı-kocanın dışında, hikâyeye dâhil olan kadının sevgilisi konumundaki adamı İzbudak, “oynaş” diye çevirirken Farsça özgün metinde, “mul” (2006b: d.4, b.3543) olarak geçmektedir. Konuk, *mul* sözcüğünü anlamını “kadının maşuku” (2006a: d.4, c.8, b.3529), Farsça Sözlükte, “Kadınların münasebette buldukları yabancı erkek, oynaş”, Cami’nin Sözlüğünde ise “kadının aşığı olan yabancı adam” olarak verilmektedir (Şükün 1996: 3/1832).

İzbudak’ın kadının kocasını nitelemek için kullandığı “aptal” sözcüğü, Farsça metinde “gul”dur (b.3543) “ahmak, sadedil” anlamındadır (Şükün 1996: 3/1832; 3/1716).

Hikâyeden anlaşılacağı üzere, Mevlana’nın “o....u” (b.3552) dediği bu kadın, kösnüllüğünün çokluğundan *keyd*’e başvurmaktadır. Kadının buradaki *keyd*’i yani

düzeni iki yönlüdür hem oynaşını baştan çıkarmakta hem de kocasını aldatmaktadır. Dolayısıyla kaltabanın karısı iki aşamalı bir düzen kurmaktadır. İlkinde, kadın, armut ağacına kendisi çıkararak kocasını, aşağıda başka bir erkekle sevişirken gördüğünü söyleyerek kandırmaktadır. Burayı geçerken kadının, kocasını bir dişiyle değil de erkekle, eşcinsel bir ilişki içinde görmesi oldukça şaşırtıcı olduğuna dikkat çekilebilir. İkinci olarak, kadın kocasını armut ağacına çıkartınca, ağacın dibinde sevgilisiyle sevişerek kocasını aldatmakta ve kocasının gördüklerinin hayal olduğunu söyleyerek onu kandırmaktadır.

3.6.1.1.2.3. Cuha'nın Karısının Düzeni

Mevlana'nın, *Mesnevi*'nin 6. defterinde dişilerin düzenine ilişkin anlattığı hikâyelerden biri de *Binbir Gece Masalları*'nda¹¹⁶ da buna benzer bir hikâyenin yer aldığı, kısaca "Cuha'nın Karısının Düzeni" olarak adlandırılabilir hikâyedir.

Mevlana, hikâyede, parasız kalmış bir kocanın, karısını erkekleri baştan çıkarmaya teşvik ederek gelir elde etmesini gülmeceyel/mizahi biçimde anlatmaktadır. Burada, Cuha'nın düzenci karısının hikâyesi *keyd* niteliğindedir. Cui¹¹⁷ ya da Cuha kimdir? Konuk'a göre, kendini kasten deli ve maskara gösteren ekâbirden birinin adıdır (2006a: c.13, d.6, s.179).

Hikâyeye göre, Cuha kimdir? Cuha, karısının kendisine kimi zaman yoksul kimi zaman da kaltaban dediği biridir. Konuk gibi düşünüldüğünde kaltaban, "karısının başka erkeklerle cinsel ilişkiye girmesine ses çıkarmayan bir deyyus"tur (2006a: c.13, d.6, b.4501). Eğer Cuha, bir deyyus ise deyyus oluşunu karısından; yoksul oluşunu ise Tanrı'dan olduğunu söyleyendir (b. 4493-4494). Cuha'nın karısı kimdir? Konuk gibi ifade edilirse, Cuha'nın karısı, kocasına mahkûmdur ve onun istenci kocasına bağlıdır.

¹¹⁶ Gölpınarlı, bu hikâyenin benzerinin *Binbir Gece Masalları*'nda da olduğu bilgisini vermektedir (2003: d.6, 751-752).

¹¹⁷ Mesnevîde, Cuha/Cui ile ilgili hikâyeler vardır. Gölpınarlı, 'Cui, kendisini aptal gösteren spiritüel, zeki bir adam olduğunu, Gazneli Mahmud zamanında yaşadığını belirttikten sonra, "Bizim Nasrettin Hocamıza pek benzer," demektedir (1990: 2/651). Mikail Bayram ise buna karşı çıkmaktadır. Ona göre, "Cui, Arap kültüründe gülünç ve komik, herkesin kendisiyle alay ettiği Cui değil, Nasrettin Hoca yani Ahi Evrendir. Bayram, Mevlana'nın sık sık Nasreddin Hoca'ya "Cui" diye hitap ederek onunla alay ettiğini, ona hakaret ettiğini belirtmektedir (Bayram 2006:100-101).

Mesnevi'nin 6. defterindeki bu hikâyenin aynı beyit (b.4447-4456) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Cûhî her sâlî zi dervîşî be fen	Cuha, yoksulluktan düşünüp oyun
Rû be zen kerdi ki ey dil hâh zen	Karısına derdi a güzel kadın
Çün silâhet hest rev saydi bigir	Madem silahın var, git bir av avla
Ta bidûşânim ezsayd to şîr	Ki avından süt sağalım bu yolla
Kavs-i ebrû tîr-i gamze dâm-ı keyd	Kaşın yay, gamzen ok, hilen tuzak
Bahr-i çi dâdet Hudâ ez behr-i sayd	Sana niye verdi avlan diye Hak
Rev pey murğî şigerfî dâm nih	Git büyük bir kuşa tuzak hazırla
Dâne bünmâ lik der hordeş medih	Yemi göster fakat yedirme ona
Kâm bünmâ u kon o râ telh kâm	Muradı göster, erdirme murada
Key hored dâne çü şod der habs-dâm	Nasıl yem yer tuzakta haps olunca
Şod zen-i o nezd-i kadı der gile	Karısı, kadıya şikâyete gitti
Ki merâ efgân zi şûy-i deh dile	Dedi bu uçarı canıma yetti.
Kıssa kûteh kon ki kadı şod şikâr	Kıssayı kısalt; kadı av oldu işte
Ez makâl u ez cemâl an nigâr	O güzelin sözüne, cemaline
Goft ender mahkeme est in ğulğule	Dedi çok gürültü var mahkemede
Men netânem fehm kerden in gile	Bu şikâyeti anlayamam böyle
Ger be halvet âyi ey serv-i sehî	A servi boylu gelirsen tenhaya
Ez sitemkârî şu şerham dehî	Koca zulmünü anlatırsın bana
Goft hâne-yi to ziher nîk u bedî	Kadın dedi senin eve her türlü
Bâşed ez behr-i gile âmed şodî	Şikâyete gelir her iyi kötü

Cuha, her yıl yoksulluktan kurtulmak için karısını düzenle, hileyle aracı edip güzellik silahını kullanarak dişisever erkeklerden birini avlamasını ve bu erkeği inekten süt sağır gibi sağmasını ve elinden parasını almasını ister. Hikâyeye göre, kendisine tuzak kurulan kişi kadı'dır. Hikâyenin devamında kadın, kocasının tasarladığı gibi kadı'ya giderek kocası hakkında şikâyette bulunur; kocasıyla geçinemediğini, kocasının onu istemediğini, başka kadınlarla ilgilendiğini, kendisini ihmal ettiğini söyleyerek kadı'ya kurtarması için ricacı olur. Hikâyenin devamı, aynı beyit (6, b.4463-4465 ve 4467) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Goft kadı ey sanem ma'mûl çîst
 Goft hâne-yi in kenizek pes tehîst
 Hasm der dih reft u hâris nîz nîst
 Behr-i halvet saht nîk u meskeni est
 İmşeb er imkân büved an câ biyâ
 Kâr-ı şeb bi sum'a est u bi riyâ
 Hand ber kadı füsünhayı aceb
 Anşeker leb u an gehaniezçileb

Kadı dedi sanem ne yapmak gerek
 Dedi bu kulun evi tenhadır pek
 O düşman köye gitti yok bekçi de
 Halvet için pek güzel mesken bize
 Bu gece oraya gel imkân olursa
 Gece işinde yok şayia, riya
 Tuhaf efsunlar okudu kadıya
 O şeker dudaklı; ne dudak ama

Kadı, kadının güzelliğinden başı dönmüş halde der ki: “Şikâyetini daha iyi dinlemek için seninle تنها bir yerde buluşalım.” Kadın da yanıt olarak, “Benim evim birlikte olmak için çok uygun. Kocam evde yok. İstersen bu gece evime gel.” O şuh kadın, kadı'ya öyle işveler yapar ki kadı kendinden geçer. Hikâyenin devamı, aynı beyit (d.6, b.4473-4477; 4479-4481; 4485 ve 4487) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Mekr-i zen pâyân nedâred reft şeb
 Kadı zeyrek suyi zen- behr-ideb
 Zen do şem' u nukl-i meclis rast kerd
 Goft ma mestim bi in ab herd
 Ender an dem Cûhî âmed der bized
 Cûst kadı mehrebî ta der hazed
 Ğayr-ı sandûki nedid o halvetî
 Reft der sandûk ez havf an fetî
 Ender âmed Cûhî u goft ey harif
 Ey vebâlem der rebi u der harif
 Ber leb-i huşkem guşâdestî zebân
 Gâh müflis hâniyem gâh kaltabân
 İn do illet ger büved ey can merâ
 An yeki es to est u diğêr ez Hüdâ
 Men çi dârem ğayr-ı an sandûk k'an
 Hest mâye-i tühmet u paye-i güman

Kadının hilesi bitmez; gitti gece
 Zeki kadı, kadınla sevişmeye
 Kadın iki mum yaktı, koydu meze
 Kadı dedi sarhoşuz içmeden de
 O an Cui gelip çaldı kapı
 Kadı gizlenecek bir yer aradı
 Sandıktan başka uygun yer görmedi
 Korkudan sandığa girdi genç kişi
 Cui girip de dedi behey zevce
 Başımın belası baharda, güzde
 Kuru dudağıma dil uzatıp da
 Kah müflis kah kaltaban dersin bana
 Bu iki illet bende varsa ey can
 Biri sendendir, biri de Allahtan
 Benim neyim var şu sandıktan başka
 O da kaynak olur tühmet ve zanna

Men berem sandûk râ ferdâ be kû
 Pes bisuzem der meyân çâr sû
 Goft zen hey der güzêr emy merd ez in
 Hord sevgend an ki neknem cüz çünin

Yarın sandığı götürüp sokağa
 Yakacağım çarşının ortasında
 Kadın, bundan vazgeç be adam dedi
 O yemin etti, yaparım tabii

Kadı, gece olunca, kadının evine gider ama Cuha da eve gelir. Kadı, korkusundan, sandığın içine saklanır. Cuha, karısına yoksulluğundan yakınır: “Benim sandıktan başka bir malım yoktur; yarın bu sandığı, herkesin içinde sokak ortasında yakacağım.” Kadın yalancıktan, “Boş bir sandıktan ne istersin, gel vazgeç bu işten,” der. Hikâyenin devamı aynı beyit (d.6, b.4488-4490; 4493; 4498-4500; 4518-4519; 4522-4523) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Ez pegeh hammâl averd o çü bâd
 Zûd an sandûk ber püsteş nihâd
 Ender an sandûk kadı ez nekâl
 Bâng mi zed k’ey hamâl u ey hamâl
 Ker an hamâl rast u çep nazar
 K’ez çi sûd der mi resed bâng u haber
 Akıbet dânist k’an bâng u fiğân
 Bûd zi sandûk u kesi der vey nihân
 İn sohen pâyân nedâred kadiyeş
 Goft ey hamâl u ey sandûk keş
 Ez men âgeh kon derûn-i mahkeme
 Nâyibem râ zûd ter ba in heme
 Ta hared in râ be zer z’in bi hîred
 Hemçünün beste be hâneyi ma bered
 Nâyib amed goft sandûkat be çend
 Goft nüh sad bişter zer mi dehed
 Men nemi âyem fûrûter ez hezâr
 Ger haridârî güşâ kise biyâr
 Ber güşâyem ger nemi erzed mehar
 Ta nebâşed bert o hayfî ey peder

Cuha sabah gidip hemen yel gibi
 Hamal getirdi, sandığı yükledi
 Kadı sandıkta azap sebebiyle
 Bağırmaktaydı hamal, hamal diye.
 Hamal bakındı sağına, soluna
 Dedi bu ses nerden gelir acaba
 Sonunda anladı o ses ve figan
 Sandıktandı, biri vardı saklanan
 Bu sözün sonu yoktur; ona kadı
 Dedi ey hamal, sandık taşıyıcı
 Benden haberdar et mahkemedeki
 Vekilimi ve bildir ona her şeyi
 Bunu akılsızdan altınla alsın
 Bizim eve götürsün açmaksızın
 Nayip geldi, dedi, sandığın kaç
 Dedi verdiler dokuz yüzden fazla
 İnmiyorum bin altından aşağı
 Alıcıysan aç kesenin ağzını
 Açayım değmiyorsa alma baba
 Böylece hayıflanma olmaz sana

Goft ey settâr ber meğşay râz
Ser bibeste mi harem ba men bisâz
Cuha, sandığı bir hamala yükleyip pazara götürür. Kadı, sandığın içinden hamala seslenerek durumunu anlatır. Mahkemeden vekili nayibi bulmasını, sandığı satın almasını ve açmadan eve götürmesini ister. Naip gelir, pazarlıkla sandığı satın alır, eve götürür. Hikâyenin sonu aynı beyit (d.6, b.4551-4554; 4557-4558; 4564564) numaralarıyla Farsçası ve Kırılğaç çevirisiyle:

Ba'd sâlî bâz Cûhî ez mihen	Bir yıl sonra Cuha mihnet yüzünden
Rû be zen kerd u bigoft ey çüst zen	Eşine dedi ey çevik kadın sen
An vazifeyi pâr râ tecdid kon	Geçen yıl ki ödeneği yenile
Piş-i kadı ez gileyi men gu suhun	Kadıya beni şikâyet et yine
Zen ber kadı der âmed ba zenân	Kadın, kadınlarla kadıya çıktı
Mer zeni râ kerd an zen tercümân	Bu kez tercüman etti bir kadını
Ta nebinşinâsed zi goften kadıyeş	Sesinden tanımasın diye kadı
Yâd nâyed ez belâyi maziyeş	Hatırlamasın önceki belayı
Goft kadı rev to hasmet râ biyâr	Kadı dedi, git hasmını getir de
Ta dehem kâr-ı to râ ba o karâr	Bir çözüm bulayım senin işine.
Cûhî âmed kadıyeş neşnâht zûd	Cuha geldi, kadı ilkin tanımadı
K'o be vakt-i lukye der sandûk bûd	Çünkü karşılaşmada sandıktaydı
Goft nefka-yı zen çera nedhi temâm	Dedi, niçin tam vermezsin nafaka
Goft ez can şer' ra hestem gulâm	Dedi candan köleyim şeriata
Lik eger mirem nedârem men kefen	Fakat ben ölsem yoktur bende kefen
Müflis-i in li'bem u şeş penc zen	Müflisim oyundan, şeş-beş atmaktan
Z'in sohen kadı meğer bişnâhteş	Kadı, bu sözünden tanıdı onu
Yâd averd an değal u an bâhteş	Hatırladı ütülüşü oyunu
Goft an şeş-penc ba men bâhtî	Dedi o şeş-beşi benimle oynadın
Pâr ender şeş derem endâhtî	Geçen yıl beni kapana kısırdın
Nevbet-i men reft imsal an kumâr	Sıram geçti, bu yıl o kumarı sen
Ba diğêr kes bâz dest ez men bidâr	Başka biriyle oyna, elçek benden.

Ertesi yıl, Cuha parasız kalınca, karısını yine kadıya gönderir. Kadın, kadı kendisini tanımasın diye başka bir kadını tercüman olarak kullanır ama kadı, onu tanır ve “Beni

kandıramazsın artık!” der. Hikâyeye göre, Cuha’nın karısı, kadı’ya 4 aşamalı bir düzen kurmuştur:

1. aşama, *yalanla tuzak kurulur*. Kadın, avlamak için şehrin kadı’sının huzuruna gider; kocasından şikâyetçi olur!” (b.4466).
2. aşama, *gösterimsel tuzak kurulur*. Kadın, kocasını kadı’ya şikâyet ederken güzel memelerini ve güzel kollarını açıp cilvelenerek kadı’yı avlar (b.4467).
3. aşama, *eylemsel tuzak kurulur*. Kadın, kadı’yı eve çağırır; içkili sofralara özgü olan çifte mumu yakar, içki mezeleri hazırlar (b.4488).
4. aşama, *sözlü tuzak kurulur*. Kadın, kadı’ya sevişme sözü verir ama sözünde durup onunla sevişmez (b. 4464-4465).

Bu hikâyede *keyd* eşdeyişiyle *düzen* anlamında Farsça sekiz (8) sözcük geçmektedir: *fen, silah, keyd, dam, mekr, çust zen, şeş-penc-i zen ve degel*.

Fen: “Cuha, yoksulluktan düşünüp oyun” (b.4447). Kırılgiç’in *oyun* diye çevirdiği sözcüğün Farsçası “fen”dir. Arapça kökenli *fen* sözcüğünün anlamlarından biri de “hile, düzen” demektir (Kanar 1998: 2/462).

Silah: “Madem silahın var, git bir av avla!”(b.4448). Farsçasında ve Türkçesinde *silah* olarak geçen sözcük değişmeceli anlamda “dişi güzelliği”dir ki Mevlana, erkeklerin akıllarını başlarından alan dişi güzelliğinin bir tuzak olduğunu, Tanrının dişilere bu güzelliği, erkekleri tuzağa düşürmek için verdiğini ifade etmektedir.

Dam-ı Keyd: “Kaşın yay, gamzen ok, hilen tuzak” (b.4449). Farsçasında *dam-ı keyd* olarak geçen sözce, Türkçeye *hilen tuzak* olarak çevrilmiştir.

Dam: “Git büyük bir kuşa tuzak hazırla” (b.4450). Farsça metinde geçen *dam* sözcüğünün anlamı, “tuzak”tır (Şükün 1996: 2/850). Konuk, “Avamın dilinde buna ‘kundakçılık’ derler,” demektedir (2006a: c.13, d.6, b. 4472).

Mekr: “ Kadının hilesi bitmez”(b.4473). Kırılgiç’in *hile* olarak çevirdiği sözcük, Farsça metinde *mekr* olarak geçmektedir.

Çust Zen: “Bir yıl sonra Cuha mihnet yüzünden eşine dedi ey çevik kadın sen” (b.4551). Kırılgiç’in “ey çevik kadın”, diye çevirdiği söz, Farsça “çust zen”(b.4551)

olarak geçmektedir. Farsça, çust, “çevik, tetik, çabuk davranışlı” anlamındadır (Şükün 1996:1/700). “Ey çabuk/becerikli/ çevik kadın” ifadesini Konuk, “hilede ve fitnede çevik ve çabuk olan” olarak açıklamaktadır (2006a: c.13, d.6, b. 4573).

Şeş Penc-i Zen: “Fakat ben ölsem yoktur bende kefen; müflisim oyundan, şeş-beş atmaktan.”(b.4561). Farsça metinde, “şeş penc-i zen” geçmektedir. Konuk, bu sözcenin birleşim olmayıp *zen* sözcüğü “kadın” anlamına gelirse ad tamlaması olarak “kadının altısı ve beşi” anlamında, “kadının hilesi ve düzeni” olduğunu belirtmektedir. Ona göre, “şeş ve penc”, kumardan ve ma'raz-ı telefte olan her bir şeyden ve tekrarlanan hile ve aldatmadan kinayedir.

Degel: “Kadı, bu sözünden tanıdı onu; hatırladı ütöldüğü oyunu.” (b.4562). Kırlangıç’ın *oyun* diye çevirdiği sözcük, Farsça metinde “degel”dir. Degel, “hile, hilekâr, doğru olmayan kişi” anlamındadır (Şükün 1996: 2/916).

3.6.1.1.2.4. Bir Adamın Karısının Düzeni

Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde kadınların düzenine ilişkin bir başka hikâye anlatmaktadır. Konuk, bu hikâyenin kâmil insanın ruh ve bedenden hangisi olduğuna hayret edilişinin bir örneği olmak üzere söylediğine dikkat çekmektedir. Elbette, bu hikâyeye, yine tasavvuf anlamıyla değil, cinsiyet kültürü açısından da bakılabilir. Aynı beyit (b.3409-3418) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Bûd merdî kedhudâ o râ zenî	Bir adam vardı evinin reisi
Saht tannâz u pelîd u reh zenî	Bir kadın vardı şirret, fitneci
Her çi âverdî telef kerdiş zen	Ne getirse kadın telef ederdi
Merd muztarr bûd ender ten zeden	Adam katlanırdı yoktu çaresi
Behr mihmân gûşt averd an muyîl	Aile reisi iki yüz cehtle
Sûyî hâne ba do sad cehd-îtavîl	Misafir için et getirdi eve
Zen bihordeş ba kebâb u bâşerâb	Kadın kebab yapıp şarapla yedi
Merd âmed goft def-i nâsevâb	Adam geldi, kadın yalan söyledi
Merd gofteş gûşt kû mihmân reşîd	Adam dedi, konuk geldi, et nerde
Pîş-i mihmân lût mi bâyed keşîd	Et koymak gerek konuğun önüne
Goft zen in gurbe hored an gûşt râ	Kadın dedi, eti bu kedi yedi
Gûşt diğêr har eğer bâşed helâ	Sana lazımsa başka et al bari

Goft ey Aybek terazu ra biyâr	Adam dedi, Aybek terazi getir
Gurbe râ men ber keşem ender ıyâr	Ben tartayım şu kediyi hele bir
Ber keşideş bûd gurbe nîm men	Tarttı hemen yarım batmandı kedi
Pes bigoft an merd key muhtâl zen	Adam, behey hilekâr kadın dedi
Gûşt nîm men bûd efzun yek sitîr	Et yarım batmandı yarım daha fazlaydı
Hest gurbe nîm men hem ey setîr	Kedi yarım batman behey hicaplı
În eger gurbe est an gûşt kû	Bu kediye o zaman et nerde
Ver bûd in gûşt gurbe kû bicû	Yok, bu etse kedi nerde bul hele.

Kaltaban'ın, Cuhî'nin ve Sufî'nin Karısı örneklerinde olduğu gibi, bu kısa hikâyede de dişilerin bir düzen örneği bulunmaktadır. Ancak buradaki düzen, *keyd* değil “muhtal”dır. Muhtal “aldatan, hile yapan, düzen kuran kimse,” demektir (Ayverdi 2006: 2/2127).

Öyle görünüyor ki Mevlana'nın bu hikâyede çizdiği dişi imgesi de düzenci, geçimsiz ve savurgandır. *Mesnevinin* 5. defterinde yer alan bu hikâyedeki adamın ve kadının sözlerle betimlenişine daha yakından bakılabilir.

Çizelge 8: Mevlana ve Çevirmenlerce Hikâyedeki “Adam” ile “Kadın”ın Betimlenişi

Mesnevi 5. Defter	Adam	Kadın
Farsçası (b.3409)	Merdi ked-ḥudā	Tannaz, pelid ve rehzen
Nicholson	A man-a householder	Sneering, dirty and rapacious wife
M. Şakir Efendi (3471)	Merdi kethuda	Pelid, ṭinnāz ve denī
İzbudak(.3409)	Bir adam	Pek hilebaz, pek kötü huylu ve yol kesici
Gölpınarlı (3410)	İşinin ehli	Pek hilebaz, pek kötü huylu ve yol kesici
Konuk (10/b.3405)	Evin sahibi	Müstehzi, alaycı; bulaşık ve pis ve doğru yola gitmeye mani olan
Tahir'ülMevlevi (19570)	Evcı bir adam	Pek hileci, pek kötü huylu, kirli, pasaklı
Can (3449)	Evcimen	Pek hileci, pek kötü huylu, kirli, pasaklı
Örs-Kırlangıç (3409)	Ev sahibi bir adam	Düzenbaz, şirret, yol kesici
Kırlangıç (2/3409)	Evinin reisi	Şirret, fitneci
Karaismailoğlu (3409)	Evin sahibi	Çok şakacı, alçak, yol kesici
Top (10/19900)	Hane sahibi bir adam	Şakacı, bulaşık, pasaklı, yol kesici, uçkâğıtçı

Çizelge 8’de görüleceği üzere, kadın hem Farsçasında hem İngilizcesinde hem de Osmanlıca ve Türkçe çevrisinde ağır sözlerle betimlenirken adam için büyük ölçüde, birebir çeviri tercih edilmekte, hiçbir küçültücü, aşağılayıcı sıfat kullanılmamaktadır.

Mevlana, bu beyitte adamı tek sözcükle, kadını ise üç sözcükle anlatmaktadır. Farsçasında adam için “ked-ḥudā” sözü geçmektedir; *ked* > *ket* “ev” ve *ḥudā* “sâhip”, *kedḥuda* ise “ev sahibi, bir evin büyüğü, evinin işini idare eden kimse” anlamındadır. Farsçasında kadın için *tannaz*, *pelid* ve *rehzen* sözcükleri bulunmaktadır; *tennaz*, “müstehzi ve alaycı” *pelid*, “pis, murdar”; *rehzen*, “yol kesen, haydut,”tur (Şükün 1996: 3/1512; 2/1366; 1/495; 2/1042). Buna göre, adam ”evin sahibi” yani “evin efendisi”yken kadın “alaycı, pis, murdar bir yol kesen”dir.

Kuşkusuz, Mevlana’nın dişileri düzenci olarak betimlemesi salt ona özgü olmadığı gibi, İslami kültüre de ait değildir. Düzensizliği dişilere özgü gören anlayışın aynılığının sürekliliğine Rousseau örnek olarak verilebilir. Rousseau (2009:5/656), kurnazlığın dişilere özgü bir yetenek olduğundan emin görünmektedir: “Kurnazlık, kadın cinsine yönelik bir kurnazlıktır ve ben bütün doğal eğilimlerin kendiliklerinden iyi ve doğru olduklarına inandığımdan kurnazlığında öteki eğilimler gibi işlenmesi gerektiği görüşündeyim.”

Odette Laguerre, *Feminizm* adlı kitabında, Rousseau’yı doğrularcasına dişilerin kurnazlığı/düzeni sanat haline getirdiğini, yüzyıllarca süren esarete, haksızlıklara hileyle karşılık verdiğini belirtmektedir:

Asıllardır devam eden bu kadın esaretinin hiçbir elem, hiçbir reaksiyon meydana getirmediği zannolunmasın! Aslında kadın buna doğrudan doğruya itiraz etmedi, çünkü kesin ve uğursuz bir surette bağlı olduğu bu boyunduruktan kolaylıkla kurtulamamak düşüncesi buna engel oluyordu; fakat diğer taraftan gerek kendi letafetinden gerek zaafının sonucu olan gözyaşlarından istifade etmek istedi: Hile.

İşte bu suretle kendini müdafaaya başladı. Hoşa gitmek ve aldatmak onun için bir sanat hükmüne girdi. Ve bu suretle kendisine daima yardım eden zerafet ve cazibesıyla pek çok kere haberi bile olmaksızın zalimane galip geldi. Bu ise haksız ve insafsız olan kanunlara ve vahşetin kurbanı olduğu batıl itikatlara karşı bir misliyle mukabele demektir (ve bu ahlaksızlığa hep erkek sebep oldu) (2015: 82).

Mernissi (2004: 36), Kuran’da dişilerin bozguncu dürtüleri ve yıkıcı güçleriyle ilgili iki kavramdan birinin *keyd* diğerinin *nuzşuz* olduğunu, her iki kavramın da dişilerin güvenilmez olma potansiyeline işaret ettiğinin altını çizmektedir. *Keyd*, dişilere özgü

olduğu savlanan düzen kuran, hileci zekâyı gösterirken *nuşuz*, karının kocasına itaatsizliğidir.

3.6.2. Dişil İtaatsizlik: Nuşuz¹¹⁸

Mevlana, *Fihi Ma Fih*'te Şeyh Selahattin'le¹¹⁹ hamamda karşılaşmasından söz etmektedir. Mevlana, burada onunla dostluğu üzerinden dostluğun, düşmanlığın hatta bütün dünya işlerinin yavaş yavaş gösterilmesi gerektiğine ilişkin örnekler vererek bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Başkent (2011: 56) gibi söylenirse, “Mevlana, Kuran'da bir ayeti delil olarak gösterip kadınlara karşı ihtiyatlı davranmak gerektiğini” konusunda uyarılmaktadır:

Hamamda Şeyh Salahattin'e fazla tapı kıldım.¹²⁰ O da bana karşı fazla bir gönül alçaklığında bulundu. O gönül alçaklığından şikâyet ettim. Bu sırada gönlüme şu düşünce geldi; kendi kendime, tapı kılmada aşırı vardın; gönül alçaklığımı yavaş-yavaş göstermek gerek; önce elini ovarsın, sonra ayağını. Derken azar-azar, işi bir yere vardırırsın ki artık o tapı kılma, o gönül alçaklığı, görünmez olur; o da buna alışır-gider. Hâsılı onu zahmete sokmamak, alçak gönüllülüğe karşılık alçak gönüllülük etmeye zorlamamak gerek. Onu buna alıştıırırsan yavaş-yavaş alıştıırırsın. Dostluğu da böyle yapmak gerek, düşmanlığı da böyle azar-azar. Önce öğüt verirsın; dinlemezse döversın, gene dinlemezse kendinden uzaklaştırırsın.

Kuran'da da deniyor ya: “Kadınlara öğüt verin, yataklarınızı ayırın onlardan, dövün onları.” Dünya işleri de böyle gider (2001a: 21/80).

Mevlana'nın verdiği tavsiye tam olarak *dişil itaatsizliğe* yani *nuşuz*'a karşı karıya¹²¹ verilmesi gereken cezalardır. Mevlana'nın *dişil nuşuz*'a karşı cezaları içeren bir tavsiyeyi niçin verdiği sorusunu bir yana bırakıp doğrudan *nuşuz* terimine odaklanılabilir.

Zemahşeri (2017: 2/124), *nuşuz*, karının kocasına itaatsizliği ve onunla tatminsizliği derken Ragıb el İsfahani (2010: 1058), *dişil nuşuz*, kocayı sevmeme, kocaya isyan ve başka erkekten hoşlanma olduğunu kaydetmektedir. Zuhayli (1994: 10/ 97), sözlükte “kocasına kızıp asi olan kadın” Şeriatta ise “hakkı olmadan kocasının evinden çıkan kadın,” anlamına geldiğini belirtmektedir.

¹¹⁸ Nuşuz, genellikle evli dişiler için kullanıldığından başlığa dişilere ilişkin nuşuz alınmıştır.

¹¹⁹ Şeyh Selahaddin, Mevlana'nın ardılı (halefi) Kuyumcu Selahattin'dir

¹²⁰ Sözlükte tapı kılmak değil tapu kılmak biçimindedir, anlamları ise: 1. İtaat etmek, tazim göstermek [ululamak, yüceltmek] 2. Hizmet etmek (Ayverdi 2006: 3/3027).

¹²¹ Bu bölümde *karı* sözcüğü kaba anlamıyla değil, ölçünlü dilde kullanılan, bir erkeğin evlenmiş olduğu eş anlamıyla alınmaktadır.

Mernissi'nin (2004: 159) “yıkıcı dişilik” olarak kavramsallaştırdığı *nuşuz*, karının Müslüman kocasının otoritesine isyan etmesi anlamına gelmektedir. Nuşuz sözcüğünün kökü, Mernissi'nin de söylediği gibi, isyana işaret etmekte, Ortaçağ Kuran yorumcularının çoğunluğu tarafından karıların *nuşuz*'u, “kocaya itaatsizlik ve isyan” olarak anlaşılmaktadır (Ali 2015: 226-227). Muhsin *nuşuz* teriminin Kuran'da karı için genellikle, “kocaya itaatsiz” olduğunu ama karı ve koca için *nuşuz* kullandığında “kocaya itaatsizlik” anlamına gelmediğini belirtmektedir (2005: 117). Kuran'da *nuşuz* iki yerde geçmektedir: Biri, karıların *nuşuz*'u ilişkin (Nisa 4: 34) diğeri ise kocaların *nuşuz*'u (Nisa 4: 128) hakkındadır. Kuran yorumcuları ve İslam bilginleri, *nuşuz*'un içeriğine ilişkin bir açıklamada bulunmamakla birlikte *nuşuz*'u kariya ve kocaya göre ayrı ayrı belirlemişlerdir. Buna göre, kariya ilişkin olan *dişil nuşuz*, kocaya ilişkin olan ise *eril nuşuz* olarak adlandırılabilir.

3.6.2.1. Dişil Nuşuz

Elif Şafak'ın *Aşk* romanında (2009: 243-244) Tebrizli Şems'in karısı, Kimya Hatun'un Kuran'ı okumak için açtığı “koca kitapta”, “içine dert olan”, “kadınlara karşı amansız olan” ve “bu yüzden bir türlü benimseyemediği sure,” Nisa suresi 34. ayettir. Bu ayetin Arapçası, İngilizcesi, Eski Anadolu Türkçesi ve Türkiye Türkçesiyle:

Arapça: Fes salihatu kanitatu hafizatu lil gaybi bi ma hafizallah. Vellati tehafune nuşuzehunne fe ızuhunne vahcuruhunn fil medacı vadribuhunne, fe in ata'nekum fe la tebgü aleyhinne sebila. İnnallahe kane aliyyen kebira.

İngilizce: And the righteous women are the truly devout ones who guard the intimacy which God has [ordained to be] guarded. And as for those women whose ill-will you have reason to fear, admonish them [first]; then leave them alone in bed; then beat them; and if there upon they pay you heed, do not seek to harm them. Behold, God is indeed most high, great! (Esed 2008: 126-127)

Eski Anadolu Türkçesi: Salih avratlar Tanrıdan korkarlar saklarlar gaybı yamanlık eylemezler ki Tanrı buyurmuşdur saklamağa dahı ol 'avratlar ki korkarsız kaçmaklarından nasihat eylenüz anlara tek eylenüz yatmağı anlarla dahı vurunuz anları pes eger uysalar size zulm eylemenüz anlar üstüne yol yokdur (2014: 82b/3-7,122)

Türkçe: İyi (saliha) kadınlar, Allah'a itaatkârdırlar (kanitattır). Allah'ın korumasına uygun olarak kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. Başkaldırmasından (nuşuzdan) endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın (Nisa 4: 34)¹²².

¹²² Diyanet İşleri Başkanlığı çevirisi esas alınmıştır.

Bu ayet, karıların nuşuzuyla ilgilidir; iyi (saliha) kadınların Tanrının buyruklarına itaatkâr olduğu, *nuşuz* yani *itaatsizlik* belirtileri gösteren karılara, kocaları tarafından uygulanabilecek dereceli bir dizi yöntemden söz edilmektedir.

Muhammed Esed (2008: 127), İngilizce Kuran çevirisinde *nuşuz* terimini *ill-will* sözcüğüyle karşılamaktadır. Sözcük, *Redhouse Sözlük* 'ünde (1991: 483), “kötü niyet, garez, kin” anlamındadır ki Esed (2009: 205), karının *nuşuz*'unu *ill-wiil* yani *kötü niyeti* olarak almakta, karının evliliğe ilişkin yükümlülüklerini bile isteye ihmal etmesi olarak anlamlandırmaktadır.

1401 yılına ait ilk Kuran (2014:749) çevirisinde iyi kadınların Tanrı'dan korktukları için bilinmeyenden sakınarak yamanlık eylemedikleri söylenmektedir. Burada *nuşuz* terimini karşılayan sözcük “yamanlık”tır. Bu sözcük, “kötülük, azgınlık, hayasızlık, günah işleme” anlamlarına gelmektedir.

Arapçasıyla *nuşuz*, İngilizcesiyle *ill-will*, Eski Anadolu Türkçesiyle *yamanlık*, Türkiye Türkçesiyle *itaatsizlik* olan eylem karşısında erkekler, dişileri gözetim altında tutmakta haklılar çünkü bunu yapmakla ilahi bir emre itaat etmektedirler; dişilerin yapması gereken sadece, bu teslimiyetçi itaatkârlığa uyarak gözetimi takdir etmek olabilir.

Ne var ki Gazali'ye (1974: 2/117) göre, iyi (saliha) dişilerin sayısı çok az, buna karşın, dişilerin büyük çoğunluğunun düzenleri büyük, kötücül, ahlaksız ve eksik akıllı. Gazali, bunun böyle olduğunu Peygamber'in bir hadisine dayandırmaktadır: “Kadınlar arasında saliha bir kadın, yüz siyah karga arasındaki alacakarga gibidir.”

3.6.2.2. Dişil Nuşuz Çeşitleri

Dört mezhep fakihleri, dişil itaatsizliğin kocadan izin almaksızın veya haklı bir sebep sunmaksızın karının evinden çıkması ve özürsüz biçimde kocasıyla cinsel ilişkiyi istememesi olduğu konusunda uzlaşmaktadır (Günay 2007: 303). Buna göre, sürekli yinelenen iki davranış biçimi *dişil itaatsizlik* ya da *dişil nuşuz* olarak kabul edilmektedir:

- (i). Karının, kocasının cinsel ilişki teklifine “hayır” demesi.
- (ii). Karının, kocadan izinsiz evi terk etmesi (Kecia Ali 2015: 227).

Cinsel ilişkiyi istememe: Kecia Ali (2015: 70 ve 74), evlilikte karı, sınırlı ve koşullu cinsel haklara sahipken kocanın “dilediği anda” karısıyla cinsel ilişkiye girme gibi sınırsız bir hakka sahip olduğunu belirtmektedir. İslam bilginlerine göre, cinsel birleşme, kocanın hakkı, karının ise görevidir. Fıkhi gelenek, evliliğin esasen mehrin karşılığında meşru olan cinsel ilişkiye erişim hakkı; mali destek karşılığında ise sürekli cinsel hazıroluşluk olarak kabul etmektedir. Nitekim Şâfilere (Zuhayli 1994: 9/261) göre, cinsel ilişki, dışının bir defalık hakkıdır, buna karşın, ister kullansın ister kullanmasın cinsellik erkeğin hakkıdır. Kiralanmış odanın kullanılması gibi, kocanın karıyı terk etmesi caizdir. Çünkü yararlanmaya iten sebep şehvet ve sevgidir, onun vacip olması mümkün değildir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde, mümin erkek için cinselliğin öneminden söz etmektedir. Aynı beyit (b.1375-1376) numaralarıyla Farsçası ve Gölpınarlı çevirisiyle:

Pes nikâh âmed çü Lâhavle velâ	Demek ki nikâh, Şeytanın seni belaya
Tâ ki divet nefegened ender belâ	düşürmemesi için “Lahavle” çekmeye benzer.
Çün harîs hordeni zen hâh zûd	Yemeye içmeye düşkünsen tez bir kadınla evlen;
Ver ne âmed gurbe u dünbe rubûd	Yoksa kedi geldi yağlı kuyruğu kaptı demektir

Konuk'un açılması için diliçi çevirisiyle; fitneden, kendini uzak tutmak için hemen evlen! Yoksa ne kadar perhiz yaparsan yap kedi seviyesinde olan şeytan senin bu kösnüllüğünden yararlanır, senin yağlı kuyruk seviyesindeki takvanı ve yüz çevirmelerini yani zühdünü alır (2006a: d.5, c.9, b. 1376). Demek oluyor ki mümin erkeğin, cinsel isteklerinde sabrının son sınırına gelip şeytanı kovmak, zinadan uzak durmak için La havle diyerek evlendiği bir durumda karının, kocanın cinsel ilişkiye girme isteğini kabul etmemesi, bir *nuşuz*'dur.

Kocadan izinsiz evden çıkma: Fıkıh bilginleri karının, kocasından izinsiz evden çıkışının nuşuz olduğu üzerinde uzlaşmışlar ve evine dönünceye kadar nafaka hakkı tanınamışlardır (Zuhayli 1994: 10/ 97). Dolayısıyla, kocanın izni olmadan karının evinden dışarı çıkması büyük günahlar arasında sayılmakta ve onun evden dışarı çıkması iki koşula bağlanmaktadır; ya bir felaket olması ya da dini bir sorunu öğrenmek gibi şeri bir zorunluluk olması (Karasoy 2009: 95). Nuşuz, meydan gelince ne olur? Bu soru, nuşuz kavramı açıklanarak yeniden sorulabilir: Bir karı, kocasına itaatsizlik ederse ne olur? Sorunun yanıtı, Gazali'den alınabilir. Gazali'ye göre, kıskançlığı

önleyici tedbir olarak dişiler, yabancı erkeklerle temas ettirilmemeli ve sokağa çıkmalarına izin verilmemelidir; eğer sokağa çıkmaları zorunlu olursa kocalarından izin almalıdırlar. Gazali, bu görüşlerini destekleyecek kanıtlar bulmakta zorlanmaz. Gazali, Tanrının kıskanç olduğunu ve Hasan Basri'nin buna dayanarak, "Hanımlarınızın çarşı pazarda erkekler arasında dolaşmasına nasıl izin veriyorsunuz? Allah, kıskançlık duymayanları kahretsin!" Hz. Ömer'in "Kadınlarınızın sokakta gezmelerini istemiyorsanız onlara sevimli elbiseler giydirmeyin!" dediğini aktarmasının ardından, Sahabenin dişilerin, aralıklardan yabancı erkeklere bakmamaları için pencere ve duvarlardaki delikleri kapattıklarını, Muaz b. Cebel'in ise bir kez delikten dışarıya baktı diye karısını dövdüğünü söylemektedir (1974: 2/121-122).

Söylenenleri somutlaştırmak için zamanın belirli bir noktasına bakıldığında, günümüzde olduğu gibi, 13. yüzyıl Konya'sında da evli dişiler, dışarı çıkacakları zaman kocalarından izin almak zorundaydılar. Eğer karı, kocasından izin almadan evden dışarı çıkarsa bedelini ödemek durumundaydı. Eflaki 'ye inanılacak olursa, kocalar, karılarının yaşamını ve (dinsel) faaliyetlerini en küçük ayrıntısına kadar denetlemekte, itaatsizlik eden karılarına huysuzluk ve şiddet içeren davranışlar sergilemekteydi. Nitekim Eflaki, Mevlana'nın ve Tebrizli Şems'in itaatsiz karılarına ilişkin iki çarpıcı olay aktarmaktadır. Eflaki'nin aktarımına göre, kendilerini ateşe atmak, kızgın demiri ağızlarına sokmak gibi hileli oyunlar yapan bir grup derviş, Konya'ya gelir. Konyalı hatunlar, bu dervişlerin becerilerini görmek için kendileriyle birlikte gelmesini Kira Hatun'a rica ederler. Kira Hatun da onların ısrarına dayanamaz ve Mevlana'nın haberi yokken, ondan izin almaksızın dışarı çıkar. Gerisi Eflaki'den takip edilebilir:

Tesadüfen o gün de Mevlana bütün dostlarıyla birlikte Meram Mescidi'ne gitmişti. Akşamüzeri dönüp geldiğinde (bunu duydu). Fena halde kızarak Kira Hatun'un yüzüne sert sert baktı ve "Ne de soğuk" dedi. Bunun üzerine Kira Hatun, yere düşüp bayıldı. Bir süre böyle yerde kaldıktan sonra kendine geldi ve titreyerek ayağa kalktı: "Ben hiç gitmek istemiyordum. Fakat Konya hatunları (rica ve ısrarlarıyla) beni utandırdılar. Allah aşkına bana şefaate et. Hüdevendigar'ın gazabından beni kurtar!" diye ağlayarak ve feryat ederek Şeyh Selahaddin'in ayaklarına kapanıp yalvardı. Şeyh Selahaddin, hemen başını açtı. Mevlana'nın ayaklarına kapandı; şefaatte bulunmak üzere karşısında pay-i maç an biçiminde durdu. Mevlana, "Ok yandan çıkmıştır. Yalnızca öteki dünyanın zahmetlerinden selamette kalabilir ve Tanrı'nın rahmetine kavuşanların rahmetinden yoksun kalmaz!" diye buyurdu. Bunun üzerine, Kira Hatun'un mübarek vücuduna bir hastalık ve bir üşüme geldi. O kadar titreyip inledi ki anlatılmaz. Doktorlar onu iyileştirmekten aciz kaldılar. Daima evde otururdu. Son nefesine kadar oturduğu köşeden ayrılmadı. Yalnızca geceleri hamama giderdi (2006: 539-540; 1973: c.2, 150-151).

Mernissi, İslam'da dişil itaatsizlikten çok korkulduğunu, çünkü bunun ima ettiği şeylerin çok büyük olduğunu belirtmektedir (2004:160). Eflaki'nin aktarımına güvenilecek olursa, Mevlana da dişil itaatsizlikten çok korkmuş görünmektedir ki bir daha yinelenmesin diye eşini ölünceye dek cezalandırma yolunu seçmiştir. Çünkü bir karının işlevi ve görevi, kocaya itaat etmektir. Eğer, bir karı, kocasından izinsiz dışarı çıkarsa ne olur, diye sorulduğunda Gazali'nin (1974:2/122-123) yanıtı, dişiler ihtiyaçları için sokağa çıkmalı, sebepsiz ve keyfi biçimde çıkmamalıdır, eğer gereksiz yere sokaklarda dolaşırlarsa evlilikteki mürüvvetlerini kaybederler: Tıpkı Kira Hatun gibi. Benzer bir durumu, Eflaki, Tebrizli Şems'in karısı Kimya Hatun için de anlatmaktadır:

Tebrizli Şems'in nikâhlısı olan Kimya Hatun çok güzel ve namuslu bir kadındı. Bir gün kadınlar Şems'ten izin almaksızın Sultan Veled'in büyükannesiyile birlikte Kimya Hatun'u da gezmek amacıyla bağa götürdüler. Şems aniden eve geldi ve onu evde bulamadı. Sultan Veled'in büyükannesiyile birlikte kadınların onu gezmeye götürdüğünü söylediler. Şems fena halde kızdı. Kimya Hatun eve gelince hemen boynu tutuldu. Kuru bir odun gibi hareketsiz kaldı. Üç gün boyunca feryat ve figan edip öteki dünyaya göçtü.

Tebrizli Şems, Kimya Hatun'un ölümünden yedi gün sonra Şam'a gitti (2006: 487).

Her iki aktarımda da görüldüğü gibi, dişilerin beğenilmeyen davranışları *nuşuz* olarak değerlendirilmektedir. Kazım Paydaş, bu iki olay için “eşler arasında zaman zaman küskünlükler ve tartışmalar da yaşanmaktaydı,” demektedir (2013: 473) ancak, yaşananlarda küskünlüklerden ve tartışmalardan çok daha fazlası olabilir.

Daha önceden de sorulan, dişil nuşuz olursa ne olur sorusu, zengin içerimleri olan bir soru olduğu için Mernissi üzerinden yeniden sorulabilir: Bir karı, kutsal otoritenin ve İslam sıradüzeninin/hiyerarşisinin temsilcisi ve simgesi olan kocasına karşı çıktığında ne olur? Mernissi'ye göre, tüm sistem tehlikeye girer. Örneğin kocasına karşı isyan eden bir karı, aynı zamanda ümmete, akla, düzene sonunda bizzat Tanrıya isyan etmiş olur. Karının isyanı ümmetle değil, bireysellikle; akılla değil, ihtirasla; düzenle değil, düzensizlikle; yasayla değil, fitneyle bağlantılandırılmaktadır (2004: 171).

Başlangıç noktasına geri dönülecek olursa, bir koca, “kötü alışkanlıklar” a sahip itaatsiz bir karıyı düzeltmek için *Fihi Ma Fih*'te söylendiği gibi, Kuran'ın önerilerini izlemelidir: “Önce öğüt verirsin; dinlemezse döversin, gene dinlemezse kendinden uzaklaştırırsın. Kuran'da da deniyor ya: ‘Kadınlara öğüt verin, yataklarınızı ayırın onlardan, dövün onları! Dünya işleri de böyle gider (2001a: 80). Dişil nuşuz üzerine

Mevlana'nın söyleyecek sözü, izlenmesini istediği tavsiyeleri vardır. Şimdi de eril nuşuz ya da eril eziyet üzerinde durulabilir.

3.6.2.3. Eril Nuşuz ya da Eril Eziyet

Nisa suresi 128. ayet, kocaların *nuşuz*'u yani *eril eziyet*'e ilişkindir ki bir karı, kocasının kötü davranışlarından veya cinsel isteksizliğinden kaygı duyarsa anlaşmayla aralarını düzeltmelerinde ikisi içinde bir sakınca olmadığı belirtilmektedir. Ayetin Arapçası, İngilizcesi, Eski Anadolu Türkçesi ve Türkçesiyle:

Arapça: Ve in imraetun hafet min ba'liha nuşuzen ev 'ıradan fe la cunaha aleyhima en yusliha beynehuma sulha. Ves sulhu hayr. Ve uhdıratil enfusuş şuhh. Ve in tuhsinu ve tetteku fe innallahe kane bi ma ta'melune habira.

İngilizce: And if a woman has reason to fear ill- treatment from her husband, or that he might turn away from her, it shall not be wrong for the two to set things peacefully to rights between themselves; for peace is best, and selfishness is ever-present in human souls. But if you do good and are conscious of Him - behold, God is indeed aware of all that you do.

Eski Anadolu Türkçesi: Eger bir avrat korksa erinden kaçmağa ya terk eylemege yazuk yokdur ikisi üstine sulh eylemekde ortalarında dahı sulh yegrekdür nefisler bahillik üstine sabitdür dahı eger ihsan eylesenüz ve Tanrı'dan korkasanız (2014: 97b/6-98a/1, 128).

Türkçe: Eğer bir karı, kocasının kötü muamelesinden (nuşuzundan) yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh hayırlıdır. Nefisler de cimriliğe meyillidir. Eğer güzel davranır ve Allah'a itaatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır.

Kuran yorumcuları, eril nuşuzun tanımı ve çarelerine ilişkin fikir birliği içindedirler. Pek çoğuna göre, kocanın nuşuzu, artık karısından hoşlanmaması veya ona karşı cinsel isteksizlik duymasıdır (Ali 2015: 228) yani kocanın karısından *yüz çevirmesidir*, Eski Anadolu Türkçesiyle *yüz döndürmesi*, İngilizcesiyle, *that he might turn away from her*.

Esed (2008: 148 ve 127) İngilizce Kuran çevirisinde kocanın *nuşuz*'u için *ill-treatment* sözcüğünü kullanmaktadır. Sözcük, *Redhouse Sözlük* (1991: 483) de “kötü davranmak” anlamındadır. Esed (2009: 234 ve 205), kocanın *nuşuz*'u, *kötü muamele*'si yani *ill-treatment*'i için kocanın, karısına fiziksel anlamda kötü davranması demektedir. İlk Kuran çevirisinde eğer bir karı, kocasının onu terk etmesinden ya da ondan uzaklaşmasından korkarsa barışmalarının çok daha iyi olacağını, barışmalarının günah olmadığı söylenmektedir. Burada, koca için *nuşuz* terimini karşılayan sözcük “kötü davranma” değil, “kaçma ya da terk eyleme”dir (2014: 97b/6-98a/1, 128).

Nisa suresi 128. ayetle, karıya, iki kat barış sağlama sorumluluğu verilmekte ve karının görevi, kocasına itaat ederek evlilik birliğini sağlamak olarak belirlenmektedir. Nuşuz teriminin koca için anlamı, kocanın karısına karşı görevlerini ihmal etmesi, ona kötü davranmasıdır ki kocaya da *naşiz* denilmektedir (Günay 2007: 303). Tuksal, karı ve kocanın nuşuzlarının farklı sonuçları olmasına dikkat çekerek eleştiride bulunmaktadır. Ona (2012: 68) göre, karının görevlerinde ihmal ve aldırışsızlık gösterdiği “nuşuz” durumunda, kocanın “öğüt”, “cinsel yoksunluk” ve “fiziksel şiddet” yöntemleriyle karısını terbiye etme yetkisidir ki Kur'an tarafından da bu yetki tanınmıştır. Buna karşın, kocanın “nuşuz”u durumunda, karının seçenekli anlaşma yolları aramaktan başka çaresinin olmaması, bu ilişkideki konum farklarını ve erkekler lehine ağır basan güç dengelerini ortaya koymaktadır.

Nisa suresi 128. ayette karının Arapçasıyla *hafet*, Türkçesiyle korkusundan/endişesinden söz edilmektedir. Karı neden korkar? Karı, yaşlılık ve çirkinlik gibi sebeplerle kocasının kendisinden yüz çevirmesinden korkmaktadır. Karı, ne yapmalı? Taberi'ye (1996: 3/135) göre (i) karı, sırasını kumasına bırakabilir veya (ii) nafakasından ya da mehirden bir kısmını bırakabilir, böylelikle kocasıyla uzlaşmaya varabilir. Eğer karı böyle bir özveride bulunmak istemezse ne olur? Koca (i) karısını razı edebilir veya (ii) karısına eşit davranabilir yahut (iii) karısını boşayabilir.

Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri* kitabında, Mevlana ve karısı arasında geçtiğini savladığı, “yüz çevirme” olarak adlandırılacak bir menkıbe anlatmaktadır. Elif Şafak, kendisiyle yapılan bir söyleşide, bu menkıbenin Kira Hatun da “Ben, ihmal ediliyorum!”¹²³ (Aygündüz 2009) hissi uyandıran bir menkıbe olduğunu söylemektedir. Bu, zincirleme “dediler ki” türünden menkıbelerden biridir. Yüz çevirmeyle ilgili, birbirine koşut, içiçe geçmiş bu iki menkıbenin Mevlana ve eşi Kira Hatun ile Peygamber ve Hz. Ayşe'nin başından geçtiği savlanmaktadır. Bu savlanan menkıbelerden ilki, Kira Hatun'dan kadınlara, o kadınlardan başka kadınlara, oradan da Eflaki'ye değin gelen bir “dediler ki”dir. Büyük bir olasılıkla, bu “dediler ki”nin içinde erkekler de var ama Eflaki onları yazmamaktadır. İkincisi ise Mevlana'nın anlatımı üzerinden geriye doğru giden zincirlemedir.

¹²³ Elif Şafak'la 1Mart 2009 yılında yapılan söyleşiden alınmıştır.

Mevlana, riyazet ve nefis savaşıyla haşır neşir olduğu bir dönemde uzun süre karısı Kira Hatun'la ilgilenmez, Kira Hatun da bu duruma üzülp Mevlana'ya neden kendisinden yüz çevirdiğini sorar. Mevlana da o gece eşiyle 70 kez cinsel ilişkiye girer ve şöyle der: Tanrı erleri, istedikleri her şeye muktedirler. Bizim cinsel ilişkiyi bir süre azaltmamız, dalınç içinde Tanrı'ya olan ilgimizin çokluğundandır. Eflaki, Mevlana'nın Kira Hatun'dan uzak duruşuna ilişkin bu olağanüstü hikâyeyi “iffet sahibi, örtülü hanımlar”dan duyduklarıyla aktarmaktadır:

Kira Hatun'un “ Mevlana hazretleri epey zamandır az yemek, az uyumak, sema yapmak, oruç tutmak, bilgiler saçmak ve söz söylemek hususunda çok mübalağa ediyor, çetin riyazet çekiyor ve bundan dolayı da hiç bize iltifat etmiyor, cinsi yakınlık göstermiyor. Acaba beşerî sıfatından ve şehvetinden bir eser kalmadı mı? Yoksa tamamıyla iştahı söndü de o lezzetten vaz mı geçti?” diye içinden geçirmeye başlamıştı.

Hemen o gece Mevlana, Kira Hatun'u ziyaretle şereflendirdi ve kükremiş mest bir aslan gibi yetmiş defa muamelede bulundu. Nihayet, Kira Hatun, Mevlana'nın elinden medresenin damına kaçıp bağışlanma diledi. Fakat Mevlana hazretleri: “Daha tamam olmadı,” diye ısrar etti.

Ondan sonra da “Tanrı erleri istedikleri her şeye muktedirdir. İnsanların içinden geçenleri bilirler. Aradığın her yerde hazırdırlar. Tanrı da onların koruyucusu ve yardımcısıdır. Haşa, onlar küçük işleri unutmaz ve yeteneksizlik göstermezler. Bizim cimayı ve birlikte yaşamayı terk edişimiz istiğrak ve Tanrı'yla meşguliyetimizin çokluğundandır. Bu da sizin içindir. İstiyorum ki bugünden itibaren kendini öteki dünya için süsleyip hazırlayasın; çünkü o hoşluk ve lezzet kaybolmaz, daima kalıcıdır” diye buyurdu.

Bundan sonra da şöyle anlattı: Bu mesele aynı biçimde Sıddıka [Ayşe] ve Mustafa Hazretleri'nin arasında da vaki olmuştu. Sıddıka, Peygamber'in sohbetinin azlığından üzüyor ve zaman zaman kendi nefesine ait lezzetlerini arıyordu. Tesadüfen bir gün Peygamber'in huzurunda oturmuştu. Bir serçe, diğer bir serçeyle aşırı derecede cinsel ilişkide bulunuyordu. Sıddıka, şaka yoluyla bu anlamı, Peygamber hazretlerine arz etti. Aynı gece Peygamber, adı geçenle doksan defa cinsel ilişkide bulundu ve “Ey Ayşe, bizim bunlardan aciz olduğumuzu veya kuvvetimize bir gevşeklik geldiğini zannetmeyesin. Biz gönlümüzün arzusıyla bu lezzeti terk etmiş ve ebedi lezzetin arayıcısı olmuşuz,” dedi. Sıddıka ağladı ve tövbe etti (1974: 1/417-418; 2006: 364).

Eflaki'nin aktardığına göre, her iki kadın da başlangıçta, eşlerinin kendilerinden uzak oluşuna üzülmüş, bu üzüntülerini dile getirdiklerinde kocaları, bu yakınmalara olağanüstü cinsel ilgiyle karşılık vermiştir. Eğer sayılara takılmak istenirse Mevlana 70, Peygamber 90 kez eşiyle cinsel ilişkide bulunmuştur. Öyle ki Kira Hatun, evinin damına kaçarak eşinden bağışlanma dilemek durumunda kalırken Hz. Ayşe, ağlayıp tövbe etmiştir.

B. Fatih Açıkgöz (2015. 224-225), Eflaki'den alınma bu menkıbede anlatılanların baştan sona sorunlu olduğunu savlamakta ve üç soru sormaktadır. İlk soru: Eflaki, iffet sahibi örtülü hanımlardan nakledilmiştir, derken kimler kastedilmektedir? Kaynak, kim ya da kimlerdir? Niçin örtülü hanımlar ifadesi kullanılmaktadır? İkinci soru: Mevlana'nın, Peygamberle ilgili anlattığı bu hikâye hangi kaynaktan geçmektedir? Açıkgöz'e göre, bu menkıbenin iletisi şudur: Kira Hatun, cinsel yaşamını herkese anlatabilmekte böylelikle, Mevlana'nın cinsel yaşamını herkes bilmektedir ve bu durum, kaynaklarla olağanlaştırılıp sıradanlaştırılmaktadır. Üçüncü soru: Eflaki, okuyanların çekinip, utanacağı şeyleri nasıl bu kadar kolayca ve rahatça yazılabilmektedir? Açıkgöz'e göre yapılmak istenen şudur: Mevlana'yı, Peygamber üzerinden kutsallaştırma çabasıyla her iki adda itibarsızlaştırılmak istenmektedir. Üstelik Batı edebiyatındaki edebi türlerde bile, *Ariflerin Menkıbeleri*'ndeki gibi açık saçık anlatılar bulmak olası değilken dini içerikli kaynak bir menakıpnamede bu tür anlatıların olması bir hayli düşündürücüdür.

Eflaki bu hikâyeyi, Pamuk'un (1991: 82) sorduğu soruyla, kıssası için mi yoksa hissesi için mi anlatmıştır? Yanıt, her iki hikâyenin de içindedir. Elbette hissesi içindir. Peygamber ve Mevlana, bile isteye sonsuz tatların arayıcısı olmayı seçtikleri için eşlerini ihmal etmek durumunda kalmışlardır. Şu halde, Mevlana'nın dediği gibi, "Ey düşkün sen kıssadan hisse almaya bak!" (1995: d.2, b. 3615) denilebilir.

3.6.3. Dişil Kargaşa: Fitne

Handan Koç (2012: 11), *fitne* sözcüğünün Müslümanlığın kilit kavramlarından biri olduğunu söylemektedir. Ona göre, Batının dişiyi güçsüz gören yaklaşımının tersine İslam'da dişinin kötülüğe dönüşebilecek yıkıcı bir gücü olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla, erkek yarar yitimine uğramasın diye dişinin bu gücü hep denetim altında tutulmalıdır.

İslam düşüncesinde genellikle, erkeğe dişiden korkması telkin edilmektedir Neden? Çünkü dişî fitnedir. Kuran'da 34 ayette *fitne*, 26 ayette de türevleriyle birlikte yer almaktadır (Çağrıcı 1996: 156). İmam Kurtubi, örneğin, Ali İmran suresinin 14. ayetini dişiler için erkeklerin fitneye düşmelerine sebep olan şeytanın kementleri olarak yorumlamaktadır. Ona göre, dişî fitnesi her şeyden çok daha zor bir fitnedir; çocuklarda

bir, dişilerde iki fitne olduğunu söylemektedir. Dişilerdeki fitnenin birisi, akrabalık bağlarını kesmeye götürürken diğeri, mal biriktirme fitnesidir. İmam Kurtubi (2004: 4/124-125), söylediklerini hadisle desteklemektedir:

Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kadınlarınızı yüksek odalarda iskân etmeyiniz ve onlara yazı yazmayı öğretmeyiniz.” Bu şekilde Resûlullah erkekleri bundan sakındırmış olmaktadır. Çünkü onların yüksek yerlerde iskân ettirilmeleri dolayısıyla erkekleri görmeleri söz konusudur. Bu ise onları himaye etmek ve onları setretmek değildir. Çünkü kimi zaman erkekleri görüp de bundan dolayı fitne ve bela söz konusu olabilir (...) Onlara yazı yazmayı öğretmekte de böyle bir fitne, daha da ileri derecede söz konusudur. Şihâb'ın Kitabında Peygamber'in: “Kadınlara (gereğinden çok) elbise almayınız ki evlerinden dışarıya çıkmasınlar,” diye buyurmaktadır.

Buhari, dişilerin nasıl birer fitne olduğuna ilişkin Tegabun suresi 14. ayeti alıntılanmaktadır: “Ey iman edenler [♂]! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan da size [♂] düşman olanlar vardır, onlardan [♀+♂] sakının!” Buhari, daha sonra bu ayetin açıklaması için bir hadis aktarmaktadır. Peygamber buyurdu ki: “Benden sonra, erkekler için kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım.” (Nikâh 67: 18/34). Tuksal'a (2012: 249) göre, Tanrı erkeklere, karılarının ve çocuklarının düşman olabileceklerini haber vermekte; Peygamber de onları bekleyen en büyük fitneyi açıklayarak onları uyarmaktadırlar. Dolayısıyla, din bilginleri arasında uzlaşıyla kabul edilen dişilerin fitne oluşları ile ilgili durumun kendi istençleriyle mi ortaya çıktığı yoksa Tanrının takdiriyle mi olduğu konusuna netlik getirilme ihtiyacı hissedilmemiştir. Bu bilgi, önsel/apriori bir öncül olarak, doğruluğuna iman edilen kabullerdendir. Böyle bir kabulden sonra, ilke olarak uğursuzluğun gerçekliğini reddetmek bile dişiler için bir çözüm değildir.

Hücviri (2010: 424), “tasavvuf şeyhlerinin en iyi ve en üstün olanlarının bekârlar[♂] olduğunu, çünkü onlar, [♂] kalpleri afetlerden ve hal ve tabiatları arzulardan uzak olandır,” diyerek dişilerin “fitne” olduğunu söylemektedir. Ona göre, ilk fitneci Havva olduğu gibi, Kabil ile Habil fitnesinin kaynağı da dişiydi. Yine, Tanrı, iki meleğe Harut ile Marut'a azap etmek istediği zaman dişiyi buna sebep ve aracı kılmıştı. Dolayısıyla, günümüze gelinceye kadar, tümüyle dinle ve dünyayla ilgili bütün fitnelerin sebebi ve aracı dişilerdir. Bundan dolayı, Peygamber, dişilerden daha zararlı fitne olmadığını buyurmuşlardır.

Hücviri gibi, Kuşeyri de dişinin fitneliğini Havva'dan başlatmaktadır. Kuşeyri, rüya konusunu anlatırken Âdem'in uyuduğunda Havva'nın kendisinden yaratıldığını, Havva yaratıldıktan sonra, Âdem'in başına ne fitneler/belalar geldiyse Havva'yla geldiğini söylemektedir (2013: 705). İbni Kayyim El Cezviye, dişilerin fitnesine bir örnek aktarmaktadır.

İlk halife Ebu Bekir şu şiiri söyleyen bir cariyenin yanından geçti:

Âşık oldum o selvi boylu delikanlıya

Büyüledi beni, aklımı başımdan aldı.

Ebu Bekir “Sen hür müsün cariyeye misin?” diye sordu. O: “Cariyeyim,” dedi. Ebu Bekir'in yemin ettirmesi üzerine cariyeye şöyle dedi: “Ben aşkın kalbiyle oynadığı, Kasım oğlu Muhammed'in, sevgisinin kurbanı bir zavallıyım.” Bunun üzerine, Ebu Bekir onu efendisinden satın aldı ve Cafer-i Tayyar'ın torun olan Muhammed b. Kasım'a gönderdi ve: “Bunlar erkekler için fitne ve belâdır. Vallahi onlar yüzünden nice asiller ölmüş, nice sağlamlar sakatlanmıştır,” dedi (2013: 109).

Kuşeyri, fitne unsuru olarak tüyü bitmemiş, dişi davranışlı oğlanları da göstermektedir. Bu yolda en büyük afetlerden biri de çocuklarla baş başa kalmaktır. Vasıtı'den yaptığı alıntıda, “Allah bir kulun zelil olmasını istediği zaman onu şu kokmuş fitneye sebep olacak tüysüz oğlanların içine atar.” Gazali ise “(taze) çocukların fitnesinin dişilerin fitnesinden daha büyük” olduğunu söylemektedir. Ona göre, gönlü yabancı bir dişiye düşen erkek, onunla nikâh ederek kendine helal kılabilir ama çocukların yüzüne şehvetle bakmak her yönden haramdır (1974: 3/ 230).

Özköse'nin de yerinde saptamasıyla, Mevlana için dişi, her şeyden önce bir fitne unsurudur (2007: 59). Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de bir gazelinde;

Nice çarşafı kocakarı, erlerin ömürlerini de alır, paralarını da; çarşafa bakma,
çarşafın içinde gizlenen şeyi görmeye çalış

Eski çarşafın içinde ne aylar vardır ne fitneler; sırtına palan vurulacak nice total
eşekler vardır ki at çuvalı giymiştir (2007: c. 5, b.5213-5214).

Mevlana, bu beyitlerde, erkeği kandırmak amacıyla yaşlı dişinin fitneler içinde olacağını belirtmektedir. Belviranlı (2017: 40), Mevlana'nın bu beyitlerde, dişileri potansiyel fitne unsuru olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Ona göre, Mevlana için dişiler fitne sebebidir ya da dişiler fitneye düşürür gibi ifadelerin bu gizilgüçle/potansiyelle ilgilidir; dişilerin kösnüllüğü, güzelliği, alımlılığı ve kıskançlığı fitne sebebi olabilir.

Belviranlı'nın vurguladığı gibi, Mevlana'ya göre dişi, fesadın ve fitnenin kaynağıdır. Gölpınarlı çevirisiyle, *Fihi Ma Fih*'te şöyle demektedir:

Tanrının öyle kulları vardır; çarşafa bürünmüş bir kadını gördüler mi, yüzünü aç da görelim derler; ne biçim kadınsın, neyin nesisin? Yüzü örtülü geçip gittin de seni görmedik mi, bu kimdi diye kuruntuya düşeriz. Yüzünü görünce sana fitne olacak, sana tutulacak adam değilim ben. Tanrı, çoktandır, beni sizden arıtmıştır, boş verdimiştir size; sizi görünce siz de bana fitne olamazsınız; bundan da eminim ben; ancak görmezsem kimdi bu diye kuruntuda kalacağım. (2001a: 136).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, tekkelerdeki oğlancılığı eleştiren eşcinsel bir erkek ile tüysüz bir oğlanın hikâyesini anlatmaktadır. Hikâyedeki tüysüz oğlan, kendisini Yusuf'a benzeterek dişilerin fitnesine uğramaktan korkmaktadır. Aynı beyit numaralarıyla (b.3860-3864) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Ver gurizem men revem sūyi zenân

Kadınlara doğru kaçıp gitsem de

Hemçü Yusuf oftam ender iftinân

Yusuf gibi düşerim her fitneye

Konuk'un açımamasının diliçi çevirisiyle; tekkede gece tacize uğrayan bıyığı, sakalı çıkmamış bir çocuk, eğer oğlancılardan kaçıp dişilerin yanına gidersem, Yusuf gibi, dişilerin fitnesine düşerim. Yusuf, ünlü bir nebi olmasına karşın, Züleyha'nın iftirası yüzünden zindana düştü, baskı gördü. Ben, sıradan biri olduğumdan, dişilerin fitnesi yüzünden beni asmak için elli darağacı hazırlarlar. O dişiler, beş on dakikalık zevkleri için cahilliklerinden dolayı bana yakınlık duyarlar ve bu halimi bilen onların baba, koca ve erkek kardeş gibi velileri de kendi ırz ve namuslarını savunmak için benim canıma kastederler. Henüz bıyığı, sakalı yeni çıkmış bir oğlan olduğum için erkekler, beni dişi sanıp tecavüz eder; dişiler de beni erkek sanıp taciz eder Ne yapayım ki, ben ne erkeğim ne de dişi! (2006a: c. 12, b.3886-3889).

Gazali'nin (1974: 3/ 227), "Sakın namahreme bakmayın! Zira o bakış kalbe şehvet tohumunu eker, bu da fitne olmak için yeter," dediği bakışı, Mevlana da *Mesnevi*'nin 6. defterinde fitne olarak adlandırmaktadır. Ona göre, dişinin hem bakışı hem de sesi fitnedir. Farsçası (b.4555-4556) ve Gölpınarlı (b. 4569-4570) çevirisiyle:

Hest fitne ğamzeyi ğammâz zen

Kadınların süzgün bakışları fitnedir ama

Lik an sad to şeaved z'avâz zen

Sesi de duyuldu mu fitne birken yüz olur

Çün nemi tânest âvâzî ferâşt

Sesini yükseltmedikçe kadının

Ğamzeyi tenhâyi zen sūdi nedâşt

Yalnız bakışının bir faydası yoktur

Konuk'un açmamasının diliçi çevirisiyle, dişinin kalbi ayartan gözleri, kaşları erkekler için fitnedir ama bu fitne, dişinin ince sesiyle yüz kat olur. Bu açık bir gerçektir; her genç erkek, bunu nefsinde pek çok kez deneyimlemiştir; dişinin bu halleri açıkça ortaya çıkınca erkek içinin gıcıklandığını ve kösnül duygularının uyandığını görür. Ne zaman ki dişi, herhangi bir sebeple susar, o zaman, fitne olarak yalnızca dişinin gamzesi kalır ki bunun erkeğin kalbi üzerinde pek etkisi olmaz; konuşması ve sesi bu gamzenin etkisini artırır (2006a: c.13, d.6, b. 4577-4578).

3.6.4. Dişil Hile: Ağlamak

Platon, *Devlet* söyleşiminde ağlayıp sızlamayı “ünlü adamlara” yani erkek kahramanlara yakıştırmaz; ağlamayı, kadınlara hem de sıradan kadınlara ve aşağılık erkeklere bırakmaktadır (2002: 388a). Platon'un da belirttiği gibi, ağlama eylem olarak, ererkil/ataerkil toplumlarda kadınla ve/veya kadınsierlerle özdeşleştirilen ve onlara yakıştırılan bir davranış biçimi olarak görülmektedir.

Elbette, Platon'un erkeklere yakıştırmadığını Taberi de yakıştıramaz, Tanrı eliyle ağlamayı dişilere bırakır. Taberi'den öğrenildiğine göre, dişilerin ağlaması Tanrı tarafından dişilere verilen bir cezadır. Tanrı, yasak meyvenin ağacını yiyince her birini ayrı ayrı cezalandırırken Havva'ya zorlukla doğum yapmasının yanı sıra ağlama cezası da vermektedir. Taberi'nin Araf suresi 22. ayetin tefsirine göre;

Âdem ağaçtan yiyince Allah Teâlâ ona, ‘Sana yasaklamış olduğum ağaçtan niçin yedin?’ diye sordu. Âdem de, ‘Onu, bana Havva emretti,’ dedi, Allah Teâlâ, ‘Ben Havva'yı zorluklarla gebe kalması ve zorluklarla doğurmasıyla cezalandırdım,’ buyurdu. Bunun üzerine Havva ağladı. O anda ona, ‘Ağlama, sana ve çocuğuna verildi,’ denildi (1996: 4/ 26-27).

Taberi, ağlamayı dişilere Tanrı vergisi olarak görürken Mevlana, ağlamayı dişilerin son tuzağı olarak görmektedir. Mevlana için “Mekr-ê âxer-ê zen girye est = Kadının son hilesi/tuzağı ağlamaktır.” *Mesnevi*'nin 1. defterinde yer alan bu deme/atasözü için aynı beyit numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç (b.2394) çevirisiyle

Zen çü did o râ ki tünd u tevsen est Kadın onu öfkeli, serkeş görünce ağlamaya başladı.
Geşt-i giryân girye hod dâm-i zen est Zaten ağlamak, kadının tuzağıdır

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde “Yoksul Bedevi Arap'ın Hikâyesi”nde bir karı koca kavgasını betimlemektedir. Bir gece kadın eşine söylenir, durumlarından yakınır. Koca, karısına yoksulluğun ve sabrın özdemlerini/erdemlerini anlatır ama kadın dinlemez.

Sonunda, kocası kızınca korkar; onun kesin ve kararlı halini görünce tavrını değiştirir ve ağlamağa başlar. Mevlana da tam bu nokta “Ağlamak kadının tuzağıdır,” der. Karı, bir yandan ağlar, bir yandan da gönül alıcı sözler eder.

Top’a göre, dişiler ağlama tuzağını iki durumda kurar: (i). İstedikleri olmayınca ve (ii) zorda kalınca. Çünkü gözyaşı, kötü kalpleri yumuşatan en etkili merhemidir. Gözyaşı, dişilerin en etkili silahıdır (2011: c.2, d.1, 2397). Tahir’ül Mevlevi de dişilerin ağlamaya tuzak kuruşlarını bir Nasreddin Hoca fıkrasıyla örneklemektedir:

Nasrettin Hoca haremiyle sofraya oturmuş. Önlerindeki çorba gayet sıcakmış. Kadın hırs ve acele ile bir kaşık almış, ağzı yandığı için gözünden yaşlar akmış. Hoca:

— Yahu ne ağlıyorsun diye sormuş. O da:

— Annem çorbayı çok severdi, şimdi hatırıma geldi de ona ağlıyorum, diye kocasının da ağzının yanmasını istemiş. Hoca da bir kaşık alınca onun da ağzı yanmış, gözlerinden yaşlar dökülmüş. Karı:

— Efendi sen ne ağlıyorsun diye sorunca, Hoca:

— Annenin ölüp de senin kaldığına ve başıma bela olduğuna ağlıyorum, cevabını vermiş.

İşte bu kadının ağlayışı da Hoca için bir tuzak ve ağzının yanması için bir sebep olmuştu (1971: c.4, d.1, b.2399).

3.6.5. Yaptırımlar

Türkçede *yaptırım* sözcüğü, “Kişinin belli bir biçimde davranması veya davranmaması halinde karşılaşacağı sonuç ve bunu bilmenin sağladığı zorlayıcı itici güç” anlamındadır (Dönmez 2006: 486). Terim olarak *yaptırım*, “Toplumsal kuralların işleyebilmesine ve düzenin devamlılığının sağlanmasına yönelik olarak kişilere caydırıcı veya özendirici etkide bulunan ceza veya mükâfat,”tır. Bunlardan cezalandırma niteliği taşıyan yaptırıma, “olumsuz yaptırım,” ödüllendirme niteliği taşıyan yaptırıma da “olumlu yaptırım” denilmektedir (Demir-Acar 1993: 379).

Bu tezde, dişilere uygulanan yaptırımlar ifadesiyle kastedilen dişilerin davranış kurallarını düzenleyen ve destekleyen caydırıcı ya da özendirici güçtür. Ayesha İmam’ın (2011: 87) vurguladığı gibi, cinsellik konusunda ahlaka bağlılık çoğu kez, cinselliğin uzağında durma veya bedene özen göstermeme olarak görülmekte, giyim kuşamla, örneğin örtünmeyle ifadelendirilmektedir. İslam dinine göre, erkekleri kışkırtmamaları için örtünmesi ve yalıtılması gereken dişilerdir. Dolayısıyla, erkek için

örtünme, kaçınma ve yalıtma gibi yaptırımlar olmadığı için salt dışıye uygulanan yaptırımlar söz konusu edilmektedir.

Zehra Kaderli (2017: 273), İslam ve beden ilişkisinin salt yaptırımlara indirgenerek genelleştirilmesinden yakınmaktadır. Ona göre, İslam ve beden ilişkisinden söz eden çoğu çalışma, tipik oryantalist bakış açısını yansıtmakta ve konu mutlaka saplantılı bir biçimde, İslam'ın dışı bedenler üzerinde yasaklayıcı, tahakküm edici bir anlayışa sahip olduğuna dayandırılmaktadır. İslam ve beden ilişkisi, yalnızca Batılı anti-İslamist izlenimler doğrultusunda dışı bedenlerin örtünmesine, yasaklara ve cezalara indirgenip genelleştirilmektedir. Daha da kötüsü, bu bakış açısına göre Kuran, Hadis, İslam'ın kültürel içselleştirilme biçimleri ve oryantalist basmakalıpların iç içe geçirilerek İslam dini olarak sunulmasıdır.

Kaderli'nin belirttiği gibi, İslam dini olarak sunulanın salt dışı üzerinden örtünmeye, yasaklara ve cezalara indirgenmesi doğru bir bakış açısı olmayabilir. Çünkü dışıların örtünmesi, erkekten kaçınma ya da eve kapatılma salt İslam'a özgü olmasa gerek. Tersine, bunlar kökü çok eskilere dayanan, ererkil geleneğin kalıtları ve uzantılarıdır. Bu kalıtların dışıler açısından en çarpıcı sonucu ise dışılere uygulanan yaptırımlardır. Bu bağlamda, dışılere uygulanan yaptırımlar üç başlık altında incelenebilir:

- (i) Örtünme (ii) Kaçınma (iii) Yalıtma

3.6.5.1. Örtünme

Türkçesiyle örtünme, Arapçasıyla *tesettür* sözcüğünün kökünü oluşturan *setr*, “örtmek, gizlemek, perdelemek, engel olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Aynı kökten *sitr* “gizlenmeye yarayan engel, perde” vb. şeyler için ve mecazen “çekinme, korku, hayâ” anlamında kullanılmaktadır. Yine bu kökten türeyen *seter* “kalkan” anlamındadır; *setir* ve *mestur* mecazen “iffetli” demektir (Apaydın 2011: 538).

Bu tezde, örtünme, dışılerin erkekten kaçınmak için başını ve yüzünü örtme durumunda kalması anlamındadır. Örtünmedeki yaptırım ise *tesettür* sözcüğünün kök türevlerinde olan mecazen “çekinme, korku, hayâ” ve “*iffetli*” anlamlarından gelmektedir. Lila Abu-Lughod (2004: 16), peçe takmanın cinsel utancı gizlediği gibi, onu aynı zamanda simgeleştiren, iffetli itaatin en görünür edimi olduğunu söylemektedir.

Fethi Benslama'ya (2005: 196) göre, örtünme, daha çok bir set'tir; bu setin gerisinde dişi, görünmez ve işitilmez bir imlenen olmaktadır. Hiçbir ten parçasının fark edilmesine olanak tanımayan katı dini biçimiyle örtünme; her dişiyi, kişi olarak anonim ve farksızlaşmış bir kendiliğe indirgemekte, tümleştirmekte, soyutlamakta, onları tek bir imleyene bağlamaktadır: Örtünün altında dişi vardır. Sokakta ilerleyen şekilsiz bir beden üzerindeki karanlık bir başın hayaletidir; silinen yüzü ile güzelliği ya da çirkinliği, gençliği ya da yaşlılığı, yabancılığı ya da aşinalığı taşımaktadır. Dile getirilemeyen, belirlenemeyen, tanımsız cazibeyi ve itmeyi birleştiren gücül dişi. Dişinin örtüyle kapatılması, onu karanlık güçlere sahip bir varlık konumuna yerleştirmektedir, çünkü bu yalnızca ruhsal bir imge değil, kendi gizlenmişliğinin prangası içinde davranan canlı ve esrarengiz bir mevcudiyettir

Benslama'nın "Kendi gizlenmişliğinin prangası içinde davranan canlı ve esrarengiz bir mevcudiyet" olarak betimlediği dişinin Neval El Saadavi "yarım" olduğunu söylemektedir. Saadavi'ye (1991: 124) göre, dişi yarım, ancak evlendikten sonra tamamlanabilir; başı kapatılan dişi, "başsız"dır; gövdesi, ancak evlenince bir başa kavuşabilecektir ki bu baş, kocasıdır. Tanrı, erkeği kendi suretinde yaratmıştı ve Tanrı ruhtu. Oysa dişi, bedendi ve beden, cinsellik demektir. Yalnızca erkek, Tanrı'nın bir yansıması olabilirdi. Böyle olduğu içindir ki erkek, Tanrı'ya başı açık olarak ibadet edebilir. Oysa dişi, dua ederken başını örtmeliydi, çünkü yaygın bir dinsel yoruma göre, erkeğin aksine onun temel bir eksikliği vardı. O, başsız bir gövdeydi. İnsan ile hayvan arasındaki en önemli fark, baş yani beyin olduğuna göre, yalnızca erkek tam insan olabilirdi.

Saadavi'nin "başsız gövde" Benslama'nın "esrarengiz mevcudiyet" olarak kavramsallaştırdığı örtünün altındaki dişilerin Kuran'da nasıl giyinmesi gerektiğine ilişkin ayetler varken, erkeklerle ilgili herhangi bir buyruk ya da bir açıklama bulunmamaktadır.

Benslama'ya (2005: 193) göre, örtünme, İslami bakış açısından, dişi bedenini kısmen ya da tamamen gizleyen bir şeydir, çünkü bu bedenin çekme ve büyüleme gücü vardır. Başka bir deyişle, dinsel açıdan gösterişli olan şey dişi bedeniyle örtü onu rahatsızlık yaratıcı etkilerden uzak tutan süzgeç işlevi görmektedir.

3.6.5.1.1. Mevlana'ya Göre Örtünme

Bu kesimde, Eflaki'den alıntılarla Mevlana'nın çağında örtünmeyle birlikte, Mevlana'nın yapıtlarında örtünmeye ilişkin örneklere yer verilerek onun dişilerin örtünmesine karşıydı savlarının yanı sıra, onun örtünmeye karşı olup/olmadığı sorusu tartışmaya açılabilir.

3.6.5.1.1.1 Mevlana'nın Çağında Örtünme

Mevlana'nın çağındaki dişilerin örtünmesine ilişkin bilgiler hem Eflaki'nin *Ariflerin Menkıbeleri*'nden hem de Mevlana'nın yapıtlarından edinilebilir. Elbette, menkıbelerin tarihsel değeri kuşkulu olabilir ve menkıbelere değer atfetmeyen genel bir kabul bulunabilir. Ancak, menakıpnamelerden bazı tarihi olay ve kişilere ilişkin başka kaynaklarda bulunmayacak bilgilere de erişmek olası olabilir.

13. yüzyıl İslam coğrafyasında dişi, Mevlana'nın deyişiyle, *namahremdir*. Namahrem olan dişinin başlıca dışarı giysisi çarşaf ve peçedir. Eflaki, Mevlana'nın eşi Kira Hatun'un başı örtülü bir kadın olduğunu, başını ibrişimden bir başörtüsüyle örttüğünü söylemektedir. Eflaki, anlatımlarının bir kısmını "ıffet sahibi örtülü hanımlardan" aktardığını belirtmektedir (1973: 2/150; 1/417). Yine, Mevlana'nın ardılı/halefi Şeyh Selahaddin'in kızı Hediye Hatun evlenirken çeyizleri arasında birbirinden güzel yüz örtülerinin yanı sıra, başka hikâyelerde kadınların büründükleri değirmi çarşaftan ve Fahrünnisa Hanım'ın buri kumaşından yapılmış örtüsünden de söz edilmektedir. Ayrıca, Eflaki, Mevlana'nın gelini Fatma Hatun ve onun kızkardeşi Hediye Hatun'a olan sevgisini, "yüzleri tamamen açık" olarak yanına girmesiyle açıklamaktadır." (1973: 2/151; 2006:540-541; /156; 1/430; 2/66).

3.6.5.1.1.2. Mesnevi'de Örtünmeye İlişkin Sözler

Mevlana'nın yapıtlarında dişiler *çader* ya da *çarşaf* giymektedir. Bunun böyle olduğunu Mevlana, kendi söylemektedir. Mevlana'nın yapıtlarında dişilerin giysileri arasında çarşaf, peçe ve başörtüsü bulunmakta ve dişilerin çarşaf giyip yüzlerini örttüklerinden söz edilmektedir.

Dışarıda çarşaf giyme alışkısı¹²⁴: Mevlana'nın yapıtlarında görüleceği üzere, dişiler sokağa çıkarken çarşaf giymektedir. Dişilerin sokağa çıkarken çarşaf giymeyi nasıl bir alışkı haline getirdiğine ilişkin *Mesnevi*'nin 5. defterinden İzbudak çevirisiyle iki örnek verilebilir. “Kabak Hikâyesi”nde evin hanımı, halayığı evden gönderirken çarşafını başına almasını söylerken (d.5, b. 1358) “Zahidin Kıskaç Karısı” hikâyesinde de kadın, koşarak hamamdan çıkarken yolda çarşafını giymeye çalışmaktadır (d.5, b. 2178). Bu iki hikâye, dişilerin sokağa çarşafsız çıkmadığını göstermektedir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde “Yoksul Bedevi Karısı” hikâyesinin bir yerinde koca, karısına Farsçasıyla “Ey setire!” (b.2389), Türkçesiyle “Ey örtünmüş!” (b.2389) diye seslenirken *Mesnevi*'nin 3. defterinde pek çok örtülü dişinin cinsel organına ve boğazına düşkünlüğünden dolayı rezil olduğunu söylemektedir. Farsçası (b.1695) ve İzbudak (b.1696) çevirisiyle:

Ey besâ mestur der perde büde	Nice namuslu, örtülü kadın vardır ki
Şomi ferc u gulû rusvâ şüde	Ferciyle boğazının şomluğundan rüsva olmuştur

Mevlana'nın *mestur* olarak kullandığı sözcüğü İzbudak, “örtülü kadın” olarak çevirmiştir ki *mestur*, “örtülü kadın; iffetli kadın” anlamına gelirken *perde* sözcüğünün birinci anlamı “peçe, başörtüsü”dür (Kantar 1998: 588 ve 134). Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; birçok iffet perdesi arkasında oturmuş dişi ve erkek, cinsel organlarına özgü olan zevkinden, yeme ve içmeye olan düşkünlüklerinden, uğursuzluklarından dolayı, tensel ve tinsel olarak rezil ve rüsva olmuştur (2006a: c.5, d.3, b.1691). Benzer biçimde, Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde, “Nasuhi'nin Tövbesi” (b.2233) ve “Cuha'nın Çarşaf Giymesi” (b.3326) hikâyeleri üzerinden, dişi gibi görünmek isteyen iki erkeğin Nasuhi ve Cuha'nın Türkçesiyle *çarşaf*, Farsçasıyla *çader* giydiklerini belirtirken yüz örtüleri yani peçeleri için *nikab* ve *rubend* sözcüklerini kullanmaktadır. Demek ki Mevlana'nın çağında, dişi gibi görünmek isteyen erkekler de mutlaka çarşafa girmekte ve yüzlerine peçe takmaktadır.

Kadınlar gibi çarşafa bürünenler: Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, “sen” dediği, nefesine yenik düşmüş erkek salike kızmakta, Tanrı yolundan gidemeyecekse dişiler gibi

¹²⁴ Beyit numaraları Farsçası ve İzbudak çevirisidir.

çarşafa bürünüp erkeklerle karşılaşmaması gerektiğini söylemektedir. Farsçası (b.1906) ve Gölpinarlı (b.1911) çevirisiyle:

Mâdeğî hoş âmadet çâder bigîr	Dişilik hoşuna gidiyorsa çarşafa gir;
Rüstemi hoş âmadet hançer bigîr	Rüstemlik hoşuna gidiyorsa al hançeri eline.

Farsça kökenli *madeği* sözcüğü “dişilik, dişice” anlamlarına gelmektedir (Kantar 1998: 547). Konuk’a göre, Mevlana, dişilikle ve dişiceye özgü özelliklerle “kibir, övünme, kendini beğenme, nefse düşkünlük ve süslenme”yi kastetmektedir. Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; Tanrı yolu, erkeklerin yoludur. Eğer sana dişilik yani kibir, övünme, kendini beğenme, nefse düşkünlük ve süslenme gibi dişilere özgü olan huylar hoş geliyorsa onlar gibi örtün; dişilerin, erkeklerle karşılaşmamak için onlardan kaçmaları gibi, sen de Tanrı erlerinden örtünüp kaçın. Kendin gibi, nefsanî ve dişî huyunda olanlarla karış görüş. Yok, eğer ersen nefis savaşımına girmek için eline nefsin isteklerini kırarak savaşım hançerini al (2006a: c.11, d.6, b. 1925).

Mevlana, *Mesnevi*’nin 6. defterinde “Üç Şehzade Hikâyesinin bir yerinde, “çirkin karıların çarşafa büründüklerini” söylemektedir. Farsçası (b. 3899) ve İzbudak (3901) çevirisiyle:

Nevbet-i mâ şod çi hayre-şer şodîm	Şimdi nöbet bizde neden sersem oluyor
Çün zenan-ı zîşt der çâder şodîm	Çirkin karılar gibi çarşafa bürünüyoruz?

Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; çirkin dişilerin çarşaf altına gizlenip yüzlerini göstermedikleri gibi, biz de içimizdeki çirkinlikleri er meydanından kaçarak sakladık (2006c. c.12, d.6, b. 3925).

Çarşaf etrafında dolaşanlar: Mevlana, *Mesnevi*’nin 6. defterinde çapkınlık yapmak isteyen erkekleri yani Farsçasıyla *zenperest*, Türkçesiyle *dişisever* erkekleri, “çarşaf etrafında dolaşan”lar olarak adlandırmaktadır. Aynı beyit (b.4652) numaralarıyla Farsçası ve Kırılgiç çevirisiyle:

Ver demî hem fâriğ ârendet zi nân	Bir an kurtarsalar ekmekten seni
Gird çâder gerdi u ışk-ı zenân	Sarar seni çarşaf ve kadın derdi

Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; eğer sana bol bol yiyecek verseler, seni geçim derdinden kurtarsalar; örtülü dişilerin aşkıyla onların etrafında pervane olursun. Konuk, buradan itibaren kendi söyleyeceklerini söylemektedir. Konuk’un sözlerinin

diliçi çevirisiyle: Nitekim yakın zamanlara dek ipekli ve süslü çarşafarla örtülmüş dişilerin etrafında dolaşan varsıl erkekler vardı. Bu zamanda ise dişilerin örtüsü kalktığı için erkeklerin çarşaf etrafında dolaşmasına da gerek kalmadı. Artık, baldırları ve bacakları açık ve bütün endamları meydanda olan dişilere düşkün olunmaktadır (2006a: c.13, d.6, b.4674).

Konuk, bu sözlerle Mevlana'nın çağından değil, kendi çağından söz etmektedir. Çünkü Mevlana'nın çağında yani 13. yüzyılda dişilerin “baldırları ve bacakları açık ve bütün endamları meydanda” dışarı çıkmaları ve dolaşmaları olası değildi. Dolayısıyla, Konuk, 1868-1938 yılları arasında yaşadığına göre, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden ve biraz fazlasından söz etmektedir.

Örtülü olmak=Namuslu olmak: Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde, *örtülü olmayı*, “namuslu olmak, temiz olmak” anlamında kullanmaktadır. Farsçası (b.199 ve b.206) ve İzbudak (b.200 ve 207) çevirisiyle:

Kast- ı ma setr est u pakî u salâh	İstediğimiz şey kapalı, temiz, namuslu oluşudur.
Der do âlem hod bedân bâşed felâh	Zaten iki âlemde de kurtuluş, bununla olur.
Bâz setr u pâkî u zühd u salâh	Temizliğe, kapalılığa, zahitliğe
O zi ma bih dâned ender intisâh	Namuslu oluşa gelince: o, bunu zaten bilir!

Farsça ilk beyitte (b.199) Arapça kökenli *setr* sözcüğü, bu kesime başlarken açıklandığı gibi, “örtü”yken *mestur* sözcüğü hem Arapçada hem de Farsçada da aynı anlamda “örtülü, gizli, örtülü kadın; iffetli” Osmanlıcada ise “1.Örtülü, kapalı gizli.2. Açık saçık gezmeyen, namuslu kadın”dır (Develioğlu 2006: 628). Öyle anlaşılıyor ki örtülü olmak ile namuslu olmak arasındaki bağ sözcüğe içkindir. Arapça, Farsça ve Osmanlıcada *mesture* sözcüğü, dişinin doğrudan örtülü olanını ve örtülü olanın aynı zamanda, iffetli ve namuslu olduğunu imlemektedir. Benzer bir imleme, Mevlana'nın *setr* sözcüğüyle birlikte *pak* ve *salah* sözcüklerini kullanmasında görüldüğü gibi, İzbudak çevirisinde *kapalı* sözcüğünün *temiz* ve *namuslu* dişiyi imlemesinde de görülmektedir.

3.6.5.1.1.3. Fihî Ma Fih'te Örtünmeye İlişkin Sözler

Mevlana, *Fihî Ma Fih*'te dişilerin örtünmesine ilişkin üç farklı bağlamda üç konuşma yapmaktadır. İlk konuşma, Gölpınarlı çevirisiyle:

Mesela bir somun al, koltuğuna koy, sakla, bunu kimseye vermeyeceğim, de vermeyeceğim; vermek şöyle dursun, göstermeyeceğim de. Ekmek, bolluğundan, ucuzluğundan yerlere dökülüp saçılmıştır, köpekler bile yemiyor amma vermemeye, göstermemeye kalkıştın mı, bütün halk ona düşer; sakladığın, göstermediğin o ekmeği mutlaka göreceğiz diye yalvarmaya, seni kınamaya, sövmeye koyulur. Hele koltuğuna yenine sakladığın, vermemeye, göstermemeye savaştığın o ekmeğe öylesine düşerler ki bu düşkünlük, haddi-sınırı aşar gider. Çünkü “İnsan men' edildiği şeye düşer.” Kadına gizlen diye emrettikçe onda, kendini gösterme isteği çoğalır durur; halkta da o kadın ne kadar gizlenirse onu görmek isteği o kadar artar. Şu halde sen oturmuşsun, iki tarafın da isteğini kızıştırıyorsun. Sonra da bunu doğru düzgün bir iş sanıyorsun; oysaki bu iş, bozgunculuğun ta kendisi. Mayasında kötü bir işte bulunmamak varsa, yapma desen de demesen de iyi huyuna, temiz yaratılışına uyacak, ona göre hareket edecektir o; bırak, işkillenme sen. Yok, tersine, mayası pisseye gene kendi yolunu tutacaktır o. Gerçekten de yapma etme, görünme demek, isteği artırır ancak; başka şeye yaramaz (2001a: 20/75).

Mevlana, bu sözleriyle bir benzetme yapmaktadır. Eğer, ekmek çok olsa, çokluğundan köpekler bile yemek istemese dahi eğer ekmek yasaklanırsa ekmek kıymete biner; insanlarda yalvarmalarla, kınamalarla, sövmelerle birlikte gelen bir düşkünlük oluşur. Buna benzer biçimde, eğer dışıye örtünmesi, kapanması için baskı yapılırsa, hiç beklenilmeyen biçimde ters etkiyle bu yasaklama, dışide kendini gösterme isteğini artırabilir. Neden? Çünkü “İnsan yasaklanan şeye düşer.” Yine ters bir etkiyle bu yasaklama, halkta da kapalı dışıye görme isteğini artırabilir. Neden? Çünkü Aristoteles’in dediği gibi, “İnsan doğası gereği bilmek ister.” (2018b: 980a22).

Mevlana, *Fihi Ma Fih*'te ilerleyen sayfalarda başka bir bağlamda örtünmeye ilişkin ikinci bir konuşma yapmaktadır. Gölpınarlı çevirisiyle,

Tanrının öyle kulları vardır; çarşafa bürünmüş bir kadını gördüler mi, yüzünü aç da görelim derler; ne biçim kadınsın, neyin nesisin? Yüzü örtülü geçip gittin de seni görmedik mi, bu kimdi diye kuruntuya düşeriz. Yüzünü görünce sana fitne olacak, sana tutulacak adam değilim ben. Tanrı, çoktandır, beni sizden arıtmıştır, boş verdimiştir. Size; sizi görünce siz de bana fitne olamazsınız; bundan da eminim ben; ancak görmezsem kimdi bu, diye kuruntuda kalacağım. Bu hal, nefis ehli olan topluluğun tersine; onlar, güzellerin yüzlerini açık olarak gördüler mi, onlara kapılırlar, kararları kalmaz. Öyleyse onlara fitne olmamaları için güzellerin onlara yüzlerini göstermemeleri yeğ; fakat fitneden kurtulmaları için gönül ehline yüzlerini açmaları yeğ (2001a: 41/136).

Mevlana, burada bir karşılaştırma yapmaktadır. Karşılaştırma, Farsçasıyla *ehl nefis* ile *Hak nefis* (1967: 169) olan erkekler; Gölpınarlı çevirisiyle, *nefis ehli olan erkekler* ile *gönül ehli olan erkekler*, Arberry'nin İngilizce çevirisiyle (2000: 42/285) söylenirse de *these men* ile *Sufis* arasında yapılmaktadır. Mevlana, gönül

ehli erkeklerin dişilerin fitne tuzağına düş(e)meyecekleri için onların bu tür erkeklere yüzlerini açabileceğini, buna karşın, nefis ehli olan erkekler, kolayca ve çabucak dişilerin fitne tuzağına düşebilecekleri için onların bu tür erkeklere yüzlerini açmaması gerektiğini söylemektedir.

Mevlana, *Fihi Ma Fih*'te başka bir bağlamda yine örtünmeye ilişkin üçüncü kez konuşmaktadır. Gölpınarlı çevirisiyle:

Çok kadın vardır ki örtülüdür amma yüzlerini açarlar da ne kadar istenecek bunu denerler; kesiyor mu diye usturayı denediğin gibi hani. (2001a: 66/201).

Mevlana, dişilerin örtünmesine ilişkin bu kısa değinisinde bir benzeşimde/analjide bulunmaktadır. Benzeşim, usturanın açılır kapanır bir bıçak olma özelliği ile dişinin yüzünü açıp kapatma durumu arasındadır. Mevlana, karşısındaki erkeğe nasıl ki çok keskin, açılır kapanır bir bıçağın kesip kesmediğini denemek için tıraş olmak istersen örtülü bir dişi de beğenilip beğenilmediğini anlamak için kapalı yüzünü açıp gösterip kapatmak ister, demektedir.

3.6.5.1.1.4. Mevlana'nın Örtünmeye Karşı Olduğunu Savlayanlar

“Savlayıcılar” olarak adlandırılabilir bu kişiler kendi içerisinde dört gruba ayrılabilir.

- (i). *Fihi Ma Fih* çevirmenleri Gölpınarlı ve Anbarcıoğlu'nun yazdıkları
- (ii). Radiy Fiş'in *Bir Anadolu Hümanisti Mevlana* adlı romanındaki savlar
- (iii). Recep Bilginer'in *Mevlana Âşık ve Maşuk* adlı oyunundaki savlar
- (iv). Çalışmalarda bu savı dillendirenler

Fihi Ma Fih çevirmenleri Gölpınarlı ve Anbarcıoğlu: Mevlana, dişilerin örtünmesine karşıydı savını ileri süren, bu savı yapılandıran ve bunu ilk dillendirenlerden biri Gölpınarlı'dır. Gölpınarlı, Mevlana'nın dişiye toplumun bir unsuru olarak ele alarak örtünmesine, saklanmasına karşı çıktığını; dişilerden birçok müridi olduğunu, dişilerin sema meclislerine gittiğini; onlarla sema ederken dişilerin, onun üstüne güller serptiklerini, yapıtlarında daima dişi sevgisini telkin ettiğini ve ömrü boyunca tek bir dişiyle yaşadığını yazmaktadır. Gölpınarlı, “hür ve ileri görüşüyle, halkı kucaklayan sevgisi; halka, halkın diliyle hitap edişiyle halkın insanı” olan Mevlana, “reformunda kadını ihmal edemezdi” demektedir. Ona göre, Mevlana, batini sufiler gibi, kadını

gizlice zümrevi topluluklara almamakta ve hiç çekinmeden, açıkça dışilerin kapanmasının anlamsızlığını savunmaktadır:

Bu sözleri okuyunca, bu büyük adama hayran olmamanın imkânı yoktur ve düşünmek gerekir ki kadını kapalılığına karşı söylenen bu sözlerle kadının yüksekliğine ait yazılan bu beyitler 13. yüzyılın mahsulleridir. 20. yüzyılda hala kadını dört duvar arasına kapamak ve cemiyetten tecrit etmek isteyenler var (1953: 82-84; 1985a: 212-213).

Anbarcıoğlu, çevirisini yaptığı *Fihi Ma Fih*'te “Mevlana ve Kadınlık” başlığı altında, Mevlana'nın bu sözlerine ilişkin şunları söylemektedir:

İnsan psikolojisini gayet iyi bilen Mevlana, kadın ruhunun inceliklerini belirttikten sonra, daima aksi tesirler yaratan manasız baskılar tatbik edilerek değil de kendi yaratılışının icaplarına uyularak serbest bırakılmak suretiyle iyi bir insan olacağını eserinde misallerle anlatmıştır. Aynı zamanda Mevlana, kadının şahsiyeti üzerindeki menfi tesiri bakımından çarşaf veya peçe gibi manasız ve suni örtüler kullanmanın şiddetle aleyhinde bulunmuştur (2017: 37-38).

Anbarcıoğlu, Mevlana'nın örtünmenin şiddetli aleyhinde olduğunu savlarken Gölpınarlı da 20. yüzyılda hala kadını dört duvar arasına kapamak ve toplumdaki yalıtılmak isteyenler varken Mevlana'nın 13. yüzyılda hiç çekinmeden, açıkça dışilerin kapanmasının anlamsızlığını savunduğunu savlamaktadır.

Roman: Bir Anadolu Hümanisti Mevlana: Rady Fiş, *Bir Anadolu Hümanisti Mevlana* adlı yaşamöykülü romanında Mevlana'nın yukarıdaki sözlerini¹²⁵ onun başka sözleriyle karıştırıp bir çıkarımda bulunmaktadır:

Kadının köle yerine konduğu, kafes arkalarında tutulduğu; insanların mahkemesinde de, Tanrı'nın mahkemesinde de tanıklığının geçerli olmadığı; zenginler haremelerinde çok sayıda eş ve onlarca kapatma tutabilirken, yoksulların parasızlıktan tek kadın bile alamadığı, kısacası kadının İslam dünyasında da, batının Hıristiyan dünyasında da insan yerine konulmadığı bir dönemde söyledi bu sözleri Celâleddin (2013: 111).

Fiş, bu sözleriyle şöyle söylemek istemiş olabilir. Gerek dogmatik İslam ya da Şeriat gerek Hıristiyanlık gerekse kültür, dışiye hak ettiği yeri, değeri ve önemi vermemişken onlara göre ve onlar için dışiler ikincilken, bunlardan hiç kimse dışinin adını ağzına bile almazken Mevlana, çağının çok ilerisinde kalarak bu sözleri söylemiştir. Fiş, çağışimsal/anakronik yüklemelerle dolu bu sözleriyle Gölpınarlı'yı yankılamaktadır.

Tiyatro Oyunu: Mevlana-Âşık ve Maşuk: Recep Bilginer'in 1992 yılında yazdığı *Mevlana Âşık ve Maşuk* adlı oyunu iki perdedir. Oyunda Mevlana'nın büyük kalabalığın

¹²⁵ *Fihi Ma Fih*, Gölpınarlı çevirisiyle (2001a: 20/75).

ortasındaki yalnızlığının, anlaşılmaızlığının dramı anlatılmaktadır (Ener 2009: 176). Oyununa göre, Mevlana, dişilerin evde ve dışarda –çarşı, pazarda- örtünmesini istemeyen, zamanla diş ve erkeğin yan yana oturup birlikte söyleşip konuşabileceğı, birlikte sema edeceğı günlerin özlemi içerisinde biridir. Bilginer, Mevlana'nın bu sözde özlemini, *Fihi Ma Fih*'ten kısmen alıntıladığı sözler üzerinden kurgulamaktadır. Oyundaki çağışımsal/anakronik durumları tam olarak gösterebilmek için örtünmeye ilişkin sahnelere biraz geniş yer verilebilir. Tiyatro oyununa göre:

Sahne 5: Çarşı

Kadı İzzeddin: (Bağırır) Kadınlar, yüzlerini iyice örtmeli, vücutlarını saklamalı.

Mevlana: Niye? Kadına ne kadar “gizlen” dersen, onda kendini gösterme isteğı artar.

Kadı İzzeddin: Çarşıda, pazarda erkeklerin isteğini kabartıyorlar.

Mevlana: Senin kabarttılar mı? (Esnaf kahkahalarla güler)

Kadı İzzeddin: Beni karıştırma.

Mevlana: Kadın gizlenince erkek daha çok peşine düşer. Hırs artar. Kadın da örtün dedikçe açılmak ister.

Kadı İzzeddin: Peki kadının namusu nasıl korunacak?

Mevlana: Kadının içinde kötülük varsa ne kadar örtsen yine kötülük yapar. Namus, kadının peçesinde değil, kalbindedir.

Kadı İzzeddin: Müslümanlıkta kadının yeri, erkeğin arkasındadır.

Mevlana: Kadını erkekten aşağı görmek, Ortodoksların işi, Müslümanlıkta kadına sayğı var.

Kadı İzzeddin: Ben, kadınların iyice örtünmesi için bir fetva çıkartayım da gör.

Mevlana: Buna gücün yetmez.

Kadı İzzeddin: Görürsün.

Mevlana: Sen de (Bilginer 2001: 23-24).

Sahne 6: Büyük Vezir Muineddin Pervane'nin konağında büyük bir oda

Kadı İzzeddin: Yüce Vezir, ben ne dersem Mevlana aksini söylüyor. Ben ne yaparsam Mevlana tersini! Çarşıda açık saçık giyinen kadınları, Mevlana savundu.

M. Pervane: Mevlana uzak görüşlüdür.

Mevlana: Benim kadınlardan müritlerim var.

Kadı İzzeddin: Medresede kadın-erkek birlikte mi?

Mevlana: Evet. Zamanla kadınlar bu tür söyleşilerde de bizimle yan yana oturacaklar, konuşacaklar... Sonra kalkıp bizimle sema edecekler.

Kadı İzzeddin: Yüce Vezir, bir fetva çıkartın kadınlar yüzlerini örtünler, vücutlarını iyice saklasınlar.

M. Pervane: Hatun kişilere sormadın mı? Yo. Onların oyunu almadan, hele Mevlana'nın!

Kadı İzzeddin: Efendim, siz Mevlana'yı tutuyorsunuz.

M. Pervane: Fikir nerdeyse ben orayım. Gerçek nerdeyse ben onun yanındayım (2001: 29-30).

Sahne 7: Aynı dekor

Gürcü Hatun: Mevlana Hazretleri bize yardımcı olur.

Gevher Hatun: Peki, kocan Büyük Vezir, Muineddin Pervane?

Gürcü Hatun: O siyasetçi... Sultan var, hocalar var, halk var. Onlardan gelecek havaya göre davranır.

Gevher Hatun: Onlarda Kadı [Kadı İzzeddin] gibi düşünüyorsa.

Gürcü Hatun: Vezir bir şey yapmaz.

Gevher Hatun: Yani şimdi, çarşıda pazarda iyice örtünecek miyiz? Korkunç!

Gürcü Hatun: Acele etme! Mevlana'nın bizden yana olması yeter... (2001: 31).

Mevlana girer. Kadınlar ayağa kalkar. Başına gül yaprakları serperler. Kollarından tutup oturturlar. Gül sularıyla yüzünü yıkarlar.

Gürcü Hatun: Derdimiz büyük. Kadı İzzeddin fetva çıkarma peşinde.

Gevher Hatun: Bizi kara çarşafa sokacaklar. Peçe altına!

Fahrünnisa: Kadının görünen yeri cehennemde yanarmış, öyle mi?

Mevlana: Ah bu cennet-cehennem sözleri! Cennet ve cehennem insanların birbirine davranışdır. İyi davranılırsa cennettir, kötü davranılırsa cehennem.

Gürcü Hatun: Biz, kadılarında erkek meclislerine alınmalarını isterken

Gevher Hatun: Şimdi de iyice eve kapatmak istiyorlar.

Gürcü Hatun: Ne dersiniz böyle bir fetva çıkarırlar mı?

Gevher Hatun: Çıkarsalar da ben uymam! (Mevlana'nın önünde diz çöker) Bizi kurtar. Eğer Müftü bu fetvayı çıkartırsa, köleleşiriz.

Mevlana: Asıl ben, sizlerden yardım bekliyorum. Siz, benim kadınlar hakkındaki sözlerimi tanıdıklarınıza anlatacaksınız. Bir kez her kadın örtünmenin korkusuna düşsün. Rız olmam desin! Kadınları siz, erkekleri ben! Gerekirse Sultan'a bile yazarım (2001: 33-34).

Oyuna göre, Kadı İzzeddin, Mevlana'yı çarşıda pazarda açık saçık giyinen dişileri savunmakla suçlamakta, fetva çıkartıp dişileri eve kapatmanın, yüzlerini örtmenin gerekliliğine inanmaktadır. Gürcü Hatun¹²⁶, Gevher Hatun¹²⁷ ve Fahrünnisa Hatun¹²⁸ adında üç kadın da Kadı İzzeddin'in fetva çıkartarak onlara kara çarşaf giydirip peçe taktıracağını; onları eve kapatacağını, eğer bu fetva çıkarsa köleleşeceklerinden korkarak Mevlana'nın yardım etmesini isterler; diz çöküp Mevlana'ya "Bizi kurtar!" diye yalvarırlar. Mevlana "Sakin buna razı olmayın! Bu fetvanın çıkmaması için ben Sultan'ı, siz de erkekleri ikna edin!" der (2001: 29 ve 31-34).

Bundan sonra artık, oyunun sonuna kadar, bir daha ne örtünmeden ne de Mevlana'nın ve hatunların birlikte tasarladıkları eylemden tek bir söz duyulur. Mevlana, Sultan'ı; hatunlar da erkekleri ikna ettiler de fetva çıkmadı mı yoksa ikna edemediler de fetva çıktı mı? Bilinmez.

Şeriat hükümlerine bağlı, kuralcı bir din anlayışının temsilcisi olarak oyunda yer alan Kadı İzzeddin, Aydan Ener'e (2009: 178) göre, Mevlana'yla arasında çıkan dişilerin örtünmesine ilişkin çatışma, oyunda görülen bir diğer çatışma noktasıdır. Kadı İzzeddin çok fazla bilgiye sahip olmamasına karşın kibirliyen Mevlana çok bilgili olmasına karşın, çok alçakgönüllüdür.

Melih Erzen (2015: 22-24), Bilginer'in bu oyunla Mevlana gibi ünü ve saygınlığı sınırları aşmış bir din ulusunu betimlerken ne yazık ki kabul edilemeyecek bazı hatalar yaptığını, oyunda anlatılan tarihsel kişiliklerin gerçekliğine kendi görüş ve düşüncelerine feda etmekte sakınca görmediğini belirtmektedir! Erzen, kabul edilemeyecek hatalardan biri olarak, oyunda Mevlana'nın adeta bir kadın hakları savunucusu olarak resmedilmesini göstermektedir. Ona göre, Mevlana'nın dişilerin, erkeklerin olduğu her ortamda bulunmasını istemesi, onların istedikleri gibi giyinmeleri yönünde ısrarcı olması, Kadı İzzeddin ile bu konuda ağır bir tartışmaya girmesi, Gürcü Hatun ve diğerleriyle özel toplantılar düzenlemesi gibi konular tarihsel koşullar

¹²⁶ Gürcü Hatun, Vezir Müineddin Pervane'nin eşi

¹²⁷ Recep Bilginer, Gevher Hatun diye kimi kastediyor belli değil. Eflaki'nin *Ariflerin Menkıbeleri*'nde adı geçen Gevher Hatun, Mevlana'nın ölen eşi; bundan başka Gevher Hatun diye başka bir kadından söz edilmemektedir. Aydan Ener, Gevher Hatun'un Mevlana'nın müridi olduğunu yazmakta (Ener 2009: 184) ama kaynak göstermediği için bu bilgiyi nereden aldığı belli değildir.

¹²⁸ Fahrünnisa Hatun, Mevlana'nın evinde kalan, birlikte konuştuğu bir müridir (Eflaki 2006: 259).

içerisinde değerlendirildiğinde akla yatkın görünmemektedir. Dolayısıyla, Bilginer'in konuyu ele alırken tarihsel gerçekliğe aykırı müdahalelerde bulunması, oyunun “ciddi” ve “objektif” bir yapıt olarak değerlendirilmesine engel oluşturmaktadır.

Erzen'in de altını çizdiği gibi, Bilginer, tiyatro oyunu üzerinden kendi yorum, kavram ve bakış açısını Mevlana'ya giydirmekte, kendi çağının gereksinimlerini, sorunlarını 700 yıl öncesine aktararak şimdiye taşımaktadır:

{Kara çarşaf giyme + Peçe takma + Eve kapatma}

Bu üç sorun 13. yüzyılın değil, 20. yüzyıldan 21. yüzyıla aktarılan Müslüman toplumlarının sorunlarıdır. Tarihsel gerçekliğe hiçbir biçimde uymayan kurgusuyla Bilginer, Kadı İzzeddin ile Mevlana'yı örtünme konusunda tartışarak, Mevlana'yı örtünmeye karşı çıkan, çağdaş, yenilikçi, özgürlük savaşçısı, bir din ulusu, bir din büyüğü gibi gösterme çabasına girişmiştir. Onun bu çağışımsal/anakronik çabası da Sema Küçük (2006: 628) gibi söylenirse oyunu, “olay yığını” haline getirmiş denilebilir.

Çalışmalarda bu savı dillendirenler: Dişilerin örtünmesine ilişkin Mevlana araştırmacılarının söyledikleri kabaca aktarılacak olursa, Mehmet Demirci (2005: 22), Mevlana'nın bu sözleriyle insan psikolojisini iyi bildiğini, dışi ruhunun inceliklerine dikkati çektiğini, aşırı baskıların ters tepeceğini anımsattığını belirterek dişinin zorla örtülmesi konusunda bu sözlerin “hoş bir örnek” olduğunu söylemektedir.

Hasan Yılmaz'a (2004: 70) göre, Mevlana, burada dişilerin örtünmesinin gereksizliği anlamına gelecek bir cümle sarf etmemiştir. O bu sözyle dişilerin toplumdan soyutlanmasının, yanlış ve toplumsal açıdan hiçbir yarar sağlamayacak bir uğraş olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Fakat o, birliktelikte tamamen bir başıboşluk olmadığını, gerek dini gerekse toplumsal hükümlerin bu konuda ortaya koydukları değer yargılarının da korunması gerektiğine işaret etmektedir.

Mevlana “örtünmeye karşıydı”yı savlayanlarda bir tekrar tekrar zorlaması görülmektedir. Bu tez kapsamında, mevcut sorunlardan çok uzaklara sürükleyecek olan örtünmeye ilişkin tüm açıklamalar üzerinde durmadan, yalnızca birkaç saptamayla yetinilebilir:

- (i). Mevlana, dişi psikolojisini çok iyi bilmektedir.¹²⁹
- (ii). Mevlana'ya göre dişi olsun erkek olsun, her insanın bedeninde, bir hürriyet duygusu gizlidir.¹³⁰
- (iii). Yalnız örtünmekle iffet korunmaz.¹³¹

Bütün bu savların ardından Mevlana, gerçekten örtünmeye karşı mıydı sorusu sorulabilir.

3.6.5.1.1.5. Mevlana Örtünmeye Karşı mıydı?

“Mevlana, örtünmeye karşı mıydı?” sorusuna yanıt aramak için bakış açısını değiştirmek, buraya kadar baskın çıkmış olan Mevlana araştırıcılarının bakış açısından ayrılarak, yeni bir okuma yapmak gerekebilir. Tarihsel bir kişilik olan Mevlana'yı o dönemin sosyal ve kültürel koşullarının dışında, yüzyıllar sonrasının kabulleriyle yorumlamaya çalışmanın ortaya çıkardığı çağaşımsal/anakronik bozmacalardan biri de Mevlana'nın, örtünmeye karşı olduğu savıdır. Her şeyden önce bir din ulusu, bir din büyüğü olan Mevlana'nın örtünmeye karşı çıkmaması, kendi varoluş sebebini yadsımasıdır ki bu da olası değildir. Nitekim Mevlana, iffeti koruma ve fitne çıkmaması amacıyla dişilerin güzelliklerinin kapatılması anlamında örtünme emrini içeren Nur suresi 31. ayete uygun sözler etmektedir, ayetin tersine değil.

İkinci olarak, eğer söylenegeldiği gibi, Mevlana örtünmeye karşı olsaydı gelini Fatma Hatun ve kızkardeşi Hediye Hatun'un örtünmesine karşı çıkardı. Eflaki (1973: 2/ 151; 2006:540-541), Mevlana'nın gelini Fatma Hatun ile Hediye Hatun'a olan sevgisini, “yüzleri tamamen açık” olarak yanına girmesiyle açıklamaktadır: “Fatma Hatun benim sağ gözüm, kız kardeşi Hediye Hatun da sol gözümdür. Fatma Hatun ve kızkardeşi dışında, beni ziyarete gelen bütün yüzleri kapalı kadınlar yanıma yüzleri yarı açık olarak, onlar ise yüzleri tamamen açık olarak gelirler.”

¹²⁹ Anbarcıoğlu 2017: Yakıt 2003: 144; 37; Özköse 2007: 53; Hasan Yılmaz 2004: 136; Mehmet Demirci 2005: 22; Belviranlı 2017: 60.

¹³⁰ Özköse 2007: 53; Tokmak 2007: 92; Belviranlı 2017: 32.

¹³¹ Yakıt 2003: 143; Tokmak 2007: 92; Belviranlı2017: 60.

Üçüncü olarak, Gölpınarlı (1985: 210-213; 1953: 80-83), Mevlana'nın "yerleşik görüş"lerden olan "kadının örtünmesi"ne karşı çıktığını savlamakta ama Şefik Can (1997: 187), Mevlana'nın her konuda olduğu gibi, dişiler konusunda da görüşünün "tam bir İslami görüş" olduğunu yazmaktadır. Dördüncü olarak, bu söylenenlerden hareketle Mevlana'nın çağında üç türlü yüz örtmesi olduğu söylenebilir; (i) yüz tamamen kapalı, (ii) yüz yarı açık ve (iii) yüz tamamen açık. Mevlana'yı ziyaretle şereflendiren bu üçtür yüz örtüsü olan dişilerle ilgili Mevlana'nın her hangi bir karşı çıkışını Eflaki bildirmemektedir.

Beşinci olarak, Uludağ, İmami ve Başkent, Mevlana'nın bu sözlerini örtünmeye karşı olarak yorumlamamaktadır. Uludağ (2009: 102), Mevlana'nın bu sözlerini dışide güzelliğini gösterme güdüsü olduğunu ve dişilerin bu güdüye karşı koyamayacağını, dolayısıyla, onlarda örtünme baskısının ters bir etki yaratacağı biçiminde yorumlamaktadır. Benzer biçimde, İmami (2020: 52), Mevlana'nın insan psikolojisinden hareketle dişilerin giyim kuşama ilişkin aşırıya kaçan sınırlamaların getirilmesine karşı çıktığını belirtirken Başkent (2011: 30) de Mevlana'nın dişilerin örtünmesine değil ama aşırı biçimde kapanıp örtünmesine itirazlı olduğunu yazmaktadır.

Son olarak, yukarıda örnekleriyle gösterildiği gibi, Mevlana'nın yaşamöyküsünden ve yapıtlarından öyle açık gönderimler var ki Mevlana, dişilerin örtünmesine değil ama onların yüzünün tümüyle örtülmesine karşı çıkmış olabilir. Anbarcıoğlu ve Arberry çevirisiyle:

Nefislerine düşkün olan diğer bir grubun aksine bunlar, güzellerin yüzlerini açık olarak görürse huzurları kaçır, onları rahatsız eder. O halde onlar için yüzlerini açmamaları haklarında hayırlıdır. Gönül ehli olanlara ise fitne ve fesattan kurtarmak için açmaları yerinde olur (2017: 41/180).

These men are very different from others who are driven by their desires. If other men see the faces of beauty, they are captivated and become disturbed. Therefore, it is better for these beauties to hide themselves, so as not to tempt such men. As for the Sufis, however, it is better to show their faces, to spare God's servants the distraction (2000: 42/285)

Mevlana'nın örtünmeye ilişkin olası niyeti için belki şu söylenebilir. Mevlana, örtünmeyle ilgili sınırlı değişiklikler istemiş olabilir ama bunu da koşula bağlamaktadır. Nedir o koşul? Mevlana'ya göre, dişiler her erkeğe yüzünü açmamalı, nefis düşkünleri güzellerin yüzünü görmemelidir; *it is better for these beauties to hide themselves* = Bu güzellerin güzelliklerini gizlemeleri daha iyidir. Güzeller, yüzlerini kime açabilir? *It is*

better to show their faces, to spare God's servants the distraction = Güzeller, Tanrının hizmetkârlarına yüzlerini açabilir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1.defterinde dişilerin eve yabancı bir erkek gelince yüzlerini kapatıp kaçınacaklarını, bir dost erkek gelirse yüzlerini açabileceklerinden söz etmektedir. Farsçası (b.2381-2381) ve Gölpınarlı (b.2390-2391) çevirisiyle:

Çün ki nâmahrem der âyed derem	Fakat kapımdan bir namahrem girerse
Perde der pinhân şevend ehl-i harem	Harem ehli, perde arkasına geçer, gizlenir.
Ver der âyed mahremi dûr ez gezend	Ama zarardan uzak bir mahrem girerse o
Ber güşâyend an setirân ruy-i bend	Gizlenip örtünenler yüzlerindeki örtüyü açar

Rıfai ve Top'un benzer açıklamalarıyla nasıl ki evdeki dişiler, eve bir yabancı gelirse hemen kaçıp gizlenecek köşe ararlarsa söz bülbülü de böyledir; sözden, söyleyişten anlamayanlar karşısında saklanırlar. Buna karşın, aynı eve bir tanıdık, bir dost gelince dişiler yüzlerindeki örtüyü kaldırır, görünmekte bir sakınca görmedikleri gibi, zevkle sohbet dalarlar; kendilerinden anlayanlara karşı bütün güzelliklerini gösterirler (2018b: d.1, b.2418-2419, s. 344; 2011: d.1, b. 2383-2384, s. 548-549).

Mevlana, burada da evlerine zarardan uzak erkek gelirse, dişilerin yüzlerini açabileceklerini buna karşın, mahrem yani yabancı bir erkek gelirse dişilerin yüzlerini kapatıp kaçınacağını söylemektedir. Demek oluyor ki Mevlana için örtünmenin sınırı erkeğe bağlı olarak değişebilir. Eğer erkek, nefis ehliyse yani mahremse dişi yüzünü tümüyle kapatmalı, yok eğer erkek, gönül ehli yani zarardan uzak mahremse fitneden kurtarmak amacıyla dişi, o erkeğe sadece yüzünü açabilir. Bu da Mevlana'yı İslami arka planından soyutlayarak onun örtünmeye karşı olduğunu savlamanın onu yansıtmayabileceğini göstermektedir.

3.6.5.2. Kaçınma

Bu tezde *kaçınma* sözcüğüyle, “mahrum etmek”, “yoksun bırakmak”; “yokluğunu çekmek”; “engellemek” anlamlarında cinsiyetlendirilmiş mekânlardan -ev içi ve/veya ev dışı- dişilerin yabancı erkeklerden başını, yüzünü örterek uzaklaşması; erkeklerin de yabancı dişilerden, uzaklaşarak kaçınmak durumunda kalması ifade edilmektedir. Burada, “yabancı dişi” ve “yabancı erkek”le Nisa suresi 23. ayette belirtilen birbirleriyle

evlenmelerinde sakınca olmayan dini terimle, evlenmeleri haram kılınmayan dişiler ve erkekler kastedilmektedir.

Kaçınmaya ilişkin ilki, *Mesnevi*'den Peygamber ile Hz. Ayşe arasında geçtiği savlanan, “A örtünmüş kadın, kör için süslendin mi?” olarak da adlandırılabilir. Kısa bir hikâye üzerinden ev içi kaçınma ardından, Mevlana'nın başından geçtiği savlanan bir başka kısa hikâyeye uzanarak oradan da Atatürk'ün “vahşi vaziyet” olarak adlandırdığı ev dışı kaçınma irdelenebilir.

Gazali, Peygamber'in kıskançlıkla görme engelli bir erkekten dişilerin kaçınması gerektiğini söylediği bir hikâyeye aktarmaktadır. Bir gün Peygamber, Hz. Ayşe'nin evine girer. Kadınlar arasında bir görme engelli bir erkek vardır. Peygamber, o erkeği görünce: “Ey Ayşe! Kadınların mahremi olmayan kimselerin yanında kalmaları helal değildir,” der. Hz. Ayşe de “Ya Resulullah! Fakat o, kör biridir,” deyince Peygamber: “O seni görmüyorsa sen onu görüyorsun ya,” buyurur (2013: 224; 2014: 220; 2020: 280-281). Mevlana da bu olayın bir başka çeşitlemesini anlatmaktadır. Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, eve gelen görme engelli bir erkekten, eşlerinin kaçınmasını isteyen Peygamber'in kıskançlığını anlatırken *Mesnevi*'nin 1. defterinde de aynı olaya göndermeyle Gölpınarlı çevirisiyle, “A örtünmüş kadın, sen hiç kalktın da kör için süslendin mi?” (1990: d.1, b.2398) diye sormaktadır.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, Peygamberin kıskançlıkla eşlerinin örtünmesi ve erkeklerden kaçınması gerektiğini örnekleyen bu beyitlerin Farsçası (b.670-673) ve Gölpınarlı (b.673-676) çevirisiyle:

Ender âmed piş-i Peygamber darir	Peygamberin yanına bir kör geldi de ey hamur
Key nevâ bahş-ı tenür-i her hamir	teknesine başışta bulunan, dedi
Ey to mîr âbu men müsteskiyem	Ben susuzum, su istiyorum, sense su beyisin
Müstegâs elmüstegâs ey sâkiyem	Ey bana sakilik eden, medet medet.
Çün der âmed an zarir ez der şitâb	Kör kapıdan girerken
Ayişe bıgırht behr-i ihticab	Ayşe, görünmemek için tez kaçtı.
Z'an ki vâkıf bûd an hatun-u pâk	Çünkü o temiz kadın, kıskanç
Ez gayuri Resul-i reşknak	Peygamberin kıskançlığını biliyordu.

İlk beyitte (b.670) geçen *darir* sözcüğü “kör, a'ma”; 4. beyitteki (b.673) *reşknak*, “kıskanç”; *gayur* da yine “çok kıskanç” anlamında ama Konuk, “mahremini namahremden esirgeyen ve kıskanç olan” olarak anlamlandırmaktadır. Devamındaki beyitler, Farsçası (d.6, b. 686-687) Gölpınarlı (d.6, b. 689-690) çevirisiyle:

Goft Peygamber berayi imtihân	Peygamber, sınamak için dedi ki:
O nemi bined to ra kem şev nihân	O seni görmüyor ki; pek o kadar gizlenme.
Kerd işâret Ayişe ba desthâ	Ayşe elleriyle işaret ederek o beni görmüyor ama
O nebined men hemi binem verâ	Ben onu görüyorum ya demek istedi.

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; Peygamberin huzuruna kör bir erkek geldi, eşi Ayşe hemen ondan kaçtı. Bunun üzerine Peygamber, Hz. Ayşe'nin kör bir erkekten kaçmasının sebebinin kendisinin kıskançlığını bilmesinden mi yoksa “Kadınların, erkeklerden tesettürü lazımdır,” sözü gereğince mi kaçtığını öğrenmek isteğiyle onu sınamaya tuttu. Peygamber, “Ne kaçyorsun? O seni görmüyor!” dedi. Hz. Ayşe de işaretlerle yanıt verdi: “O beni görmüyorsa ben onu görüyorum.” Hz. Ayşe, Peygamberin kendisini çok kıskandığını bildiğinden, onu üzmemek için kaçtığını söyledi (2006a: c.11, d.6, b.702-703).

Top açıklamasında, önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Ona göre, Hz. Ayşe'nin sözle değil de işaretlerle konuşması, Müslüman dişileri eğitmek amaçlıdır. Bir dişinin, kendisine yasak olan erkek karşısında örtünmeye ve ondan kaçınmaya uyduğu kadar, zorunlu konuşmalar dışında, dişilerin erkeklerle konuşmamasının daha güzel olacağını kendisi örnek olarak göstermektedir (2018c: c.11, d.6, b. 21420-21421).

Gazali'nin anlatımında Hz. Ayşe, görme engelli erkekten kaçınmamakta hatta Peygamberin uyarısına “ama o bir kör!” diyerek açıklama getirmektedir. Buna karşın, Mevlana'nın anlatımında Peygamber bir şey söylemeksizin görme engelli erkekten kaçan Hz. Ayşe'dir. Böylelikle, Hz. Ayşe hem görme engelli erkekten kaçınarak hem de Peygamber'in kendisine sınamaya amaçlı sorusunu kocasını mutlu ederek yanıtlamaktadır.

Peygamber ve Hz. Ayşe üzerinden ev içi kaçınma örneğinin ardından ev dışı örneğe geçilebilir. Mernissi, cinsiyet ayrımının tüm toplumsal mekânları dışı ve erkek diye ikiye böldüğü için peçenin erkeğe özgü üstün mekânlar olan sokaklarda dişinin görünmezliğinin bir simgesi olduğunu söylemektedir (1995: 132). Tam da Mernissi'nin

dediği biçimde, dışıyı sokaklarda görünmez kılan, 13. ve 20. yüzyıldan iki yaşantı aktarımları örneklenebilir.

Kuşkusuz, 13. yüzyıl Anadolu Selçuklu toplumunda İslam dini oldukça etkiliydi ve toplumda şeriat kuralları egemendi. Durum böyle olunca, İslami gelenekçe inşa edilen, Konya sokaklarında dışileri görünmez kılan bu olay¹³² Eflaki'den alıntılanmaktadır:

Bir gün Hacı Mübarek Hayderi müritleriyle birlikte Meram Mescidi'ne gezmeye gidiyordu. Birdenbire, Mevlana Hazretleriyle karşılaştılar. Hacı Mübarek, kadınların büründükleri değirmi çarşafı örtünüp çömeldi.

“Bu kadınlara yaraşır harekettir, ne yapıyorsun?” diye onu ayıpladı, müritleri.

“Böyle bir er oğlu er geldiğinde herkesin kadınlar gibi çarşaf giyip kapının ardında çömelip oturması, kendini kadından daha küçük göstermesi gerekir,” dedi şeyh.

Mevlana, daha fazla yaklaşıncı hepsi baş koyup acizlik gösterdiler. “Haşa, haşa, siz dervişsiniz!” dedi Mevlana. Hacı Mübarek, ilerleyerek Mevlana'nın mübarek ayaklarına sarıldı, öpüp ağladı (1973: 1/430; 2006: 375).

Eflaki'nin anlattığı bu olay, o çağın dışisinin durumunu tek başına göstermeye yetmese de erkeklerin dışilerin sokakta dolaşmasına katlanamaması ve durumun sürekliliğini göstermesi bakımından çok önemli olabilir. Eflaki'nin 13. yüzyıldan aktardığı bir dışinin, sokakta erkek görünce yere oturup arkasını dönmesine ilişkin bilgiye, 20. yüzyılda da rastlanmaktadır.

Atatürk, 30 Ağustos 1925 yılında Kastamonu'da yaptığı bir konuşmada, Türk kadınının yüzünü göstermesinde sakınılacak, korkulacak bir durum olmadığını kaydederek dışilerin, erkeklerden kaçındığı bir duruma çok büyük şaşkınlıkla değinmektedir:

Bazı yerlerde kadınlar görüyorum ki başında bir bez, peştamal veya buna benzer bir şeyler sararak yüzünü, gözünü gizler ve yanından geçen erkeklere karşı arkasını çevirir veya yere oturarak yumulur. Bu tavrın manası neye delâlet eder? Medenî bir millet anası, bir millet kızı için bu garip şekiller, bu vahşi vaziyet nedir? Bu hal milleti gülünç gösterir ve derhal düzeltilmesi lâzımdır (1989: 2/ 221 ve 227).

Atatürk tarafından “vahşi vaziyet” olarak nitelendirilen, Mevlana'nın çağında “kadınlara yaraşır bir hareket” olarak içselleştirilen, sokakta erkek görünce yere çömelip arkayı dönme hareketi, çağları aşarak 20. yüzyıla değin gelebilmeyi başarmıştır. Atatürk'ün sorduğu “Bu tavrın manası neye delâlet eder?” sorusu yeniden sorulursa bazı çıkarımlarda bulunulabilir: (i).Dışilerin çarşafa bürünüp yüzlerini kapattıkları. (ii). Dışilerin eve kapatıldıkları (iii). Dışilerin zorunlu durumlarda sokağa çıktıklarında erkek

¹³² Kazım Paydaş makalesinde bu çarpıcı olaya değinmemiştir.

görünce çömelip arkalarını dönmeleri gerektiği (iv). Dişilerin toplumsal yaşamdan dışlandığı (v). Dişilerin ve erkeklerin ayrı yaşamlarının ve dünyalarının olduğudur.

Geleneksel olarak dişilerin halka açık yerleri kullanması, yalıtılma ve örtünme gibi pek çok kurala bağlanmıştır. Örtünme dişinin, erkek dünyasında görünmez olarak var olduğu anlamına gelir, onun sokakta olmaya hakkı yoktur. Sadece f...eler ve deli kadınlar sokakta serbestçe dolaşabilir. Erkek mekânlarında dişinin varlığı kışkırtıcı ve zararlı bulunmaktadır. Bir dişi, her zaman erkek mekânının bir ihlalcisidir. Onun bu mekânlara girmesi erkek düzeninin alt üst olması ve erkeğin huzurunun bozulması anlamına gelmektedir (Mernissi 1995: 179-180).

3.6.5.3. Yalıtma

Bu tezde, yalıtma sözcüğüyle “ayrı tutma, ayırma; geçirgen olmayış; sınır koyma; dışarıya kapatma” anlamlarında yaşam alanlarının cinsiyetlendirilerek ev içi-ev dışı ikiliğiyle dişileri içeride tutma, yabancı erkekleri –evlenilmesinde sakınca bulunmayan erkekler- dışarıda bırakma ifade edilmektedir. Çizilen bu çerçeve doğrultusunda, erkek egemen Müslüman kültürlerde dişilerin baba, erkek kardeş, koca ya da yakın erkek akrabasının yetkesi altında yaşam alanları sınırlandırılmakta ve dişinin ev dışı yaşam alanlarına katılımı erkeğin denetimine bırakılmaktadır. Durum böyle olunca, bu bölümde dişilerin “yalıtım”ına ilişkin Gazali’nin, Yusuf Has Hacib’in, Tebrizli Şems’in ve Mevlana’nın sözlerine yer verilebilir.

Dişinin kapı önüne çıkmasını bile günah sayan Gazali, dişilere tutsak hayatı yaşatmak istemektedir. Gazali (1974: 2/151), Peygamber, “Kadın namahremdir. Dışarı çıktığı zaman şeytan onu takip eder,” buyurmuştur, dedikten sonra, kocanın karısı üzerinde pek çok hakları olduğunu, bunların en önemlisinin, karının, kendisini korumak için örtünmesi ve yabancı erkeklerden uzak durması, kaçınması olduğunu yazmaktadır. Gazali’ye (1974: 2/153-154) göre, bir karının uyması gereken edepler şunlardır:

- (i). Karı evinde yün eğirmeli, ev ve el işleriyle uğraşmalı
- (ii). Yüksek yerlere çıkıp etrafı seyretmemeli; gelen ve geçene bakmamalı.
- (iii). Komşularıyla fazla konuşmamalı gerektiğinde konuşmalı, temas etmelidir.
- (iv). Kocasının izni olmadan sokağa çıkmamalı; kocası izin verdiğinde tesettürlü çıkmalı ve süs ve ziynetini teşhir etmeyip efendisine saklamalıdır.

- (v). Sokağa çıkarken bakışların dikkatini çekmeyecek bir kılıkla çıkmalıdır.
- (vi). Sokağa çıktığında, kalabalığa karışmamalı, mümkün olduğu kadar تنها ve kenardan yürümelidir.
- (vii). Yabancıların kendisini bilmesinden sakınmalıdır hatta tanıdıklarından da sakınmalı ve işine devam etmelidir.
- (viii). Kocasını evde olmadığına kapıyı çalanlara açmamalıdır.
- (xi). Kocasına karşı daima saygılı ve emrine amade olmalıdır.

Gazali gibi, Yusuf Has Hacib de dişilerin eve tutsak edilip yalıtılması gerektiğini, *Kutadgu Bilig*'de ısrarla savunmaktadır:

Tişilerni evde küdezgil tuçı	Dişileri her zaman evde gözetmeli
Tişining taşı teg bolmaz içi	Dişinin dışı gibi olmaz içi
Yatış evke ıdma çıkarma tişig	Yabancıyı eve alma, çıkarma dişiyi
Körüp yolda alğan köz ol bu kişig	Kadını görüp beğenen kişinin gözü
Közün körmese arzu kolmaz köngül	Gözünü kollarsan gönül dilemez
Közüng körse könglüng kolar ay ogul	Gönül dilemezse hiçbir şeye tutsak olmaz
Tişig katma erke yigü içgüde	Dişiyi erkeğe katma yiyip içerken
Kalı katting erse keçer keçgüde	Aşırı olur bu eğer katarsan
Tişig ıdma evde öngin çıkğalı	Dişiyi evden dışarı çıkarmamalı
Kalı çıksa yitrür könilik yolu	Eğer çıkarsa yitirir doğruluk yolunu
Tişiyi aşlı et ol küdezgü etig	Dişinin aslı ettir, gözetmeli eti
Yıdır et küdezmese bolmaz itig	Eti gözetmezsen kokar, yok başka çaresi
Agır tut tişig sen negü kolsa bir	Saygı göster, ne isterse ver dişiyi
Eving kapğı bekle yırak tutgıl er	Evin kapısını kilitle
(2007: 4513-4520).	(2018: 4513-4520) ¹³³

Görüldüğü gibi, Yusuf Has Hacib'e göre, dişilerin aslı ettir, bu sebeple ustan/akıldan, istençten/iradeden ve tinden/ruhtan yoksundur. Dişiler, bedenden ibaret olduğu için de yeme, içme, kösnüllük gibi bedensel istek ve gereksinimler doğrultusunda hareket ederler. Eğer, dişiler evden dışarı çıkarsa onlar da us yani akıl olmadığı için doğru yolu yitirirler. *Kutadgu Bilig*'de dişiler, cinsel nesne olarak algılandığı için onların sürekli

¹³³ Ayşegül Çakan'ın çevirisini yaptığı *Kutadgu Bilig*'de 4513 ile 4520 arası beyitlerde 4515. beyit olmadığı için Reşit Rahmeti Arat'ta olan beyit de alınmamıştır.

kilit altında, erkeklerin denetiminde tutulma zorunluluğu dışıye bu tür bakışın doğal sonucu olabilir. Reşid Rahmeti Arat'ın çevirisiyle, Yusuf Has Hacib gibi söylenirse, “kadının aslı ettir, muhafaza edilmeli” Neden? Çünkü “muhafaza edilmeyen et” zamanla “kokar ve bozulur.” Dolayısıyla, dişiler evde tutulup yabancı erkeklerden korunmazsa, erkeklerle bir arada bulunup yeme içme gibi etkileşimde bulunurlarsa onlar da bozulur. Aslında, Yusuf Has Hacib, bir yandan, kızların doğmaması gerektiğini dilerken diğer yandan, eğer doğarlarsa da yerlerinin toprağın altı ya da evlerinin mezara komşu olması gerektiğini tavsiye etmektedir.

Tebrizli Şems ve Mevlana'nın da Gazali ve Yusuf Has Hacib'in görüşlerinin uzağına düşmesi beklenemez. Tebrizli Şems, *Makalat* da, “Kadına yaraşan en iyi iş, evinin bir köşesinde kendi işini eğirmektir. Dervişe yaraşan da dervişlik ve sessizliktir,” demektedir (2009: 329).

Tebrizli Şems gibi, Mevlana da dışı için gösterdiği yer: Evdir. Mevlana, hem *Divan-ı Kebir*'de hem de *Mesnevi*'de er ol(a)mayan bir erkeğe, eve git, karıların yanında otur tavsiyesinde bulunmaktadır:

Mademki bir şey gücün kuvvetin yetmiyor, git karıların yanında otur; canıyla oynayanların halkasını bırak, bir kenara çekil bari (2007: c. 2, b.654).

Mesnevi'nin 5. defterinde Karaismailoğlu (b. 3779) çevirisiyle:

Savaş, Türklerin işidir, kadınların değil. Git, kadınların yeri evdir; eve git

Mesnevi'nin 3. defterinde Gölpınarlı (b.4004) çevirisiyle:

Birbirlerinin aralarında erlerdir ama savaşta karılar gibi evlerdedir, onlar.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde (b.149) ise “evde oturun” olarak da adlandırılabilir Ahzab suresi 33. ayete göndermede bulunmaktadır.

3.6.5.4. Dişilere Neden Yaptırım Uygulanmaktadır?

Başlıktaki soru açılacak olursa: Dişiler neden örtünmektedir? Neden kaçınmak zorunda bırakılmaktadır? Neden yalıtılmaktadır? Bu sorulara üç başlık altında yanıtlar aranabilir:

(i) Kıskançlık (ii) Erkeği Koruma (iii) Cinselliği Denetleme

Kıskançlık: Benslama, İtalyancada “kıskançlık” anlamına gelen *gelosia*¹³⁴ sözcüğünün ilk anlamının “kadını gözlerden gizleyen kafes” olduğunu söylemektedir (2005: 188). İtalyanca *gelosia* sözcüğünün anlamına uygun biçimde, *Mesnevi* çevirmeni ve açımlayıcısı Konuk (2006a: c.11, d.6, b.702-703), örtünme emrinin kaynağının aşırı namus ve kıskançlık olduğunu söylemektedir. Ona göre, dişilerde Tanrının kusursuz güzelliğinin görünümü olduğundan, güzel karıların hassas kocaları tarafından kıskanılması doğaldır. Doğalarında kıskançlık olmayan erkeklerde duyarlılık ve incelik bulunmamaktadır. Onlar, yaratılmış bağındaki yabancı otlara benzer, çünkü onların “güzellik” ve “aşk”la ilgileri yoktur. Dişilere karşı yalnız hayvani bir kösnüllük duyarlar; kösnüllüklerini doyurduktan sonra, karılarına karşı ilgisiz davranıp içlerinde kıskançlık duymazlar.

Burada bir yay ayraç açıp Konuk’un erkekler için son derece idealize ettiği kıskançlık duygusu için Tuksal (2012: 127), çokkarılık düzeni içinde dişilerin kıskançlığı söz konusu olunca, erkeklere sıkıntı çıkaracağı korkusuyla dişilerin kolaylıkla “cehennemlik” suçlar ulamına dâhil edildiğini söylemektedir. Ona göre, bu anlayış, erkil/ataerkil zihniyetten yararlanan kimi erkeklerin dini “kendi çıkarları”nı meşrulaştırma aracı olarak kullanma alışkanlığına bir örnektir. Konuk’un düşünme biçimi takip edilirse, örtünmenin çıkma sebebi, erkek kıskançlığı ise onların kıskançlığından sakınabilmek için dişilerin dışarı çıkabilmesinin koşulu, Cihan Aktaş’ın dediği gibi, örtünmedir. Aktaş’a göre (1997: 244) örtünme, dişilerin fitneye sebep olmaksızın toplum içine girebilmesini sağlamaktadır. Nitekim Gazali (1974: 2/ 121) de kocalara çözümü göstermektedir: Kıskanç olmamak için karıların yabancı erkeklerle görüştürülmemeli ve sokağa çıkmasına izin verilmemelidir.

Erkeği koruma: Saadavi (1991: 128-129), İslam’ın ilk dönemlerinde dişiler, özgürce dolaşabilirken ve yüzlerini açabilirken, daha sonraki dönemlerde neden yalıtım ve örtünmenin dayatıldığını anlamının kolay olduğunu söylemektedir. Çünkü yalıtma ve örtünme, dişinin değil, erkeğin korunmasına yöneliktir. Dişi, kendi beden ve ahlakını

¹³⁴ *Vocabolario Etimologico Della Lingua Italiana* adlı İtalyan Kökenbilim Sözlük’te *gelosia* sözcüğü “gıpta etmek, kıskanmak, başarmak için yarışmak” gibi anlamlar taşımakta, Eski Yunanca *zêlos*’tan geldiği belirtilmektedir. *Zêlos* “başarı için yarışma isteği” demek ama zamanla kıskançlık ve kafes olmuş olabilir. Sözlükte kafes anlamı yazmamakta, kıskançlık ile gıpta etmenin karıştırıldığını söylenmektedir. Aynı kökten gelen “perde” anlamındaki Fransızca *jelusi* sözcüğü de “kıskançlık” anlamındadır (Ottorino Pianigian 1907: 595-596). Bu sözcüğün İtalyanca çevirisini yapan Prof. Dr. Ahmet İnam Hocam’a teşekkür ederim!

değil, erkeğin ahlak ve namusunu korumak üzere evlere tutsak edilmektedir. Dişilerin korkuyla eve tutsak edilmesi güçlü erkek, zayıf dişî masalını yerle bir ettiği gibi, erkeklerin dişîye içkin olan bu gücü sezinleyerek kendilerini korumak için güçlü bir donanıma gereksinim duyduklarını da göstermektedir. Saadavi'ye (1991:174 ve184) göre, İslam kültürü, şu öncüller üzerine kuruludur: (i). Dişî zayıf değil, güçlüdür (ii). Dişî edilgin değil, etkindir (iii). Dişî kolay yıkılmayan ama yıkmaya yetilidir (iv). Korunmaya gereksinim duyan dişî değil, erkektir. Durum böyle olunca, en tehlikeli dişî, cinsel ilişkiyi tatmış dişîdir. Kocasını yanında olmayan karı, erkekler için tehdittir, bu dişî-karşıtı eğilim, tüm İslami düşünceye sinmiştir; çekiciliği yani fitne nedeniyle erkek ve toplum için daima bir tehlike kaynağı sayılarak bu baştan çıkarıcılık karşısında erkek, daima çaresiz, direnç yetisinden yoksun olarak betimlenmiştir. Dolayısıyla, erkeklerin dişîlerin çekiciliğine karşı korunması için dişîlerin eve kapatılması gerekmektedir. Saadavi (1991: 182), dişîlerin eve kapatılmasıyla birbiriyle ilintili üç amacın gerçekleşmesinin sağlandığını belirtmektedir:

- (i). Dişinin sadakatini güvence altına alarak yabancı erkeklerle karşılaşmasını önlemek
- (ii). Dişinin kendini tümüyle evine, kocasına adanmasına olanak sağlamak
- (iii). Erkekleri dişîye içkin olan tehlikelere ve erkeklerin akıllarını başlarından alan baştan çıkarıcılıklarına karşı korumak

Cihan Aktaş'ın (1997: 244) deyiimiyle, içinde yaşanılan zamanın "fitne zamanı" olduğu için dişî Müslümanın evinden zorunlu haller dışında çıkmaması gerektiği görüşü dişînin İslam'a hizmetini, savaşımını, insani etkinliklerini eviyle sınırlandırmıştır. Mısırlı dişîlci Qasim Amin dişîlere karşı ayrımcılığın temeli nedir sorusunu sorularla açıklamaktadır:

Ne garip! Erkekler, dişîler tarafından ayartılmaktan korkuyorsa erkeklere neden peçe takmaları ve yüzlerini kadınlardan gizlemeleri emredilmedi? Bir erkeğin iradesi, bir dişîninkinden daha mı zayıf yoksa erkekler, arzularını denetlemede dişîlerden daha zayıf mı kabul edilmelidir? Arzularını denetleyemeyeceği ve ne kadar çirkin olursa olsun herhangi bir dişî tarafından ayartılacağı korkusuyla dişîlerin yüzlerini ve gözlerini görmeleri erkeklere yasaklanırken bir erkeğin ne kadar yakışıklı ya da çekici olduğuna bakılmaksızın yüzlerini ve gözlerini görmeleri için dişîlere izin verilmesi, dişîlerin daha güçlü olduğu anlamına gelmez mi? Bu görüşü iddia eden her erkek, dişîlerin erkeklerden daha mükemmel bir mizaca sahip olduğunu kabul etmelidir; o zaman neden dişîler, hep erkeklerin koruması altına alınması gerekmektedir? Ancak bu bakış açısı yanlışsa, dişîlerin yaşamları üzerindeki bu geleneksel kontrolü haklı çıkararak nedir? (2004: 42).

Qasim Amin'in "garip" bularak sorularla açınladığı "erkeğin korkusu" için Benslama (2005: 209) da kendisini bastıramayan erkeğin, dişi bastırmak durumunda kalışı olarak ifade etmektedir. Demek ki erkek, dişi karşısında kendi bakışını "diyaframlayacak" yetenekte değildir. Denetlenemeyen görsel bir delik gibi olan erkek, dişilerin gösterdiklerinin istilasına uğramakta, gösterilen şeyler onu ele geçirmekte ve onu kendi yasasını unutturacak kadar etkilemektedir. Teolojik tasarım, dişinin bilinmeyi görme gücünün esiri olmaktan kurtulamayan erkeğin kökensel güçsüzlüğünü örtbas etme zorunluluğuna bağlıdır.

Cinselliği denetleme: Sabbah'a (1995: 29) göre, diğer Tektanrıci toplumlar, evlilik dışı cinsel eylemi mahkûm ederken yalnızca İslam, mekânı sıkı bir biçimde denetleyerek bu sorunu çözmüştür. İslam'ın seçimi, cinselliği mekân temelinde bölmek olmuş ve bu uygulama- onu uç bir noktaya götürmüştür: Cinsiyet ayrımı. Böylelikle, dişiler eve kapatılıp hareketsiz hale getirilmiş, dışarıya çıkma durumunda kaldıklarında çarşaf giyip peçe takmak zorunda bırakılmıştır. Bütün bunlar, imamların bütün hesapları altüst eden ve çözümü oldukça zor bir sorunla karşı karşıya kalmalarına yol açmaktadır: Mekânsal bakımdan artık bastırılmayan cinsellik nasıl denetlenebilir?

3.7. KENAR CİNSEL KİMLİKLER

Kenar cinsellik, Fransız filozof, Michel Foucault tarafından *Cinselliğin Tarihi* kitabında sunulan bir kavramsal çerçevedir. Foucault (2003: 12), üreme merkezli olmayan cinsellik biçimlerinin kenar cinsellikler olarak görüldüğünü ve lanetlendiğini söylemektedir. Ona göre, "üremeye yönelik olarak düzenlenmeyen ya da onun tarafından çehresi değiştirilemeyen hiçbir şeyin ne yeri vardır ne yasası ne de söz hakkı... Bu tür şeyler hem kovulmuş hem reddedilmiş hem de suskunluğa mahkûm edilmiştir."

Bu tezde, Foucault'tan devşirilen *kenar cinsellik* kavramı evlilik içinde meşru kabul edilen karı ve koca cinselliğinin dışında kalan, amacı üreme olmayan, haz odaklı cinsellik biçimlerini adlandırmak için kullanılacaktır. Kenar cinsellik, Yong- Song Li (2019: 319) gibi söylenirse yasal olanın, meşru olanın, helal olanın, dinin kurallarına aykırı olmayanın, dince yasaklanmamış olanın günümüz Türk dillerinde "karı" veya koca" anlamında kullanılan "nikâhlı eş" in dışında kalanlardır. Mevlana'nın (d.5,

b.1345) bildirdiği gibi erkeklerin dişilerle “resm ve akl” ile yaptığı gibi cinsel ilişkiye girmeyenler, Örs-Kırlangıç (d.5, b1345) çevirisiyle erkeklerin “akıl ve örf” yoluyla dişilerle birleştikleri gibi birleşmeyenlerdir.

Bu doğrultuda, Mevlana’nın yapıtlarında yer alan biçimiyle gerek sözler, gerek hikâyeler aracılığıyla sözü edilen *erdişilik/dişierlik*, *eril eşcinsellik*, *karşıtıgıysıcılık*, *tümçinsellik* izlekleri kenar cinsellikler başlığı altında toplanabilir. Kenar cinsellikler konusuna açıklık getirebilmek amacıyla Platon’un *Şölen* söyleşiminde cinsiyet ve cinsel etkinlik üzerine konuşan eskil Yunan Komedyası yazarı, Aristophanes’in konuşmasına değinip geçilebilir. Aristophanes, insan soyunun başlangıçta üç cinsiyetli olduğunu söylemektedir:

Doğamız bir zamanlar çok farklıydı şimdikinden. Bir defa üç cinsiyeti vardı insanların. Şimdiki gibi yalnız dişi ve erkek diye iki cinsiyet yoktu; bu ikisinden de pay alan üçüncü bir cinsiyet daha vardı. Adı bugüne kalmış ama kendisi yok olup gitmiş. Çünkü o zamanlar hem dişi hem de erkek cinsiyetten pay alan, adı kadar görünüşü de iki cinsiyetten oluşan bir *androgynos* vardı. Her insanın görünüşü yuvarlak, çepeçevre sarılıydı sırtı ve yanları. Dört kolu, bir o kadar da bacağı vardı her birinin ve yuvarlak bir boyun üzerinde tıpatıp aynı iki yüz taşıyordu her biri. Ama ters yönlere bakan iki yüzünde tek bir kafası, dört kulağı ve iki üreme organı vardı. Zeus, “İnsanlar hem hayatta kalsın hem de kuvvetten düşüp, hadlerini bilsinler (...) diye insanları tutup ikiye böler. Böyle kesilip ikiye ayrılınca doğamız her biri yarı özlemlerle buluşur oldu kendi yarısıyla (...) birbirinden ayrı hiçbir şey yapmak istemedikleri için aklıktan ve aylıklık yüzünden ölüp gidiyorlardı (...) Ama yüreği sızladı da başka bir çözüm buldu Zeus ve alıp önlerine koydu üreme organlarını. Böylece üremelerini sağladı. Niye mi? Bir cinsel ilişki kadın ile erkek arasında olursa üresinler ve soyları devam etsin ama erkekle erkek arasında olursa en azından doyum olsun ilişkiye ve durup dinlensinler, işlerine güçlerine dönsünler ve hayatlarının geri kalanlarıyla ilgilensinler diye. Cinsel organları öne alınca, dişi ve erkek birleşip, çoğalmaya başladı. Çiftleşme erkekle kadın arasında olursa, insan soyunun çoğalması sağlanmış oluyor, yok eğer erkekle erkek arasında olursa, arzularını gidererek, başka işlere yöneliyor, hayatlarında başka amaçlar ediniyorlarmış (2007a: 189d-191c).

Aristophanes, başlangıçta insanların şimdiki gibi, iki cinsiyetli değil; dişi, erkek, erdişi/dişier olarak üçe ayrıldığını söylemektedir: Neden üç cinsiyetlidir sorusuna, çünkü erkek başlangıçta güneşin, dişi dünyanın, her ikisinden pay alan cinsiyet de ay soyundan geliyordu da ondan (2007a: 190b). *Şölen* söyleşiminde, Aristophanes’in, insanların cinsel davranışlarını ulamlandırması ve meşrulaştırması şu şekildedir: Diğer erkek yarılarını arayan erkekler, eşcinsel erkekleri; diğer dişi yarılarını arayan dişiler, eşcinsel dişileri ve diğer yarılı olan erkekleri/dişileri arayanlar da karşıcinselleri/heteroseksüelleri temsil etmektedir.

Aristophanes, başlangıçtaki bu üç cinsiyette erkeklerin iki erkek cinsel organı, dişilerin iki dişi cinsel organı varken *erdişilerin -androgynos-* hem dişi hem de erkek cinsel organı vardı ki bunlar, çift cinsiyetlilerdi. Ariptophanes'in, "kendisi yok olup gitmiş ama adı bugüne kalmış (...) şimdi ise utanılacak adından başka bir şey yok" (2007a: 189e) derken *androgynos* için erdişi sözcüğünü kullanmaktadır. Ariptophanes'in söylencel öyküsü üç cinsiyetlilerden, çift cinsiyetlilere yani erdişilere ve dişierlere geçilebilir.

3.7.1. Erdişilik ya da Dişierlik

Eskil Yunan söylencesinde Hermes ile Aphrodite'nin oğlu Hermaphroditos, dişi ve erkek cinsiyeti kendinde birleştirmektedir (Erhat 2003: 140). Hermaphroditos söylencesine ve adına dayanılarak "çiftcinsiyet" olarak adlandırılan anomali aslında "dişier" ve/veya "erdişi" terimlerine karşılık gelmektedir, bu da atanan cinsiyetin gizli kalmasından dolayı anlaşılammaması yani dişi görünümünde erkek (dişier) ya da erkek görünümünde dişi (erdişi) olma durumudur (Abuagla 2020: 192).

Mevlana, dişierlerden değil, erdişilerden söz etmektedir, bu sebeple tezde salt onlar üzerinde durulacaktır.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde sahte mürşitleri, "hünsa"¹³⁵ dediği erdişi benzetmektedir. Farsçası (b.1425) ve Gölpınarlı (b.1429) çevirisiyle:

O do âlet dâred u hünsa buved

O hünsadır, onda iki alet vardır

Fi'i her do bi gümân peydâ şeved

Her ikisinin de işi şüphe yok ki meydana çıkar

Gölpınarlı'nın "O hünsadır, onda iki alet vardır," olarak çevirdiği sözce, Farsçasında (b. 1425) *hünsa* ve *alet* olarak geçmekte ama Mevlana, *alet* sözcüğünü bir kez kullanmaktadır. Konuk, "iki aletten murad"ın hem dişilik hem de erkeklik organı olan kimse olduğunu söylemekte, Hz. Ali'ye atfen erdişi/dişier olan bir kişinin miras sorunun nasıl çözüldüğünden söz etmektedir (2006a: c.11, d.6, b. 1443). İmam Kurtubi (2004: 1/586; 5/24) de Hz. Ali'den rivayet edildiği gibi, Nisa suresi 11-14. ayetlerdeki mirasa ilişkin konuları yorumlarken erdişilerden "sorunlu erdişi/dişier" ya da "hünsa-i müşkül"

¹³⁵ Şefik Can bu sözlere hem 1997 ve 2016b basımında yer vermeyerek 1425 ile 1430 arası 6 beyti tümüyle çıkarmıştır (1997: d.6, s.450; 2016b: d.6, s. 123).

olanların mirastaki payına, kaburga kemikleri sayılarak dişi ya da erkek olduğuna karar verilmekte ve ona göre payı belirlenmektedir. Eğer, erdişinin/dişerin kaburga kemiklerinin sayısı tam ise erkek, eksik ise dişi payı verilmektedir.

Top, bu beyitte Mevlana'nın sahte mürşitleri erdişilere benzeterek onlarla alay ettiğini söylemektedir: “Mevlana, çift cinsiyetli gibi her yönden eksikli kişilerin, olgunluğa erememiş, hak ve hakikati görememiş, sahte şeyhlerin meydana çıkmaları ve şeyhlik iddiasında bulunmalarıyla alay etmektedir.” (2018c: c.11, d.6, b. 22162). Devam sözlerin Farsçası (d.6, b.1426) ve Gölpınarlı (d.6, b.1430) çevirisiyle:

O zeker râ ez zenân pinhan koned	O, erkeklik aletini kadınlardan saklar;
Tâ ki hod râ hâher îşân koned	Kendisini kız kardeşleri sanmalarını sağlar

Gölpınarlı'nın *erkeklik aleti* olarak çevirdiği sözcük, Farsça beyitte “z...r” dir. Konuk'un ve Top'un açıklamasına göre, erdişi olan biri, dişilerin arasındayken kendisini kız kardeşi sanmaları için onlardan aletini saklar ve erkekliğini belli etmez. “Ben de sizin gibi bir dişiyim,” der. Böyle yapmakla sahte mürşit, nefsanî arzularının peşinden koşanlara karşı, onlardan biriymiş gibi davranır; onlarla düşüp kalkar, yer içer kendi nefsanî hayatında bir aksaklık oluşsun istemez (2006a: c.11, d.6, b.1444; 2018c: c.11, d.6, b.22163). Devam sözlerin Farsçası (d.6, b.1427) ve Gölpınarlı (d.6, b.1431) çevirisiyle:

Şulle ez merdân be kef pinhan koned	Erkeklerden de kadınlık aletini eliyle saklar;
Tâ ki hod râ cins an merdân koned	Kendisini, o erkeklerin cinsinden gösterir

Gölpınarlı'nın *kadınlık aleti* olarak çevirdiği sözcük Farsçasında “şulle”dir. “Dişi cinsel organı” anlamındaki *şulle* için Şükun “kadınların utan yeri”¹³⁶ demektedir. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; erdişi olan biri, erkeklerle birlikteyken onlardan da dişilik organını gizler; kendisini erkek gibi gösterir. Bu mürşitlik taslayan kimse, Tanrı erleriyle birlikte olduğu zaman hakikate ve içine doğan ince manalara ilişkin sözleriyle nefsanî özelliklerini saklar (2006a: c.11, b.1445). Devam sözleri Farsçası (d.6, b.1428-29) ve Gölpınarlı (d.6, b.1432-1433) çevirisiyle:

¹³⁶ Şükun'un oldukça yadırgatıcı bu açıklaması için Türkçe kökenli *utanma* sözcüğü ile utanma duygusunun cinsel organlarla ilişkiye göndermeyle, *ut* sözcüğünün birinci anlamının “utanma” ikinci anlamının ise “edep yeri” olarak verilmektedir (Gülensoy 2007: 2/972-973).

Goft Yezdân ez an kos mektum o
Şulleyi sâzim ber her hurtûm o

Tanrı, onun gizli ayıbını, gizlediği kadınlık
Aletini meydana çıkarır, burnunun üstüne kor

Tâ ki binâyân mâ ez an zo delâl
Der neyâyend ez fen o der cuvâl

Gören kullarımız, onu düzeni yüzünden
Çuvala girmesinler der

Gölpınarlı'nın *kadınlık aleti*, olarak çevirdiği, Farsçasında “dişi cinsel organı” anlamındaki *kos* ve *şulle* (b.1428) sözcüklerinin bu beyitlerdeki anlamını Konuk, “çerçöp, murdarlık yer” yazmaktadır. Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; o kimse, her ne kadar bir erdişinin dişi cinsel organı derecesinde olan nefsinin ve eşcinselliğini saklasa da Tanrı gördü. Tanrı buyurdu ki: Biz onun sakladığı dişi cinsel organını ve nefis özelliklerini burnunun ve alınının üstünde bir pislik yeri yapar, onun nefsanî ayıplarını ortaya çıkarırız (2006a: c.11, d.6, b.1446). Kırılğaç ve Konuk, bu beyitte Kalem suresi 16. ayete gönderme olduğunu yazmaktadır:

Yakında onun alnına (cehennemlik) damgasını vuracağız! (Kalem 68: 16).

Bu ayet, Konuk’un ifadesiyle bir “p.ç” hakkındadır. Konuk, “p.ç” dediği bu erkeğin Kureyş’in ileri gelenlerinden, sürekli Peygamber’e eziyet eden Velid b. Mugire olduğunu yazmaktadır. Konuk’a göre, sonra hakikaten bu adi ve basit adamın burnu üzerinde cerahatli, pis bir çıban çıkmış ve ölünceye kadar da geçmemiştir. Mevlana da kendi aklıyla, bilgisiyle büyüklenip gurura kapılan, kendini yükseklerde gören, Tanrı erlerini kötüleyen kişileri Velid b. Mugire alçağının durumuna benzetmektedir (2006a: c.11, b.1445-1446). Konuk gibi, Top da bu beyti açıklarken çok öfkeli: “Bu çok cinsiyetli, eşcinsel kılıklı soytarılar,” diye seslenmektedir. Top’a göre, çiftcinsiyetlilerin cinsel organlarını sakladıkları gibi, Tanrı, onların da sakladıkları ahlak dışı, töre dışı yaşantılarını ve cinsel organlarını burunları üzerinde teşhir edecek; rezilliğin son noktasında ayıplanma ve kınanma batağında boğacaktır (2018c: c.11, d.6, b. 22165-22166). Devam sözleri Farsçası (d.6, b.14230) ve Gölpınarlı (d.6, b. 1434) çevirisiyle:

Hasıl an ki ez her zeker nâyed neri
Hin ez câhil ters eger dâneş veri

Sözün kısası, her erkek aleti erkek etmez adamı
Aklımı başına devşir de bilgin varsa bilgisizlikten kork

Konuk ve Top’un açıklamalarına göre, sözün kısası, her erkek görünenin erkek olmadığı gibi, Tanrı ve Tanrısal gerçeklikten bilisiz olan bir kimse ilim-irfan davasında bulunsa da onda mana erliği yoktur (2006a: c.11, b.1448; 2018c: c.11, d.6, b. 22167).

Söylenenler toparlanacak olursa, Mevlana, kerametleri kendilerinden menkul bazı erkeklerin ortaya çıkıp şeyh/mürşit olduğunu söylemesiyle ve şeyhlik/mürşitlik iddiasında bulunmasıyla alay ederek bu tür erkekleri çiftcinsiyetlilere yani erdişilere benzetmektedir. Tıpkı, erdişilerde yani erkek görünümlü dişilerde hem dişi hem erkek cinsel organı bulunması gibi, bu sahte şeyhler/mürşitler de çift karakterlidir. Bunlar, beden hazlarının ardında koşan erkeklerin yanında erkek cinsel organlarını saklayıp dişi cinsel oranlarıyla “ben de sizdenim” der onlarla birlikte olur, böylece kendi bedensel hazlarından vazgeçmeksizin yaşarlar. Buna karşın, yine, bunlar, kâmil erkeklerin yanında, dişi cinsel organlarını saklayıp erkek cinsel organlarıyla, “ben de sizdenim” der bedensel hazlarını gizlemeye çalışır. Başka türlü söylenirse, erdişilerin cinsel organlarını gizledikleri gibi, bunlar da dine ve ahlaka uymayan yaşantılarını gizler. İşte bu çift karakterli, çifte yaşantılı sahte şeyhler/mürşitler, hiçbir tinsel/manevi özelliğe ve güzelliğe sahip olmadıkları halde Tanrı eri geçinirler.

Mevlana, bu sahte şeyhler/mürşitler için kargışta/bedduada bulunarak Kalem suresi 16. ayette söylenildiği gibi, Tanrı'nın bunların cinsel organlarını burunlarının üzerin koyup onları görünür kılarak herkese rezil etmesini dilemektedir. Mevlana'dan yüzlerce yıl sonra, ilginç biçimde, Sadık Baykara, Yeni Uygurca 'da *hünsa* sözcüğünün “biseksüel, aşağılık, alçak” anlamlarına geldiğini, “bir erkeğe hünsa deniliyorsa aşağılama niyeti”nin söz konusu olduğunu söylemektedir (2020: 291).

3.7.2. Eşcinsellik

Freud'un farklı¹³⁷ adlarla çevirisi yapılan *Cinsellik Üzerine* kitabında *eşcinsellik* ve *eşcinsel* şöyle tanımlanmaktadır: “Cinsel nesnelere erkek olan erkekler ve cinsel nesnelere kadın olan kadınlar, ‘zıt cinsel duyguları’ bulunmakla betimlenir ve bu kişilere ‘eşcinseller’ olguya da ‘eşcinsellik’ denir.”¹³⁸ (Freud 2006: 42).

Eşcinsellik, iki aynı cinsiyeti kapsayan $\♂ + \♂ = \text{♂♂}$ ya da $\text{♀} + \text{♀} = \text{♀♀}$ bir üst ifadedir. Dolayısıyla, Mevlana'nın yapıtlarında eşcinsellik ikili bir ayrımla irdelenebilir. İlk

¹³⁷ 1972 yılı Selahattin Hilav çevirisi, *Cinsiyet ve Psikanaliz*; 1989 yılı Muammer Sencer çevirisi, *Cinsel Yasaklar ve Normal Dışı Davranışlar*

¹³⁸ Freud'un bu kitabının diğer 2 farklı çevirisinde eşcinselliğin ve eşcinselin farklı adlandırmaları bulunmaktadır. Selahattin Hilav (Freud 1972: 63), eşcinseli “cinsel dönükler”, eşcinselliği “dönüklük” Muammer Sencer ise eşcinseli “çevirtik”, eşcinselliği de “çevirtim” olarak çevirmiştir (Freud 1989: 22).

ayrım, Millett'in dikkat çektiği gibi, günümüzde eşcinsel sözcüğü, sadece erkek eşcinseller için kullanılmaktadır (2011: 485) çünkü *eşcinsel* sözcüğünün katılımcılarının zihninde “erkekleri” çağrıştıran bir sözcük olarak anlaşıldığı birçok araştırmada vurgulanmıştır (Göregenli 2011: 355). Bu sebeple, tez boyunca, dişil eşcinsellik ile eril eşcinsellik ya da dişil eşcinsel ile erkek eşcinsel arasındaki ayrıma özen gösterilecektir. Bunun yanı sıra, Mevlana'nın yapıtlarında dişil eşcinselliğinden sadece bir beyitte söz edilmekte, bunun dışında sözlerde, hikâyelerde ve örneklerde bu konuya yer verilmediği için tezde yalnızca eril eşcinsellik üzerinde durulabilir.

İkinci ayrım, cinsellik konumlarına göre, etkin eşcinsel erkek ile edilgin eşcinsel erkek arasında yapılabilir. Yetişkin erkeklere biçilen rol etkin olmaktır yani girmektir, sokmaktır. Ana sorun, kiminle cinsel ilişki kurulduğu değil, cinsel ilişkide ne yapıldığıdır. Etkin ile edilgin arasındaki fark, cinsel ilişkiye girilen kişinin cinsiyetinden daha önemli olabileceği için “eşcinsellik” adlandırması bazı bağlamlarda açıklayıcı olmayabilir (Schick 2014b: 4 ve 6). Mevlana'nın da ilgisi, edilgin olanlar üzerinde toplanmakta, onun tarafından edilginler çok sert biçimde eleştirilmektedir. Bu sebeple, bu bölümde Mevlana'nın sert sözleri yankılanabilir.

Mevlana'nın yapıtlarında eşcinsellik ilgili 2'li bir ayrıma gidilirken bir noktayı da gözden uzak tutmamak gerekir. Mevlana'nın yaşadığı 13. yüzyılda Horasan bölgesinin ve Anadolu Selçuklu Devletinin cinsiyet kültüründe, günümüzdeki çağdaş toplumlara özgü bu denli çeşitlenmiş cinsel yönelimlerin ve cinsiyet kimliklerinin kavramsallaştırması yoktu. Dolayısıyla, bu yapılan 2'li ayrım doğrultusunda, 13. yüzyılda yaşantılanan cinsel yönelim, cinsel ilişki tarzları ve cinsel kimliklerle günümüzde yaşantılananların aynı anlam ve yargıya sahip olmadığına altı çizilerek, Mevlana'nın yapıtlarındaki eril eşcinsellik üzerinden; (i) edilgin eşcinsellik ve (ii) oğlancılık konuları tartışılabilir. Bu tartışmadan önce, Mevlana'nın eril eşcinselliğe ve oğlancılığa ilişkin söylediklerini bir bağlama oturtabilmek için bu konularda Platon ve Aristoteles'le birlikte bazı mutasavvıfların görüşlerine yer verilebilir.

Platon, *Yasalar* (2007b: 836b) söyleşiminde eşcinselliğe ilişkin iki soru sormaktadır. İnsanların ve toplumların başına binlerce iş açan oğlancılık ile dişil ve eril eşcinsellikten nasıl korunabilir? Hangi çarelerle böyle bir tehlikeden uzak durabilir? Yanıt: “Kolay olmayacak!” biçimindedir. Platon'a (2007b: 636c) göre, böyle bir haz dişilere ve

erkeklerle üremeleri için bir araya gelsinler diye doğal olarak verilmiştir; dişilerin dişilere ve/veya erkeklerin erkeklerle cinsel ilgi duyması doğaya aykırıdır ve bedensel hazları denetleyememekten kaynaklanan aşırılık yani ölçsüzlük oluşur. Bu ayrım, Platon tarafından kendini egemen olma ve olamamaya yöneliktir; doğaya ve üremeye uygun olmayan bu tür pratikler, normal olmayışın ya da arzunun farklı bir biçiminin sonucu olarak haz konusundaki ölçsüzlüklerdir (Foucault 2003: 152). Aristoteles (1998: 1118b) de *Nikomakhos'a Etik*'te “hazlarda aşırılığa kaçmanın haz düşkünlüğü olduğu ve kınanacak bir şey olduğu açıktır,” demektedir Platon (2007b: 841d), bu aşırılıktan iki biçimde sakınılacağını belirtmektedir ya doğaya aykırı “döl vermeyecek tohumlar ekilmemesi” için bu tür ilişkilerden uzak durulacak ya da eşcinsellik tümünden kaldırılacak.

Platon gibi, bazı mutasavvıflar da eşler arasındaki cinsel ilişkinin temel amacının üreme olduğunu söylerken Platon'dan farklı olarak erkeği günahtan alıkoymayı da hedeflemektedirler. Bu bağlamda, onların hareket noktası erkeklerdir, dolayısıyla eril eşcinselliktir. Gazali (1974: 4/32 ve 38), eril eşcinselliği, “edep yerine” ait “behimi” dediği hayvanca günahlar arasında saymakta eğer, erkekler kösnüllüklerini salt kendi cinsleriyle doyum yoluna sapsalardı soy kesilir, tükenirdi demektedir.

Tebrizli Şems de kızdığı bir erkekten “O kadıncık, o k...e” diye söz etmekte, “Bu kancık tabiatlı insanın acaba kadınlarla ne işi var?” diye alay etmektedir (2009: 344). Tebrizli Şems gibi, Şeyh Kazeruni de dişileri aşağılayarak görüşlerini açıklamaktadır: “Heva ve heves bir kimseye galip gelirse, o kimsenin -er değil, zen- kadın olması lazım gelir ki fitneye düşmesin. Benim nazarımda duvarla kadın bir olmasaydı kadın olurdu.” Hasan Basri “dört kişinin sözüne şaşmışımdır: Çocuk, eşcinsel, sarhoş ve kadın,” derken (Attar 1985: 800; 81; 2007: 74). Rabia el Adeviyye ise dişiler arasından eşcinsel çıkmayacağı gururunu taşımaktadır:

Bir gün, bir topluluk Rabia'yı sınav etmek amacıyla yanına gitmiş ve demiş ki:

— Bütün erdemler [özdemler] erkeklerin başına saçılmış, nübüvvet tacı onların başına konulmuş, keramet kemeri onların beline bağlanmış, hiç bir kadına asla nübüvvet gelmemiştir, sen bu lafi nereden ediyorsun demişler.

O da cevaben demiş ki:

—Söylediğiniz şu lafların hepsi doğru ama katiyen hiçbir kadın bencillik iddiasında bulunmadığı gibi, kadınlar arasında asla eşcinsel olan da yoktur (Attar1985: 123; 2007: 108).

Büyük bir olasılıkla, Rabia el Adeviyye, eril eşcinselliğe ilişkin pek çok menkıbe duyduğu için böyle söylemiş olabilir. Bu menkıbelerden üçü aktarılabilir. İlk menkıbeyi, Kuşeyri (1978: 2/269; 2013: 340), Ebu Cefer Belhi'den aktarmaktadır:

Yanımızda Belh'li bir genç vardı. Tanrı yolunda gayret gösterir ve kulluk ederdi fakat daima halkı kötüler: “Falan şöyle yapar, falan böyle yapar” derdi. Bir gün onun çamaşırçı muhanneslerin yanından çıktığını gördüm. Kendisine: “Bu ne hâl?” diye sordum. O da: “Şu insanları arkadan kötülemem beni bu hâle düşürdü; bu oğlanların birine tutuldum. Bu sebepten onlara hizmet ediyorum” dedi

İkinci menkıbe hem Kuşeyri Risalesi'nde hem de Attar'ın Evliya Tezkireleri'nde geçmektedir. Abdulvehhab b. Abdilmecid-i Sakafa'den rivayet edilmektedir:

Demiş ki üç erkek ve bir kadın tarafından taşınan bir cenaze gördüm ve kadının yerini aldım, mezarlığa gittik, namaz kıldık ve onu gömdük. Kadına: “Bu senin neyin oluyor?” diye sordum. O da: “Oğlumdu” dedi. Ben: “Cenazeye katılacak komşunuz yok mu?” dedim. O da: “Evet var ama onlar oğlumun hor ve hakir gördüler” dedi. Ben de: “Sebebi ne idi?” diye sordum. O da “Oğlum muhannesti” dedi. Kadına acıdım alıp eve götürdüm, kendisine para, un ve elbise verdim. O gece uyudum. Rüyamda, yüzü ayın on dördü gibi parlayan biri yanıma geldi. Üzerinde beyaz bir elbise vardı. Bana teşekkür etmeye başladı. Kendisine: “Sen kimsin?” diye sordum. O da: “Ben dün kabre koyduğunuz eşcinselim. Tanrım, insanların beni aşağılık görmeleri karşılığında bağışladı” dedi (Kuşeyri 1978: 240; 2013: 308-309; Attar 2007: 669; 1985: 779-780).

Üçüncü menkıbe ise Tebrizli Şems'in *Makalat*'ında (2009:447) yer alan bir eril eşcinsellik hikâyesidir. Mehmed Nuri Gençosman çevirisiyle:

Bir padişahın iki oğlu vardı. Biri uslu, iyiliksever, öteki uygunsuz, ahmak, kötü huylu, kadın yapılı idi. Padişah onu tam bir erkek gibi yetiştirmek için erkek yapılı, yiğit, çevik, Rüstem gibi bir pehlivan aradı ki oğluna arkadaş ve yoldaş olsun. Bu arkadaşı gece gündüz ona mertlik hikâyeleri anlatır, yiğitlik örnekleri gösterir, silâh kullanmayı, erkeklik törelerini öğretirdi. Bu kardeş tam iki ay geceli gündüzlü yeni arkadaşı ile cenk hikâyeleri ve yiğitlik masalları konuştular ama hiç faydası olmadı. O birtakım oyuncaklar, bebekler yapıyor, kız çocukları gibi oynuyordu. “Bu gün padişah geliyor,” dediler. Oğlunun neler öğrenmiş olduğunu görmek istiyor. Bir de ne görsün oğlan arkadaşı ile birlikte oyuna dalmış. Başlarında başörtüsü, oyuncaklar önlerinde, öğretmen arkadaş da ötekinin zoru ile sarığını çıkarmış yere atmış, padişahın yanına oturmuş kendilerinden geçmiş bir halde. Padişah, öğretmen nerede diye sağa sola bakınırken öğretmen başörtüsünün içinden kafasını çıkararak saygılı bir kadın sesi ile işte öğretmen, benim diyebildi. Padişah sordu: “Bu ne haldir?” Öğretmen şu cevabı verdi: “Ey âlemin padişahı şu iki ay içinde ne kadar uğraştımsa bir türlü onu kendi rengime uyduramadım. Bu işi başaramadım. Nihayet ben onun rengine uydum.” Ama öğretmen erkekti, onun kadına benzemesinde ne zıyan var? Saadet insana yâr olunca iş padişahla vezirin hikâyesine döner

Erzurumlu İbrahim Hakkı (2003: 231) da erkekler için endişelenmektedir. Ona göre, nefret ve tiksintiyle anılan eşcinsellik, erkeğin doğasına aykırı olduğu gibi, beden için de zararlıdır. Çünkü eril eşcinsel ilişki, doğal yolla girilen bir ilişki olmadığı için erkek

tam olarak boşalamaz. Buna bir de ihanet, utanma duygusu ve kirlilik eşlik edeceğinden ilişki eziyete dönüşür böylelikle, boşalma zevkini tümüyle ortadan kaldırır.

3.7.2.1. Mevlana'nın Yapıtlarında Eril Eşcinsellik

Orhan Pamuk, *Kara Kitap* romanında Mevlana'nın yaşamöyküsüne anıştırmalarda bulunmaktadır. Romana (1991: 236) göre, roman kahramanı Celal'i heyecanlandıran şey, yedi yüzyıl boyunca, hakkında on binlerce cilt şerh yazılan Mevlana ve ölümünden sonra yayılan tarikatından daha çok, Mevlana'nın hayatının bazı dönemlerinde, bazı erkeklerle kurduğu yakın ilişkilerle birlikte hikâyelerine de yansıyan esrarı ve sonuçlarıdır. Pamuk tarafından, Mevlana'nın romanın içinde anlatılış biçimi kimi muhafazakâr kesimlerin tepkisini çekmiştir (Yaprak 2012: 3). Pamuk gibi, Stephen Murray (1997: 140) da “Yeryüzünde Tanrı'yı temsil eden Mevlana'nın mürşidi Şems'in, Mevlana ile olan aşk ilişkisi hakkında çok az şüphe duyulabilir,” notunu düşmektedir.

J. Wafer'e (1997: 125-126) göre, Mevlana'nın duygusal hayatı, erkeklerle olan ilişkilerine odaklıdır. Bunlardan ilki ve en önemlisi Tebrizli Şems'tir ki iki gizemci/mistik arasındaki yakın ilişki, Mevlana'nın müritlerinin, dostlarının, ailesinin gazabını ve kıskançlığını çekmiştir. Tebrizli Şems görünüşe göre, Mevlana'nın oğlu Alâeddin'in suç ortaklığıyla öldürülmüştür. Mevlana'nın şiir yazmaya başladığı bu ilişki sonucunda Tebrizli Şems'le, “İlahi Güzelliğin temsilcisi” olarak onun adının verildiği *Şems Divanı*'nda karşılaşılmaktadır. Mevlana'nın ikinci önemli ilişkisi, birçok şiirini ithaf ettiği kuyumcu Selahaddin Zarküb ile olmuştur. Tebrizli Şems'i güneş olarak gördüyse [şems = 'güneş] Selahaddin'i aydan ve/veya güneşten gelen bir ışın olarak görmüştür. Mevlana'nın üçüncü önemli dostluğu ise müridi ve ardılı/halefi Hüsameddin Çelebi'yle olmuştur. Yaklaşık yirmi altı bin beyitten oluşan “Mistik bilginin gerçek ansiklopedisi” olan *Mesnevi*, bu ilişkinin yaratımıdır.

Ne var ki Lewis, Mevlana ile Tebrizli Şems arasındaki olduğu savlanan ilişkinin “çağdaş bir mit” ve bir “yanlış anlama” olduğunu söylemektedir. Lewis'e (2010: 389) göre, Mevlana ile Tebrizli Şems'in arasındaki ilişkinin eşcinsel bir ilişki olduğu önermesi, tümüyle bağlamın yanlış anlaşılmasındandır. Mevlana, ilahi sevilen olarak Tebrizli Şems'e seslendiği şiirlerinde homoerotik simgeciliği ya da daha doğrusu

androjen/erkekdişi aşkı kullanmıştır ama bu sadece, Fars edebiyatının 300 yıllık övgü şiir geleneğinin kullanımından ibarettir.

Gölpınarlı da çağındakilere ve gelecektekilere -Pamuk, Murray, Wafer vd.- yanıt verebilmek için olsa gerek Mevlana'nın gerek eşcinselliği gerekse oğlancılığın aleyhinde olduğunu önemle vurguladıktan sonra, bu konudaki ısrarının sebebinin onun Tebrizli Şems'e, Selahattin Zerkubi'ye ve Hüsamettin Çelebi'ye karşı duyduğu bağlılığın “ters anlaşılması” olduğunu yazmaktadır. Gölpınarlı'ya göre;

- (i). Mevlana ve Tebrizli Şems, eşcinselliğe bakışı olumsuzdur.
- (ii). Gerek Mevlana gerek Tebrizli Şems gerekse ardılları Şeyh Selahattin ve Hüsamettin Çelebi, yaşını başını almış zahid ve arif insanlardır. Mevlana'nın seçtiği bu insanlara bağlılığı anlaşılmazsa veya ters anlaşılırsa kabahat anlamayanlarda ve ters anlayanlardadır.
- (iii). Doğu Klasik Edebiyatında sevilen kim olursa olsun sevenin, sevilene şiirler yazması, güzel oğlanların güzellikleriyle onları övmesi bir tekniktir. Bu teknikle şeyh de övülür derviş de; evlat hasretinden de böyle söz edilir, oğlanlara duyulan aşktan da. Kuşkusuz Mevlana da Tebrizli Şems'i ve ardıllarını aynı teknikle övmüştür (1985a: 209-210).

3.7.2.1.1. Edilgin Eşcinsel Erkekler

Mevlana, *Fihi Ma Fih* adlı yapıtında, başkalarından duyulan ya da kitaplardan öğrenilen sözleri yalnızca gösteriş yapmak ve satmak amacıyla kullanan erkekleri, erkekliği olmayan erkekler ile edilgin eşcinseller üzerinden örneklemektedir. Kısaca, dişi doğal erkeğin eline Hint kılıcı verilirse olarak özetlenebilecek sözlerin Gölpınarlı çevirisiyle:

Bu sözleri öğrenip satmayı isterler. Bu sözler, bir geline güzel bir cariyeye benzer; onu satmak için alırlar hani. O cariyeye, onu niye sevsin, ne diye ona gönül versin. O alış verişte bulunan kişinin aldığı tat satışıdır; erliği yoktur onun; cariyeyi satmak için alıyor; erliği, erkekliği yok ki cariyeyi kendisi için alsın.

P.ştun eline güzelim Hint kılıcı geçse onu satmak için alır. Çünkü onda o pazı yoktur ki tutsun da o yayı çeksin. O, yayı istese bile kirişi için ister; fakat kirişi çekecek gücü de yoktur; sadece kirişi sever. Onu da sattı mı parasını allığa, rastığa verir p.şt, başka ne yapacak ki? Onu sattıktan sonra ondan daha iyi ne alacak acaba? (2001a: 26/95)

Mevlana, burada cinsel konumuna göre, edilgin eşcinsel erkekten söz etmektedir. Ona göre, Farsçasıyla, *muhannes* (1967: 111); İngilizcesiyle (2000: 26/201) *efeminate man*, Gölpinarlı (2001a: 26/95) *p.şt*; Konuk (2001b: 27/103) *kadın tabiatlı adam* Karasimailoğlu (2022: 159) *namert* ve Anbarcıoğlu (2017: 27/140) *zayıf, korkak olan adam* erliği, erkekliği olmayan iktidarsız bir erkek gibidir. Böyle olduğu için de kadın tabiatlı adamda “o güzelim Hint kılıcı”ni kullanacak güç olmadığı için onu, kendisine “allık, rastık” gibi makyaj malzemeleri satın almak için ister.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde sadece başlık üzerinden çok kısa bir eşcinsellik hikâyesi anlatmaktadır. Hikâyeye göre, Mevlana, nefesine düşkün erkekleri, *kadın tabiatlılara* onun gibi söylenirse *muhanneslere*, müritleri ise koyunlara benzetmektedir.

Örs ve Kırlangıç çevirisiyle:

Nitekim koyunlar da o muhannesin yolunu kesmişlerdi de geçmeye cesaret edemiyordu. Muhannes çobana:

“Bu senin koyunların, beni ısırırlar mı acaba?” diye sordu.

Çoban: “Eğer erkeksen, sende erkeklik damarı varsa hepsi sana feda olsun. Yok, eğer muhannessen her biri sana bir ejderha kesilir,” dedi.

Bir başka muhannes daha vardır ki daha koyunları görür görmez yoldan döner, sorarsam koyunlar başıma üşüşür de beni ısırırlar diye bir şey de soramaz (2008: d.6, s.696; 2015: d.6, 781).

Konuk'un açılımının diliçi çevirisiyle; Mevlana, bu kısa hikâyede nefesine düşkün erkeği, kadın tabiatlı ve korkak erkeğe benzetip iki sınıfa ayırmaktadır. Birisi, bir müşşidin teslimiyette koyuna benzeyen müritlerinin hallerini görünce, kendi hayalindeki bozuk ahlaka aykırı bulur ve Ben Tanrı yoluna bağlansam bu müritler benim namusuma da tecavüz eder mi? diye müşşide sorar. Müşşid der ki: Eğer sen, Tanrı eriysen ve sende bir erkeklik damarı ve yetisi varsa, bunların hepsi sana ayağının tozu olur; yok eğer dışı doğalı ve hayali olan namusundan korkak biriysen müritlerim sana karşı ejderha olurlar. Nefsine düşkün erkeklerin bir kısmı da bu müritlerin hallerini görüp korkar ve Tanrı yolundan kaçır (2006a: c.11, d.6, s.75).

Mevlana'nın edilgin eşcinsel erkeklere olumsuz sözleri, Lewis'e (2010: 387) göre, cinsellik, özellikle eşcinsel erkeğin cinsel ilişkide etkin olması, İran şiirinde iktidarı temsil etmektedir. Cinsel birleşmede içine giren etkin olan yani fail ve hâkim konumdadır. İçine girilen ise nesneleştirilmiş güzellik veya arzudur; kadınlık ve zayıflıkla ya da tüyü bitmemiş oğlanların zayıflığıyla bir tutulur. Gerçekten de ortaçağ

İran'daki divanlar etkin erkek eşcinselliği etrafında dönen övünme ve aşağılamalarla doludur. Bir erkek şair, erkek düşmanını onun veya kadınlarının içine girerek aşağılamakla övünmektedir. İçine girilen etiketlenerek kendisine saygısı olan kâmil bir erkeğin aynısının kendisine yapılmasına izin vermeyeceği düşünülmektedir.

3.7.2.1.2. Oğlancılık

Millet, Jean Paul Sartre'ın, Jean Genet hakkındaki yazdığı yaşamöyküsü kitabında oğlanı ve oğlancılığı aktarışını anlatmaktadır:

Oğlan bir kez kullanıldıktan sonra bir daha üzerinde durulmayan ve kullanılmakla tüketilen bir tükrük hokkası, bir lazımlık, herhangi bir kap gibidir. Oğlancılık, aslında onunla mastürbasyon yapmaktadır. Oğlan, dayanılmaz bir güçle yere yıkıldığı, arkasını döndüğü ve yattığı anda bir madalyaya indirilen çekiç vuruşu gibi biçimleyici, baş döndürücü bir sözcük iner suratına: P.st! (Millet 2011: 33-34).

Schmitt (1995: 28), Türkçede *p.št* sözcüğünün “k.ç. delik” anlamında kullanılan başka bir Farsça sözcükten geldiğini belirtmektedir. Gölpınarlı, eskil Yunan'daki *pederasti* yani oğlanseverliğe “Yunani aşk” demekle, Yunan'dan âleme yayılan bu “gayri tabii aşkın” hem divan şairleri hem de mutasavvıflar arasında yaygın olduğunu söylemektedir:

Hind'den İran'dan mı Yunan'a gitmiş, Yunan'da mı âleme yayılmış? Ne olmuşsa olmuş işte. Yalnız bu gayri tabii aşk, şairlerimizin birinde, üçünde, beşinde değil, hepsinde vardır. Çar ebru güzel, yalın yüzlü mahbup, tıflınaz, taze nihâl cihan ve hattı sebz-yeşil yazı yani sevgilinin yanaklarında yeni terliyen sakal, Divan Edebiyatının başlangıcından ta ‘Hubanname’ ve ‘Defteri aşk’a kadar bütün şairlerin ağzında çengel sakızıdır. Kızdan bahis, bu edebiyatta pek ayıptır ve bu edebiyatta yok denecek kadar azdır (1945: 30-31).

Gölpınarlı, söz konusu kitapta, oğlancılığın çıkış kaynağının belirsiz olduğunu yazmasına karşın, *Mevlana Celaleddin* adlı kitabında, oğlancılığın kültürel kaynağının eskil Yunan olduğundan emin görünmektedir. Gölpınarlı (1985a: 211), bu kitapta, dişilerin eve kapatılmasıyla dişisiz bir toplumda yaşama zorunluluğunun Yunani aşkla tatmin edilmeye başlandığı saptamasını yaparken *Mesnevi* (2003: d.6, 521) de “Yunani aşk diyebileceğimiz, genç erkeklere meyil”den söz etmektedir.

Gölpınarlı'yı doğrularcasına Platon (2007b: 636d), *Yasalar*'da oğlanseverliğin kaynağını Giritlilerin çıkardığı Ganymedes söylencesine dayandırmaktadır.¹³⁹ Graves'in

¹³⁹ Söylenceye göre, Zeus, yaşayan ölümlülerin en güzeli olan Ganymedes adlı oğlana âşık olur; kartal tüylerine gizlenerek çok arzuladığı bu genci, Troya Ovası'ndan kaçıırır, Tanrılar sofrasında şarap sunucu

(2010: 144) dediği gibi, Zeus ile Ganymedes'i konu alan söylenceyi “yüz karası bir Girit icadı” olarak adlandıran Platon, Ganymedes öyküsünü çıkardılar diye Giritlileri suçlamaktadır. Neden? Çünkü kentlerine yasaların Zeus'tan geldiğine inanmışlar, Tanrıyı izleyerek oğlanlarla cinsel ilişkiye girme hazzının tadını çıkarabilmek için bu öyküyü Zeus'a dayandırmışlardır (2007b: 636d). Ancak Aristoteles, *Politika* (2018a: II/1272a12) metninde Giritlilerin fazla çocuk doğmasını önlemek amacıyla erkeklerin dişilerden ayrı tutulmasına ve eril eşcinselliğe izin verdiklerini yazmaktadır.

İ. Z. Eyüboğlu (1968: 47-48) ise oğlancılığın çıkış kaynağının doğrudan Lut kavmi olduğunu belirtmektedir. Divan şiirinde üçe ayırdığı sevginin ilki, Tanrı'ya duyulan sevgi, ikincisi dişî sevgisi, üçüncüsü ise kendisinin “sapık sevgi” dediği oğlanlara duyulan sevgidir. Gölpınarlı gibi, Eyüboğlu da divanların pek çoğunda, oğlancılıkla ilgili sayısız örnekler olduğunu yazmaktadır. Gerçekten de İslam âleminde tezkireler, şiir mecmuaları, edebi metinler hep erkeklerin erkeklere duyduğu aşkın ve kösnüllüğün/şehvetin izleriyle, anlatılarıyla doludur (Schick 2014b: 3).

S. Murray, Gölpınarlı ve Eyüboğlu'nu destekleyecek biçimde, “Corporealizing Medieval Persian and Turkish Tropes” adlı yazısında, Fars veya Türk ünlü ortaçağ şairlerinin hepsinin arzu uyandıran oğlanlar hakkında şiirler yazdığını belirtmektedir. Ona (1997: 132) göre, aslında, sadece şiir değil, başka edebi türler de erkekler tarafından, yalnızca erkekler için erkekler hakkında yazılmıştır. Çoğu zaman, bunlardaki oğlancı içerik, dişîl adıllara/zamirlere çevrilerek gizlenmiştir. Böyle olunca, bu şiirleri şairin, bir erkeğe mi yoksa bir dişîye mi yazdığına karar vermek zor olmaktadır. Genel olarak, bu şiirlerde sevgili, bazı dişîl nitelikleriyle güzel bir oğlanın tüm özelliklerine sahiptir. Mevlana'nın şiirlerinde Tebrizli Şems'le ilgili açık olan şey, İran'ın diğer iki büyük lirik şairi Hafız ve Sadi'nin şiirlerinde kısmen de olsa örtüktür. Schick, bir soru sormaktadır: Divan şiirindeki veya tasavvufî metinlerdeki eşcinsel eğilimler, acaba o yazar ve şairlerin gerçek hayatını mı yansıtıyordu yoksa bunlar mecazlardan, mazmunlardan mı ibarettiler? Schick'e (2014b: 7) göre, sorunun yanıtı gidip İslami toplumlardaki toplumsal cinsiyete dayanmaktadır. Bir yandan eştoplumsal/homososyal toplumlarda erkekler, daha çok erkeklerle bir arada olduğundan hem sevgililerini seçecekleri insanlar çoğunlukla erkeklerden oluşmakta hem de erkeklerle aynı hayat

olarak kullanır (Erhat 2003: 116). Hikâyenin başka bir çeşitlemesinde ise Zeus, bu genç oğlanla cinsel ilişkiye girer.

tarzını, aynı deneyimleri hatta aynı kültürü paylaştıklarından tinsel anlamda doyurucu bir ilişkiyi daha çok erkeklerde bulmaktadırlar. Diğer yandan, İslami toplumlarda dişilerden söz etmek terbiyeye sığmadığından, özellikle, erkeğin kendi karısından söz etmesi gerçekten ayıp sayıldığından şiirlere, hikâyelere konu olan sevgilinin erkek olması kaçınılmazdır.

Murray gibi, Afery ve Anderson (2011: 254) da Fars edebiyatının esas itibariyle “eşcinsel edebiyatı,” olduğunu belirttikten sonra, bu edebiyatın temsilcileri arasında Mevlana’yı da saymaktadır. Onlara göre, klasik Fars edebiyatı Hafız’ın, Sadi Şirazi’nin, Attar’ın, Mevlana’nın, Molla Cami’nin hatta 20. yüzyılda yaşamış İraj Mirza’nın şiirleri, aynı cinse duyulan cinsel çekim –*homoerotik*- anışturmalarının yanı sıra, güzel genç oğlanlar ve oğlancılık edimine yapılan açık göndermelerle doludur. Ancak, Sadi’nin 19. yüzyıl ve Hafız’ın gazellerinin 20. yüzyıl çevirilerinde, aşk nesnesinin cinsiyetinin erilden, dişiye “dönüştürüldüğü”nden de söz edilmektedir (Sarıtaş 2018: 40). Afery ve Anderson’un söylediklerine örnek olarak 13. yüzyılda yaşamış Farslı şair Sadi Şirazi’nin, yeni yetme bir oğlana âşık olmanın yetişkin erkeğin başına ne tür belalar açılabileceğine ilişkin uyarılılarla dolu, büyük bir olasılıkla “dönüştürülmüş” “Güzel Yüzlülerden Sakınmak Hakkında” şiiri verilebilir:

Ev yıkan delikanlı seni yıkar bitirir, mahveder. Hanenin mamur olmasını istersen evlen.

Her sabah karşısında başka bir bülbül bulunan güle heves etmek, akıl kârı değildir.

Her gece başka bir meclise mum olan delikanlının etrafında pervane gibi dönme.

Güzel huylu, yaradılıştan süslü bir kadına, bıyıkları terlemiş bir delikanlı benzer mi? Hâşâ, sümme hâşâ.

Kadın bir gonca güldür; onu tatlı söz güldürür; açar. Delikanlılar aksi, inatçı, sert, hırçın olur.

Taş ile kırılmayan Ebucehil karpuzunun yemişine benzerler.

Delikanlıların iki yüzü olur. Bir yüzü huriyi andırır, öteki yüzü dev gibi çirkin, ifrit gibi murdardır.

Delikanlı nankör olur; ayağımı öpsen teşekkür etmez. Hâkipay olsan acımaz. Seni inadına çiğner öldürür.

Delikanlı sevecek olursan başında beyin, elinde para kalmaz.

Eğer kendi çocuğunun namuslu kalmasını istiyorsan; başkalarının çocuklarına fena gözle bakma (Sadi Şirazi 1980: 245-246).

Kuşkusuz, oğlanlarla aşkın tehlikelerine karşı tek uyarıcı Sadi Şirazi değildi, Schimmel, “tüysüz” oğlanların mutasavvıflar için oluşturduğu tehlikenin çok iyi bilindiğinden söz etmektedir. Ona (2012: 307) göre, dişilerin dıştalandığı bir toplumda yaşayan kimi erkek sufilerin ilgileri ve sevgileri genç oğlanlardaydı ki pek çok süfinin oğlanlara olan duygularını engelleyememesi, mutasavvıfların bu tür eğilimler hakkındaki yakınmalarından anlaşılmaktadır.

Bu yakınmalardan biri, Gazali’den gelmektedir. Gazali (1974:3/230), dişilerin fitnessinden, oğlanların fitnessinin daha büyük olduğunu; çünkü bir erkek, bir dişiyi isterse nikâhı altına alarak kendine helal kılabilmediğini, oysa oğlanda böyle bir olanak olmadığı için oğlanın yüzüne kösnül duygularla bakmanın bile tehlike taşıdığını, dolayısıyla oğlanın her bakımdan haram olduğunu ifade etmektedir.

Serrac, *El Lüma* kitabında, sufilere “Genç oğlanların yüzüne bakmayın ve onlarla sohbet etmeyin!” öğüdünü vermektedir (2012: 303). Benzer biçimde, Kuşeyri de genç oğlanlarla baş başa kalmaktan ve onlarla samimi olmaktan kaçınmak gerektiğini öğütlemektedir. Kuşeyri, Fethi Mevsil’den şu tavsiyeyi aktarmaktadır: “Her biri seçkin velilerden oluşan 30 şeyhle sohbette bulundum, kendilerinden ayrılacağım zaman hepsi de bana: ‘Genç oğlanlarla içli dışlı olmaktan ve onlara karışmaktan sakınmamı,’ söyledi” (2013: 739).

İbrahim Edhem: “Kendinizi (parlak) oğlanlardan ve namahrem kadınlardan koruyunuz, bilhassa kadınların ve küçüklerin hacda buldukları şu günlerde gözlerinizi muhafaza ediniz,” diye tavsiyede bulunur, hepsi de bunu kabul ederdi (Attar 1985: 149).

İbn Kayyim El-Cevziyye’ye (2013: 164-165) göre, “cinsi aşk” üç çeşittir. Birincisi, “faydalı aşk” dediği, bir erkeğin “hanımına” ve “cariyesine” olan aşkıdır. Üçüncüsü, kasıtsız aşktır ki bir erkeğe güzel bir dişiden bahsedilmesi veya bir erkeğin aniden güzel birini görüp kalbinin vurulmasıdır. İkinci aşk ise bir erkeğin genç tüysüz oğlanlara aşkıdır ki bu “en zararlı aşk”tır.

Ze’evi’ye (2008: 13) göre, din bilginleri tarafından oğlanlarla ilgili yazılmış kitap sayısının çok olması, oğlancılığın yaygınlığını göstermektedir.

3.7.2.1.2.1. Oğlancılık Hikâyeleri

Mevlana, *Mesnevi*'de dört kısa oğlancılık hikâyesi anlatmaktadır Üç hikâyeye bu bölümde yer verilecek; kalan bir hikâyede hemen ardından gelecek olan Şeyh Hastalığı konusunda anlatılacaktır. Mevlana, hikâyelerin ilkinde bir kadın sesine yer vermekte; bir kadın, bir adama erkeklerin dişileri bırakıp oğlanlarla ilgilendiğinden yakınmaktadır.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde –oğlancılığı tercih eden sadakatsiz erkeklere, dişilerin duyduğu öfkeyi dile getirdiği, bir kadın ile bir adam arasında geçen konuşmayla oğlanlara erişilebilirliğin kolaylığını örneklemektedir. Örnek olayın Örs ve Kırlangıç (b.1727-1732) çevirisiyle¹⁴⁰:

Bir adam, dükkânına varmak için acele acele yürürken yolun kadınlar tarafından kapatıldığını görür. Adam, kadın kalabalığı arasından yüzünü bir kadına döner ve der ki:

—Â bayağı şeyler, a kızcağızlar, ne kadar da çoksunuz

Kadın yanıt olarak adama der ki:

—A güvenilir kişi, dedi, bizim çokluğumuzu o kadar da çirkin görme. Bir bak| yeryüzünde bu kadar çok olmamıza rağmen bu bolluk bile size dar geliyor. Kadın kıtlığından oğlancılığa düşüyorsunuz da fail de meful de zamanenin rezili oluyorsunuz.

Bu örnek olaya, kaba söylem konusunda da yer verileceği için Farsça beyitlerden yalnızca bir beyit aktarılabilir. Aynı beyit numarasıyla (b.1732) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Der livîta mi fütid ez kaht-ı zen

Kadın kıtlığından düşüp livataya

Fail u meful rüsvâ-yi zemen

Fail, meful oluyorsunuz rüsva

Top'un bu beyti açıklamasıyla, “Sanki kadınlara kıran girmiş, kadın kıtlığı varmış gibi erkek erkeğe birbirinize yöneldiniz. Normal tatmin yolunu bırakıp doğal olmayan ahlaksızlığa saptınız. Dünyada rezil olduğunuz gibi, ahirette de Allah'ın lanetine uğradınız.” (2018c: c.11, d.6, b. 22469). Mevlana'nın Farsçasında livatadan söz ederek hem etkin eril eşcinselliği hem de edilgin eril eşcinselliği kınadığı söylenebilir.

Nitekim Gölpınarlı (2003: 6/521), örnek diye anlatılan “Bir adam ile bir kadının konuşma”sının Zemahşeri'nin *Rebi'ül Ebrar* kitabından alınma olduğunu belirttikten

¹⁴⁰ Şefik Can, 1727-1732 arası bu beyitleri hem 1997 hem de 2016b basımından çıkarmıştır.

sonra, Mevlana'nın oğlancılığı hiçbir biçimde hoş görmediğini söylemektedir. “Mevlana hem meşrebi hem şeriatı ittiba [itaati] dolayısıyla, Yunani aşk diyebileceğimiz, genç erkeklere meyili, meyledende bir kötülük olmasa bile, hiç hoş görmez.”

3.7.2.1.2.1.1. “Ben Erkek Değilim” Hikâyesi

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde, kısa bir hikâye anlatmaktadır. Farsçası (b.3141-3144) ve İzbudak (b.3155-3158) çevirisiyle:

King-i zeffî kûdekî râ yâft ferd	Bir iri adam, bir oğlanı ele geçirdi. Bu adam
Zerd şod kûdek zi bim kasd-ı merd	Bana kast eder diye çocuğun yüzü sarardı.
Goft imen bâş ey zibâ-yı men	Adam dedi ki “Güzelim, emin ol,
Ki to hâhi bud ber bâlâ-yı men	Sen benim üstüme bineceksin.
Men eger hevlem muahhnes dâñ merâ	Ben korkunç görünsem de aldırış etme, ben
Hemçü üstür ber nişin mi rân merâ	İbneyim. Deveye biner gibi bin üstüme sür!
Sûret-i merdân u mana in çüñin	İnsanların suretleriyle manaları böyledir.
Ez birûñ âdem derun div-i lain	Dıştan insan görünür, içten melun Şeytan ¹⁴¹

Konuk'a göre, Farsça beyitte geçen (b.3141) *king* sözcüğü “hayâsız”; *hevl* “korkutmak ve korku ve korkunç” anlamındadır (2006a: c.4, d.2, b. 3143-3146). *Mesnevi*'nin 2. defterinde yer alan bu kısa hikâyedeki iriyarı adam; Farsçasında (b.3143), Nahifi'nin (b.3187) ve Konuk'un (b.3145) çevirisinde “muahhnes” olarak geçmektedir. İzbudak (b.3157) gibi, Karaismailoğlu (b.3143) ve Kırilangıç (b.3159) da “i..e” sözcüğünü kullanırken Gölpinarlı (b.3164), her zamanki gibi örtmeceyle “p.şt” Çelebioğlu (b.3187) “karı gibiyim” demektedir. Nicholson, eril eşcinsellik hikâyesini yani 3155 ile 3157 arası üç beyiti İngilizce değil, Latince çevirmiştir (2004: 2/265).

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; nefsinin buyrukları altında bulunan erkeklerin görünüşleriyle, içyüzleri bu erkek edilgin eşcinselin haline benzer. Görünüşte uslu, akıllı ve heybetli bir adam gibi görünür fakat içyüzleri açığa çıkınca Tanrı huzurundan kovulmuş bir şeytan oldukları anlaşılır (2006a: c.4, d.2, b.3146). Farsçasında olduğu gibi, *merd* ve *âdem* sözcükleri yerine *erkek* özne koyarak

¹⁴¹ Şefik Can, bu eşcinsellik hikâyesini -3154-3157 arası beyitleri- gerek 1997 gerekse 2016b basımı *Mesnevi* çevirilerinden atmıştır (1997: 2/ 495; 2016b: 2/ 250).

okunduğunda beyit şöyle açıklanabilir: “Erkeklerin görünüşleriyle iç yüzleri de böyledir işte. Dışardan erkek görünürler iç yüzdeyse lanetlenmiş şeytandır onlar.”

Mevlana, edilgin eşcinsel erkeğe melun/lanetlenmiş şeytan demektedir. Ona göre, edilgin eşcinseller, dışarıdan erkek görünür, içeriden lanetlenmiş şeytandır. Lut' un hikâyesinde olduğu gibi, eşcinsellik genel olarak şeytani davranışların alameti konumundadır (Schild 1995: 197).

3.7.2.1.2.1.2. Muhannes ile Oğlancının Hikâyesi

Mesnevi'nin 5.defterinde hikâyesi kısa ama başlığı çok uzun bir oğlancılık hikâyesi yer almaktadır. Bu çok uzun başlıklı hikâyeyi Gölpinarlı “Bir Genç ile Bir Adamın Hikâyesi”, Kırlangıç ve Karaismailoğlu, “Muhannes ile Oğlancının Hikâyesi” olarak kısaltmaktadır. *Mesnevi*'nin 5. defterinde aynı beyit numaralarıyla (b.2497-2501) Farsçası ve Örs ve Kırlangıç çevirisiyle:

Gendei râ lûfî-yi der hâne bürüd	Oğlancının biri evine bir oğlan götürdü.
Ser-nigün efkendeş u der vey füşürd	Onu domaltıp, abandı.
Ber miyâneş hanceri did an lain	O melun, oğlanın belinde bir hançer görüp
Pes bigogteş ber niyânet çist in	“Belindeki ne?” dedi.
Goft an ki ba men er yek bed meniş	[Oğlan]: Cibilliyetsizin biri hakkımda
Bed biyendişed biderrem işkemiş	Kötü düşünürse karnımı deşeceğim, dedi.
Goft lûtî hamd lilllah râ ki men	Oğlana: Allah'a hamdolsun, sana karşı
Bed neyendişideem ba to be fen	Hileyle kötü bir düşünceye kapılmadım
Çün ki merdi nist hancer râ çi sûd	Erkeklik olmadıktan sonra hançerin, yürek
Çün nebâşed dil nedâred sûd hûd	Oladıktan sonra miğferin ne faydası var? ¹⁴²

Örs ve Kırlangıç'ın *cibilliyetsiz* olarak çevirdiği Farsça özgün beyitteki (b.2499) *bedmeniş* sözcüğündeki *meniş*, “huy, hulk ve tabiat” anlamında *bedmeniş*, “fena huylu ve tabiatlı” demektir. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; etkin eşcinsel erkek, oğlan ile cinsel ilişki içindeyken hançerin sebebini öğrendikten sonra, “Tanrıya şükürler olsun ki ben, sana ne düzenci biçimde bakmışım ne de senin hakkında kötü düşünmüşüm,” demektedir. Bunu demekle, işi gücü her gün fitne olup doğruluktan,

¹⁴² Şefik Can, 2497 ile 2501 arası 5 beyiti hem 1997 hem de 2016b basımından çıkarmıştır (1997: d.5, s.198; 2016b: d.5, s.199).

doğru yoldan söz edenlerin hali de bu eşcinselle benzemektedir. Farsça özgün beyitte (b.2501) geçen *hud* sözcüğü “savaşta başa giyilen zırlı külah” Arapçada “miğfer”, Türkçede “tolga” derler. Savaşa, şiddete dayanıklı güçlü yürekli er olmazsa tolğanın ne yararı olur!(2006a: c. 10, d.5, b. 2496-2499).

Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; Mevlana buyurdu ki: Bu hikâyeyi biraz düşünürseniz pek çok kutsal ve değerli sonuçlar bulursunuz. Kısaca, o sonuçlardan bazıları şunlardır: (i). İnsan katında değeri ve önemi yadsınamayan ırz ve namustan yoksunluk, eşcinseller – “fail ile meful”- arasında kötülükten sayılmamaktadır. Bununla birlikte, halkın arasında eşcinsel ilişkinin rezalet olacağıının da ayrımındadırlar. (ii). Hikâyedeki edilgin eşcinsel oğlan, kendi hakkında kötülük düşünenlerin karnını yaracağını söylemesine karşın, kendi namusunu ayaklar altına alan, kendisiyle cinsel ilişkiye giren erkek için hançeri kullanma istenci göster(e)memektedir. (iii). Bu iki erkek arasındaki cinsel ilişki, bu denli kötü ve utanç vericiyken fail yani etkin olan meful yani edilgin hakkında kötülük yapmadığını söyleyebilmektedir. Konuk’un çıkardığı sonuçlara göre, bu hikâyenin hissesi, meydanda er yoktur, ancak dişiler vardır; dişiler olunca da ortadaki hançerlerin bir yararı yoktur. Çünkü hançeri kullanacak er lazımdır (2006a: c.10, d.5, b.2500).

3.7.2.1.2.1.13. Tüysüz Oğlan ile Köse Hikâyesi

Mesnevi’nin 6. defterinde “Tüysüz Oğlan ile Köse” hikâyesi anlatılmaktadır. Hikâyeye göre, bir tüysüz oğlan ile köse olan iki kardeş, bir tekkeye gelirler, geceyi orada geçirirler. Tüysüz oğlan, cinsel tacize uğrama korkusundan arkasına onlarca kerpiç dayar. Gece uyurken, bir tacizci, oğlanın arkasından kerpiçleri çeker ve tecavüze yeltenir. Tüysüz oğlan, bedeninde bir elin dolaşmasıyla uyanır; ahlak ve insanlık bakımından en güvenli yer olması gerekirken dervişlerin tekkesinde bile güven bulamadığından yakınır. Tüysüz oğlan, bazı dervişlerin gözleri kösnüllükten kararmış, ellerinin cinsel organlarında olduğunu, görünüşte namuslu olanların uğrun uğrun ona bakarak cübbelerinin içinden ellerini uzatıp onunla cinsel ilişki hayali kurduklarını

söyler. Tüysüz oğlan bu sözlerden sonra, köse olan kardeşine dönüp der ki: “Tecavüzden sakınmak için sakalında birkaç kıl olması, otuz kerpiçten daha iyidir.”¹⁴³

Mevlana, bu hikâyede önemli bir soru sormaktadır: Tekke böyle olursa, halkın pazarı nasıl olur? Aynı beyit numarasıyla (d.6, b.3857) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Hânkeh çün in büved bâzâr-ı âm	Tekke buysa nasıldır halk pazarı
Çün büved hargelle u divân-ı hâm	Eşek sürüsü ham şeytan diyarı

Konuk ve Top'un açıklamasına göre ibadet, zikir, fikir, ahlak ocağı olması gereken tekkeler böyle olursa cahil halkın toplandığı yerler ne halde olur? Bu tip insan topluluklarının eşek sürüsünden, kaldıkları yerin de eşek ahırından farkı kalmaz.¹⁴⁴

Tüysüz oğlan ile köse, erkekler topluluğuna giremeyen Mernissi gibi söylenirse, *selamlık kültürünün* dışta bıraktığı erkeklerdir. Tüysüz oğlan, tüysüz ve sakalsız olmasından dolayı, geleneksel kültürde tüyün ve sakalın “erkeklik göstergesi” olarak yorumlanışının açık bir işaretidir. Böylesi bir kültürel çevre içerisinde, tüysüz ve sakalsız erkeklerin sıra dışı kabul edildikleri ve kılsızlığın en temelde dişilere benzerliği çağrıştırmaktan dolayı sakalsız ve bıyısız erkeklerin “eksik erkek” olarak yorumlandıkları anlaşılmaktadır. Köselik, simgesel açıdan olumsuz bir yerde konumlanarak köse, eksik bir erkeklige göndermede bulunmaktadır (Tunç 2020: 220, 196 ve 199).

Gölpınarlı'ya (2003: d.6, s.699) göre, Mevlana, bu hikâye üzerinden en azından dört şey söylemektedir:

- (i). O dünyadan, çevresinden, döneminden kopuk değildir; o bir gerçekçidir.
- (ii). Mevlana, dişilere çok önem vermiş; kıskançlığın aleyhinde bulunmuş hatta onun dışı ardılları/halifeleri olmuştur Mevlana, dişisiz bir toplumun nasıl kötüleşip sapıklaşacağını bu hikâyede serimlemiştir.

¹⁴³ *Mesnevi*'nin 6. defterindeki dervişler tekkesinde bile kendini güvende hissetmediği için arkasına otuz kerpiç yığarak olası bir tacizi önlemeye çalışan tüysüz oğlanın hikâyesi aynı beyit numaralarıyla (b.3841-3856 ve 3864-3866) Farsçası ve Kırlangıç çevirisine bakılabilir.

¹⁴⁴Konuk 2006a: c.12, d.6, b.3883; Top 2018c: c.12, d.6, b.24601

- (iii). Mevlana, hem erkek yüzü görmeyen dişilerin ruhi haletini hem de dişsiz bir toplumun tekkelerinin halini çözümlenmiştir
- (iv). O bu hikâyeye, bekâr odalarının ve tekkelerin halini görünür kılmıştır. Kendisi, bir tekke kurmamıştır ama tekkeye ve medreseye karşı ilgisi olumludur. Mevlana, tekkeler ve medreseler hakkında olumlu düşünmesine karşın, yeri ve sırası geldikçe hiç çekinmeden medreseyi de tekkeyi de kınamaktan çekinmemiştir.

Gölpınarlı, bu hikâyeye ilişkin çıkarımlarının ardından kimi kastettiğini söylemeden, bir romancıya çok kızarak “roman yazıyorum” diye gerçekliği bozduğunu, onun bu bozmacasındaki kinine gülüneceğini, bilgisizliğine ise acınacağını söylemektedir. Gölpınarlı gibi, Konuk da bu hikâyeden rahatsız olmuş ve araya girerek bazı sözler etmiştir. Konuk’un sözlerinin diliçi çevirisiyle; bazı kimseler *Mesnevi*’de bu tür açık saçık anlatıların olmasından hoşlanmaz. Bunlar, *Mesnevi*’nin içerimlerini anlamamış olan kimselerdir. *Mesnevi*, bir masal kitabı değil, bir edep kitabıdır. Konuk, aklı başında insanlara, görünüşler dünyasındaki rezil perdeleri birer birer açıp göstererek onların nefret etmesini, iğrenmesini sağlamak için Mevlana’nın bu hikâyeyi anlattığına ilişkin bir gerekçe sunmaktadır (2006a: c.12, d.6, b.3882).

Oğlancılıkla ilgili bu 3 kısa hikâyeye ilişkin birkaç noktanın altı çizilebilir. İlk olarak, bu üç hikâyede aslında, birbirine oldukça benzer hatta basmakalıp denilebilecek türden, cinsel önyargıları beslemek için iliştilenmiş gibidir. İkinci olarak, bu hikâyelerdeki erkekler, düzenle, hileyle oğlanları tuzağa düşüren eşcinsel tipler olarak çizilirken oğlanlar, deneyimsizlikten tuzağa düşüp cinsel nesne gibi kullanılanlar olarak tanımlanmaktadır denilebilir. Üçüncü olarak, bu üç hikâyede yetişkin bir erkeğin küçük yaştaki çocuklara tecavüze yeltenmesi biçiminde ortaya çıkan cinsellik vurgulanmaktadır. Ne var ki bu üç hikâyedeki, üç çocuk da kendilerine yapılmak istenenin ayırımındadır. İlkinde, ”Ben Erkek Değilim” hikâyesinde çocuğun korkudan yüzü sararınca, adam kendisine zarar vermeyeceğinin garantisini vermektedir. İkincisinde, “Muhannes ile Oğlancının Hikâyesi”nde oğlan kendisini korumak için cebinde hançer taşımaktadır. Üçüncüsünde “Tüysüz Oğlanın Hikâyesi”nde oğlan, arkasına 20-30 kerpiç yığmaktadır. Bu durum, Foucault’un (2003: 285) sözünü ettiği özel tutumlara ilişkin olabilir. Belki oğlanlar, oynaması gereken rolle

özdeşleşmemenin bir sonucu olarak reddetmek, direnmek, kaçmak, savuşmak zorunda kalmıştır. Dördüncü olarak, Mevlana, bu hikâyelerde cinsel eylemin kendisini değil de eyleyiciyi konu etmek istemiş olabilir. Buna göre, üç hikâyeye üzerinden düşünülürse, bir kere oğlanın, yetişkin erkek yani er konumuna yükselebilmesi için her zaman gözünü açık tutması, uyanık ve dikkatli olması gerektiği yoksa dışıdan aşağı bir konuma düşeceği vurgulanıyor olabilir. Son olarak, Lewis (2010: 389), oğlanlara duyulan cinsel haz için Mevlana'nın hem insani temelde hem de şeriate uymadığı için bu türden cinsel sömürüleri kınadığını kaydetmektedir. Cinsel zevkin peşinde koşulabilir ve bundan da haz alınabilir ama sadece evlilik sınırları içinde kalmak kaydıyla olabilir.

3.7.2.1.2.2. Şeyh Hastalığı

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde sufiliğin giyim kuşamla, görünüşle olmadığını, arılık duruluk olduğunu, ne yazık ki çağındaki sufilerce, sufiliğin oğlancılık ve kılık kıyafet olarak anlaşıldığından yakınmaktadır. Aynı beyit (b. 363-364) numaralarıyla Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Hest safi an ki şod safvet taleb	Sofi, saflığı dileyen kişidir.
Ne ez libâsı-ı sof u hayyatı u deb	Sofilik, sof elbiseyle, terzilikle, yavaş yürümele olmaz.
Sofiyi geşte be piş-i in liâm	Fakat bu alçak ve aşağılık kişilerce
Elhıyâta u el-livâta vesselâm	Sofuluk, terzilikten ve oğlancılıktan ibarettir

İzbudak'ın (b.364) *oğlancılık* olarak çevirdiği sözcük, Farsçada *livata*'dır. Gölpınarlı, *Mesnevi*'nin 5. defterindeki bu beyitlere ilginç bir açıklama getirmektedir:

Mevlana bu beyitlerde, kendi zamanındaki şeyhlerin, homoseksüel zevkte pasif rolde bulunmakla şöhret kazandıklarını, bu yüzden de bu ruhi hastalığa “İllet-i Meşâyih – yani “Şeyhlerin Hastalık”ına yakalandıklarını anlatmaktadır. Nitekim birçok müridi olan, eseri bulunan Sadreddin Konevi ile aynı derecede sayılan ve Mevlana'yı beğenmeyen Şeyh Nasır'üddin de bu illete müptelaysın. Oysa Mevlana, bu çeşit şeylere düşenleri, temiz olsalar bile hoş görmezdi, şiddetle kınardı (2003: d.5, b. 363-364, s.41).

Konuk'a göre, Mevlana, kendi zamanının dervişlerinden şikâyet etmektedir: Çağımızda bu alçak sufilerin gözünde sufilik; (i) yırtık elbise giymek, (ii) eşcinsellik ve (iii) yerlere kadar eğilip “hu” diyerek selam vermektir. Mevlana, 13. yüzyıl sufilerinden yakınırken Konuk da kendi zamanındakilerden yakınmaktadır. Ona göre, kendi çağındaki sufilerin durumları; (i) içki içmek, (ii) zina yapmak, (iii) eşcinsel ilişkilere girmek, (iv) ibadet etmemek, (v) Tanrı erlerinin sözlerinden ezberledikleri şiir ve düzyazı sözleri

söyleyerek bilgi satmak ve (vi) çalıp söylemektir. Bu sebeple, Yüce Tanrı, ulu ve yüce pirlerin adına yaptırılan dergâhları yıkmıştır (2006a: c.9, d.5, b. 364).

Gölpınarlı, “Gayri tabi zevkte pasif role, illeti meşayih yani şeyhlerin illeti denir,” dedikten sonra, “Gerçekten de tasavvuf ehli bu huya pek düşküdü,” notunu düşmektedir. Ona göre, Mevlana gerek *Mesnevi* de gerekse *Divan-ı Kebir* de sırası geldikçe oğlanlara düşkünlüğü çok kınamaktadır (1985a: 209). Gölpınarlı’nın sözünü ettiği *şeyh hastalığı*’nın neliğine ilişkin Mevlana da bilgi vermektedir. Eflaki’nin anlatımına göre, Mevlana’ya şeyh hastalığının ne olduğuna ilişkin biri soru sorar:

—Dillerde dolaşan şeyhlerin hastalığı hangisidir diye sorar. Mevlana der ki:

—Haşa ki şeyhlerde öyle kötü bir hastalık bulunsun! Fakat batini cesaret ve zahiri pervasızlık yüzünden tarikattan kovulmuş olanlar sonunda o hastalığa yakalanır.

Mevlana, Şeyh Nasıreddin derler bir şeyhin, Mevlana’nın arkasından konuşunca, nasıl “şeyh hastalığı” denilen eşcinselliğe yakalanıp” “rezil rüsva” olduğunu anlatmaktadır. Gerisi, Eflaki’den (2006: 192-193; 1973: 233-234) takip edilebilir:

Bir gün Mevlana, birkaç dervişle birlikte adı geçen hankahı civarından geçiyordu. O da müritleriyle birlikte köşkünde oturmuştu. Birdenbire Mevlana’nın, müritleri ile birlikte uzaktan geçtiğini gördü. Müritlerine: “Bakınız, Mevlana’nın duman renginde sarığı ve mavi feracesiyle ne karanlık bir şekil ve anlaşılmasız bir yolu vardır. Bu adamın ne karakter taşıdığını, ne yol tuttuğunu ve onun tarikat silsilesinin kime ulaştığını hiç bilmiyorum. Onda bir nur olduğunu da sanmıyorum,” dedi. Mevlana hazretleri, uzaktan onun köşküne bakıp sertçe “Ey ayırt etme kabiliyetinden yoksun olan namert [erkek olmayan]!” buyurdu. Şeyh Nasıreddin hemen o anda bir ah edip düştü. Müritleri feryat ederek onun üzerine üşüştiler ve: “Bu ne haldir?” diye sordular. Nasıreddin: “Yazıklar olsun! Terbiyesizlikte bulundum ve küstahlık ettim. Mevlana hazretleri bana bir darbe vurdu. Ben, onun velayetinin yüceliğinden habersizdim. Burada konuşmuş olduğum her şeyi gayıb âleminden olanlar onun kulağına ulaştırdılar, benim halim başkalaştı ve talihim tersine döndü,” dedi. Nasıreddin’in hemen o anda erkekliği yok olup hadım oldu. Bu taraftaysa arkadaşlar "Mevlana kime sövüyor?" diye her tarafa baktılar fakat hiç kimseyi göremediler. Şaşkınlıkları bir iken bin oldu. Hüngür hüngür ağlayarak sövme olayını sordular. “Dinsiz Nasıreddin hadım oldu. Kendi yüce makamında şeytan kardeşler arasında oturmuş, bizim şeklimiz hakkında bir şeyler söylüyordu. Şüphesiz erkekliği kayboldu. Yüce Tanrı gayretinden ötürü o zavallıyı âleme ibret yaptı ki, erkeklerin erliği ve donuk kalplilerin namertliği, sırları bilen dostlara malum olsun,” buyurdu Mevlana. Nihayet Nasıreddin o hale geldi ki, kendisini kullanmaları için kölelere para veriyordu. Konya şehrinde şeyhlik hastalığıyla meşhur oldu. Bazı ayaktakımı ve pis insanlar onun etrafında dolaşır, ondan bir şeyler koparırdı¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Mikail Bayram, Eflaki’nin bu anlatımına dayanarak Mevlana’nın Şeyh Nasıreddin’i “cinsi sapıklıkta meful durumda göstererek onun ahlaki çöküntü içinde” bir insan gibi gösterdiğine dikkat çekmektedir. Ona göre, Eflaki’nin bu anlatımında sözünü ettiği kişi, Şeyh Nasirüddin’in Ahi Evren, diğer adıyla

Ze'evi'ye (2008: 98-99) göre, oğlanların seçilmesinin iki sebebi vardı. İlki, tamamen erkeklerden oluşan bir tekkede, dişilerin varlığı gürültüye, şamataya, sıkıntıya yol açacağı için mutasavvıflar, ideal güzellik olarak gördükleri oğlanları seyre dalmak için bir aşkın nesnesi olarak tercih ettiler. İkinci olarak, erkekler, dişilerden daha kusursuz canlılar olarak kabul edildiği için oğlanları seyre dalmak yeğlendi

3.7.2.1.2.3.Şahidbazlık

Şahid-baz sözcüğü, Arapça, “tanık” anlamındaki *şahid* ve Farsça *bâhten* (=oynamak) eylem/fiil kökünün birleşmesinden meydana gelmekte, *güzel oğlanlarla bir arada olan, onlarla içli dışlı olan erkek* anlamına gelmektedir. 13. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir süfi olan Şeyh Evheddin Kirmani¹⁴⁶ bir şahidbaz olarak *şahid* sözcüğünün anlamını, “Manada güzel olan, huyu da güzel olması gereken kişidir. Şahidin yüzü Tanrı'nın lütfunun bir aynasıdır,” olarak vermektedir (Kantar 2001: 7).

Sufilerce *şahidbaz*, oğlanlar o kadar güzeldir ki onları, ancak Tanrı yaratmış olabileceğinden dolayı “Tanrı'nın güzel kulunun tanığı” olarak tanımlanmaktadır (Schmitt 1995: 27).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde şahidbaz bir ekmekçiyi betimlemektedir Farsçası (b.4228-4234) ve İzbudak (b.4230-4236) çevirisiyle:

Pîş-i şâhidbâz çün âyed du ten	Güzel seven bir ekmekçinin yanına iki kişi gelse
An yekî kempîr u diğêr hoş zeken	Biri ihtiyar, biri güzel bir delikanlı olsa
Her du nân hâhend o zûter fatir	İkisi de ekmek isteseler ekmekçi hemen
Ared u kempîr râ gûyed ki gir	Bir somun kapıp al der, ihtiyara verir.
V'an diğêr râ ki hoş esteş kad u had	Öbür boyu posu güzel olana
Key dehed nân bel be tehir efkened	Hemencecik ekmek verir mi? Onu geciktirir.
Gûyedeş binşîn zemânî bi gezend	Der ki: Bir zamancağız bekle hele.
Ki be hâne nân tâze mi pezend	Evde taze ekmek pişiriyorlar.

Nasrettin Hoca'dır ki Mevlana, *Mesnevi*'de Ahi Evren'i “köse”, “hadım”, “kadın görünümlü”, “kadın tabiatlı”, “muhanneş” ve “meful” olduğunu yazmaktadır (2006: 98).

¹⁴⁶ Kantar, Evheddin Kirmani'nin Ahi Evren'in kayınpederi olduğunu, Ahi Evren'le evli olan kızı Fatma'nın Bacıyan-ı Rüm (Anadolu Bacıları)'un lideri Fatma Hatun olduğunu not etmektedir (Kantar 2001: 7). Mikail Bayram da Evheddin Kirmani'nin kızı ve damadının Anadolu'da ilk örgütleri kuran kişiler olduğunu altını çizmektedir. Ona göre, Ahi Evren diğer adıyla Nasreddin Hoca, Ahilik örgütünün; eşi Fatma Bacı da Bacıyan-ı Rum örgütünün kurucusu ve lideridir (Bayram 2008: 10).

Çün resed an nân-ı germeş bad ked	O sıcak ekmek bir müddet sonra gelse bile
Gûyedeş binşîn ki halvâ mi resed	Yine hele otur der, helva da gelecek şimdi.
Hem bedîn fen dâr dâreş mi koned	Böyle böyle onu geciktirir, oyalar;
V'ez reh-i pinhân şikâreş mi koned	Gizli bir yoldan avlamaya başlar
Ki merâ kârî est ba to yek zemân	Benim seninle bir müddet işim var.
Muntazır mi bâş ey hub-ı cihân	Ey dünya güzeli, bekle hele der.

İzbudak'ın “güzel seven” olarak çevirdiği sözce, Farsça beyitte *şahidbaz* olarak geçmektedir ki Konuk'a göre, *şahidbaz*, “seven, dost, güzel seven” anlamındadır. Bu hikâyede, sakalı bıyığı henüz çıkmamış çok genç ve güzel bir delikanlı ile Farsça söyleyişle *şahidbaz* bir ekmekçi arasında geçmektedir.

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; *şahidbaz* bir ekmekçinin dükkânına genç ve güzel bir oğlan ile yaşlı bir erkek gelse, yaşlı erkeğin hemencecik gitmesi için ona mayasız ekmeği verir. Buna karşın, genci oyalamak için rahat oturmasını, taze ekmeğin piştiğini, çıkınca ona vereceğini söyler. O güzel yüzlü oğlana sıcak ekmeği verir, “Otur ki, arkadan helva geliyor!” der. Erkek ekmekçi, güzel yüzlü oğlana birbiri ardınca düzen kurar ve onun gereksinimlerini erteleyerek onu gizli yoldan avlayıp yanında tutar (2006a: c.13, d.6, b. 4249-4257).

Eflaki'nin, Mevlana'nın oğlu Sultan Veled'den aktardığına göre, bir gün ileri gelen sufiler, Mevlana'ya, Beyazıd Bistami'nin, “Ben, Tanrımı daha sakalı bitmemiş bir genç biçiminde gördüm,” demesinin nasıl olduğunu sorarlar. Mevlana, bunda iki hüküm olduğunu ya Bayezid [Bistami]'nin Tanrı'yı sakalı bitmemiş genç şeklinde gördüğünü ya da Bayezid'in isteği yüzünden Tanrı'nın onun gözüne bir genç çocuk biçiminde görüldüğünü söyler. Mevlana, anlatmaya devam eder:

Şems-i Tebrizi'nin Kimya adında bir karısı vardı bir gün Şems hazretlerine kızıp Meram bağları tarafına gitti. Mevlana hazretleri medresenin kadınlarına işaret ederek “Haydi gidin! Kimya Hatun'u buraya getirin, Şemseddin'in gönlü ona çok bağlıdır,” buyurdu. Bunun üzerine kadınlardan bir grup onu aramaya hazırlanırken Mevlana da Şems'in yanına girdi. Şems, Kimya Hatunla sevişiyordu. Sonra, tekrar Mevlana içeri girdiğinde Şems'ten başkasını görmedi, “Kimya, nereye gitti?” diye sordu. “Yüce Tanrı beni o kadar çok sever ki istediğim şekilde yanıma gelir. Şu anda Kimya şeklinde geldi,” diye söyledi. İşte Beyazıt'ın hali de böyleydi. Tanrı ona sakalı bitmemiş bir genç şeklinde görüldü (1973: 2/92-93; 2006: 484-485).

Klasik İslam edebiyatında, en sık görülen ve son derece yaygın olan ve adına “el-kavlü fi'l-mürdân” denilen güzel oğlanlara dair şiirlerdir. Mutasavvıflar arasında “en-nazar ila

emred” diye bilinen güzel oğlanları seyretmek -temaşa etmek- âdetinde hep “mürd” yahut “ehdâs” adı verilen sakalı bitmemiş oğlanlar ilgi odağıydılar (Schick 2014b: 4).

Gölpınarlı’ya göre, Yunan idealizmini benimseyen estetikle şiiri propaganda aracı olarak kullanan tasavvuf, bu zevki –eşcinsel zevki- alabildiğine ilerletmiş, Doğu edebiyatı içkiyle ve erkek sevgiliyle dolmuş, sufiler yalnız şiirleriyle değil, hareketleriyle de erkek sevgili –dostluk ve şahidbazlık- denen bu hastalığı yaymışlardır (1985a: 211). Tasavvuf alanyazında en tanınmış, en bilinen şahidbazlar Ahmet el Gazali, Fahrettin Iraki ile birlikte Evheddin Kirmani’dir (Chittick 1983: 289; Wafer 1997: 117; Mikail Bayram 2008a: 64). Mikail Bayram, Kirmani’nin şahidbazlığını anlatmaktadır:

Gençlerin güzelliklerine meclub olmaktaydı. Onların güzelliklerindeki cazibeyi artırmak için gençlerin ellerine birer kandil verir; gençler, gecenin karanlığında ellerinde kandillerle raks ederlerdi. Evhadü’l-din Kirmani de bu gençler arasında sema’ eder, göğsünü onların göğsüne dayar, cezbeye gelip kendisinden geçerdi. Bu halde iken şiirler söylerdi. Onun şiir yazma usulü de böyle idi (2008a: 65).

Mehmet Kanar (2001: 11), Kirmani’nn oğlanlarla birlikte dans etmesinin, kendinin ve oğlanların gömleklerini yırtarak çıplak tenle göğüs göğse dayamasının, kendinden geçmesinin “normal” bir ilişki olarak değerlendirilmenin olası olmadığını belirtmektedir. Schimmel de Kirmani’yi din bilginlerinin onaylamadığını söylemektedir. Ona (2012: 196) göre, süfilerin müzik dinleyip vecd haline daldıkları semahanelerde olup bitenler karşısında ehlişünnet, çok utanmış ve çok kızmıştır. En çok kızdıkları ise sema yaparken kendilerinden geçip hem kendilerinin hem de oğlanların giysilerini yırtmalarıdır.

Mikail Bayram (2008a: 65 ve 67), Kirmani’nin şahidbazlığıyla gurur duyduğunu, şahidbaz olduğu için kendini kınayıp şahidbazlığı yadsıyanların sürekli şahidbazlık yaptığını, şahidbaz olmalarına karşın, yeterince olgun olmadıkları için şahidbazlıklarını yadsıdıklarını söylemektedir. Mikail Bayram, Kirmani’yi savunmaktadır, ona göre, Kirmani oğlancı ol(a)maz çünkü: (i).Kirmani ve tarikatı geniş kitlelere ulaşmıştır. (ii). Kirmani yerine pek çok ardıl bırakmıştır. (iii). Devlet büyükleri, Kirmani’ye çok değer vermiştir. (iv). Kirmani’nin son derece ciddi ve içtenlikli karakteri vardır. Dolayısıyla, bu ve buna benzer sebeplerle Kirmani ne “kötü yolda” olabilir ne de dile getirilen kötülükleri onaylaması olası olabilir.

Schimmel, Tebrizli Şems'in Şeyh Kirmani'yle "tüysüze bakıyor" diye alay ettiğini söylemektedir (2012: 330) ki bunu doğrulayan sözler Eflaki'den de gelmektedir. Eflaki hem Tebrizli Şems'in hem de Mevlana'nın, Şeyh Kirmani'yi "kınayış"larını ve/veya "alay edişler"ini anlatmaktadır. Eflaki'ye göre, Tebrizli Şems ile Şeyh Kirmani, Bağdat'ta karşılaşmıştır:

Şems, Şeyh Evhededdin-i Kirmani'yi orada buldu ve sordu:

—Ne ile meşgulsün? O da:

—Ayı leğendeki suda görüyorum, buyurdu.

Bunun üzerine, Şems:

—Boynunda çiban yoksa niçin başını kaldırıp onu gökte görmüyorsun. Kendini tedavi ettirmek için bir doktor elde et. Bu suretle neye bakarsan gerçekten bakılmaya değer olanı onda görürsün, buyurdu (1973: 2/78).

Eflaki'nin aktarımıyla bir gün Mevlana'nın huzurunda Şeyh Evhededdin Kirmani için "Güzelleri (oğlanları) severdi fakat iffet ve ismet sahibiydi; onlara bir şey yapamazdı," dediler. Mevlana, "Keşke yapsaydı ve geçseydi!" diye buyurdu. Konuşmanın devamında Mevlana, Beyazıd Bistami'ye ilişkin bilgiler vermektedir:

Nitekim bir derviş, mürit olmak için Beyazıd Bistami'nin hizmetine gelmişti.

—Sen, kadınların ve erkeklerin ağzına düşen suçü işledin mi? diye buyurdu Şeyh.

—Hayır, dedi derviş. Bayezid şöyle buyurdu:

—O halde git, hepsini görüp geçtikten sonra gelip mürit ol ki, halvetlerde eskiden içine hiç günah karışmayan zühdün senin ilerleme yolunu kesmesin, içinde bir kendini beğenme duygusu uyanmasın ve tamamen aşağılık şeytanın egemenliği altına girmeyesin(1973: 410-411; 2006:357).

Eflaki'nin sözleriyle, Mevlana, "Evheddin, dünyada kötü bir miras bıraktı. Bu kötü mirasın ve bu kötü mirasla amel edenin günahı onun boynuna... " buyurur ve (2006: 357-358; 1973: 410-411) ardından, *Mesnevi*'nin 1. defterinde de olan şu beyiti okur. Aynı beyit numaralarıyla (b.746-748) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Ta kıyâmet her ki cins-i an bedan	Her kim ki kötülerin cinsindendir
Der vücûd âyed büved revîş bedan	Kıyamete dek kötüyeye yönelir
Reg reg est in âb şirin u âb-ı şûr	Bu tatlı su, acı su damar damar
Der halâyık mı reved ta nefh-ı sûr	Akar kullarda sur ötene kadar
Nikvan râ hest mirâs ez hoşâb	Tatlı sudandır iyilerin mirası
An çi mirâs est evrasne'l kitâb	O miras ne? "Miras verdik Kitab'ı"

Top'un açılmasına göre, kötülük doğasına işlemiş olan kimselerin bütün düşüncesi, yönelişi kötülükten yana olur. Onun dünyası kötülükten ibarettir. İyiler ise tatlı su gibi, insanlara yararlı olur. Onlar, Tanrı tarafından tatlı su olma gibi bir mirasa sahip kılınmıştır (2019: c.1, d.1, b. 745-747). Eflaki'nin aktarımından çıkan sonuca göre, Evheddin Kirmani'nin bıraktığı kötü miras, şahidbazlık gibi görünmektedir.

Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri* kitabında güzel oğlanları seyretmeyi adet edinmiş bir “şeyh” ile Tebrizli Şems arasında geçen bir konuşmayı aktarmaktadır:

Bir gün Şemseddin, seyahati esnasında bir şeyhe rastladı. Bu şeyh, mahbuperestlik (genç çocuklar seyretmek) illetine tutulmuştu. Nerede genç bir çocuk görse onun yüzünü temaşa etmekten kendini alamazdı. Şems ona:

—Hey, bu ne haldir? diye çıkıştı. Şeyh:

—Güzellerin yüzü ayna gibidir. Ben Tanrı'yı o aynada müşahede ediyorum, dedi.

Şems buna karşılık:

—Ey ahmak, mademki Tanrı'yı su ve toprak aynasında görüyorsun, niçin can ve gönül aynasına bakıp da kendini aramıyorsun?” dedi. (1973: 2/87; 2006: 480).

Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin* kitabında, “Mevlana'da Aşk” başlığı altında “şu noktayı bilhassa belirtmek lazım” diyerek Mevlana'nın ve Tebrizli Şems'in oğlancılığa ne denli karşı olduğunu yazmaktadır. Ona (1985a: 209) göre, Mevlana, hiçbir vakit Evheddin Kirmani ya da Fahreddin Iraki gibi “güzel oğlanlara” gönül vermemiş, tasavvufa sığınıp kolay bir teville mutlak güzelliği mukayyet güzellikte seyre kalkışmamış, kısacası, “anormal bir zevke” sahip olmamıştır. Benzer biçimde, Tebrizli Şems de “büyüklerle tasavvuf ehli arasında pek yayılmış” olan bu “cinsi sapıklığa” şiddetle karşı çıkmıştır.

J. Wafer, Şeyh Kirmani'yi çokça eleştiren, şahidbazlıkla suçlayan çağdaşları arasında Tebrizli Şems ve Mevlana'nın adını da saymaktadır. Öyle ki Mevlana, kendisiyle şahidbazlar arasına mesafe koyarak kendisini ayırmış hem edebi biçimde hem de şahidbazlığı onaylamamasıyla Senai'yi takip etmiştir (1997: 125-126). William Chittick de Mevlana'nın yapıtlarında eril eşcinselliğe ilişkin çok sayıda olumsuz gönderimlerinin olduğunu altını çizmektedir. Ona (1983: 289) göre, Mevlana, insanın dışsal fiziksel biçimlerinden Tanrı'nın Güzelliğinin “tanıkları” veya “belirleşleri” olarak söz ettiği ölçüde ya onların cinsiyetine değinmez ya da onları dışı yapar. Benzer biçimde Mevlana, “kızoğlankız”da ve “gelin”de Tanrının güzelliğinin yansımasının bir biçimini

bulmaktadır. Belki de bu anlamda erkesi şekle bürünen tek “şahit” Müslüman kaynakların Tanrı tarafından yaratılmış en güzel kişi dediği Yusuf’tur.

3.7.3. Karşıtgiysicilik

Alman Doktor Magnus Hirschfeld, 1910 yılında geçici ya da sürekli olarak karşı cinsin giysilerini giyen dişiler ve erkekler için *karşıtgiysicilik* eşdeyişiyle *transvestism* terimini kullanmıştır (Keskin, Yapça ve Tamam 2015: 437). Bu terim, Avrupa’da kullanılan “crossdresser” terimine denk düşmektedir. *Karşıtgiysicilik/tra(ns)vestizm (transvestism)* de cinsiyet değiştirme isteği olmadığı (Güner, Kalkan, Öz, Özsoy, Söyle 2011: 21) gibi kişi, eşcinsel olmak zorunda da değildir; karşıcinsel /heteroseksüel ve karşıtgiysici de olabilir (Fatma Arık 2014: 25).

İsmail Yalçın’a (2016: 374) göre, Kuran ve hadislerle soyu korumayı beş temel değerden biri olarak kabul eden İslam, meşru karı-koca ilişkisi dışında kalan her türlü cinsel yakınlaşmayı “sapkınlık” olarak değerlendirip haram saymaktadır. Günümüzde geçişlincinsellik/ transseksüellik olarak ifade edilen erkeğin dişileşmesi ve/veya dişinin erkekleşmesi ya da karşıtgiysicilik şeklindeki “sapkınlıklar” İslam tarafından şiddetle yasaklanmıştır. Yalçın, karşıtgiysiciliğe Peygamber zamanından bir örnek vermektedir: “Medine’de ellerini ve ayaklarını boyayarak kadın gibi davranan bir kişi Hz. Peygamber tarafından sürgüne gönderilmiştir.”

Tirmizi ve Buhari, dişilere benzemeye çalışan erkekler ile erkeklere benzemeye çalışan dişilerin lanetlenişine ilişkin İbn Abbas’tan bir hadis aktarmaktadır:

Peygamber, erkeklerden kadın kılıklı olmaya çalışanlarla, kadınlardan erkekleşmeye çalışanlara lanet etti (Tirmizi, Edeb, 44: 34-2784-2785; Buhari, Giyilen Şeyler ve Hükümler Kitabı, 77: 61-101 ve 62-102;).

Tirmizi, bu hadisin “hasen sahih” olduğunun altını çizmektedir. Benzer bir hadisi, ufak değişikliklerle Rabbani de 313. mektubunda alıntılanmaktadır (2017: 1/507).

Kuşkusuz, karşıtgiysicilik salt İslam dini tarafından lanetlenip yasaklanmaz. Neredeyse İslam dininden bin yıl önce, eskil Yunan filozofu Sinoplu Diyojen de karşıtgiysici bir erkeği kınamıştır. Diyojen, bir gün kadın gibi giyinmiş bir delikanlı görünce, “Kendinle ilgili olarak, doğanın verdiğinden daha kötü bir karar almaya utanmıyor musun? Doğa

seni erkek yarattı¹⁴⁷ ama sen kendini kadın olmaya zorluyorsun” demiştir (Laertios 2003: 65/279).

LGBT+Q alanyazında *karşıtgiysicilik* olarak adlandırılabilir, karşıtgiysiciliğe ilişkin iki hikâye *Mesnevi*'de –“Cuha'nın Çarşaf Giymesi” ve “Nasuh'un Tövbesi”- bulunmaktadır.

3.7.3.1. Cuha'nın Çarşaf Giymesi

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde “Cuha'nın Çarşaf Giymesi”¹⁴⁸ olarak adlandırılabilir kısa bir hikâye anlatmaktadır. Hikâyede Cuha, kadınların olduğu bir dini topluluğa katılabilmek için kadın giysileri giymiştir. Cuha'nın giydiği kadın giysileri nedir? Çarşaf ve peçe. Cuha, bir karşıtgiysici olarak geçici süreyle kadın gibi görünebilmek için çarşafını giymiş, peçesini yüzüne örtmüştür. Hikâyeye göre, anlatışı güzel bir hoca vardır. Dişi, erkek herkes o vaizin anlatışına hayrandır. Cuha, bir gün çarşafa bürünüp yüzüne peçe takıp o vaizin söylediklerini dinlemeye gider. Vaizi dinleyenlerden bir sorucu, gizlice sorar:

—Kasıktaki kıllar namaza zarar verir mi? diye sorar. Vaiz:

—Kasık kılları uzun olursa mekruh olur. Kasık kıllarını ya hamam otuyla yok et ya da usturayla tıraş et ki namazın tam olsun, der. Sorucu:

—Namazın mekruh olmaması için kasık kıllarının uzunluğu ne kadar olmalı? Vaiz:

—Bir arpa boyu kadar uzun olursa tıraş etmek farzdır.

Böylesine bir soru ve yanıtın sonra Cuha, yanındaki kadına kasık kıllarının boyu uzamış mı diye bakmasını ister. Kadın, Cuha'nın şalvarının içine eline atar atmaz eline onun erkeklik organı gelince, çığlık atar. Bunun üzerine vaiz, “Sözlerim çok etkili oldu, kalbine vurdu,” deyince, Cuha da “Hayır kalbine değil, eline vurdu” diye yanıt verir.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Çeviride geçen “yarattı” sözcüğünde sorun olabilir. Çünkü çoktanrıci –pagan-kültürde yaratma diye bir kavram yok. Bu eylem *poiêsis* olabilir; *poiêsis*, “ürün ortaya koymak, meydana getirmek” anlamındadır. O çağda o kültürde Tektanlı dinlerin anladığı anlamda yaratma yok. Üretme, meydana getirme var, tıpkı marangozun tahtadan masa yapması gibi. Ex nihilo, hiçten bir yaratma yok (Bu açıklama için Prof. Dr. Ahmet İnam Hocam'a teşekkür ederim!)

¹⁴⁸ Şefik Can ayıp gördüğü bu hikâyeyi tümüyle hem 1997 hem de 2016b basımından -3325 ile 3340 arası beyitleri- çıkarmıştır.

¹⁴⁹ *Mesnevi*'nin 5. defterindeki yer alan bu hikâye için aynı beyit numaralarıyla (b.3325- 3336) Farsçası ve Kırlangıç çevirisine bakılabilir.

Gölpınarlı, bu hikâyenin yergi ve gülmece alanında klasik Fars edebiyatının en önemlilerinden biri olan Ubeyd-i Zakani'nin döneminin ahlak anlayışını yermek amacıyla yazdığı, hikâyeler ile şaka ve özlü sözlerden oluşan *Risale-i Dilgüşa (Leâtâ'if)* adlı yapıtında yer aldığını belirtmektedir. Gölpınarlı, bu hikâyenin Zakani'nin *Risale-i Dilgüşa*'sında Cuha'nın adını anılmadan biraz değiştirilmiş olduğunu, kadının vaize, "Cibril'in kanadını bilmem ama İsrail'in borusu elime değdi de kendimden geçip feryat ettim," dediğini yazmaktadır (2003: 5/.301).

Mesnevi'de sıklıkla geçen Cuha kimdir? Konuk'a (2006a: c.10, d.5, s.376) göre, Cuha ve/veya Cui, Arapların Fezare kabilesinden Ebu'l-Gusn adıyla kayıtlı, bölükleriyle Araplar arasında mesel olmuş bir kimsedir. Arapça ve Farsça pek çok hikâyeler yazılmıştır. Hikâyeleri Nasreddin Hoca hikâyelerinden çoktur. Mikail Bayram da Cuha'nın Arap kültüründeki komik, herkesin kendisiyle alay ettiği Cuha olmadığını savlamaktadır. Ona göre, Cuha, Mevlana ile çağdaş, 13. yüzyılda Selçuklu Devletinde yaşamış, o dönemde herkesin iyi bildiği, latifeleriyle tanınan Ahi Evren diye bilinen Nasreddin Hoca'dır. Nasreddin Hoca güldürücü, nükteci ve şakacı karakterli olmasından dolayı Mevlana, onu Arap kültüründeki Cuha'ya benzetmekte ve onunla alay etmektedir. Bu hikâye üzerinden Mevlana hem Nasreddin Hoca'yla onun kadınlar meclisine kadın kılığında girişini ve edep dışı davranışını karikatürize etmekte hem de Türkmen çevrelerin dişi ve erkek birlikte dinsel sohbetlerde bulunmasındaki gelenek ve göreneklerine muhalefet etmektedir (2002a: 6/366; 2006: 120-121 ve 100; 2008c: 98).

3.7.3.2. Nasuh'un Tövbesi

Karşıtgıysicilikle ilgili ikinci hikâye, *Mesnevi*'nin 5. defterinde yer alan, halk ağzından kişileştirilerek anlatıya dönüştürülen *Nasuh'un Tövbesi* hikâyesidir. Mevlana, burada Nasuh'u betimlerken onun dişi görünümlü olduğunu, dişi elbisesi giyerek dişiler arasına girdiğini ama cinsel organı ve cinsel gücü kuvvetli, kusursuz bir erkek olduğunu da belirtmektedir. Bu betimlemeyle Nasuh, kusursuz bir karşıtgıysici olmaktadır. Hikâyeye göre, Nasuh, padişahın kızlarının da yıkandığı bir hamamda bir yıkayıcıdır yani tellahlıktır. Nasuh, bir gün padişahın kızını yıkamak için hazırlanırken o esnada kızın inci küpesi kaybolur. Hamamın kapısını kapatıp hamamda bu nadir inciye ararlar ne inci küpe bulunur ne de hırsız. İnci küpeyi bulmak için herkesin soyunması istenir, Nasuh تنها bir yere kaçar. Çünkü kendisi soyunursa ya da onu aramaya kalkıştırlarsa erkeklik

organından onun erkek olduğu, dolayısıyla bir karşıtıysici olduğu anlaşılacağı için kellesinin vurulacağı korkusuyla bayılıp kendinden geçer. O esnada inci küpenin bulunduğu haberi gelir, Nasuh da kendine gelir. Mevlana'nın kullandığı anlamda, Nasuhi bir daha karşıtıysicilik yapmayacağına öyle içtenlikli ve kararlı bir biçimde tövbe eder ki padişahın kızları onun kendilerine tellaklık yapmasını istemelerine karşın kabul etmez.

Gölpınarlı'nın (2003: 5/216) “Mevlana, bu hikâyeyi gerçekten de pek büyük bir kudretle, halktan ve yaşayıştan aldığı benzetişlerle canlandırmış, eşsiz bir halde âdeti yeniden yaratmıştır,” dediği hikâye için Mikail Bayram, onun bu hikâyeyi, Tebrizli Şems'in *Makalat*'ından¹⁵⁰ aldığını ama ondan çok daha etkili şiirsel bir dille anlattığını belirtmektedir (2006: 104).¹⁵¹

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde “yer alan Nasuh'un Tövbesi” adlı bu hikâyeyi aynı beyit numaralarıyla (b.2228-2234) Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Bûd merdi pîş ez in nâmeş Nasûh	Bundan önce Nasuh adında bir adam vardı.
Merdi-yi dellâki zen o râ fütûh	Kadınlara tellaklık ederek geçimini sağladı.
Bûd ruy-i o çu ruhsarr-i zenân	Yüzü, kadınların yüzüne benzerdi.
Merdi-yi hod râ hemî kerd o nihân	Erkekliğini hep gizler dururdu.
O be hammâm-i zenân dellâk bûd	Kadınlar hamamında tellâklığı;
Der değâ u hile bes çellâk bûd	Yalanda dolanda, hilede pek ustaydı.
Sâlhâ mi kerd dellâki u kes	Yıllarca tellâldık etti de kimse onun halinden,
Bu nebürd ez hal u sırr-ı an heves	Hevesinin sırrından bir koku alamadı.
Z'anki âvâz u ruheş zenvâr bûd	Çünkü sesi ve yüzü kadınsıydı;
Lîk şehvet kâmil u bidâr bûd	Ama şehveti tastamam ve uyanıktı.
Çâder u serbend pûşîde u nikâb	Çarşaf giyer, başını örter, peçe takardı. Oysa
Merd-i şehvâni u der gurre-i şebâb	Gençliğinin baharında şehvetli bir erkekti.
Duhterân-ı husrevân râ z'in tarik	O âşık delikanlı bu yolla padişahların
Hoş hemi mâlid u mi şüst an âşık	Kızlarını dahi bir güzel ovar, yıkardı.

¹⁵⁰ Tebrizli Şems'in *Makalat*'ında Nasuh'un Tövbesi hikâyesi için bkz. (2009: 444-445).

¹⁵¹ Bayram, Tebrizli Şems'in ve Mevlana'nın “Nasuh'un Tövbesi” adlı bu hikâye aracılığıyla -Ahi Evren ile Nasrettin Hoca'nın bir ve aynı kişi olduğunu söylediği- Ahi Evren Hâce-i Nasrettin'i kötülemeye çalıştığını, onunla alay ettiğini yazmaktadır (2006: 130).

Konuk'a göre, *nasuhun tövbesi* “tövbe ettikten sonra o günaha bir daha dönmek” demektir. Böyle bir tövbenin nasıl bir tövbe olacağını bildirmek için Mevlana, “Nasuh” adındaki bir erkeğin durumunu betimlemektedir. Mevlana'nın betimlediği Nasuh nasıl biridir? Köse türünden, sakalı ve bıyığı olmayan, İzbudak gibi söylenirse, “tüyü tüsü olmayan”, yüzü dişi yüzünü andıran, sesi dişi sesine benzeyen, çarşaf giyen, peçe takan, kendine dişi görüntüsü veren oldukça şehvetli bir gençtir. Nasuh, bir karşıtıgiysici olarak kadınlar hamamında tellaklık yapmaktadır. Özellikle padişahın kızlarını keseleyip yıkamaktadır. Nasuh, karşıtıgiysicilikte o kadar başarılıdır ki yıllarca, kadınlar hamamında tellaklık yapmasına karşın, kimse onun erkek olduğunu anlamamıştır.

Mesnevi'nin 5. defterinden alınan “Cuha'nın Çarşaf Giymesi” ve “Nasuh'un Tövbesi” adlı hikâyelerde Mevlana, karşıtıgiysici iki erkeği betimlemektedir. Bir anlamıyla “tebdil-i kıyafet” yapan iki erkeğin kadınsı görünümüdür, bu. Mevlana hem Cuha'yı hem de Nasuh'u dişi giysiler giyen, dişi gibi davranan karşıtıgiysici iki erkek olarak anlatmaktadır. Her iki anlatıda da karşıtıgiysici iki erkeğin dirimsel/biyolojik cinsiyeti saklanmadığı gibi, bu durumun geçici olduğu da sezdirilir. Sezdirme Cuha'nın Çarşaf Giyme” hikâyesinde Cuha'nın kendisi söyler: “Cuha dedi hayır değdi eline” (b.3336). Cuha, bu sözle “erkek” olduğu sezdiriminde bulunmaktadır. Nasuh'un hikâyesinde ise Nasuh bir daha asla dişi giysiler giymeyeceğine, dişi görünümüne bürünmeyeceğine içtenlikle yemin etmektedir.

Öyle görünüyor ki Mevlana, karşıtıgiysicilikle bu iki erkeğe, sadece dişiler arasında yer alma, onlarla birlikte olma ayrıcalığı dışında başka bir ayrıcalık tanıdığına ilişkin bir imada bulunmaz. Bu ikisinin dişi gibi davranma sebebi, cinsel kimliği görünmez kılmak ve dişilerle birlikte olmaktır.

3.7.4. Tümçinsellik: Omniseksüellik

Tümçinsellik eşdeyişle *omniseksüellik* dişiyle, erkekle ve hayvanla cinsel ilişki yaşayan kişilere verilen addır. Bu durum *panseksüel* ile karıştırılmamalıdır, tümçinsel, cinsel eğilimin gereği olarak yaşayan tüm canlılara karşı cinsel istek duyabilir (URL-3).

Bu tezde, *omniseksüel* sözcüğündeki *omni* Latince'de ön ek olarak “bütün, tüm, hep” anlamına geldiği için ön ekteki anlamdan hareketle, sözcüğün Latince adlandırması değil, Türkçe *tümçinsellik* olarak kullanılacaktır. Bunun yanı sıra, tezde sadece,

Mevlana'nın yapıtlarında yer verdiği biçimiyle, eşekle cinsel ilişkiye giren tüm cinsel kadın ele alınacaktır.

3.7.4.1. Tektanrıci Dinlerin Tüm cinselliğe Bakışı

Tarihin eskil dönemlerinde ve ilksel/başlangıçtaki toplumlarda, hayvanlarla cinsel birlikteliğin kutsal bir anlamı vardı. İlksel toplumlarda hayvan kendisine tapılan, kutsal sayılan bir yaratıktı. Hayvanlarda doğaüstü güçler ve özellikler bulunduğu inanan bu insanlar, bir yandan hayvanlara taparken diğer yandan, çeşitli yollardan onlara yaklaşma hatta bu yaklaşmayı gerçek birleşmeler haline getirme çareleri ararlardı. Tanrı ile daha doğrusu onun hayvan biçimindeki sembolü ile cinsel birleşmede bulunan din bilginleri, böylelikle onun gücünden bir bölümünü elde ettiklerine inanırlardı. Bu gelenek ve inanış, çoktanrıci inanç düzeninde de vardı. Tevrat'ın, 'hayvanlarla cinsel birleşme'ye karşı çıkması bundandır yani cinsel ilişkide bulunan hayvan daha önceki inançlarda "Tanrı'nın sembolü" olarak görüldüğü bu da "Tektanrıciliğe" aykırı olduğu içindir (Dursun 2014: 76). Tevrat, hayvanla cinsel ilişkiye girenler için ölüm ve lanet dilemektedir.

Hayvanla her yatan mutlaka öldürülecektir" (Çıkış: 22: 19).

Tevrat, bu günahı işleyenleri uyarmakta ve yapmamalarını buyurmaktadır:

Ve bir hayvanla yatan adam mutlaka öldürülecektir. Hayvanı da öldüreceksiniz. Ve bir kadın, bir hayvana yaklaşmak üzere onun yanına giderse, kadın ve hayvanı öldüreceksiniz, mutlaka öldürülecekler ve kanları kendi üzerlerinde olacaktır (Levililer 22: 15-16).

Ve hiç bir hayvanla kendini murdar etmek için yatmayacaksın ve bir kadın hayvanla yatmak için onun önünde durmayacak, rezalettir (Levililer 18: 23).

Burada hem hayvanlarla cinsel ilişki kurulmaması emredilmekte hem de bunun için özellikle, dişiler uyarılmaktadır.

Tevrat'ta hayvanlarla cinsel ilişkiyi yasaklayan buyrukların bir kısmı, İslam fıkıh kitaplarına da geçmiştir. İslam'da hayvanlarla cinsel ilişkiyi büyük günahlar arasında sayılmaktadır (Karasoy 2009: 67). Tirmizi, İbni Abbas'tan bir hadis aktarmaktadır.

Peygamber buyurdu:

Her kim ki bir hayvanla ilişki kurduğunu görürseniz onu da hayvanı da öldürünüz. İbn Abbas'a: "Hayvanın suçu nedir?" diye soruldu O'da cevaben şöyle dedi: Bu konuda Rasulullah'tan bir şey işitmedim fakat Rasulullah'ın bu tür bir hayvanın etinden yenmesini ve ondan istifade edilmesini hoş karşılamadığı kanaatindeyim. Bu güne kadar uygulamalar da hep böyle olmuştur." (Hudud, 15: 23-1455).

A. R. Demircan'a (2014: 444 ve 597) göre, hayvanlarla cinsel ilişki, Müminun Suresi'nin 5-7. ayetleri kapsamında genel cinsel yasaklardandır. Hayvanlarla cinsel ilişkiye dair ne Kuran'da ne de hadise dayalı bir ceza vardır. Ancak İslam hukukçuları haram kılınan bu eyleme tazir¹⁵² cezası uygulanabileceği konusunda uzlaşmaktadır

3.7.4.2. Tüm cinsel ya da Omniseksüel Kadın

Herodotos, *Herodot Tarihi* kitabında, bir tekeyle çiftleşen bir kadının söylenceline yer vermektedir. Mendes'lilerin bütün keçileri, özellikle tekeleri kutsal saydığını, Mısır dilinde "mendes" sözünün hem teke hem de Tanrı Pan anlamına geldiğini, kendi zamanında Mendes bölgesinde herkesin gözü önünde bir tekenin, bir kadınla çiftleştiğini ve bu olayın bütün dünyaya yayıldığını yazmaktadır (2004: 105). Benzer biçimde, Yunan söylencesinde de tüm cinsel bir kadından, boğayla cinsel ilişkiye giren Girit kralı Minos'un karısı Pasiphae'den söz edilmektedir:

Girit kralı Minos, tahta çıkmak isteyince kardeşleri arasında kavga kopmuş ama Minos tanrıların kendisinden yana olduklarını ileri sürmüş, bunu tanıtlamak üzere de Tanrı Poseidon'dan bir dilek dileyerek denizden bir boğa çıkarmasını istemiş, bu boğayı da sonra gene tanrıya kurban etmeye söz vermiş. Dilediği gibi olmuş, denizden köpükler gibi ak bir boğa çıkagelmiş. Minos boğayı almış, tahta oturmuş (Erhat 2003: 206-207).

Boğa, Poseidon'un Minos'a kurbanlık armağanı olmasına karşın, boğanın güzelliğine hayran kalan Minos, onu değil başka bir hayvanı kurban edince, kralın bu tutumuna çok öfkelenen Poseidon, Pasiphae'yi (kralın karısı) boğaya çılgınca âşık eder. İsteğini nasıl doyuracağını bilemeyen Pasiphae, tahtadan bir inek yaptırır, tahtanın içine girerek boğayla cinsel ilişkiye girer. Bu ilişkiden adı "Minos'un boğası" anlamına gelen yarı boğa, yarı insan Minotauros doğar (Agizza 2001: 200).

Sabbah (1995: 36; 39 ve 52) da tüm cinsel kadının söylencelik yanına dikkat çekerek İslami açıdan, dinsel erotik söylemin yarattığı tüm cinsel kadının hayvansılığı ve doyumsuzluğundan hareketle, bu kadının ortak bilinçdışının bir ürünü olduğunu, her şeyiyle geçmişin, Tanrıçalar döneminin yani İslam öncesi, Cahiliye döneminin kadını olduğunu dile getirmektedir. Sabbah'a göre, tüm cinsel kadının bütün kişiliğini ve davranışlarını belirleyen temel öge, cinsel organıdır, çünkü onun bedensel özellikleri, cinsel organının basit belirtilerinden başka bir şey değildir. Böyle bir kadına yaklaşan erkekler, onun cinsel organını hayvansı bir enerji merkezi olarak, vantuz bir organ olarak görmektedir. Bu vantuz organ, dorukdoyma eşdeyişiyle orgazma göre

¹⁵² Tazir: caydırma amaçlı cezalara tezir denilmekte, bozuculuğun alışkanlık hale gelmemesi için verilen engelleyici, önleyici cezadır (Zemahşeri 2017: 2/392)

programlanmıştır; hep dorukdoyum peşinde koşar, kendine sürekli bir erkek cinsel organı arar ve bulur. Dolayısıyla, tümcinsel kadın, bencil bir arzudan başka bir anlam taşımaz; o, yalnızca bu arayışıyla ilgilenir ve onun tek bir hedefi vardır: Dorukdoyum

Durum böyle olunca, tümcinsel kadının cinsel enerjisiyle baş edebilme yeteneğinden, insanın erkeği yoksun olduğundan, erkek insan değil, erkek hayvanın işe koşulması gerekmektedir. Bu hayvan da ya erkek ayı ya da erkek eşek olabilir. Ne var ki Sabbah (1995: 43 ve 46), eğlenik/ironik biçimde, dinsel erotik söylemde ayı yerine eşek tercih edildiğini, çünkü Müslüman Ortadoğu'nun yarı kurak topraklarında ayı aramaya çıkmış bir kadının çok zorluklarla karşılaşacağı için eşeklerin başrolü oynadığını söylemektedir. Dolayısıyla tümcinsel kadını dorukdoyuma ulaştıracak en ideal cinsel organ, erkek eşeğin cinsel organı olduğu için erotik kitaplarda kadınla eşeğin çiftleşmesi olayı çevresinde dönüp duran bir dizi kısa hikâye anlatılmaktadır.

Sabbah'ın da altını çizdiği gibi, bu erotik kitapların temel izleklerinden biri de kadın ile erkek eşeğin ya da kadın ile erkek ayının çiftleşme hikâyeleridir. Mernissi'ye (2001: 34-44) göre, bu tür hikâyelerin içine girildiğinde, uzak ve birbirlerinden çok farklı kültürleri birbirinden ayıran, o bilinen sınırları yok sayan İslami bir evrende gezinirken bulursunuz kendinizi. Mernissi'nin dediği gibi, kendimizi buluverdiğimiz hikâyelerden biri de erotik Arap edebiyatının en seçkin metinlerinden biri olan Nefzavi'nin *Bahname: İtirlî Bahçe*'de erkek eşekle cinsel ilişkiye giren kadının hikâyesidir. Hikâyeye göre:

Denir ki, hamallık yapan bir adam vardı, bu adamın da bir eşeği vardı, yükleri eşeğinin sırtında taşır dururdu. Adamın karısı, fazlaca coşkuluymuş ve çiftleşmekten çok hoşlanırdı; bir gün bile bu işi yapmadan duramazdı. Kadının aleti o kadar derindi ki ancak kıllı ve çok büyük bir penis onu doyuma ulaştırabiliyordu. Kocası onunla pek az birleşebiliyordu. Akşam işini bitirince yorgun argın karısının yanına dönüyor, yemeğini yiyip hemen yatıyordu. Eşeği yemleme ve sulama işini bile karısına bırakıyordu. Adam uyur uyumaz kadın eşeğin yanına gidiyor, onun semerini kendi sırtına yerleştiriyor, bir parça eşek pisliği ve sidiği alıp kendi elleriyle bunu sulandırıyor, hazırladığı merhemi sıcak yerinin dudaklarına sürüyor, ellerini yere koyup dört ayaküstünde hayvanın önünde duruyordu. Hayvan ona yaklaşıp yokluyordu. Önünde duranın dişi bir eşek olduğunu sanıp aletini çıkarıyor ve üstüne biniyordu, Kadın, aleti eliyle alıyor, sıcak yerinin dudaklarına sürüyor ve sonra karnına sokuyordu. Bu biçimde epeyce çırpındıktan sonra doyuma ulaşıyordu. Eşek bir süre sonra öyle alıştı ki artık o da bu işten hoşlanıyordu, Kadın yanına gelir gelmez aletini çıkarıyordu.

Bir gece adam karısıyla birleşmek ister, yerinde bulamayınca onu aramaya çıkar, bir de bakar ki hayvanın altında. Kadın, eşeği ne kadar yorduğunu anlamak için semeri kendinde denediğini söyler. Bütün çabası eşeğe daha iyi bakabilmektir (Akt: Sabbah 1995: 44-45).

Nefzavi, bu hikâyeyi “Kadınların Yalanları ve İhanetleri ” başlığı altında anlatmaktadır. Ne var ki bu hikâye, Türkçe çeviride yer almamaktadır çevirmenler Haluk İker-Münire Yılmaer, “İnsan, cinselliğinin ötesinde ve aykırı düştüğü için en çarpıcı cinsel eğilimleri hoşgörüyü karşılayanların bile bu türü zevksiz, tatsız bulabileceği için” hikâyeyi çıkardıklarını yazmaktadır (2004: 61).

Nefzavi'nin Türkçe çevirilerinde yer verilmeyen eşekle çiftleşen kadın hikâyesine yine, 15. ve 16. yüzyıllarda yaşamış, Osmanlı şairi Deli Birader Gazali'nin *Gamları Def Eden Kitab*'ında yer verilmektedir. Deli Birader, tümcinsellik hikâyesini yani “Erkek eşeğin cinsel organını gördün de kabağı göremedin” adlı hikâyeyi anlatmaktadır:

(...) bazı avratlar büyük s.. hasretinden eşeklere s...ş öğredürler ewel kancık eşek gösterürler andan kendilerine öğredürler eşek böyle ide ide öğrenür kanda avrat görse üstüne gelür meger hatunlardan biri her gah ahura girer imiş halayıklarına ben gelmeyünci kımıldanman diyü tembih idermiş eşegin s...ne kabak geçirüb yarısın yir imiş bundan artığı artıktır dir imiş bir gün halayıkın biri turayım şu hatun ne eyler göreyim dir gelür hatunu bu halde görür hiç tınmaz gider bir fırsat bulur eşege hatunun ittigini ider çün eşek üstüne ugrar dibine dek indirüb bağırsakların dograr biçare kabakdan gafil olur hatun gelür cariyeye heman orada çatlar ölür cariyeyi bu halde görür s...en öldüğün bilür

Şiir:

s.ki gördün kabağı görmedin sen

Benim gibi safalar sürmedin sen

Gerek üstattan görmek her işi ki

Mahir ola sanatta ol gişi ki

Benden görmekle sen bu karı

Diledin kılasın sen de şikârı

Anınçün şöyle oldu halin işte ki

Canın çıktı ewelki s.kişte (2007: 123-124).

Deli Birader'in kitabındaki kimi hikâyelere göre, dişilerin çok seçici oldukları, kolay kolay erkek cinsel organı beğenmedikleri, büyük erkek cinsel organı bulamayınca erkek eşeklerin cinsel organına yöneldikleri söylenmektedir. Filiz Bingölçe'nin “Mevlana'dan aşına olunan” (2007: 25) anımsatmasıyla, bu hikâye, Deli Birader'in *Gamları Def Eden Kitab*'ından yüzyıllar önce, Mevlana'nın *Mesnevi*'sinde yer almaktadır.

Bu hikâye, *Mesnevi*'nin en dikkat çekici, en sıra dışı, çokça eleştiriye uğramış, tartışmaya açık hikâyesidir ki Aziz Nesin, *Surname adlı* romanında “cinsel sapıklık” örneği olarak anlatmaktadır:

Gözlüklü Beyefendi:

—Mevlana, ünlü eseri *Mesnevi*'sinde, bir kadının erkek eşekle olan cinsel ilişkisini anlatmıştır... deyince oradakiler merakla,

—“Nasıl? Aman nasıl?” diye üstelerek sordular:

—Yazar ki *Mesnevi*'de, “Eşeği çeke çeke kadın ahırın ortasına getirdi. O erkek eşeğin altına yattı. O kahpe de muradına ermek üzere halayığın yattığını gördüğü sekiye yatmıştı. Eşek ayağını kaldırıp aletini daldırdı. Eşeğin aletinin hızından kahpenin ciğeri parçalandı. Soluk bile alamadan hemen can verdi. Sen hiç eşeğin aletinden şehit olmuş insan gördün mü?”

İşte böyle yazar *Mesnevi*'de (2020: 42).

Nesin'in romanında anlattığı *Mesnevi*'nin 5. deflerindeki hikâyenin çok uzun bir adı olduğu için Gölpınarlı (2003: 136) ve Tahir'ül Mevlevi (2016a: 705) “Hanımının Eşeğiyle Nefsini Körleten Halayığın Hikâyesi”, Karaismailoğlu, “Cariye Hikâyesi” (2007: 614) olarak vermektedir. Kısaca, “Kabak Hikâyesi” veya “Halayık ile Eşeğin İlişkisi” denildiği gibi, kıssadan hisse çıkarmak isteyenlerce, “Şehvetin Sonu” ya da Mevlana gibi söylenirse “Eşek Şehidi Kadın” olarak da adlandırılabilir. Argoda, eşekle cinsel ilişki yaşayan kişilere *eşekçi* denilmektedir (Aktunç 2008: 110). Dolayısıyla, hikâyenin adı daha da kısaltılmak istenirse “Eşekçi” olarak bile başlıklandırılabilir.

Gölpınarlı, *Mesnevi*'de bu hikâyenin bir halk hikâyesi olduğunu ve Farsçadaki “Kir bini, kedu nebini” demesinin/atasözünün bu hikâyeye dayandığını söylemektedir (2003: d.5, s.144). Kanar'ın *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*'ünde, Farsça *kir* sözcüğü, argoda kullanılan anlamıyla “erkek cinsel organı”, *kedu* ise “kabak” anlamındadır (1998: 506-490). Gölpınarlı, dil utangaçlığıyla, “Eşeği gördü, kabağı göremedi,” (2003: 147) olarak çevirmiş. Oysa “Eşeğin cinsel organını gördü, kabağı göremedi,” olacaktı.

3.7.4.3.Kabak Hikâyesi ya da “Kir Bini, Kedu Nebini” Hikâyesi¹⁵³

Mevlana'nın ortak bilinçdışının, unutulmuşluğun, itilmişliğin, bastırılmışlığın, yasaklanmışlığın derinliklerinden çekip çıkartarak müminlere anlattığı tüm cinsel kadın hikâyesi, ekonomik bir terimle ifade edilirse, saklanma özelliğinden dolayı bir tür

¹⁵³ Şefik Can bu hikâyeye *Mesnevi*'nin 1997 ve 2016b basımında yer vermemiştir.

“yastıkaltı” hikâyesidir. Dolayısıyla, Meşhedî'nin (2006: 59) uyarısı dikkate alınarak, söylenecekleri temelsiz şüphelerin ayağına kurban etmeden, hayalci bir zaaf içine düşmeden odaklanılabilir.

Mesnevi'nin 5 defterindeki hikâyeye göre, cariyenin biri, erkek bir eşeği kendisiyle cinsel ilişkiye, Konuk gibi söylenirse de “zina”ya alıştıırır. Cariye, bir kabağı delip erkek eşeğin cinsel organına geçirir, kendi cinsel organına girebilecek kadar sokar, gerisini dışarıda bırakır. Erkek eşek, bu cinsel ilişkiden dolayı günden güne zayıflar. Erkek eşeğin sahibi kadın, erkek eşeğin neden zayıfladığını merak eder, araştırır; bir gün, o cariyeyi erkek eşeğin altına yatmış bir halde cinsel ilişkideyken görür. Kadın, eşeğin kendi malı olduğunu, eşekle birlikte olmaya kendinin hakkı olduğunu söyler. Kendinde bulunduğu hakla kadın, erkek eşekle cinsel ilişkiye girmek için cariyeyi bir bahaneyle evden savıp o erkek eşeğin altına yatar; erkek eşek, cinsel organını kadının cinsel organına sokar; erkek eşeğin cinsel organın şiddetinden kadın nefes alamaz, bağırsakları parçalanır ve ölür.¹⁵⁴

Hikâyenin çok az kısmı, *Mesnevi*'nin 5. defterinden alıntılanabilir. Aynı beyit numaralarıyla (1382-1390) Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Der fûrû best an zen u har râ keşîd	O kadın kapıyı kapattı, sevinç içinde eşeği
Şâdmâne lâ cerem keyfer çeşîd	Kendisine çekti; çaresiz cezasını da tattı ya.
Der miyân-i hâne âverdeş keşân	Eşeği çeke çeke ahırın orta yerine getirdi.
Huft ender zîr-i an ner har sitân	Eşeğin altına sırtüstü uzandı:
Hem ber an kürsi ki did o ez kenîz	O k..pe de muradına ermek için
Ta resed der kâm-ı hod an kahbe nîz	Cariyeyi üzerinde gördüğü sekiye yattı.
Pa ber averd u har ender vey sipûht	Ayağını kaldırdı, eşek aletini oraya soktu.
Ateşi ez kir-i hod der vey fûrûht	Eşeğin aletinden içine bir ateştir düştü.
Har müeddeb geşte der hâtûn füşûrd	Talimli eşek, hayalarına kadar kadına
Ta be hâye der zeman hâtûn bimürd	Abanınca kadın hemen o anda öldü.
Ber derid ez zahm-ı kir-i har ciger	Eşeğin aletinin darbesiyle ciğeri parçalandı;
Rûd hâ bugsüst şod ez hemdigir	Bağırsakları parçalandı.

¹⁵⁴ *Mesnevi*'nin 5. defterinde yer alan hikâyenin aynı beyit numaralarıyla (1333-1365; 1382-1390; 1403-1405; 1417-1421) Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisine bakılabilir.

Dem nezed derhâl an zen cân bidâd	Kadın soluk bile alamadan can verdi.
Kürsi ez yek sû zen ez yek sû fûtâd	Seki bir yana düştü, kadın bir yana.
Sahn-ı hâne pür zi hûn şod zen nigûn	Âhırın sahanlığı kanla doldu; kadın düşüp
Murd o u bürd cân reyb’el menûn	Öldü. Bu tatsız ölüm onun canını aldı.
Merg-i bed bas ad fazihat ey peder	Yüz kepezelik içinde bir ölüm; a babacığım
Ta şehidi didei ez kir-i har	Eşek aletinden öleni hiç gördün mü?

Farsçasıyla, “Kir bini, kedu nebini” hikâyesine ilişkin bazı çıkarımlarda bulunulabilir: İlk olarak, bu hikâyedeki her iki kadın da cinsel eylemleriyle, Sabbah gibi söylenirse, her yerde, hazır ve nazır olan tümcinsel/omniseksüel kadınlardır; onların bütün kişiliğini ve davranışlarını belirleyen temel öge cinsel organlarıdır.

İkinci olarak, cariyeye için Farsça özgün metinde *acuze* (b.1336) sözcüğü geçmektedir. Arapça kökenli *acuze* sözcüğü, Arapça, Farsça ve Türkçede sadece dişiler için kullanılmakta, “kocakarı, yaşlı kadın” anlamına gelmektedir. Türkçede sözcük, bu anlamının yanı sıra, “çirkin ve huysuz kadın” anlamını da taşımaktadır. Konuk, *acuze* sözcüğünün dişinin hem yaşlısı hem de genci için kullanıldığını, dişinin yaş durumuna göre kullanıldığı anlamı imlediğini belirtmektedir (2006a: c.9, d.5, b.1336). Cariye genç olduğuna göre, kullanılan *acuze* sözcüğüyle onun “huysuz ve çirkin” olduğu belirlenebilir.

Üçüncü olarak, Sabbah’ın (1995: 43) “tümcinsel evrende yaşlı kadın, her zaman iğrençliğin simgesi sayıldığı” bilgisiyle düşünüldüğünde, hanıma ilişkin eldeki tek bilginin onun “kart” ve “kartalmış” olduğudur. Diğer bir deyişle, o, Apuleius’un (2017: 132), “Ey sen vadesi dolmuş ceset torbası, yaşamın yüz karası! Ölüm vakti geldiği halde, yeraltının bile kendisini kabul etmek istemediği kadın!” diye seslendiği kocakarıdır.

Dördüncü olarak, buradaki eviçi ilişki içindeki iki tümcinsel kadını temsil eden iki öge bulunmaktadır; karakter özellikleri ve kösnüllükleri. Eldeki tek kesin bilgi, iki kadının da kösnüllükten heyecan duyma kapasiteleridir. Bunun dışında, cariyenin “düzensi, şehvetli, hırslı, yalancı, huyuz ve çirkin ” olduğu, hanımın ise “şehvetli, kartalmış, meraklı, kıskanç, sinsisi, ahmak, keçi gibi inatçı ve eşek şehidi,” olduğu sezdirilmektedir.

Dolayısıyla, Millett (2011: 434) gibi düşünülürse, bu iki kadına ilişkin küçümseyici, alaycı, argo sözcüklerden başka bir şey duyulmamaktadır.

Beşinci olarak, hanım, cariyeyi gönderdikten sonra kösnüllüğün getirdiği sarhoşlukla sevinerek der ki aynı beyit (b.1362) numarasıyla, Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle

Yâftem halvet zenem ez şükr bâng Yalnız kaldım şükredip çığlık atsam yeridir;
Resteem ez çâr dâng u ez do dâng İki hissedenden de kurtuldum dört hissedenden de.

Bu beyitin (b.1362) anlamına ilişkin olası üç açıklama yapılabilir:

- (i) Farsça özgün metinde geçen *dang* ve *çehar dang* (b.1362) sözcükleri için Konuk, *dang*, “bir dinarın altıda biri” *çehar dang* ise “dört kısım, dört köşe, dört taraf” olarak açıklamaktadır. Konuk’un diliçi çevirisiyle; şükür ki evi تنها buldum, dört tarafın da iki tarafın da gözetlemesinden kurtuldum! Ne doğu, batı, kuzey, güneyden ne sağ, soldan ne de ön, arkadan hiç kimse beni görmüyor, dolayısıyla, çekinmeksizin sevişmenin keyfine varabilirim.
- (ii). Gölpınarlı, *denk* sözcüğünün Farsça *dank* olduğunu, “hisse, pay” anlamlarına geldiğini açıklamaktadır: “Tamını buldum; dört hissedenden de iki hissedenden de kurtuldum.” (2003: d.5, s. 144). Karaismailoğlu da bu beyti Gölpınarlı’nın açıklamasına benzer şekilde çevirmiş: “Dört hissedenden/çoktan ve iki hissedenden /azdan kurtuldum.” (2007a: d.5, s.615).
- (iii). Bu dört/iki hissedenden kasıt, İslam’da somutlaşmış ve onaylanmış olan kocaya “helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlanma” (Nisa 4: 3) ya da “sağ ellerinin aldığı kadar” (Nisa 4: 25) cariyeye edinme hakkı tanıyan, karıyı bu paylaşmış, bölünmüş cinselliği yaşamaya zorlayan çokkarılık yasası olabilir.

Durum böyle olunca, bu beyit, İzbudak ve Tahir’ül Mevlevi çevirisinde olduğu gibi “erkeklerin kâh tam, kâh yarım yamalak yakınlaşmalarından da kurtuldum,” (b.1362 ve b.17523) anlamına da gelebilir. Bunun böyle olduğu, Mevlana’nın *Mesnevi*’nin 5. defterinde bir kadının, dişi ve erkek eşeğin çiftleşmesini görüp eşeği arzulamasının öyküsünü örnek olarak vermesinden de çıkarılabilir. Mevlana, az rastlanır biçimde bir kadını, kendi ağzından konuşturmuştur. Kadın, erkeklerin, oğlanlara olan eğilimini

dile getirmektedir. Aynı beyit numaralarıyla (d.5, b.3391-3392) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Hemçu an zen ko cimâ-i har bidid	Hani şu kadın gibi, eşeğin çiftleşmesini gördü
Goft âveh cist in fahl-ı ferid	Dedi ki: Amanın, şu tek erkeğe bakın
Ger cimâ in est bürden in harân	Çiftleşme buysa bizim kocalarımız, bizimle
Ber kos mâ mi riyend in şevherân	Çiftleşmiyorlar, içimize aptes bozuyorlar

İzbudak'ın “içimize abdest bozuyorlar” olarak çevirdiği beyiti, Tahir'ül Mevlevi “içimize işiyorlar” (2016a: d.5, b.19551-19552); Kırlangıç, “f.cimize s.ç.yor şu erkekler” (b.3392) olarak çevirmiştir.

Görüldüğü gibi, bu beyitte Mevlana, “Eşeğin cinsel organını gördün de kabağı görmedin mi” hikâyesine göndermede bulunmaktadır. Konuk, Farsça beyitte (b.3391) geçen *fahl* sözcüğünün “kuvvetli z...r” anlamına geldiğini belirterek erkek eşeğin çiftleşmesini ve erkekliğini çok beğenen kadın, cinsel gücü zayıf kocaların kendi cinsel organlarını pislettiğini söylemektedir (2006a: c.10, d, 5. 3387-3388). Öyle ki erkek eşeğin cinsel organının ne kadar büyük, ne kadar etkili ve güçlü olduğunu ortaya koyabilmek için erkeklerin cinsel organı eşekle karşılaştırılmaktadır.

Altıncı olarak, bu iki kadın arasında sınıfsal farklılıklar vardır. Kadınlardan biri hanım, diğeri ise dişi köledir yani cariyedir. Gölpınarlı *halayık* sözcüğünü tercih ederken diğeri çevirmenler, *cariye* sözcüğünü kullanmıştır. Gölpınarlı'nın çevirisi daha doğru olabilir, çünkü *halayık* ile *cariye* arasında şöyle bir farktan söz edilmektedir. Halayık, ev içinde hizmetçi olarak hizmet ederken cariyeye, bu işlerin yanı sıra, evin erkek efendisine cinsel eş olma ve çocuk doğurma gibi hizmetleri de üstlenebilmektedir (Hatalmış 2012: 33 ve 211).

Bu bilgilerden hareketle, bir köle olarak halayık, evin hanımının bir tür “malı”dır. Ne var ki bu hikâyeye birlikte iki kadın arasındaki sınıfsal farklılık ortadan kaldırılmakta ve her ikisi de nesneleştirilerek tümcinsellikte aynılaştırılmaktadır.

Son olarak, Mevlana düşlemde/fantezide sınır tanımayan bu yastıkaltı halk hikâyesini, dişi cinselliğini karikatürize ederek kitabına almış, Bingölçe (2007: 14) gibi söylenirse de üstelik bütün bunları gülmecenin “şok edici” diliyle yorumlamış denilebilir.

3.7.4.3.1.Kıssası için mi Hissesi için mi?

Orhan Pamuk, *Kara Kitap* romanında, “Eşekle sevişirken ölen kadının hikâyesi” olarak adlandırdığı bu hikâyeyi Mevlana, acaba “kıssası için mi yoksa hissesi için mi anlatmıştır?” sorusunu sormaktadır:

Eşekle sevişirken ölen kadının hikâyesini Mevlana, *Mesnevi*'sinin beşinci cildine kıssası için mi almıştı, hissesi için mi? Bu soruyu kibarca, dikkatlice tartışırken gözlerin bana da kaydığı, beyaz kaşları bana soru işaretler yolladığı için ben de düşüncemi söyledim. Hikâye oraya, bütün hikâyeler gibi kendisi için konmuş ama hissenin tül perdesiyle örtülmek istenmişti (1991: 82).

Öyle görünüyor ki *Mesnevi* açımlayıcıları ve Mevlana araştırmacıları, roman kahramanının söylediği biçimde “kibarca” ve “dikkatlice” okuyucuyu rahatlatmanın zeminini oluşturmak için onun bu hikâyeyi hissesi için anlattığında uzlaşmaktadır. Konuk, bu hikâyenin eğitim amaçlı anlatılan bir şaka olduğunu; bön ve anlayışı kıt olanlara açıklamak için konu edinildiğini söylemektedir. Ona göre, Mevlana, kösnüllüğün insanı nasıl rezil edeceğini göstererek akılları başlarında olanları iğrendirip dehşete düşürmek için bu hikâyeyi anlatmıştır (2006a: c.9, d.5, s.444-445). Konuk gibi, Gölpınarlı da “(...) hikâyenin konusundan alınan ibret sonucunun hatırlattığı meseleler bakımından tam bir halk insanı olan Mevlana da halk gibi, bu çeşit hikâyeleri bazı kere anlatmakta hiçbir beis görmemektedir” demektedir (2003: 5/144).

Şefik Can, kendisiyle yapılan söyleşide, Mevlana'nın sırf ders vermek için bu hikâyeyi yazdığını ifade etmektedir. Ona göre, Mevlana, hayvani arzunun insanı ne tür felakete ve rezilliklere götürdüğünü göstermek için bu hikâyeyi *Mesnevi*'ye almıştır (Sezai Küçük 2005:850). Ne var ki Can, hissesi için anlatıldığını söylediği bu hikâyeyi çevirdiği *Mesnevi*'nin 1997 ve 2016b basımına almamıştır.

Tokmak'a (2006: 112) göre, Mevlana, bir hikâyeden yararlanarak halkı eğitmek istemiştir. Mevlana, bu sözleriyle açık saçıklığı tariflemez ama insanlar açık saçık görmek isterlerse öyle olur. Bundan ders çıkarmak isteyenler gerçek anlamlarını arayıp bulmak durumundadır. Belviranlı (2017: 29-30) da Mevlana'nın dişilerin düşkünlüklerini ve zayıflarını göstermek için bu hikâyeye yer verdiğini belirtmektedir. Ona göre, Mevlana'yı, açık saçık oluşla suçlayanlar bu hikâyedeki incelikleri kavrayamayanlardır kaldı ki dünya çapında pek çok ünlü yazar, iletilerini benzer hikâyelerle ulaştırmaktadır. Örneğin, *Altın Eşek*, *Kelile ve Dimme*, *Decameron*, *Hamlet*

ve *Faust*, dişileri aşığlayan, küçük düşüren açık saçık hikâyelerle doludur. Mevlana, Batılı bu yazarlar gibi, dişileri aşığlayıp küçültmediği gibi, kösnüllüğe düşkün dişilerin nasıl aşığlandığını, kösnüllüğün insanı nasıl aşığlattığını göstermektedir.

3.7.4.3.2. Hikâye Nereden Alınmış Olabilir?

Şefik Can, kendisiyle yapılan söyleşide bu hikâyenin kaynağının Latin yazar, Lucius Apuleius'un *Başkalaşımalar (=Altın Eşek)*¹⁵⁵ kitabından alınmış olabileceğini ima etmektedir. Ona göre, bu hikâye, *Altın Eşek* hikâyesine çok benzemektedir. Bir olasılıkla, Mevlana, halkı eğitmek için bu hikâyeden yararlanarak istemiş olabilir (S.Küçük 2005: 851). Ahmet Ögke de bu hikâyenin Apuleius'tan alınmış olduğu "unutulmamalıdır" yazmaktadır. Ona (2007: 28) göre, Mevlana'nın kendisinden yaklaşık 1100 yıl kadar önce yaşamış olan bir yazardan hikâyeyi alıp okuyucularına iletmesi; *hikmet müminin yitik malıdır; nerede bulursa onu alır*, anlayışının sonucudur.

Ne var ki Ögke'nin savladığı ve Can'ın ima ettiği gibi bu hikâye, Apuleius'tan alınmış olsa başta Gölpınarlı olmak üzere *Mesnevi* çevirmenleri bunu özenle belirtmekten geri durmazdı. Ayrıca, bu tür açık saçık hikâyeler için Latin yazarlara dek gitmeye gerek olmayabilir. İslam coğrafyasında dinsel-erotik edebiyatın çok yaygın olduğu söylenmektedir. Sabbah (1995: 34-35), ilk erotik kitapların İslam coğrafyasında yaklaşık 9. yüzyılda ortaya çıktığını, hemen ardından bu tür kitaplarda büyük bir patlama görüldüğünü yazmaktadır. Öyle ki erotik edebiyat 9. ile 11. yüzyıllar arasında zirveye ulaşmış; daha sonraki dönemlerde yazarlar, eski kitapların kopyasını çıkarmak ve bunları yeniden düzenlemekle yetinmişlerdir.

3.7.4.3.3. Hikâye Gerçek midir?

Gölpınarlı, Farsçadaki "Kir bini, kedu nebini" demesinin /atasözünün dayandığı bir halk hikâyesi olduğunu yazmasına (2003: 5/144) karşın, günümüz ilahiyatçılarından Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç, bunun hikâye değil, "gerçek" olduğunu savlamaktadır. Kılıç, bu konuya ilişkin youtube'daki bir videoda şunları söylemektedir:

¹⁵⁵ Başkalaşımalar kitabındaki hikâyede Lucius adlı erkek insan, büyüyle erkek eşeğe dönüşür ve yaşamını eşekçe yaşamaya başlar. Lucius, bir gün kendisine hayran olan soylu bir kadınla karşılaşır; kadın, çok yüksek bir para ödeyerek Lucius ile yani erkek eşekle cinsel ilişkiye girer. Hikâyede, erkek eşeğin yanında çırılçıplak uzanan, kendini ve eşeği yağla ovan, öpen, ardı ardına aşk sözleri ederek "seni seviyorum" diyen, tutkulu biçimde eşekle sevişen ve dorukdoyma/orgazma ulaşan bir kadın görülür (Apuleius 2017: 363-366).

Yüksek metafizik konuları anlatmak için günlük hayatta kullanılan dil tercih edilir. Bütün kutsal kitapların dili de böyledir. Kuran'da da müstehcen sözcükler bulunmaktadır. Tarihte, Kuran'daki Yusuf kıssasını müstehcen bulan -Hariciler gibi- bazı akımlar çıkmıştır. “Biz, bunun ayet olduğunu inkâr etmeyiz ama namazda okumayız.” Hatta daha ileri giderek yanlarında bulundurdukları Kuran'dan Yusuf kıssasını çıkardıklarına dair kayıtlar bulunmaktadır. Bu bir anlatım yöntemidir; bu yöntem içerisinde kimine müstehcen gelen şeyler, başkalarına müstehcen gelmeyebilir. Bunlar izafi kavramlardır. Metafizik anlamda da Allah'la buluşmayı, Allah'la kavuşmayı *cem'ül cem* denilen büyük kavuşma halini yeryüzündeki beşeri amellerden anlatmaya en yakın olanı karşı cinsin birbiriyle olan alakası dereceleriyle ilk göz kırpmadan başlayıp söz, nişan, nikah, evlilik, çocuk oluşuna kadar devam eden o merhaleleri aynen alp onu ilahi plandaki kavuşmaya taşıyan bu şekilde ifade eden mecazi anlatımlar bulunmaktadır. Kuran'da da mecazi anlatımlar var, bunlar temsil yöntemleridir. Temsil yöntemlerini, o hermeneutiği bilerek anlatmak gerekir

Bazı çevrelerin Mevlana'yı itham olarak çok sık dillerine doladıkları bir hikâye vardır. O hikâye, Hz. Mevlana'nın yaşadığı dönemde gerçekleşmiş bir hikâyedir. O bayanın öyküsü, o bölgede o kadar şüyu bulmuştur ki herkes birbirine “Duydun mu duydu mu?” diyerek olayı aktarmıştır. Şu an bizim günlük medyadaki magazin haber gibi, her yerde dolaşmıştır. Hz. Mevlana, o hikâyeyi, o olayı alıp şehvetine yenik düşen bir insanın sonunun ne hale geleceğini, o olay üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Bu tür anlatım yöntemleri çokça vardır. Tabi kimileri bundan rahatsız olabilir. Ama ortaçağın gerek doğu edebiyatında gerekse İslam edebiyatında hatta bizim Osmanlı edebiyatında da modernlerin müstehcen gördüğü bu tür anlatımlar bulunmaktadır. Çok sık kullanılan bir yöntemdir bu hatta bu tür şiir yazan kadısı, müftüsü vardır. Dolayısıyla çok sık kullanılan yöntemdir (14 Temmuz 2020).

Kılıç'ın mazeretli söylemine ilişkin birkaç noktanın altı çizilebilir. Öncelikle, kutsal kitaplar, gündelik dili kullanmak durumunda olabilir ama Mevlana'nın yapıtları örneğin, *Mesnevi* kutsal bir kitap mıdır? Soru değiştirilerek yeniden sorulabilir: Mevleviler için *Mesnevi* kutsal olabilir ama Mevleviler için kutsal olan herkes için de kutsal mıdır?

İkinci olarak, Kılıç'a göre, açık saçıklık yani müstehcenlik bir anlatım yöntemidir. Kılıç'ın dediği doğru olabilir ne var ki dişilere hakaret etmek - örneğin; *k...e, çifti, düzenbaz, ahmak, kocakarı* vb.- onları aşağılamak nasıl olur da yüksek metafizik konusu olabilir sorusunu da beraberinde getirebilir.

Üçüncü olarak Kılıç, Kuran'da da benzer müstehcen hikâyeler olduğunu söyleyerek Kuran ile *Mesnevi* arasında koşutluk kurmaktadır. Kılıç'a göre, bu tür açık saçık yani müstehcen sözler ve hikâyeler Kuran'da da bulunmaktadır. Kılıç gibi düşünüldüğünde, *Mesnevi*'ye “Mağz-ı Kuran” yani “Kuran'ın içyüzü” (Şafak 2004: 26) denildiğine göre, *Mesnevi*'de bu tür açık saçık sözlerin ve/veya hikâyelerin yer alması yadırgatıcı

değildir. Kılıç, karşılaştırma amacıyla, Kuran'daki Yusuf hikâyesinin müstehcen bulunduğundan söz etmektedir ki bu hikâye, Kuran'da “ahsenü'l-kasas” (Yusuf 12: 3) “hikâyelerin en güzeli” olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla, *Mesnevi*'deki “Kabak Hikâyesi” ile Kuran'daki Yusuf hikâyesi karşılaştırma bile kabul etmeyebilir.

Dördüncü olarak, Kılıç, *Mesnevi*'yi hem Kuran'la hem de edebiyatla karşılaştırmaktadır. Durum böyle olunca, *Mesnevi* dinsel bir metin olarak mı yoksa edebi bir metin olarak mı ele alınacak belirsizdir. Aslında bu belirsizlik, daha doğrusu bu tutarsızlık, *Mesnevi* çevirmenleri ve Mevlana araştırmacıları için de geçerlidir, salt Kılıç'a özgü olmayabilir.

Son olarak, Kılıç'a göre, bu hikâye, gerçek bir olaydan alınmıştır. Herkes, birbirine bu olayı, “Duydun mu? Duydun mu?” diye aktarmıştır. Mevlana, kendi zamanında gerçekleşen bu olayı alıp insanlara ders vermek için kullanmıştır. Holland'ın (2019: 80) dediği gibi, hayvanlar ile dişilerin çiftleşmesi gibi cinsel düşlemler/fanteziler, tüm insanlık tarihi boyunca yaygındır, dolayısıyla, bu hikâyedeki dişiler gerçek değil, düşseldir. Burada hanım ile cariyesnin başından geçen olay olmadığı gibi, gerçek zaman ve mekân bile yoktur. Kaldı ki bu hikâyenin yaşanmış bir olay değil, bir efsane, bir masal olduğunu Mevlana kendi söylemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (d.5, b.1359), Farsçası ve Gölpınarlı çevirisiyle:

İn çünin guv'in çünin kon u ançünân	Şöyle söyle, böyle yap.
Muhtasar kerdem men efsâne-yi zenân	Kadınların masalını kısa kestim ben.

Farsçasıyla, “efsane-yi zenan” Türkçesiyle, “Kadınların efsaneleri/masalları/maceraları” Konuk gibi söylenirse de: “Ben kadınların birtakım hileye dayanan efsanelerini ve masallarını kısa kestim.” Mevlana, bu hikâyenin efsane olduğunu söylemektedir. Eğer, Kılıç'ın söylediği gibi, Mevlana'nın zamanında yaşanan bir olayın aktarımı olsaydı, bunu hem Mevlana bildirirdi hem de *Mesnevi* çevirmenleri ve açımlayıcıları bu bilgiyi kesinlikle paylaşırlardı. Yukarıda tanıtıldığı gibi, Gölpınarlı, çok açık biçimde “halk hikâyesi”dir derken Can da Apuleius'un *Başkalaşımalar* (=Altın Eşek) kitabından alınmış olabileceğini ima etmektedir.

Kılıç, kaynak göstermeksizin, “acaba” demeksizin “Mevlana'nın yaşadığı dönemde gerçekleşmiş bir hikâye” olduğunu söylemektedir. Kılıç'a sormak gerekebilir: Nereden

biliyorsunuz? “O bayanın öyküsü” dediğiniz “bayan” kim? Hangi çevrede herkes birbirine “Duydun mu? Duydun mu?” demiştir? Bu olay “bizim günlük medyadaki magazin haber gibi, her yerde dolaştı”ysa neden hiçbir kaynakta bu olaydan söz edilmemektedir? vb.

Kılıç’ın savladığı gibi, tümcinsel kadının gerçekten yaşamış olması ve/veya erkek eşek ile bir kadının cinsel ilişkiye girmesi olanaksızdır, çünkü Sabbah’ın (1995: 37-38) gösterdiği gibi, tümcinsel kadın tipini erotik söylem yaratmıştır. Eric Newman tarafından tanımlanan bu kadın tipi, kökorneğindeki/arketipindeki bilinçsizlik halini yaşar, Newman bu kökorneği insan ruhunun en eskicil/arkaik kıvrımlarına gizlenmiş bir Muhteşem Anne -Great Mother- imgesi olarak tanımlamaktadır. O yakalayan, içine alan ve boğan bir dişidir. Newman’ın temel saydığı bu kökornek, ortak belleğin bilinçdışının derinliklerinde yok olur gider. Yalnızca simgelerin aynasında, sanat yapıtlarında, söylencelerde ve anlatımın bilinçten kurtulabildiği diğer kültür alanlarında su yüzüne çıkabilir. O öyle bir dişidir ki kapar, yutar ve bırakmaz. Newman -bu imgenin bize, dışarıdan değil, içeriden verildiği konusunda ısrarcıdır; bu imgenin kaynağı, ilk geçmişimizin en unutulmuş katmanlarıdır ve bu katmanlar gerçek üstünde hiçbir iz bırakmamışlardır ve hiçbir biçimde temsil edil(e)mezler.

3.8. TOPLUMSAL CİNSİYET SÖYLEMİ

Bundan sonraki kesimler toplumsal cinsiyet söylemi başlığı altında “cinsel söylem” “cinsiyetçi söylem”, “cinsiyetçi dil” ve “örtmeceler” incelenecektir.

3.8.1. Cinsel Söylem

Fransız filozof Michel de Montaigne *Denemeler*’inde (1997: 456), cinselliğe ilişkin çok önemli bir soru sormaktadır. Cinselliğin nasıl bir kötülüğü olduğu ki insanlar utanmaksızın onun hakkında konuşmıyor veya terbiyeli ve ciddi konularda cinsellikten söz edilmiyor? Oysa utanmaksızın öldürmeden, hırsızlıktan, yalandan söz ediyoruz ama konu cinsellik oldu mu sesimizi kısıyoruz? Neden acaba? Montaigne’nin soruları ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın Kierkegaard (2003: 80) bir bütün olarak cinselliğin anlamı ve onun belirli alanlardaki önemi üzerine hep yetersiz yanıtlar verileceğini, yanıtlama biçiminin de nadiren doğru bir karakter taşıyacağını belirtmektedir. Ona göre, cinselliğe ilişkin kurnazca söz cambazlığı yapmak bayağı bir sanattır, öğüt vermek kolaydır;

konunun içerdiği güçlüğü örtecek biçimde vaizlik yapmak da zor değildir ama asıl sanat, cinselliğe dair insani şeyler söylemektir.

Catharine A. MacKinnon (2003: 21), dişilciliği Marksizm’le karşılaştırarak Marksizm için emek neyse, dişilcilik için de cinsiyetin o olduğunu söylemektedir. Ona göre, dişi ve erkek olarak ikili cinsiyetin yönü ve ifadesi, toplumu iki cinsiyete bölmekte ve bu bölünme, toplumsal ilişkilerin temelini oluşturmaktadır. Cinsellik, toplumsal bir süreçtir; cinsiyetlerin toplumsal ilişkilerini oluşturan, örgütleyen, dışa vuran ve yönlendirilen bu süreç, dişi-erkek olarak adlandırılan toplumsal varlıkları oluştururken ilişkiler de toplumu oluşturmaktadır.

Elizabeth Grosz (2020: 11), *kaygan, belirsiz* ve çapraşık bulduğu cinsellik teriminin dört farklı anlamını açıklamaktadır.

- (i). Cinsellik özneyi, nesneye sevk eden itici bir güç ve/veya duyguları uyandırma biçimi olarak kavranabilir. Nitekim cinselliği bir dürtü olarak inceleyen bilim, psikanalizdir.
- (ii). Cinsellik, çoğunlukla ama her zaman olmamak koşuluyla dorukdoyum/orgazm içeren yapıp etmeler, davranışlar olarak kavranabilir.
- (iii). Cinsellik, bir kimlik olarak kavranabilir.
- (iv). Cinsellik çoğunlukla öznenin isteğinin, başkalığının ve bedensel zevk arayışının belli biçimleri olduğunu gösteren bir dizi yönelimi, konumlanmayı ve isteği imlemektedir.

Başka türlü söylenecek olursa, cinsellik bir dürtü, kimi zaman dorukdoyum içeren bir edim, bir kimlik olarak öznenin başkalığını öne çıkarmaktadır. Grosz’un cinsellik terimini betimlediği biçimde, Mevlana’nın yapıtlarında özellikle *Mesnevi*’deki cinsel söylem, cinsel içerikli hikâyelerden ve sözlerden oluşmaktadır. Mevlana’nın çağında cinsellik, şeytanın/nefsin ayartmasıyken günümüzde insanın temel ihtiyaçları arasına girerek her şeyin temeli olarak görülmektedir. Dolayısıyla, Mevlana, cinsellik üzerine ne söyledi sorusu şimdiki bölümün ilgi alanı içindedir. Mevlana’nın yapıtlarında yer alan cinsel söylemlerden *cinsel arzu* yani kösnüllük, *cinsel şiddet* yani tecavüz ve *cinsel eylem* yani zina izlekleri irdelenecektir.

3.8.1.1. Cinsel Arzu: Kösnüllük / Şehvet

Arapçasıyla *şehvet*, Türkçesiyle *kösnüllük* sözcüğünü Mevlana, “cinsel arzu” anlamında kullanıldığına göre, eyleme de eyleyene de ne yönden bakılırsa bakılsın cinsellik olduğu görülebilir. Platon (2007b: 783a), içimizdeki yeme-içme isteğinden sonra, üçüncü ve en büyük ihtiyaç olarak cinsel arzuyu görmekte ve bu üçünden en “belalı”sının cinsel arzu olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu üçü içinde cinsel arzu (i) en şiddetlisidir (ii) en son uyanır (iii) insanı çılgınlaştırır ve (iv) soyu sürdürme isteği şiddetlidir. Bu üç isteğin de doyurulması gerekir ne var ki bu doyurulma, aklın denetiminde yapılmalıdır, yoksa ölçsüzlüğü ve aşırılığı/azlığı getirebilir. Aristoteles gibi düşünülürse de *cinsellik*, zorunludur ve bedenle ilgilidir ama bedenin bütünüyle değil, belli kısımlarıyla ilgilidir ve dokunma duygusu aracılığıyla duyulan hazlardan biridir. Homeros’un dediği gibi “yatak arzusu”dur (1998: 1147b-25; 1118a-30;1118b-10). Peki, bu yatak arzusu, diğer arzulardan nasıl ayrılabilir? Bu ayrımı yapabilmek için Platon’un *Phaidros ya da Güzellik Üzerine* söyleşimine başvurulabilir.

Platon, *Phaidros* söyleşiminde bir şeyi görmemizi ister: Her birimizde iki türlü hükmetme ve yol gösterme vardır; biz de bunların peşinden, gittikleri her yere gideriz. Bunlardan biri, doğuştan gelen haz arzusu, diğeri ise sonradan kazanılmış en iyiye yönelme düşüncesidir. Bu ikisi içimizde kimi zaman anlaşmaya varır, kimi zamansa kavgaya tutuşur; kimi zaman biri üstün gelir, kimi zaman diğeri. En iyiye yönelen düşünce, akıl yoluyla üstün geldiğinde onun üstünlüğüne *ölçülülük* adı verilir; arzu, bizi akıl dışı yolla hazlara sürüklediği, bize hükmettiği zamansa onun hükümranlığına *ölçsüzlük* ya da *aşırılık* denir. Aşırılık, çok ögeli ve çok türlü olduğundan, çok adlıdır da. Aşırılığın hangi türü üstün gelirse elinde tuttuğu kişiye de güzel ya da onurlu dedirtmek yerine kendi adını verir (2016:237d-238b).

Sözgelişi, arzu, cinsellik konusunda akla ve diğer bütün arzulara üstün geldiğinde bu arzuya *kösnüllük* eşdeyişiyle *şehvet* denir, elinde tuttuğu kişiye de aynı ad verilir, *kösnüllü* yani *şehvetli*. Aşırılık, kendini tutamamazlık olduğuna göre, cinsellik konusunda kendini tutamamanın, kösnüllüğün gütmesine izin vermenin, haz düşkünlüğü olduğu ve ayıplanacak, kınanacak bir şey olduğu açıktır (Aristoteles 1998: 1118a-1118b).

Nietzsche de dünyada en çok lanet edilen, adı kötüye çıkan ve karaçalınan üç şeyden birinin kösnüllük olduğunu yazmaktadır. Nietzsche, “Şehveti teraziye vurup insanca bir güzel tartacağım,” demesinin ardından sözlerini şöyle sürdürmektedir:

Şehvet: sırtına günahkârların çuval bezinden gömleğini geçirmiş tüm beden horgörücüleri için bir diken ve bütün ötedünyalılarca “dünya” diye lanetlenmiş; çünkü şehvet, tüm dağınık ve yanlış öğretmenleriyle alay edip onlara deli muamelesi yapar (2020: 234-235).

Nietzsche'nin dediği gibi, şehveti en çok yerenler, beden horgörücüler ile ötedünyacılar yani dinin içinden konuşanlardır.

3.8.1.1.1. Bazı Mutasavvıflara Göre Kösnüllük/Şehvet

Cebecioğlu (2009: 252), *kösnüllük* sözcüğünün tasavvuftaki anlamını, *nefsin şiddetle arzusu*, olarak vermekte ve iki türlü kösnüllükten söz etmektedir. İlki, varlığı gerekli olan, yokluğunda insan bedenine zarar veren kösnüllük; ikincisi ise yokluğunda bedenin zarara uğramadığı kösnüllük. Dolayısıyla, İslâm'da kösnüllüğün yok edilmesi değil; terbiye edilmesi, meşru kılınan belli sınırlar içinde tutulması önemlidir Uludağ (2005 331) da kösnüllüğü, *bedensel arzular* olarak almaktadır.

Gazali'ye (1974: 3/223) göre, *f..c şehveti*, Türkçe söylenirse *cinsel organın kösnüllüğü*, Tanrı tarafından insana iki yararı sağlamak için verilmiştir. İlki, insan kösnüllüğün zevkine varmakla, ötedünyadaki daha büyük zevki anımsar ve ona hazırlanır. Dünya hayatı içinde kösnüllüğü tadan insan, ötedünyada kösnüllüğün en üst düzeyini sürekli yaşayacağı için ötedünya için çalışır. İkincisi ise soyun devamını sağlar. Kösnüllük ya da “cima arzusu” erkeğe, “kadınlarınız tarlalarınızdır anlamınca nesil tohumunu ekmeye sebep olmak için verilmiştir,” (2014: 389) diyen Gazali, kösnüllüğü hem döl sağlamak amacıyla tohumunu çıkaran aygıra hem tohumu koruyan kısrağa iyi bakan seyise hem de kuşun sevdiği daneleri, kuşun çevresine serpen avcıya benzetmektedir (1974: 2/67).

Kuşeyri'ye (2013: 253; 1978: 1/181) göre, nefsin, iyilikten alıkoyan iki özelliğinden biri kösnüllüğe dalmaktır. Nefis, arzu ve istek atına binip azgınlık ettiğinde onu takva yuları ile durdurmak; buyruklarını yerine getirmemek için ayak dirediğinde de onu isteğinin tersini yapmaktır. Hücviri, kösnüllüğün insanın bütün organlarına dağılmış bir anlam olduğunu ve insanın her bir organının yaptığı eylemden sorumlu tutulduğunu vurgulamaktadır. Ona (2010: 272) göre, gözün kösnüllüğü görmek, kulağın işitmek,

burnun koklamak, dilin konuşmak, boğazın tatmak, bedenin dokunmak, dimağın düşünmektir. Şu halde talibin yapması gereken kendi kendinin çobanı olması, gece gündüz duyu organlarından gelen arzu sebeplerini kendisinden yok edene kadar bu yolda uğraşmasıdır.

Kaşani (2010: 203) de organların kösnüllüğüne ilişkin mutasavvıflardan birinden menkıbevi bir hikâyeye aktarmaktadır: “Bir gün tavaftayken tek gözlü bir adam gördüm ki: ‘Allah'ım senden sana sığınırım,’ diyordu. Bu sözünün anlamını sordum. ‘Bir gün güzel bir gence şehvet nazarıyla baktım, anında başıma bela geldi ve bir gözümü kaybettim, sonra şöyle bir ses duydum: Bakışına bir ceza, devam edersen biz de devam ederiz’ dedi.” Tebrizli Şems ise dişyle ve kösnüllükle meşgul olmanın zayıf yaratılan erkeklerin işidir; aklın fetvası, budur (2009: 139) demektedir.

3.8.1.1.2. Mevlana'nın Yapıtlarında Kösnüllük/Şehvet

Mevlana, *Fihî Ma Fih*'te *halk* olarak adlandırdığı *yaratıkları* akıl ve kösnüllük bakımından üç bölüğe ayırmaktadır: Melekler, hayvanlar ve insanlar. Melekler, salt akıl; hayvanlar, salt kösnüllükken insan, akıl ve kösnüllükten oluşmaktadır. Gölpınarlı çevirisiyle:

Yaratıklar üç sınıftır. Kimisi meleklerdir, salt akıldır hepsi; şehvetten arınmıştır. Yaratıkların kimisi de hayvandır. Onlar salt şehvettir, kötülük yapma diyen akıl yoktur onlarda. Yoksul insana gelince; O, akılla şehvetten meydana gelmiştir Yarı melektir, yarı hayvan. Yarı yılan, yarı balık. Balık oluşu, suya çeker, yılanlığı toprağa sürer onu; çekiştir, savaşta. "Akıllı şehvetini yenen, meleklerden yücedir; şehveti aklını yenen hayvanlardan aşağı (2001a: 66).

Mevlana, burada, bir ayırım daha yaparak ikinci bir üçlemeye gitmektedir. İnsanlar üç bölüktür: Melek insanlar, hayvan insanlar ve arada kalanlar. Tanrı elçileri ve erenler, akla uyan melek insanlar; aklı bırakıp kösnüllüğe uyanlar, hayvan insanlar; yarı akla, yarı kösnüllüğe uyanlar da müminlerdir yani inananlardır:

Şimdi insanların kimisi, akla o kadar uydu ki tümünden melek oldu, salt ışık kesildi-gitti. Bunlar peygamberlerdir, erenlerdir; korkudan da kurtulmuşlardır, umudan da. "Ne korku vardır onlara, ne hüzünlenirler onlar." Kimisinin de şehveti, aklına üst olmuştur. Bunlar da tam hayvan olmuşlardır. Kimisi de kavga, savaş içinde kalmıştır. Bunlar içlerinde dert, ağrı, feryat, özleyiş beliren bir bölüktür; bu çeşit yaşayışlarını hoş görmez bunlar. Bunlar, inananlardır. Erenler, bunları konaklarına ulaştırmayı, kendilerine döndürmeyi beklerler, şeytanlar da onları aşağılıkların en aşağısına çekmeyi beklerler (2001a: 17/66).

Öyle görünüyor ki müminler ne Tanrı elçileri ve/veya erenlerdir ne de tümüyle hayvandır. Onlar, melek ile hayvan, şeytan ile eren, akıl ile kösnüllük arasında kalmış olanlardır. Onların bu arada kalışlarından dolayı Mevlana *âdemi miskin*, Arberry *the poor human being*; Gölpınarlı *yoksul insan*, Konuk *miskin âdemi*, Anbarcıoğlu ve Karaismailoğlu *zavallı insan*¹⁵⁶ demektir, çünkü onların bu arada kalışları, onları *miskin/poor/yoksul/zavallı* yapmaktadır.

Melek insanlar dışında kalan hayvan insanlar ile arada kalanların dişi ve erkek karma bir cinsiyeti oluşturduğu söylenebilir. Mevlana, erkek salıklarının hayvan insanlardan ya da arada kalanlardan olmaması için onları uyarmakta ve erkek salıkların Tanrı yolunda karşılıklarına çıkabilecek en büyük yol afetlerinden birinin kösnüllük olduğunu söylemektedir.

Mevlana'nın insana dönük yaptığı bu ayrıma, cinsiyet kültürü açısından bakıldığında, Tanrı elçileri ve erenler, melek insanlardan sayılmaktadır. Ne var ki şimdiye dek, tektanrıci dinler tarihinde¹⁵⁷ en azından Kuran'da dişi bir Tanrı elçisinden söz edilmediği gibi, erenler de ya erlerdir ya da erleşmiş kadınlardır yani erkadınlardır. Öyle ki Tebrizli Şems, *Makalat* kitabında, Tanrı elçiliği şöyle dursun kadınların şeyhliğe bile getirilmesini istememektedir. Kendisi, "Kadına şeyhlik gerekmez," diyerek kadınlara şeyhliğin soğuk düşeceğini ifade etmektedir:

Kadına şeyhlik gerekmez (...) Hâlbuki bu iş, kadına asla gerekmez. İster soğuk düşsün, ister sıcak. Eğer Hazreti Fatma ile Ayşe şeyhlik yapsalardı, ben Hazreti Peygambere olan inancımı değiştirdim. Ancak onlar şeyhlik yapmadılar. Eğer Ulu Allah, bir kadına mutluluk kapısını açmak dilerse, onu sükûf ve kapalı kılar. Kadına, yalnız kendi işini görmek, kendi ipliğini eğirmek yaraşır (2009: 216).

Tebrizli Şems, kadınların şeyhlik yapamayacağını, onların yapması gerekenin (i) sessiz kalmak (ii) kapalı olmak ve (iii) evinde kendi işini yapmak olarak belirlemektedir. Kendisi, İslamiyet'te kadınlar şeyh olsaydı Müslüman ol(a)mayacağını söyleyecek denli dişilere sert bakmaktadır.

¹⁵⁶ Sırasıyla Mevlana 1967: 18/77; Arberry 2000: 17/139; Gölpınarlı 2001a: 17/66; Konuk 2001b:18/74; Anbarcıoğlu 2017: 18/111; Karaismailoğlu 2022: 17/114.

¹⁵⁷Saliha İslim Aksan, "Yahudilikte Kadın Peygamberler" başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezinde, Eski Ahit ve Talmut'ta dişi peygamberlerden söz edildiğini anlatmaktadır. Bunlardan Miriam, Debora ve Hulda, Eski Ahit'te "nevi'a" olarak nitelendirilen dişilerdir. Bu peygamberlerin görevleri, peygamberliklerinin kapsamı hakkında erkek peygamberler kadar ayrıntılı bilgi verilmemiş ve bunlar tanıtılırken de kendi adlarıyla değil, daha çok kocalarının adlarıyla tanıtılmışlardır (2014: 75).

3.8.1.1.2.1 Kösnüllük Sözleri

Mevlana, kösnüllüğü birbirinden farklı hayvanlara -karınca, yılan, ejderha, kedi ve horoz- benzetmektedir. Kendisi, *Mesnevi*'nin 2. defterinde, erkek salike seslenerek karınca gibi olan kösnüllüğünün alışkanlıkla yılan, yilandan ejderhaya dönüşmemesi için nefis savaşımına girmesini öğütlemektedir. Ne de olsa herkes, kendi yılanını karınca gibi küçük, önemsiz ve zayıf görür (1990: d.2, b. 3482-3484). Mevlana, *Mecalis-i Seba*'nın 1. oturumunda “şehvet kedisi bana kastetmesin” (2010: 1/36) demektedir.

Bu hayvanların içinde kösnüllük açısından en dikkat çeken hayvan horozdur, çünkü kösnüllüğün sembolü horozdur. Horoz bir yandan yem yerken, bir yandan da kösnüllüğü düşünür. Kösnüllüğe düşkün olanın sağgörüsü/basireti kapalıdır, sonucu düşünemez. Bu yüzden de başına her türlü belâ gelebilir (Gürer 2007: 315). Dolayısıyla, Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde insanın dört kötü huyundan birinin kösnüllük olduğunu söylemekte ve kösnüllüğü horoza benzetmektedir¹⁵⁸ çünkü çoğunlukla horoz, Konuk (2006a: c.9, d.5, b.44) gibi söylenirse “cima'a müpteladır” yani “cinsel ilişkiye düşkün”dür

Mevlana, erkek salikleri sıklıkla kösnüllüğe ilişkin uyarmaktadır. *Mesnevi*'nin 5. defterinde kösnüllüğün “yol afeti” olduğunu söylemekte, erkek salik üzerindeki olası etkilerini betimlemektedir.¹⁵⁹ Öyle ki kendisi, *Mesnevi*'nin 1. defterinde kösnüllüğü erkek çocukların çiftleşme taklidi yapmasına benzetirken¹⁶⁰ *Mesnevi*'nin 3. defterinde Rüstem gibi bir er için bile kösnüllüğün tuzak olduğunu söylemekte, kösnüllük düşkünü erkekleri, erkek deveye benzetmektedir.¹⁶¹

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde, kösnüllüğü ateşe benzetmekte günahın, suçun aslının kösnüllük ateşi olduğunu söylemektedir. Ona göre, dıştaki ateş su ile söndürülür ama kösnüllük ateşi, cehennem doğal olduğu için su ile söndürülmez. Kösnüllük

¹⁵⁸ Aynı beyit numaralarıyla (d.5, b.940-941) Farsçası ve İzbudak çevirisine bakılabilir.

¹⁵⁹ Aynı beyit (d.5, b.1365-1372) numaralarıyla Farsçası ve Kırilangıç çevirisine bakılabilir.

¹⁶⁰ Aynı beyit (d.1, b.3432-3433) numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırilangıç çevirisine bakılabilir.

¹⁶¹ Aynı beyit (d.3, b.818-820) numaralarıyla Farsçası ve Kırilangıç çevirisine bakılabilir.

ateşine çare nedir? Dinin ışığı. Kösnüllükten kurtulmanın tek yolu ise perhizdir, dünya yaşamından uzak durmadır, kösnüllüğü öldürmektir (1990: d.1, b.3710-3713).

Mevlana, kösnüllüğü öldürmenin yollarından birinin de sema olduğunu söylemektedir. Eflaki'nin aktarımına göre, Mevlana bir gün aşk hakkında konuşmakta ve şöyle demektedir: “Aşk sema ile artar, cinsi münasebette azalır, çünkü cinsi münasebetle fazla meşgul olan kendi kanatlarını makasla keser, hayat iplerini koparır ve (İnsanı göklere yükselten) gök merdiveninin basamağını kırar.” (1973: 1/407-408; 2006: 355).

Mevlana'nın yapıtlarından derlenen seçili kösnüllük sözlerinin ardından *Mesnevi*'deki kösnüllük hikâyelerinden birkaçına yer verilebilir. Bu hikâyeler kısaca, “Kösnüllük Hikâyeleri” olarak adlandırılabilir. Bu hikâyeler kısaca, “Kösnüllük Hikâyeleri” olarak adlandırılabilir. Çünkü Mevlana, Farsçada ve Türkçedeki “ateşle pamuk bir arada durmaz” demesinin/atasözünün yönletimiyle bazı hikâyeler anlatmaktadır. Ateş ile pamuk deyişinin seçilmesi önemlidir. Bir olasılıkla, okura, cinsel eylemin küçültücülüğünün ve kösnüllüğün ortaya konuşunun görünür değerleriyle alınmaması gerektiğini belirtmek istenmiş olabilir.

3.8.1.1.2.2. Kösnüllük Hikâyeleri ya da Ateş ile Pamuk Hikâyeleri

Türkçesiyle, *ateş ile pamuk*; Farsçasıyla, *misl-é ateş u penbe* deyişimiyle dişi ve erkek, ateş ile pamuğa benzetilmektedir. Erkek ateş, dişi pamuktur. Konuk'un bu deyişi açıklamasının diliçi çevirisiyle; ateş ile pamuk bir arada olunca pamuğun ateşten sakınması olası olmadığı gibi, ateşin içine giren pamuğun kendini koruması ve saklaması da beklenemez (b.3724). Dolayısıyla, erkekler, ateşin kıvılcımı, dişiler de pamuk gibidir. Ateş ile pamuk birbirine yaklaşınca ateş, pamuğu nasıl sararsa erkek ile dişi de bir yerde yalnız kalınca, erkekten kösnüllük ateşinin kıvılcımı dişiye sıçrayıp her ikisini de sarar; fesada ve haraplığa sebep olur (2006a: c.10, d.5, b.3866).

Ateş ile pamuk deyişine uygun biçimde, *Mesnevi*'de dört hikâyede bulunmaktadır: “Babanın Kızına Cinsel Öğütleri”, “Zahidin Kıskaç Karısı”, “Mısır Halifesinin Cariyeye Düşkünlüğü” ve “Erlikle Kendini Neşelendiren Din Bilgini”dir. Bu hikâyelerdeki “ateş ile pamuk bir arada durmaz ” demesine göndermede bulunan beyitler İzbudak çevirisiyle:

Babanın Kızına Cinsel Öğütleri	Kız, baba dedi, nasıl tahammül edeyim? Erkekle kadın, şüphe yok ki ateşle pamuk. Pamuk, ateşten nasıl çekenebilir? Yahut da ateş nasıl olur da pamuğu yakmaz, çekinir? (d.5, b.3729-3730)
Zahidin Kıskanç Karısı	Adeta kendi elimle ateşi pamuğun içine attım (d.5, b.2177).
Mısır Halifesinin Cariyeye Düşkünlüğü	Hiç kimseyi kadınlarla mahrem sayma; çünkü erkekle kadın, ateşle pamuğa benzer (d.5, b.3872)
Erlikle Kendini Neşelendiren Din Bilgini	O huriden doğmuş kızın üstüne atıldı; onun ateşi, pamuğa düştü (d.6, b.3958).

“Ateş ile Pamuk” hikâyelerinin alt başlıkları, yine hikâyenin içinde geçen deme ve deyimlerle yeniden adlandırılabilir: “Babanın Kızına Cinsel Öğütleri” hikâyesi, *babanın yel olup giden öğütleri*; “Zahidin Kıskanç Karısı” *koçu, koyuna saldım* ve “Mısır Halifesinin Cariyeye Düşkünlüğü” *şehvet bu ovada davul çalarsa*.

“Babanın Yel Olup Giden Öğütleri” Hikâyesi

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde, ateş ile pamuk hikâyelerinden biri olan çok ilginç bir baba ile kız hikâyesi anlatılmaktadır. Kısaca, “Babanın Kızına Cinsel Öğütleri” olarak adlandırılabilir bu hikâyenin adı beyitte yer aldığı biçimiyle, “Babanın yel olup giden öğütleri” de olabilir. Hikâyeye göre, bir babanın çok güzel bir kızı vardır; kız, ilk aybaşını görür görmez babası, kösnüllük suyunun fesada sebep olacağı korkusuyla, şeriatın buyruklarına uygun olarak kızı dengi olmayan bir erkekle alelacele evlendirmek zorunda kalır. Hikâyenin geri kalanı, aynı beyit (d.5, b. 3724-3736) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Her do ruzî her se ruzî an peder	Babası her iki günde üç günde
Dohter-i hod râ bifermudî hazer	Kızına tembihlerdi sakın diye
Hâmile şod nâgehan dohter ez o	Kız ansızın kaldı ondan hamile
Çün büved her do cevan hâtûn u şo	Çünkü karı-koca genç ikisi de
Ez peder o râ hafî mi dâşteş	Kız babasından gizli tuttu bunu
Penc mâhe geşt kûdek yâ ki şeş	Çocuk beş veya altı aylık oldu
Geşt peydâ goft bâbâ cîst in	Belli oldu babası dedi bu ne
Men negoftem ki ez o dûrî güzîn	Demedim mi ondan uzak dur diye

İn vasiyethâyi men hod bâd bûd	O öğütlerim yel olup gitti mi?
Ki nekerded pend u v'azem hiç sûd	Tavsiyem sana hiç kâr etmedi mi?
Goft bâbâ çün konem perhiz men	Dedi baba nasıl sakınayım ben
Ateş u penbe est bi şek merd u zen	Erkek-kadın ateşle pamuk zaten
Penbe râ perhiz ez ateş koca est	Pamuk nerde ateşten sakınacak
Yâ der ateş key hifâz est u tuka est	Veya ateşte hiç var mı sakınmak
Goft men goftem ki sûyî o merev	Baba dedi, dedim meyletme ona
To pezîr râ menî o meşev	Geriye çekil menisini alma
Der zemân-i hâl u inzal u hoşî	Haz ve hoşluk ile boşalma vakti
Hîştên bâyed ki ez vey der keşî	Kendini ondan çekmen gerekirdi.
Goft key dânem ki inzâleş key est	Dedi ne bileyim ne vakit boşalır
İn nihân est u be gayet dûr dest	Bu gizlidir, pek üstü kapalıdır
Goft çeşmeş çün kelâpîse şevêd	Baba dedi kısılnca gözleri
Fehm kon k'an vakt-i inzâleş büved	Bil ki gelmiş onun boşalma vakti
Goft tâ çeşmeş kelâpîse şoden	Kız dedi, onun gözleri kısılana dek
Kûr geşt est in do çeşm-i kevr-i men	Benim iki gözüm kör olmuş demek
Nist her akli hakiyri pâydâr	Hakir olan akıl olmaz dirençli
Vakt-i hırs u vakt-i hışm u kârzâr	Hırs ve öfke zamanı savaş vakti

Hikâyenin devamında, kız bir gün gebe kalır; gebeliği görünür olur, karnı büyür. Babası, kızını görünce, gebe kalmaması konusunda tembih ettiğini anımsatır; kız, ateş ile pamuk'un birlikte duramayacağını söyler. Babası, onun tarafına gitme derken kastettiğim, onunla cinsel ilişki kurma demek değildi, cinsel ilişki içindeyken onun ersuyunu içine alma demektir. Kocan boşalacağı zaman ersuyunu dışarı akıtması için kendini geri çekmen gerekti, der. Kız bu hali bilmediğini, bu halin ona gizli olduğunu söyler. Babası kızına, "Kocanın, cinsel ilişki esnasında zevkten gözü döndüğünde geri çekilmen gerekirdi," diye yanıt verir. Bunun üzerine, kız der ki "Cinsel ilişki esnasında kocamın gözü dönünceye kadar, benim iki kâfir gözüm şehvetin zevkinden kör oluyor."

Mevlana, en son beyitte (b.3736) hikâyenin ana fikrini açıklamaktadır. Top'un açıklamasıyla, "Şehvetin coşması halinde kadın gözleri körleşip de tedbiri nasıl elden bırakıyorsa akılsız kimse de hırs, öfke ve kavga halinde öfkesine yenilir, dengesini

kaybeder. Dengesiz kimse, nefesine ve şeytana yenilir. Bu yenilgi sebebiyle isyana girer ve ruhu isyana gebe kalır. Veled-i zinadan farkı olmayan bu isyan çocuğu ise dünyada ve ahirette onun başına bela olur.” (2018c: c.10, d.5, b. 20227).

Bu hikâyede, babanın payına korku düşmüştür; evlendirmeden önce , “kavun karpuz olunca sulanır, onu yarmazsan bozulur,” korkusunu duymuş, evlendirdikten sonra ise garipte vefa olmaz korkusu. Kız ise seçim hakkı ona tanınmadığı için nefesine egemen olmasına gerek kalmaksızın seçilmiş cinsel eş ile dilediğince kösnüllüğe batabilmiştir. Son bir not düşerek “Koçu, koyuna saldı” hikâyesine geçilebilir. Şefik Can, kendince açık saçık bulduğu bu hikâyeyi ne 1997 ne de 2016b basımına almıştır. Foucault gibi söylenirse, Mevlana’nın söylediği şeyler arasından bu hikâyeyi de çıkarıp *Mesnevi*’sinden kovmuştur.

“Koçu Koyuna Saldım” Hikâyesi

Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde “Zahidin Kıskanç Karısı” olarak adlandırılan bir başka ateş ile pamuk hikâyesi anlatmaktadır. Aynı beyit (b.2177) numarasıyla Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Penbe der ateş nihadem men be hiş	Adeta kendi elimle ateşi pamuğun içine attım.
Ender efkendem koç ner ra be miş	Koçu koyuna saldı.

Mevlana’nın (b.2177) beyitte söylediği biçimiyle, “Ender efkendem kûç-i ner ra be miş” demesini, Nicholson (b.2177) “I have put the lusty ram to the ewe”, Nahifi (b. 2185) “İtdi miş-i made vü ner iktiran”, Mehmed Şakir Efendi de “Dişi mişi virmek erkeğe neden”¹⁶² olarak Osmanlıca’ya çevirmiştir. Türkçe çevirilerin ise birbirine oldukça yakın olduğu görülmektedir. Çelebioğlu (b.2185) “Koçla koyunu birbirine yaklaştırdım”, Konuk (b.2177) ve Top (b.18665) “Erkek koçu dişi koyuna bıraktım”; Can, Karaismailoğlu (b.2177) ve Tahir’ül Mevlevi (b.18338) “(Güçlü/Erkek) Koçu koyuna kattım”; Gölpınarlı, İzbudak ve Örs-Kırlangıç (b.2177) “(Tavlı) Koçu, koyuna saldı.” Kırlangıç (b.2177) ise çok başka bir çeviri yapmıştır: “Koyuna kurt saldı.”

Farsça ve Türkçe cinsiyetsiz dillerden olduğu için bu iki dilde de sözcüklerde dişilik ve erkeklik ayrı ayrı sözcüklerle yapılmaktadır yani cinsiyet ayrımı farklı sözcüklerle

¹⁶²Mehmed Şakir Efendi , “Dişi mişi virmek erkeğe neden= Dişi koyunu erkeğe vermek neden”

belirtilmektedir. Koyunun erkeğine her iki dilde de *koç* denilirken koyun; Farsça 'da *miş*, Türkçe 'de *koyun*'dur. Dolayısıyla, tanım gereği koç, erkek; koyun, dişidir.

Mevlana, özgün beyitte *kûç-i ner* kullanmıştır; Farsçada *kûç*, “koç” iken *ner* “erkek, eril; penis; haşin” anlamındadır (Kanar 1998: 478 ve 651) ki *erkek koç* demesi anlamlı olmayacağı için “haşin koç” demek istemiş olabilir. Konuk, Karaismailoğlu ve Top'un “erkek koç” ve Konuk ve Top'un “dişi koyun” çevirisinin yanı sıra, özgün beyitte olmayan biçimde, Kırlangıç'ın “Koyuna kurt saldım” çevirisi de uygun görünmemektedir.

Türkçe, Osmanlıca ve İngilizce çevirilerinden anlaşılacağı üzere büyük bir olasılıkla, Mevlana, Farsçada bulunan “Koçu, koyuna saldım” gibi bir demeye/atasözüne göndermede bulunmaktadır. Bu demeye ne söylenmek isteniyor olabilir. Türkçede “koç katımı” olarak adlandırılan bir gelenek bulunmaktadır. Koç katımıyla sonbahar aylarında koyuna, koç katılarak bahar aylarında yavruların doğması sağlanmaktadır. Koçu, koyuna katmadan önce koçlar, sağmal sürüden ayrılır, enerji bakımından zengin yemlerle beslenir, otlatılıp gezdirilir (Sinmez- Yiğit 2014: 22).

Buradan hareketle, zahidin kıskanç karısının “Koçu, koyuna saldım” demesiyle, gözüm gibi baktığım, yedirip içirdiğim kocamı uzun süredir bu fırsatı bekleyen cariyeye kendi elimle vermiş oldum demek istemiş olabilir. Bu hikâyede yer alan bu beyitten ve bu demeden dolayı hikâyenin adı “Koçu koyuna saldım” olabilir.

Zahid nedir? Gölpınarlı *zahid* için “fazla sofı, şüpheli şeylerden çekinen anlamına gelen Arapça bir söz”dür demektedir (2004: 338). Zahid kimdir? Kaşani'ye göre, zahidler, dünyaya yüz çeviren ve gerçek güzelliğe ilgi gösteren cemaatti (2010: 117). Tasavvufta *zahid*, dünyadan elini eteğini çekmiş dünya nimetlerine arkasına dönüp ötedünya için çalışandır (Uludağ 2005: 389).

Mevlana, bu hikâyeyi, sözü ile eylemi bir olmayanlar, tutarsız davrananlar için zahid bir erkeği örnek olarak göstermektedir. Başka türlü söylenirse, buradaki erkeğin zahid olup yani dünyadan yüz çeviren biri olması gerekirken tersine, dünya içinde kösnüllüğe batışıdır. Hikâyede, zahidin karısı ve cariyesi söyledikleri söze ve durumlarına uygun davranmalarına karşın, ters düşen zahid olduğu için erkek olarak altı çizilebilir. Aynı beyit (d.5, b.2163-2179) numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Bud zâhid râ zeni reşken-i gayûr
 Hem bûd o râ yek kenizek hemçü hûr
 Zen zi gayret pâs şoher dâstî
 Bâkenizek halveteş negzâştî
 Müddeti zen şod murâkîb her do râ
 Taki şân fırsat neyüfted der halâ
 Ta der âmed hükm u takdir-i ilâh
 Akl-ı hâris hıyre ser geşt u tebâh
 Hükm u takdîreş çü âyed bi vukûf
 Akl ki büved der kamer oftad husûf
 Bûd der hammâm an zen nagehân
 Yâdeş âmed taşt u der hâne bûdân
 Bâ kenizek goft rev hin murg-vâr
 Taşt simin râ zi hâne ma biyâr
 An kenizek zinde şod çün in şenîd
 Ki be hâce in zemân hâhed resîd
 Hâce der hâne est u halvet in zemân
 Pes devân şod suyi hâne şadmân
 Işk-ı şeş sâle-i kenizek râ bûd in
 Ki biyâbed hâce râ halvet çünin
 Geşt perran canib-i hane şitaft
 Hace ra der hane der halvet biyaft
 Her do âşık râ çünan şehvet rübûd
 Ki ihtiyât u yâd der besten nebûd
 Her do bâ hem der hazidend ez neşât
 Cân be cân peyvest an dem zi ihtilât
 Yâd âmed der zemân zen râ ki men
 Çün firistâdem u râ suyi vaten
 Penbe der ateş nihâdem men be hiş
 Ender efkendem koç-i ner râ be mîş

Bir zahidin kıskanç mı kıskanç bir karısı,
 Bir de huri gibi bir cariyesi vardı.
 Kadın, kıskançlığından kocasını gözetir,
 Cariyeyle yalnız bırakmazdı.
 Kadın, yalnız kalmalarına fırsat düşmesin diye
 Bir süre ikisini de gözetti.
 Nihayet Allah'ın hükmü ve takdiri geldi de
 Bekçilik eden akıl başı döndü, sersemledi.
 Allah'ın kesintisiz hükmü ve takdiri gelip çatınca
 Akıl da kim olur? Ay bile tutulur.
 Kadın hamamdaydı, derken,
 Birden bire hatırına evdeki tas geldi.
 Cariyeye: Kuş gibi eve fırla,
 Evden o gümüş taşı çabucak getir, dedi.
 Cariye bunu duyunca, işte şimdi efendime
 Kavuşma zamanıdır diye canlanıverdi.
 Efendim şimdi evde yalnızdır diye
 Sevinç içinde eve doğru koşmaya başladı.
 Efendisini böyle yalnız bulmak
 Cariyenin altı yıllık sevdasıydı.
 Uçarçasına eve doğru koştu.
 Efendisini evde yalnız buldu.
 Şehvet, iki aşığı öylesine sarmıştı ki
 İhtiyat edip kapıyı kapamak hatırlarına gelmedi.
 İkisi de sevinç içinde sarmaş dolaş oldular, o
 Kavuşma anında iki can birbirine karıştıverdi.
 Bu sırada, ben nasıl oldu da onu
 Eve yolladım diye kadının akli başına geldi.
 Kendi [elimle] pamuğu ateşe attım,
 Koçu koyuna saldı, [dedi].

Gil fûru şüst ez ser u bi cân devîd
 Der pey-i o reft u çâder mi keşîd
 An zi ışk-ı cân devid u in zi bîm
 Işk kû u bim ku farkıy azîm

Başındaki kili yıkadı, koştı
 Cariyenin ardından gidiyor çarşafını giyiyordu.
 O can aşkıyla, bu [kadın]korkusundan koşuyordu.
 Aşk nerde, korku nerde? Arada büyük fark var.

Hikâyeye göre, bir zahidin güzel bir cariyesi vardır. Zahid'in karısı, cariyeye ile kocasını hiç yalnız bırakmaz, bu ikisinin yalnız kalmaması için pek çok önlem alır. Kocasını çok kıskanan kadın, bir gün, cariyeye birlikte hamama gider ve tas almayı unuttur. Hamamda tasın evde olduğu aklına gelir, cariyeye eve¹⁶³ gidip tası almasını buyurur; cariyeye, hanımının bu buyruğunu duyunca canlanır. Çünkü efendiyi yalnız bulmak hevesi, cariyenin altı seneden beri beklediği bir şeydir. Kadının aklına cariyeyi eve yalnız yolladığı gelince derhal başındaki killeri yıkar, hamamdan nasıl fırladığını bilmez halde çarşafı başına geçirip cariyenin peşinden eve gider. Hikâyenin devamı, aynı beyit (d.5, b.2197-2204) numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Çün resîd an zen be hâne der güşâd
 Bâng-i der der gûş işân der fûtâd
 An kenizek cest aşûfte zi sâz
 Merd ber cest u der âmed der nemâz
 Zen kenizek râ pejûlide bidîd
 Der hem u âşûfte u deng u merîd
 Şûyi hod ra did kâyim der nemâz
 Der gümân oftad zen zi an ihtizâz
 Şûyi râ ber dâşt dâmen bi hatar
 Did âlûde-i meni husye u zeker
 Ez zeker bâki nufte mi çekîd
 Rân u zânû geşte âlûde u pelîd
 Ber sereş zed seyliy u goft ey mehin
 Husye-yi merd nemâzi bâşed in
 Lâyık-ı zikr u nemâz est in zeker
 V'in çünin rân u zihâr-i pür kazer

O kadın eve varır varmaz kapıyı açtı.
 Kapının sesi kulaklarına gelince
 Cariye perişan bir halde irkildi,
 Adam da sıçradığı gibi namaza durdu.
 Kadın cariyeyi darmadağın, perişan,
 Afallamış, somurtkan bir halde gördü.
 Kocasını da namaza durmuş halde gördü
 Ama titreyişinden şüpheye düştü.
 Hemen kocasının eteğini kaldırdı. Aletini
 Hayâlarını meniye bulanmış olarak gördü
 Arta kalan meni aletinden akmadaydı,
 Baldırı, dizi pislige bulanmıştı.
 Başına tokat atıp “A aşağılık, namaz kılan
 Adamın hayâları bu halde mi olur?” dedi.
 Bu alet, şu pislik içindeki baldır ve kasık,
 Zikre, namaza lâyük mi?

¹⁶³ Mevlana (b.2176) *ev* için Arapça kökenli *vatan* sözcüğünü kullanmaktadır ki Konuk, *vatan* sözcüğünün “mekân, kişinin yaşadığı yer” anlamına geldiğini not etmektedir (2006a: c.10, d.5, b.2176).

Son beyitte (b.2204) İzbudak'ın beyitinde *but* olarak çevirdiği sözcük Farsçasında *zihar* olarak geçmektedir. Konuk, *zihar* sözcüğünün anlamının “dişi ve erkek cinsel organı” olduğunu not etmektedir.

Hikâyenin devamına göre, zahidin karısı, cariyeyi eve yalnız gönderdiğine pişman olarak hamamdan korkuyla koşarak cariyenin peşi sıra eve gelir. Sokak kapısının açıldığını duyunca, cariyeye ile efendi cinsel ilişkiyi bırakır; cariyeye, perişan ve şaşkın bir halde fırlar, zahid de donunu giymeye fırsat bulamadan hemen namaza durur. Kadın, şüphelenir; aralarında cinsel ilişki olup olmadığını anlamak için namaza duran kocasının entarisini kaldırır; adamın cinsel organının, baldırlarının, dizlerinin ersuyuyla bulaşık ve kirli olduğunu görür. Kocasının başına vurur, Konuk gibi söylenirse, “Namaz kılanın t.ş.kları böyle mi olur?” diye sorar (2006a: c. 10, d.5, b.2203).

Gülşah Durmuş, bu hikâyenin temel iletisinin “zinadan uzak durunuz!” olduğunu belirtmektedir (2011: 251). Ne var ki Şefik Can, bu hikâyeden Gülşah Durmuş'un çıkardığı hisseyi çıkarmamış görünmektedir. Can'ın hikâyeye düştüğü dipnota göre, hamamdan sevinçten uçarak efendisine koşan cariyeye, Tanrı aşığının; yine hamamdan korku ve telaşla uçarak eve koşan kadın ise zahidin sembolüdür. Dolayısıyla, Tanrı aşığı ile zahidin tinsel yolculuğu, tasavvufi terimlerle söylenecek olursa seyru süluku buna göre karşılaştırılabilir (1997 ve 2016: d.5, b.2180, 182).

Can'ın söylediği gibi, kıyaslamak istenirse erkek zahidin kendisi nereye konulacaktır? Can, zahidin karısı ve cariyenin neyi temsil ettiğini söylemekte ama zahidinkine ilişkin bir şey söylemez. Ayrıca, Can, böyle bir açıklama yapmasına karşın, hikâyenin hepsini *Mesnevi*'ye almamıştır. Can, müstehcen bulduğu bu hikâyenin ilk yarısını çevirisine almış, diğer yarısını almamıştır. Diğer bir deyişle, hikâyenin hamamda geçen kısmı var ama evde geçen kısmı yok.¹⁶⁴ Şu halde, eksik hikâyeyle Can'ın söylediği zahid ile aşığın manevi yolculuğunun -seyru sülukunun- karşılaştırması nasıl yapılacak?

Bu hikâyede birkaç noktaya dikkat çekilebilir. Öncelikle, bu hikâyede üç karakter bulunmaktadır. Farsçasıyla (d.5, b.2163) {zahid, zahid ra zeni, kenizek}, Türkçesiyle {zahid, zahid'in karısı, zahid'in cariyesi}. İkinci olarak, Farsça (b.2163) *reşken* ile

¹⁶⁴ Şefik Can, 2195 ile 2204 arası beyitleri çıkartarak ne 2016b (184) ne de 1997 (182) basımına almıştır.

Arapça *gayur* ¹⁶⁵sözcükleri, “kıskanç” anlamına gelmektedir ki Mevlana, zahid’in karısını *reşken* ve *gayur* yani kıskanç olarak betimlemektedir. Bu hikâyede olduğu gibi, aşağıda anlatılan “Şehvet şu ovada davul çaldı mı akıl da nedir a turp oğlu turp!” adlı hikâyesinde de Mevlana (b.4019), Farsça *reşk*, Arapça *gayret* eş anlamlı sözcüklerini halifenin karısı için kullanmaktadır.

Üçüncü olarak, hikâyeye göre, halife, “cinsel olarak sönmüldüğüm için cariyenin karşısında çok zor durumda kaldım,” diyemediği için karısının kıskançlığını bahane olarak sunmaktadır. Bu bahaneyi Mevlana Farsçasıyla (d.5, b.4018), “bahaneyi dil pezir” olarak dile getirmekte, Konuk da Türkçesiyle, “gönül kabul edici özür” olarak çevirmektedir. Dolayısıyla, her iki hikâyede de tümüyle ötedünyaya dönük olması gereken zahidin ve halifenin cariyeler üzerinden kösnüllükle bu dünyaya batışı ana fikirken eşlerin kıskançlığı öne çıkarılmaktadır.

Son olarak, bu hikâyede, karının kıskançlığı hikâyeye adını verip hikâye “Zahidin Kıskanç Karısı” olarak adlandırılırken aşağıdaki hikâyede halifenin karısının kıskançlığı, gönül kabul edici özür olarak sunulmaktadır.

Konuk, ilginç bir biçimde, nereden biliyorsa, kıskançlık bahanesinin doğru olabileceği notunu düşmektedir: “Halifenin bu sözü doğru olabilir, zira kadınların kıskançlığı malumdur.” (2006a: c.10, d.5, b.4013). Abdülhalim Şakka (2011: 4/199-200) da *İslam Kadın Ansiklopedisi*’nde kocayı şehit sevabına ulaştıracak karı kıskançlığını, “kocanın üzerine daha fazla zorluk yüklenmesi,” olarak görmektedir. Ona göre koca, kadınların fitratında var olan kıskançlıklarından dolayı ortaya çıkan olumsuz davranışların zorluğuyla karşılaşınca, Tanrı elçisi şöyle buyuruyor: “Allah, kadınlara kıskançlık vermiştir. Kim onlara [♀] sabrederse ona [♂] şehid sevabı vardır.”

“Şehvet Şu Ovada Davul Çalarsa” Hikâyesi

Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde “Mısır Halifesinin Cariyeye Düşkünlüğü” başlığı altında bir başka ateş ile pamuk hikâyesi anlatmaktadır. Farsçası (b.3878) ve Gölpınarlı (b.3879) çevirisiyle:

¹⁶⁵ Konuk’a göre, Mevlana, bunu okuyuculara kolaylık olsun diye Farsça sözcüklerin yanına Arapça eş anlamlarını da kullanmaktadır (2006a: c.10, d.5, b. 2163).

Çün zend şehvet der in vadi dühül
Çist akl to fücül ibn'ül fücül

Şehvet şu ovada davul çaldı mı
Akıl da nedir a turp oğlu turp

Hikâyede yer alan bu beyitten ve içeriğinden dolayı, Gölpınarlı çevirisinde olduğu gibi, bu hikâyenin adı, “Şehvet şu ovada davul çaldı mı akıl da nedir a turp oğlu turp!” olabilir. Örs- Kırlangıç “turp oğlu turp” yerine “hıyar oğlu hıyar” (b.3878), Kırlangıç ise “fodul oğlu fodul” (b. 3878) olarak çevirmiştir.

Gölpınarlı, bunun bir halk hikâyesi olduğunu, Füzüzanfer’in bu hikâye için iki kaynak gösterdiğini belirtmektedir. Ona göre, kulaktan duyarak veya resmini görerek âşık olmak, masallara bile girmiştir; fıkra ve hikâyelerde, zaman ve mekân değişmesiyle kişilerde değişmektedir. Biri, erkeklik gücü üstün, diğeri düşkün iki erkek hakkında uydurulmuş bu tür fıkralar ve halk hikâyeleri pek çoktur (2003: 5/ 345).

Şefik Can, elbette, bu hikâyenin tamamını 1997 ve 2016b çevirisine almamıştır. Can, kendince açık saçık bulup çıkarttığı bu hikâyeye yaptığı açıklamada, Mısır halifesi ve Musul padişahının tarihsel kişilikle olmadığını, bir olasılıkla, halk hikâyesi kahramanları olduğunu söylemektedir. Can’a göre, Mevlana, ahlaki sonuçlar çıkarmak, mana dersi vermek için bu ve buna benzer hikâyeler anlatmaktadır. Bu hikâyede ise fiziksel ve bedensel olarak güçlü kuvvetli bir erkek ile güçsüz, zayıf bir erkek karşılaştırılmaktadır (1997: d.5, s.304; 2016b: d.5, s.307).

Hikâye uzun olduğu için cariyenin konumlanışına göre hikâye üç bölümlenebilir: “Cariye Musul”da, “Cariye Yol”da ve “Cariye Mısır”da. Hikâyenin “Cariye Musul”da yani birinci bölümüne göre, bir haberci, Mısır halifesine çok güzel bir cariyenin vücudunun kâğıt üzerine çizilmiş resmini gösterir. Halife resmi görünce cariyeye âşık olur. Musul kentinin yöneticisinin yanında olan cariyeye için Mısır halifesi, ordu komutanını ordusuyla birlikte Musul kentine gönderir. Orada bir hafta süresince, çok çetin bir savaş olur, pek çokları ölür, her yer yer yakılıp yıkılır. Musul kentinin yöneticisi, savaşın dehşetini görünce; neden savaşıldığını, derdinin ne olduğunu öğrenmek ve savaşı durdurmak için komutana elçi gönderir; komutan, savaştaki amacının resimdeki cariyeyi almak olduğunu söyler. Musul kentinin yöneticisi, “Ben puta tapıcı değilim,” diyerek hemencecik cariyeyi, komutana verir. Komutan, kızı görür görmez âşık olur.

Hikâyenin ikinci yani “Cariye Yol”da bölümü, ordu komutanının cariyeyi yanına alıp Musul’dan, Mısır’a gidiş yolu üzerinde geçmektedir. Mevlana’nın dediği gibi, hikâyenin bu bölümüne şehvetin bu ovada davul çaldığı bölüm de denilebilir. Çünkü tümüyle ordu komutanı ile cariyeye arasındaki cinsel ilişki odaklıdır. Aynı beyit (d.5, b.3875-3892) numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Bâz geşt ez Musıl u mi şod be râh	Musul'dan geri dönüyor, yolda ilerliyordu.
Ta furûd âmed be bişe u mercgâh	Bir ormanda, otlaklık bir yerde konakladı.
Ateş-i ışkeş fûrûzân an çünân	Aşkının ateşi öyle alevlenmişti ki
Ki nedâned o zemin ez asmân	Yeri göğü ayırt edemez olmuştu.
Kasd-ı an meh kerd ender hayme o	Çadırda o güzelle birlikte olmaya niyetlendi
Akl ku u ez halife havf ku	Nerede kaldı akıl, halife korkusu nerede
Çün zened şehvet der in vâdîdühül	Şehvet, bu vadide davulunu çalmaya görsün,
Çişt akl-ı to fücül ibn-‘ül fücül	Senin aklın da kim olur a hıyar oğlu hıyar
Sad halife geşte kemter ez meges	O anda, yüz halife, ateşli gözlerine
Pîş-i çeşm-i âteşineş an nefes	Bir sinekten daha aşağı görünmüştü.
Çün birûn endâht şalvâr u nişest	O zampara, şalvarımı çıkarıp
Der miyân-i pâ-y-i zen an zen perest	Kadının ayaklarının arasına oturdu.
Çün zeker sûyi makarr mi reft râst	Aleti, tam yerine doğru giderken,
Rüstehiz u ğulğul ez leşker bihâst	Orduda kıyamet, bir gürültüdür koptu.
Ber cehid u kûn bürehne suyi saf	[Yiğit] Kılıcı açık, elinde ateş gibi
Zu’l fekaar-ı hemçü âteş o bikef	Çift çatalı bir kılıç, saflara, doğru fırladı.
Did şîr-i ner siyeh ez neysitân	Sazlıktan, ansızın ordunun ortasına
Ber zede ber kalb-i leşker nagehân	saldırmış siyah bir erkek aslan gördü.
Tâziyan çün div der cûş âmede	Dev gibi Arap atları ürkmüş,
Her tavîle u hayme ender hem zede	Her ahır, her çadır birbirine girmişti.
Şîr-i ner günbed hemi kerd ez luğez	Aslan yirmi arşınlık bir deniz dalgası gibi
Der hevâ çün mevc-i deryâ bist gez	zıplıyor, eğilip bükülerek pusudan fırlıyordu.
Pehlevan merdâne bûd u bi hazer	Yiğit, çok yürekliydi hiç çekinmeden, sarhoş
Pîş-i şîr âmed çü şîr-i mest-i ner	Bir erkek aslan gibi aslanın karşısına geçti.
Zed be şemşir u sereş râ ber şikâft	Kılıçla vurduğu gibi başını yardı.
Zûd sûyi hayme-yi meh rû şitâft	Sonra hemen o ay yüzünün çadırına koştu.

Çün ki hod râ o bedân huri nümûd	Kendisini o huriye gösterdiğinde,
Merdi-yi o hemçünân ber pây bûd	Erkekliği hâlâ öylece ayaktaydı.
Bâ çünân şiri be çâliş geşt cüft	Öyle bir aslanla savaşta eşleştiği halde
Merdi-yi o mande ber pây u nehft	Erkekliği yerinde kalmış, sönmemişti.
An büt-i şirin likaa-yi mâh ruû	O ay yüzlü, şirin görünüşlü güzel,
Der aceb der mând ez merdi-yi o	Onun erkekliğine şaşırıp kaldı.
Cüft şod bâ o be şehvet an zemân	O anda şehvetle ona eş oldu
Müttehid geştend hâlî an do cân	O iki can o anda birleşti.

Hikâyenin üçüncü yani “Cariye Mısır”da bölümünde cariyeye, Musul’dan Mısır’a getirilmiştir. Esas olay, Mısır halifesi ve cariyeye etrafında gelişirken komutanın dâhil olmasıyla sonlanmaktadır. Aynı beyit (d.5, b.3904-3905) numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Çün bidid o râ halife mest geşt	Halife cariyeyi görünce mest oldu;
Pes zi bam oftâd o râ niz taşt	Onun tası da damdan düştü.
Did sad çendan ki vasfeş kerde bûd	Onu övdüklerinden yüz kat güzel gördü
Key büved hod dide mânend-i şenûd	Görmek, duymaya benzer mi hiç?

Farsçasıyla (b.3904) “Taşt ez bam uftaden”, Gölpınarlı çevirisiyle “tası da damdan düştü”yü, Örs-Kırlangıç “rezil rüsva olmak” (b.3904) anlamında bir deyim olarak açıklamaktadır. Top, “halkın diline düşmek” (2018c: c.10, d.5, b. 20395), Konuk ise “damdan leğenin düşmesi” olarak çevirmekte anlamını ise “kötü adının yayılması” olarak vermektedir. Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; halife, kızı anlatılanlardan çok daha güzel bulur. Halifenin cariyeye âşık olup Musul’la savaşması haberi çevreye yayılır ve halk halifeyi ayıplar (2006a: c.10, d.5, b.3898-3899). Aynı beyit (d.5, b.3925) numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

An halifeyi gûl hem yek çend niz	O ahmak Halife de o cariyeye
Rîş-i gâvi kerd hoş bâ an keniz	Bir süre kendini maskara etti.

Örs-Kırlangıç’ın “kendini maskara etti”, olarak çevirdiği beyiti Gölpınarlı, “o halayıkla oynadı, oyalandı,” (b.3926) olarak çevirmiştir. Gölpınarlı’nın *oynadı, oyalandı* diye çevirdiği beyit, Farsçasında *riş-gâvi kerd*, Türkçesiyle, *öküz sakallığı etmektir* ki Farsçada, “ahmaklık, akılsızlık” anlamında, “hayal kurmaya, olmayacak şeyler

düşünmeye” denir ki bu da bönlükten, ahmaklıktan meydana gelmektedir. Gölpınarlı’ya göre, *birisinin sakalı olmak*, “birine maskara olmak” anlamındadır ki erkek sakalıyla oynar; o bönle, o ahmakla da herkes alay eder.” (2003: d.5, s.346).

Konuk da “riş-gav” deyimini “olmayacak istekte bulunan; kısa düşünen, ahmak” anlamında “o cahil halife de bu geçici, yalan dünyadan birkaç gün dahi o cariyeyle ham tama'lik etti¹⁶⁶” olarak açıklamaktadır (2006a: c.10, d.5, b.3919). Aynı beyit (d.5, b.3942-3951) numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

An halife kerd ray-i ictimâ	Halife cariyeyle buluşmaya niyetlendi
Suyi an zen reft ez behr-i cimâ	Birleşmek için o kadının yanına gitti.
Zıkr-i o kerd u zeker ber pâ-y kerd	Onu anınca, aleti kalktı; sevgisi artıp
Kasd-ı huft u hıyz mihr efzây kerd	Duran [o güzelle] yatmaya karar verdi.
Çün miyân-ı pâ-y-i an hâtun nişest	O hatunun ayaklarının arasına oturunca
Pes kazâ âmed reh-i işeş bibest	Kaza geldi de zevk yolunu bağladı.
Hışt u hışt-ı mûş der güşeş resid	Kulağına fere hıştırları, tıkırtıları çalındı
Huft gireş şehveteş külli remid	Aleti söndü, şehveti tamamen kaçtı.
Vehm-i an kez mâr bâşed in sarir	Bu ses, yılan sesi olabilir diye evhamlandı.
Ki hemi cünbed be tündi ez hasıyr	Çünkü hasır hızla hareket ediyordu.
Zen bidid an süsti-yi o ez şigift	Kadın, onun gevşekliğini görünce
Amed ender kahkaha ahndeş girift	Şaşkınlığından güleceği geldi kahkahalarla
Yâdeş âmed merdi-yi an pehlevân	Aslanı öldürdüğü halde, endamı öylece
Ki biküş t o şîr u endâmeş çünân	kalan o yiğidin erkekliği hatırına geldi.
Gâlib âmed hande-yi zen şod derâz	Gülmesi kadını alt etti, uzadıkça uzadı
Ceht mi kerd u nemi şod leb firâz	Uğraşıyordu ama ağzı kapanmıyordu.
Saht mi handid hemçün bengiyân	Esrarkeşler gibi yüksek sesle gülüyordu.
Gâlib âmed hande ber sud u ziyân	Gülme, kâra da baskın çıkmıştı zarara da.
Her çi endişid hand emi füzûd	Ne düşünse, gülmesi artıyordu;
Hemçü bend-i seyl nâgâhan güşûd	Bir selin aniden yıkılmıştı sanki.

Hikâyenin sonuna doğru cariye, halifeden aldığı güvenceyle yolda olan biten her şeyi anlatır. O komutanın erkek aslanı öldürüp geldikten sonra bile, cinsel organının

¹⁶⁶ *Tama-ı ham* deyimini, mecaz yoluyla yapılması mümkün olmayan bir şey isteme yerine kullanılan bir tabirdir (Pakalın 2004:c.3, s.394).

gergedan boynuzu gibi dimdik olduğunu, oysa kendisinin küçük bir farenin tıktırtısıyla cinsel organının söndüğünü bu karşılaştırmaya güldüğünü söyler. Halife, yaptıklarından pişman olur. Halife, kendisiyle yaptığı bu iç konuşmalardan sonra, “Ey cariyeye, seni o komutanın karısı yapacağım. Sakın ha yolda olup bitenleri bana söylediğini söyleme! O erin benim yüzümden utanmasını istemem. O, sana tecavüz ederek bana kötülük etti ama sana yapacaklarımdan alıkoyarak Tanrı'nın cezasını almamamı sağlama suretiyle bana birçok iyilikler etti. Ben, onu çok sınadım, şimdiye dek bana hiç ihanet etmedi. Sana tecavüzü, benim kötü eylemimden dolayı Tanrısal adalet ve Tanrısal cezadır,” der.

Halife, “Fitne koparan doğrudansa iyi ve yararlı yalan daha iyidir,” demesi/atasözü gereğince, cariyeye ettiği tembihten sonra, o eri huzuruna çağırır. Ona karşı içine işleyen öfkesinin ateşini söndürür ve o ere cariyeden hoşlanmadığını, karısının cariyeyi kıskandığını, karısını üzmemek istemediğini, bu cariyeyi ona layık gördüğünü söyler. Böylelikle, halife, cariyeyi komutana nikâhlayarak hem o ere olan öfkesini hem de cariyeye olan kösnül duygularını parçalayarak un ufak eder.

Mevlana, Gölparlı'nın (2003: 5/ 345) deyişiyle, erkeklik gücü olan ile erkeklik gücü olmayan iki erkeğe ilişkin uydurulmuş bir halk hikâyesinde, cariyenin üç erkek arasında değişime sokulmasından söz etmekte ama cariyenin bu üç erkekten -bilenebildiği kadarıyla- ikisiyle de zorla cinsel ilişkiye girdiğine ilişkin bir anlatım benimsememektedir. Bununla birlikte, Mısır halifesinin üstü kapalı söylediklerinden cariyenin yolda, komutan tarafından tecavüze uğradığı ima edilmektedir.

3.8.1.2. Cinsel Şiddet: Tecavüz

Lori Heisse, dişilere yönelik şiddeti 5 ulamda/kategoride ele almaktadır: (i) fiziksel (dövme, yaralama vb.), (ii) sözel (aşağılama, küçümseme vb.), (iii) ekonomik (çalışmayı yasaklama, parasını elinden alma vb.) (iv) cinsel (laf atma, sarkıntılık, taciz, tecavüz vb.) ve (v) psikolojik şiddet (tehdit, özgürlüğünü kısıtlama vb.) gibi türlerdir (1993: 78-85). Bu bölümde, Heisse'nin ulamlarından biri olan cinsel şiddet olarak adlandırılan “tecavüz” üzerinde durulabilir.

Bundan önceki “Şehvet bu ovada davul çalarsa” olarak başlıklandırılan hikâyede dolayımli tecavüzden söz edilirken şimdiki hikâyede dolayımsız tecavüz sayılabilecek sözler edilmektedir. Ne var ki her iki hikâye için *tecavüz* sözcüğü *çağaşım/anakronizm*

tehlikesi taşıyabilir. Burada *tecavüz* sözcüğüyle iki türlü çağışıma düşülebilir. İlki, İslam hukuk alanyazında *tecavüz* eylemi, tek başına bir suç türü olarak değerlendirilmeyip zina eylemi kapsamında ele alınmaktadır. Böyle olduğu için de *tecavüz* eylemine ilişkin terimsel uzlaşa sağlanamamaktadır (Âdem Yıldırım 2018: 226). Diğer bir deyişle, *tecavüz* diye bir terim bulunmamaktadır. İkinci olarak, bu iki hikâyenin ana karakterleri olan dişiler, cariyedir. Cariye yani diş köle, Aristoteles'in”(2018a:1254b20) belirttiği gibi tanımı gereği, “başkasına ait olandır,” köle olarak alınıp satılabilen mal değerinde sayıldığı için ona yapılan cinsel saldırı *tecavüz* olarak görülmemektedir. Durum böyle olunca, bu tez özelinde, çağışımını göz ardı etmemek için *tecavüz* sözcüğüyle hikâyeye göndermede bulunurken tırnak içine alınacaktır. Önce, genel anlamda ateş ile pamuk hikâyesi olarak “Erlikle kendini neşelendiren bir din bilgini” hikâyesi anlatılabilir, ardından “*tecavüz*” olarak belirlenen noktalar irdelenebilir.

Bu tezde, *Mesnevi*'deki “*tecavüz*” hikâyesindeki cinsel şiddet üzerine odaklanılmasının temel sebeplerinden biri, *tecavüz*'ün dişinin istismarına ilişkin köklü geleneğinin olmasıdır. Bu geleneğin izleri, bundan sekiz yüz yıl önceki İslam toplumlarındaki dişilerin konumunda ve dişiyeye yönelik cinsel şiddete ilişkin kültürel tutumlarda aranabilir. Başka türlü söylenirse, yakın zamanlara değin, diş istismarı sayılmayan “*tecavüz*”ün nasıl nasıl ifadedelendirildiğine bakılabilir.

Arapça kökenli *tecavüz* sözcüğü Arapça, Türkçe ve Farsça' da ortak ve özgün anlamıyla “aşma, ötesine geçme” anlamındadır. Arapça da olmayan ama Türkçe ve Farsçada “başkasının hakkına el uzatma, ihlal; saldırı”, Türkçede olmayan ama Arapça ve Farsça' da “affetmek” Arapça ve Farsçada olmayan sadece Türkçede olan “namusuna saldırma, sarkıntılık” anlamına gelmektedir (Sağ 2019: 56).

Cinsel şiddetin bir türü olan *tecavüz*, daha önceki dönemlerde İslam hukuk alanyazınında zina eylemi kapsamında ele alınmış; bir erkeğin güç kullanarak zorla bir dişiyeye zina etmesi biçimde tanımlanmıştır. Yakın dönemlerde, Osmanlı kanunnamelerinde *tecavüz* eylemi, *namus perdesini yırtma*, *ırza saldırma* anlamında Arapça “hetk-i ırz” kullanılmıştır (Âdem Yıldırım 2018: 226-227). Günümüz hukuk alanyazınında, cinsel içerikli şiddet suçu olarak kavramsallaştırılan *tecavüz*, kıyınların

eşdeyişle mağdurların genellikle dişi, eyleyicilerin de erkek olduğundan hareketle, dişiye yönelik şiddet türlerinden biri olarak tanımlanmaktadır (Çoklar 2007: 9).

Diana Scully (1994: 63 ve 62), insanbilim araştırmalarında cinsel şiddetin, kültürel tutumlara, dişi ve erkek arasındaki iktidar ilişkilerine, dişi ve erkeğin içinde buldukları toplumsal, ekonomik konuma ve toplumdaki diğer şiddet biçimlerinin miktarına bağlı olduğunu yazmaktadır. Scully'a göre, tecavüz, daima toplumsal bir örüntü içinde ortaya çıkmakta ve kültürel terimlerle dile getirilmektedir. Scully'nın belirttiği biçimde, Mevlana da *Mesnevi*'nin 6. defterinde bir din bilginin sarhoş olup bir cariyeyle zorla cinsel ilişkiye girişine ilişkin "tecavüz" olarak adlandırılacak bir hikâyeye anlatmaktadır. Bu hikâyeye, tasavvufi anlamlarının dışında, tümüyle cinsiyet kültürü açısından bakılabilir ve dişilci okuması yapılabilir. Farsçası (b.3975) ve Gölpınarlı (b.3989) çevirisiyle:

Hem ba tab aver merdi huyeş ra	Şimdi de erlikle kendini neşelendir;
Pişva kon akl sabr endişe ra	Sabretmeyi düşünen aklını kılavuz edin.

"Erlikle Kendini Neşelendiren Din Bilgini" hikâyesinde "Erlikle neşelendirmek" derken tasavvufi anlamı yay ayrıca/paranteze alınıp "erkeklikle ya da cinsellikle kendini neşelendir" anlamı verilebilir. Doğunun tasavvufi hikâyeye anlatıcılarının iki özelliğinden söz edilebilir. Anlatıcılar; (i) içiçe geçmiş hikâyeler anlatmakta ve (ii) hikâyeye sonunda kendi görüş ve düşüncelerini söylemektedir (Çıkla-Üst 2007: 94). Dolayısıyla, buradaki hikâyeye hem hikâyeye içinde hikâyedir hem de hikâyeye sonunda Mevlana kendi görüşlerini söylemektedir. *Mesnevi*'nin 6. defterindeki hikâyenin Farsçası (b.3912-3915) ve Gölpınarlı (b.3926-3929) çevirisiyle:

Pâdişâhî mest ender bezm-i heş	Padişahın biri hoş bir mecliste sarhoş olmuştu
Mü güzeşt an yek fakihî ber dereş	Kapısının önünden bir fakih geçiyordu.
Kerd işâret kiş derin meclis keşid	Şu adamı meclise getirin, o laal renkli
V'ez şerâb l'al der hordeş derid	Şarabı sunun ona diye emir verdi.
Pes keşidendeş be şeh bi ihtiyâr	Onu zorla meclise getirdiler; hoca, yılan
Şest der meclis türüş çün zehr-i mâr	Zehiri gibi asık bir suratla meclise oturdu.
Arza kerdeş mi nepezreft o be haşm	Şarap sundular içmedi; öfkeyle
Ez şeh u sâkî bigerdânid çeşm	Padişahı da yüzünü çevirdi sakiden de

Bu hikâyedeki *din bilgini* Farsçasında *danişmend* ve *fakih* olarak geçmektedir. *Dini Kavramlar Sözlük*'ünde *danişmend*, “bilgin” anlamına gelirken *fakih*, “fıkıh âlimi” ya da “İslam hukukçusu” anlamındadır (2015: 169). Konuk gibi söylenirse “âlem-i zahiri”dir.

Hikâyeye göre, padişahın biri, bir mecliste şarap içip sarhoş olur. Kapısının önünden geçen bir fakihî zorla meclise getirtip oturtur; sakinin, ona şarap vermesini ister, fakih yüz çevirip kızar. Padişah, sakiye bunu hoş bir hale getir, der. Kendisine şarap sunulunca fakihin yüzü, özgün bir benzetmeyle, yılanın zehri gibi ekşir, öfkelenir ve kabul etmez. Hikâyenin devamı Farsçası (d.6, b.3937-3939) ve Gölpınarlı (d.6, b.3951-3953) çevirisiyle:

Çend silli ber sereş zed goft gir	Saki, hocanın başına vurdu kadehi uzattı;
Der keşid ez bim-i silli an zehir	Korkusundan zavallı, kadehi aldı
Mest geşt u şad u handân şod çü bâğ	Sarhoş oldu; bağ bahçe gibi açılıp saçıldı
Der nedimi u mezâhik reft u lâğ	Neşelenip güldü; alay etmeye koyuldu.
Şir-gir u hoş şod engüştek bized	Aslanı tutacak hale geldi, parmacıklarını
Sûyi mebrez reft ta mziek küned	Şıkırdattı, su dökmek için ayakyoluna gitti

Hikâyenin devamında, fakih alışkın olmadığı şarabı içmeyi kabul etmeyince saki, fakihin kafasına birkaç kere vurup şarabı zorla içirir. Fakih şarabı içince sarhoş olur; neşelenir, parmacıklarını şıkırdatarak oynamaya başlar. Sonra içmek için ayakyoluna gider. Burada bir yay ayraç/parantez açıp örtmecelere dikkat çekilebilir. Farsça özgün beyitte Arapça kökenli *mebrez* sözcüğü “hela, tuvalet, ayakyolu” anlamına gelirken *mizek* ise “sidik, idrar”dır (Kantar 1998: 554 ve 632). Konuk (b.3966) *mebrez* sözcüğüne “abdesthane”, Gölpınarlı (b.3952) “su dökmek” diyerek örtmece uygulamıştır. Hikâyenin devam sözleri Farsçası (d.6, b.3940) ve Gölpınarlı (d.6, b.3954) çevirisiyle:

Yek kenizek bud der mebzer çü mâh	Ayakyolunda, padişahın kırnaklarından
Saht zibâ u zi kırnâkân-ı şâh	Bir halayıkçağız vardı, pek güzeldi.

Gölpınarlı'nın *kırnak* olarak çevirdiği “cariye, halayık” anlamındaki sözcük, Farsçasında da *kırnak*'tır. Bunun dışında, hikâyede Farsça kökenli *kenizek* sözcüğü geçmektedir. Kantar, *keniz* sözcüğünün anlamını “kadın köle” *kenizek* sözcüğünü ise

“kızcağız; cariye, halayık” olarak vermektedir (1998: 502). Farsçası (d.6, b.3941) ve Gölpınarlı (d.6, b.3955) çevirisiyle:

Çün bidid o râ dehâneş bâz mând	Hoca onu görünce ağzı açık kaldı
Akıl reft u ten sitem perdâz mând	Aklı başından gitti; kıza saldırdı.

“Tecavüz”ün ilk belirtisi, Farsça kökenli *sitem perdaz* birleşik sözcüğündedir. Farsçada *sitem*, “zulüm, eza; bilerek, kasten” anlamlarına gelirken (Şükun 1996: c.2, 1153) Konuk, *sitem perdaz* “cebre teveccuh edici” yani “zora, baskıya yönelme” anlamını vermektedir (2006a: c.13, d.6, b.3967).

Hikâyeye göre, fakih ayakyolunda padişahın gözdesi çok güzel bir cariye görür. Bekâr olan fakih, ay parçası gibi cariyeyi görünce akli başından gider muhakemesini kaybeder, her yanını kösnüllük sarar, kösnüllükle cariyeye saldırır. Nahifi (b.3977) çevrisinde fakihin vücudunun titremeye başladığı da söylenmektedir. Farsçası (d.6, b.3942) ve Gölpınarlı (d.6, b.3956) çevirisiyle:

Omrhâ bude azeb müştâk u mest	Ömürlerdir bekârđı, özlemliydı.
Der kenizek der zeman der zed do dest	İki eliyle kıza sarıldı

Arapça kökenli, Farsça özgün beyitte geçen “müştak” sözcüğü üç dilde de –Arapça, Farsça, Türkçe- “istekli, arzulu, özlemlı” (Kanar 1998: 591) aynı anlamda kullanılmaktadır. Gölpınarlı’nın “sarıldı” olarak çevirdiğı “zed” sözcüğünün anlamı “vurma, vuruş”tur (Kanar 1998: 328) ki Konuk (b.3968), “iki eliyle vurdu”, Tahir’ül Mevlevi “ona saldırdı” (b. 24352); Mehmed Şakir Efendi de *ellerine vurdu* “urđı dest” olarak çevirmiştir.

Fakih hayatı boyunca bekâr olup dişiye ve cinsel ilişkiye öylesine aç, öylesine özlemlı, öylesine sarhoştur ki kıza iki eliyle birden sarılır. Konuk gibi söylenirse, “bekâr olup kadına müştak ve sarhoş” oluşunun getirdiğı kösnüllükle cariyeye zorla girdiğı cinsel ilişki kastedilmektedir. Elbette, fakih açısından erkeklikle/cinsellikle kendini neşelendirmek olan bu hikâyeye, cariye açısından bir cinsel şiddet yani “tecavüz” olabilir. Farsçası (d.6, b.3943) ve Gölpınarlı (d.6, b.3957) çevirisiyle:

Bes tapid an duhter u nara feraşt	Kız çırpındı, bağırdı, narayı bastı;
Ber neyâmed ba vey u sũdı nedâst	Fakat faydası olmadı.

Farsçada, tepid sözcüğü “çırpındı, çarpıştı”, *nara* sözcüğü ise Türkçedeki gibi, “haykırma, feryat haykırış” (Gölkarian 2005: 429) anlamındadır. “Tecavüz”e uğrayan cariye, fakihin elinden kurtulmak için çırpırır, bağırır ağlar ama hiçbir yararı olmaz, adam güçlü olduğu için cariye onunla başa çıkamaz. Burada, fakihin cariyeye zorla cinsel ilişkiye girmesi betimlenmektedir ki Konuk (b.3969) bu cinsel şiddeti “tecavüz” olarak adlandırmaktadır.

Bu hikâyenin hem Farsçasında hem Türkçe çevirilerinde hem de Mehmed Şakir Efendi’nin Osmanlıcası ile Nicholson’un İngilizce çevirisinde “tecavüz”¹⁶⁷ betimlenmektedir. Nicholson gibi söylenirse, “his body was ready for violence”¹⁶⁸ olarak fakih, kıza cinsel şiddet uygulamış, Mehmed Şakir Efendi’nin betimlemesiyle, “Çabalandı çok çağırdı kız veli / Çare yok asla halasa yelleli” ne yazık ki kız, fakihle baş edememiştir!

Hikâyenin devamında, fakih gecikince padişah olayı anlamak için ayakyoluna doğru gider ve orada fakih ile cariyeyi cinsel ilişki içinde “kendilerinden geçmiş bir biçimde” görür. Fakih, padişahı görünce korkudan sıçrayıp cariyeden ayrılır. Kendinden geçmiş halinden ayık hale gelir, sakiye padişaha içki verip onu neşelendirmesini ister. Bu sözler, öfkeli olan padişahın hoşuna gider, gülmeye başlar: “Kızı sana verdim,” der.

Bu hikâyedeki bütün olay, sarhoş olup ne yaptığını bilemez bir fakihin, cariyeye “tecavüz” etmesi, cariyenin boyun eğmesi adet yerini bulsun diye onun “tecavüz”den zevk alması üzerine geliştirilen bir olaylar dizisidir. Hikâyenin olay örgüsünün ardından, hikâyede fakihin cariyeye zorla girdiği cinsel ilişki ya da “tecavüz”e odaklanılabilir.

Mevlana’nın “Şimdi hikâyenin zahirini [dışyüzünü] dinle fakat taneyi samandan ayır ha”¹⁶⁹ (1995: d. 2, b. 200) dediği biçimde, cinsiyet kültürü açısından samandan, buğday dikkatli biçimde ayrılmaya çalışılacaktır.

¹⁶⁷ Bkz. Farsçası (b.3941-3943); Gölpınarlı (b.3954-3956), Konuk (b.3967-3969), Nahifi (b.3977-3979), Tahir’ül Mevlevi (b.24351-24353); İzbudak, Örs-Kırlangıç, Kırlangıç, Karaismailoğlu (b.3941-3943); Mehmed Şakir Efendi (b.3972-3974); Nicholson (b.3943-3945)

¹⁶⁸ Nicholson diğer iki beyiti tümüyle Latince çevirmiştir.

¹⁶⁹ 2008 Örs-Kırlangıç çevirisi

İlk olarak, cariyenin işleyeceği zina suçunun cezasının özgür kadın için öngörülen cezanın yarısı olması, cariyenin cinsel istismara daha açık, daha savunmasız olmasını Muhammed Esed, Nisa suresinin 25. ayetine düştüğü dipnotta dile getirmektedir. Ona göre, özgür dişilere göre, dişi kölelerin düşük olan toplumsal konumları, onları yoldan çıkarmaya özgür ve evli kadınlardan daha müsait hale getirmektedir (2009: 202). Bu hikâyedeki kadın, bir mal gibi alınıp satılan dişi bir köle olduğu için erkekler -padişah ile fakih - arası dayanışma sonucu, el değiştirme yoluyla padişahın gözdesiyken fakihin cinsel şiddetine maruz kalan biri haline kolayca geçebildiği görülebilir.

İkinci olarak, bu hikâyede fakih, iki farklı durumda görülmektedir; birincisi şarap içmeden önceki durumu, ikincisi, şarap içtikten sonraki durumu. Birinci durumda, yılan zehiri gibi asık suratlı, içki içmeyi reddeden hatta padişahın şarap önerisine öfkeyle yüz çeviren ama dayağı yiyince şarap içmek zorunda kalan biridir. İkinci durumda, şarap içtikten sonra sarhoş olan, “bağ bahçe gibi açılıp saçılan”, neşelenen, alay eden, parmaklarını şıkırdatarak oynayan biridir. Başka türlü söylenirse, fakih içkinin etkisiyle içinde bulunduğu topluluğun yani meclisin beklentilerine uygun, öğrenilmiş sarhoş davranışları sergiliyor olabilir.

Üçüncü olarak, fakihin “tecavüz”üne iki gerekçe gösterilmektedir; cinsel açlık ve sarhoşluk. Çünkü fakih hem hiç evlenmemiştir ve dişilerle cinsel ilişkiye özlem duymaktadır hem de içkinin etkisiyle sarhoş olmuştur. İçki, din bilgininde iç ve dış tüm baskılarını kaldırarak davranışlarını olumsuzla doğru değiştirmiş olabilir ama Scully’nin (1994: 146) uyarısıyla, davranışları örtbas etme tekniği olarak da içki kullanılmış olabilir.

Dördüncü olarak, fakihin, cariyeyi görünce ilk hareketi, akli başından gidip kıza saldırması ve onun ateşinin pamuğa düşmesidir. Bu düşüşle birlikte, Alberto Godenzi’nin sözünü ettiği “tecavüz mit”lerinden biriyle karşı karşıyayızdır: “Cinsel şiddeti tahrik eden dişidir.” (1992: 115). Hikâyedeki cariyeye çok güzeldir ve bu güzellik fakihini tahrik etmiş, onun aklını başından alarak onu cinsel ilişkiye zorlamıştır. Bütün hikâyeye, cinsel bir ilişki anlatımından daha çok, güçlünün hizmetinde gelişen bir “tecavüz” olduğu için cariyeye, erkek bencilliğinin gerektirdiği biçimde davranmış olabilir.

Beşinci olarak, Godenzi'nin “tecavüz mit”leri olarak aktardığı bir başka mit ise “Dişiler, tecavüzden zevk alır”ı akla getirmektedir. Saldırıya uğrayan dişi, çaresiz kalınca tecavüzden zevk almaya, daha doğrusu tecavüzden zevk aldığı söylenmeye başlar ki tecavüzden zevk alan dişi, tümüyle erkek düşlemidir/fantezisi. Bu düşleme göre erkek, şiddet kullanarak dişiyi cinsel ilişkiye zorlar; dişi, erkeğin dayanılmaz cinsel güçleri karşısında pes edip mutlu bir şekilde kendini erkeğinin kollarına bırakır (1992: 116). Farsçası (d.6, b.3957 ve 3959) ve Gölpinarlı (d.6, b. 3971 ve 3973) çevirisiyle:

Cân be cân payvest kâlibhâ çehıyd	Can, cana kavuştu, bedenler eğilip bükülmeye,
Çün do murg-i ser bürıde mi tapıd	başı kesilmiş iki kuş gibi çırpınmaya başladı.
Çeşmşân oftâde ender ayn u ğayn	İkisinin de gözleri hiç bir şey görmez oldu,
Ne hasen peydâst inca ne Huseyn	Burada ne Hasan görünür göze ne Hüseyin

Hikâyeye göre, cariyeye, erkek düşlemine uygun bir davranış içine girer; fakihın bedeniyle birleşir, zevkten titremeye başlar, gözleri hiçbir şey görmez olur.

Altıncı olarak, Godenzi'nin vurguladığı (1992: 29) gibi, cariyeye iki kere cezalandırılmış olabilir. Cariyenin birinci cezalandırılması tecavüzken ikinci cezalandırılması, “dişiler tecavüzden zevk alır,” düşlemiyle ona suç ortaklığı yaptırılması hatta kendisinin gerçek suçlu olarak gösterilmesi olabilir.

Yedinci olarak, Scully (1994: 73) dişilere yönelik tecavüzün bu şekilde anlatılmasının iki türlü sakıncası olduğunu söylemektedir. İlki, böyle bir anlatım diliyle dişilerin “tecavüz” edilmekten hoşlandıkları, başka bir deyişle, cinsel şiddetin olumlu sonuçları olduğu söylenmektedir. İkincisi, güç ve şiddetin dişi ve erkek ilişkisinin normali olarak gösterilmesi “tecavüz”ü sıradanlaştırmakta, olağanlaştırmaktadır. Öyle ki bu hikâyede tam da Scully'nin çekinceleriyle cinsel ilişki esnasında cariyeye, fakihın elinde ekmekçinin¹⁷⁰ elindeki hamura dönmesiyle ve fakihın, cariyeyi yumruklarıyla hamur gibi yoğurmasıyla “tecavüz” hem olağanlaştırılmış hem de “tecavüz”den cariyenin zevk aldığı imlenmiş olabilir.

Mesnevi'nin 6. defterindeki hikâyedeki sözlerin aynı beyit (b.3944-3947) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

¹⁷⁰ *Mesnevi* 6. deftere, aynı beyit (b.3944-3947) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisine bakılabilir.

Zen be dest-i merd der vakt-i likâ	Kadın, erkek elinde cima vakti
Çün hamîr âmed be dest-i nânâ	Ekmekçi elindeki hamur gibi
Bisrişed gâhîş nerm u geh dürişt	Yoğurur kâh hafifçe kâh kabaca
Z'u ber âred çak çaki zîr müşt	Şakırdatır hamuru yumruklarla
Gâh penheş vâ keşed ber tahteî	Kimi zaman tahta üstüne yayar
Der hemeş âred gehi yek lahteî	Kimi zaman birleştirip toparlar
Gâh der vey rîzed âb u geh nemek	Hamura kâh su döker kâh tuz katar
Ez tenur u âteşş sâzed mihek	Onu tandırla ve ateşle sınar ¹⁷¹

Gölpınarlı'nın (b.3957) "buluşma vakti" olarak çevirdiği sözcük, Farsça (b.3944) ve Mehmed Şakir Efendi'nin (b.3975) Osmanlıcasında "vaqt-i likâ", Konuk (b.3970) "mülakat vakti", Kırlangıç (b.3944) ise "cima vakti" olarak çevirmiştir. Kanar, *çak çak* sözcüğü için "yarıklı, çatlaklı; parça parça" demektedir (1998: 223). Osmanlıcada *çak çak* "parçalamak" anlamına gelmektedir (Develioğlu 2006: 151). Kırlangıç gibi söylenirse "cima vakti" yani cinsel ilişki esnasında dişi, ekmekçinin elindeki hamura benzemektedir. Buradaki benzetimde erkek, ekmekçi; dişi de hamurdur. Mevlana'ya göre, dişi ile erkek cinsel ilişkiye girdiği vakit dişi, ekmekçinin elindeki yumuşacık hamur gibidir. Cinsel ilişkideyken erkek, o yumuşacık dişiyi/hamuru kimi zaman yavaş kimi zaman sert ve şiddetle yoğurur. Erkeğin yumruğu altında o dişi ah ah/ o hamur çak çak diye ses çıkarır. Erkek, dişiyi/ hamuru yoğururken onu yere serer/bir tahta üzerine yayar, kimi zaman, o yere serdiği dişiyi ters çevirir /o yaydığı hamuru toplar ve kimi zaman da dişiyi/hamuru ateşlendirir (b.3970-3972).

Bir olasılıkla, bu hikâyedeki erkek ekmekçinin elindeki hamura dönen dişi için Beauvoir, erkeklerin en sevdiği düşlemlerden biri olduğunu söyleyecektir. Ona (1986a: 1/230) göre, erkeğin en çok sevdiği bu düşünüm, istenciyle eşdeyişle iradesiyle nesnelere "benimdir" diyerek kendi damgasını vurmak, biçimlerini değiştirmek, onların özüne işlemektir. Erkek için dişi, istenildiği gibi yoğrulan, çekilip çevrilen "yumuşak hamur"dur. Çok yumuşak bir madde, yumuşaklığından ötürü erir gider. Böylelikle, erkek, dişiyi salt cinsel yönden eğitmez, etik ve düşünsel yönden de yetiştirir; onu yeni bir biçime sokarak kendi damgasını vurur ona.

¹⁷¹ Şefik Can 3947-3949 arası beyitleri hem 1997 hem de 2016 basımından çıkarmıştır.

Sekizinci olarak, cariyeye, fakihin zorlamaları sonucu direnmesi fayda etmediğinden, istemediği cinsel ilişkiyi kabul etmek zorunda kalmış olabilir. Ne var ki bu durum, hikâyede “tecavüzü destekleyen” bir dünya görüşüyle dile getirilmiş ve cariyenin kendini zorunlu olarak içinde buluverdiği cinsel ilişki isteğe bağlı cinsel ilişkiymiş gibi gösterilmiş olabilir. Dolayısıyla, cariyenin direncine göre isteğin belirlenmesi, zora dayalı cinsel ilişkinin “tecavüz” olarak değerlendirilmemesini de beraberinde getirmiş olabilir.

Dokuzuncu olarak, Türkçesiyle kıygın Arapçasıyla mağdur kimdir yani kıyılan kimdir, kıygın ya da mağdur kime denir soruların yanıtlarını toplumsal değerler biçimlendirmektedir ki kıygın, gerçekte iktidar sahipleri tarafından toplumsal denetim aracı olarak kullanılan toplumsal bir inşadır (Kevorkian 2011: 208). Dolayısıyla bir köle olan cariyenin kıygnılığı yani mağdurluğu söz konusu olmayabilir. Onuncu olarak, ererkil/ataerkil düzende dişiler, saygı gösterilmesi gereken kişiler olarak görülmedikleri için “tecavüz” sözcüğü örtük biçimde onlara saygısızlık edilebileceğini, onların özgürlüğüne karışılabilirliğini işaret ediyor olabilir.

On birinci olarak, Mevlana, hikâyenin devamında cariyenin çarpınıp bağırmasının, ağlamalarının buna karşın, fakihin bunları önemsemeyişinin bir oyun olduğunu, bu oyunun salt karı-koca arasında değil, seven ile sevilen arasında da oynandığını belirtmektedir. *Mesnevi*'nin 6. defterindeki sözlerin Farsçası (d.6, b.3948-3949 ve 3952) ve Göplnarlı (d.6, b.3962-3963) çevirisiyle:

İn çünin piçend matlûb u talûb	İstenenle isteyen bu çeşit bükülüp dürülür
Ender in liebend maglûb u galûb	Üst gelenle alt olan bu oyundadır, işte
İn leib tenhâ ne şu râ bâ zen est	Bu oyun yalnız karı koca arasında olmaz
Her âşık u aşıkî râ in fen est.	Her sevilenle sevenin bir hüneri vardır

Oyun nedir? Cimadır yani cinsel ilişkidir. Bu oyun kiminle oynanmaktadır? Türk dillerinde “karı” veya koca” anlamında kullanılan (1999: 243) “nikâhlı eşle” oynanan oyundur. Kuşkusuz bu oyun, salt karı ve koca arasında oynanmaz; her sevilen/maşukun ve sevenin/ aşığın yöntemi ve becerisi budur.

Son olarak, bu hikâyede, bir erkeğin bir dişiye “tecavüz”üyle nasıl erkek olunduğu anlatılmaktadır. Bütün sorun, kimin efendi olduğunun erkeğe bu hikâye üzerinden bir

kez daha anlatılmasıdır. Efendi, erkektir! Kullanılan dil de güçlünün dilidir. Ekmekçi erkeğin elinde dişi, hamura dönüşmüştür, artık!

3.8.1.3. Cinsel Eylem: Zina

Kuran'da *zina* sözcüğü beş ayette geçerken *açık utanmazlık* anlamındaki f...şe birçok ayette *zina*¹⁷² anlamında kullanılmaktadır (Esen 2013: 440). Fahrudin er-Razi (1990: 16/483), “bazı âlimlerimiz, zinayı şöyle tarif etmişlerdir,” diyerek bir tanım vermektedir: “Zina, bir cinsel uzvu [♂], tabiat itibarıyla arzu duyulan ve fakat kesinlikle haram olan bir f..ce [♀] sokmak demektir.

Zuhayli (1994:7/332) de “Zina sözlükte ve şeriatta aynı anlamda kullanılmaktadır. Erkeğin, dişiye ön taraftan mülk ve mülk şüphesi bulunmaksızın cima etmesidir,” olarak tariflemektedir.

İbn Kayyim El Cevziyye (2006. 218-219), Tanrının zina eden dişileri ve erkekleri, kötü dişiler ve kötü erkekler olarak adlandırdığını belirtmektedir. Ona göre, bu tür cinsel ilişkiler, helal dahi olsa temizlik meşru kılınmış, cinsel ilişkide bulunan da *cünüp* diye adlandırılmıştır, çünkü cinsel ilişki yaşayan kişi Kuran okumaktan, namazdan, mescitten uzak kalmıştır. Aynı şekilde, bir de bu cinsel ilişki, zina gibi haram yoldan yapılmışsa kalbi, Tanrı'dan ve ahiret yurdunda uzaklaştırır. İslam dini, zinayı haram kılıp büyük günahlardan saymakta ve bu suçu işleyenlere bazı cezai yaptırımlar öngörmektedir (Esen 2013: 440).

Mernissi, zinanın dine ilişkin olduğunu, zina yapmanın bir günah ve suç olarak görülmesinin dinle birlikte ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona (1995: 89-90) göre, İslamiyet'ten önce zina, dine karşı işlenmiş bir suç ya da günah gibi görülmezdi. İslam'la birlikte zina, Tanrı'ya, onun kurallarına ve yerleşik düzene karşı bir suça dönüşmüştür.

Zinaya karşı koruyucu önlem olarak bekârlara evlenmeleri önerilmektedir; çünkü cinsel bakımdan bastırılmış kişi, toplum için tehlikelidir. İslamiyet'in sofuluğa karşı oluşunun ve müminlerden, dindar kadınlarla evlenmelerini istemesinin nedeni budur; cinsel perhiz ve bekârlık hiçbir zaman özendirilmemiştir.

¹⁷² ¹⁷² Bkz: İsra 17: 32; Furkan 25: 68; Mümteherine 60: 12; Nur 24: 2-3; Nisa 4: 15; Enam 6: 151; Ahzab 33: 30; Bakara 2: 169; Nahl 16: 90; Nur 24: 21; Neml 27: 54

3.8.1.3.1. Mevlana'nın Yapıtlarında Zina

Mevlana, yapıtlarında özellikle *Mesnevi*'de zina konusuna pek çok yerde değinmektedir. Mevlana'nın değinlerinin hepsini teze taşımadan, onun zinaya bakışını gösteren sözleri üzerinde durulabilir.

3.8.1.3.1.1. Zinadan Çarpılan Kadın: Zühre

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde Bakara suresi 102. ayetinin yönletimiyle bir kadının zinadan çarpılıp yıldız olmasını anlatmaktadır. Bu bir halk hikâyesidir ve hikâyenin farklı çeşitlemeleri bulunmaktadır; Mevlana'nın tercih ettiği çeşitlemeye göre, Zühre göğe ağarak şekil değiştirip yıldızla dönüşen bir kadındır. Harut ile Marut bu dünyadaki dişilerin ve erkeklerin günaha batışlarını görünce Tanrıya yakınır. Bu yakınmalar üzerine, Tanrı, Harut ile Marut'a insanların günah işlemesine sebep olan kösnüllüğü yani şehveti verip onları Babil'e gönderir. Harut ile Marut, Babil'de hâkimlik ederken çok güzel bir kadın olan Zühre bir iş için gelir, her ikisi de bu kadına vurulur. Zühre, onların arzularına boyun eğebilmesi için ya kocasının öldürmeleri ya puta tapmaları ya da şarap içmeleri gerektiğini söyler. Melekler, en zararsız buldukları şarabı içmeyi kabul eder. Onlar, şarap içince Tanrı'nın en büyük adını kadına belletirler; kadın, bu adı okuyup göğe ağar. Tanrı da kadını çarpıp Zühre yıldızı yapar. *Mesnevi*'nin 1. defterindeki sözlerin Farsçası (b.536-537) ve İzbudak (b.535-536) çevirisiyle:

Çün zenî ez kâr bed şod rûy zerd	Bir kadının kötü işten yüzü sararınca, utanınca
Mesh-ı kerd o râ Hudâ Zühre kerd	Tanrı, onu çarpıp Zühre yıldızı yaptı.
Avretî râ Zühr ekerden mesh bûd	Bir kadını Zühre yapmak çarpma oldu da balçık
Hâk u gilgeşten ne mesh est ey anûd	Haline geliş, çarpılma değil midir be inatçı?

Konuk'a göre, çok ünlü hikâyelerden biri olan bu hikâyeyi Mevlana, kıssası için yani yalnızca dönüşüm için anlatmıştır yoksa Zühre adındaki bir kadının zinasıyla Zühre yıldızına dönüşmesini bildirmek için değil. Bununla birlikte, bu kadının ruhunun Zühre yıldızı üzerindeki yaratıklardan birinin görünüşüne dönüştürülmüş olması da olasıdır (2006a: c.1. d.1, b.543). Top da hayal ürünü bir hikâye olmasına karşın, çok yaygın bir hikâye olduğunu, Mevlana'nın bu hikâyeyi ibret almak için anlattığını söylemektedir (2019: c.1. d.1, b. 536).

Mevlana da *Divan-ı Kebir*'de Zühre'nin, Harut ile Marut'u hileyle kandırışını söylemektedir:

A Gökyüzü atına binmiş güneş, a kendini hileyle yıldıza dönüştüren güzel
(2007:c.6, b. 2964)

Zühre, bir biçimde, Harut ile Marut'u düzenle kandırıp göğe ağmanın sırrını öğrenmiştir. Zühre gökyüzüne ağıp bir yıldıza dönüşürken Harut ile Marut da Babil kuyusunda baş aşağı asılı kalmışlardır. Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de bir gazelinde Zühre'nin zinasına göndermede bulunarak ona "kahpe" demektedir:

A Zühre, hele bir çarşafa bürün edebin yok, kahpe bir kadınsın sen! (2007: c.5, b. 2321).

Mevlana'ya göre, Zühre'nin yıldıza dönüşmesinde işlediği zina suçundan dolayı utanç duyması etkili olmuştur. O, insan doğasının günaha yatkınlığa dikkat çektiği gibi, utanma duygusuyla ve bağışlanma dileğiyle değişebileceğini de göstermektedir (Nermin Öztürk 2020: 1414).

3.8.1.3.1.2. Zina Çoğalırsa Veba da Çoğalır

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde, "Zina çoğalırsa veba da çoğalır," demektedir. Aynı beyit (b.88) numaralarıyla Farsçası ve Gölpınarlı çevirisiyle:

Ebr ber nayed pey men zekât	Zekât vermeyince bulut gelmez, yağmur yağmaz
U ez zina oftad veba ender cihan	Zina yüzünden etrafa veba yayılır ¹⁷³

Konuk, Farsça metinde geçen *veba* sözcüğünün "veba hastalığı" anlamına geldiği gibi, "bulaşıcı hastalıklar" için de kullanıldığını not etmektedir. Konuk'un bu beyti açıklamasının diliçi çevirisiyle; zenginler, zekâtlarını yoksullara vermezlerse, vaktinde bulutlar ortaya çıkıp yağmurlar yağmayacaktır. Zina çoğaldığı vakit insanlar arasında türlü türlü hastalıklar yayılacaktır (Konuk 2006a: c.1, d.1, b.88).

Konuk, genel anlamda tıp ile tasavvufu, özel anlamda bulaşıcı hastalıklar ile zinayı bağlantılandırmaktadır. Konuk, bulaşıcı hastalıkların sebebini, Tanrısal buyruklara karşı çıkma olarak görmektedir. Kendisi, zinanın haram olduğunu, şayet bir kimse zina yaparsa frengi ve bel soğukluğuna yakalanacağını bildirmektedir (Öteleş 2020: 350). Konuk, zina çoğaldığı vakit insanlar arasında ne tür hastalıkların yayılacağına ilişkin

¹⁷³ Şefik Can, bu beyiti (b.88) çeviri metni *Mesnevi*'nin hem1997 hem de 2016 basımına almamıştır (1997: d.1, b.88,s.26; 2016b: d.1, b.88, s. 26).

bilgileri, *Mesnevi*'nin 6. defterinde yer alan “Hiç kimseyi kadınlar ile mahrem tutma! Zira bu ikinin misali pamuk ve kıvılcımdır.” (2006a: c.10, d.5, b.3866) beytini açıklarken aktarmaktadır. Konuk bu beyti açıklarken erkekte kösnüllük ateşinin kıvılcımının dışıya sıçrayıp nasıl bir fesada ve haramlığa sebep olduğunu anlatmakta, herkes tarafından da bilinsin istemektedir.

Konuk, bu açıklamanın ardından, “tuhaf” denilebilecek başka bir açıklama daha getirmektedir. Konuk'un bu açıklamasının diliçi çevirisiyle; bilindiği üzere tıp biliminde, erkeklerle dişilerin aynı ortamda bulunup dans etmesi ama birbirlerine karşı olan duygularını ve kösnüllüklerini bastırıp zina edemedikleri için hem erkeklerde hem de dişilerde birtakım hastalıkların ortaya çıkmış, bu yüzden dişilerin dölyatağında kanser olduğu saptanmıştır. Din ve ahlakla alakası olmayan doktorlar, bu belayı yok etmek için hastalarına zinayı önermiştir. Oysa zina, toplumsal bir felakettir; frengi ve bel soğukluğu hastalıklarının kaynağıdır. Konuk'un sözleriyle:

Ma'lum olsun ki, fenn-i tıp, erkekler ile kadınların bir arada bulunup raks etmeleri ve fakat birbirlerine karşı hissettikleri şehveti zabtedip zina edememeleri yüzünden hem erkeklerde ve hem de kadınlarda birtakım hastalıklar peyda olduğunu ve hususıyla bu yüzden kadınların rahimlerinde kanser husule geldiğini tespit etmiştir. Ve din ve ahlak ile alakası olmayan etıbbā, bu belanın def'i için zinayı tavsiye ediyorlar. Hâlbuki zina ictimai bir afetten başka bir şey değildir. Frengi ve bel soğukluğu illetlerinin menba'idır (2006a: c.10, d.5, b. 3866).

Tanrısal buyruklar ile hastalıklar ve bu hastalıkların sağaltımı/tedavisi için alınan önlemlerin uzlaşım ve uyuşum içinde olduğunu düşünen Konuk, frengi ve tifoyu bulaşıcı hastalıklara örnek olarak vermekte, bu hastalıkların tıbbi sağaltımlarını ayrıntılandırarak (Öteleş 2020: 349) Avusturya'lı doktorlarından birinin frengi için bulduğu serumdan söz etmektedir. Konuk'un frengi hastalığının sağaltımı için yapılan çalışmaların sonuçlarının aktarılmasının diliçi çevirisiyle:

Viyanada doktorlarından birisi frengiye karşı ünlü serumu keşfetmiş ve bu serum aracılığıyla frengi mikroplarının hastanın kanından yok olduğunu görerek temizlendiği zannıyla temiz bir kadın ile nikâhı uygun görmüştür. Fakat sonrasında yapılan incelemeler, frengi mikroplarının kandan kaçarak sinirlere sarıldığı ve hasta kimse tarafından bu mikropların temiz kadının dahi sinirlerine aşılandığı anlaşıldı. Dolayısıyla, serum kâşifinin hastalığın tedavisine değil, büsbütün saklanması ve özellikle insana hizmet değil, bilmeyerek bir ihanet ettiği sabit oldu. Nihâyet doktorlar bunun da çaresini bulmaya çalışıp hastaya tifo mikrobunu aşıladılar. Bu mikropların gerçekte frengi mikrobunu sinirleri mahvettiği görüldüyse de tifo mikrobunu aşılardan çoğunun bu hastalıktan öldüğü ve kurtulanların dahi hayvanlar gibi ahmak bir hâle geldiği ve tamamen insanlık zekâsından çıktığı anlaşılmıştır (2006a: c.10, d.5, b.3866).

Gölpınarlı, (1983: 145), Konuk'un tam da bu ve buna benzer açıklamalarından yani "Mevlana'nın sözlerini fenni buluşlara tatbiki uğraştığı"ndan dolayı onun *Mesnevi* açıklamalarını bilimsel bulmaz. Elbette, bilimsel bulmadığı Konuk'un açıklamalarını "basılmayan ve basılmasına da lüzum olmayan" diyerek basımına da gerek duymaz.

Berk Yayman, Mevlana'nın *zina çoğalırsa veba da çoğalır* beyitinde söyledikleriyle çağının çok ilerisinde olduğunu, onun cinsel yolla bulaşan hastalıklara işaret ettiğini belirtmektedir (2017: 98). Ne yazık ki Yayman'ın bu sözleri, tarihsel gerçeklikle uyuşmadığı için övgüden öteye gidememektedir. Salgın hastalıklar ya da veba, en azından 4 bin yıldır bilinmektedir. MÖ 2000'li yıllarda yazılmış *Gılgamış Destanı*'nda¹⁷⁴ salgın hastalıktan ve/veya vebadan söz edilmektedir.

3.8.1.3.1.3. Ötedünyada Organların Tanıklığı

Ahmet Özbay'a (2020: 391) göre, Kuran'da organlarına tanıklık edeceği 4 surede bildirilmektedir. Geçmiş dönemdeki insanlar, bu dünyada konuşulan dil gibi, ötedünyada da insan organlarının dile gelip konuşacağını sanmıştır. Özbay'ın dediği gibi, Mevlana da *Mesnevi*'nin 5. defterinde, insanın ötedünyada yaptığı her şeyden sorguya çekileceğini, vücut organlarının da buna tanıklık edeceğini söylemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (d.5, b. 2211-2216) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Ruz mahşer her nihan peyda şevd	Mahşer günü, her gizli şey meydana çıkar
Hem ez hod her mücrimi rüsva şevd	Her suç, kendiliğinden insanı rezil eder
Dest u pa bidehed govahi ba beyan	Elle ayak, dile gelir. Tanrı huzurunda
Ber fesad u be piş müstean	Onun kötülüğüne şahadet eder
Dest guyed men çenin dez didem	El ben şöyle çaldım der
Leb beguyed men çenin porsidem	Dudak ben şöyle sordum der
Pa-i guyed men şode sitem ta müna	Ayak, ben şehvete koştum
Ferc guyed men bekerdestem zina	Ferç ben zina ettim diye tanıklık verir
Çesm-i guyed kerdem gamze-i haram	Göz der ki: Ben harama baktım
Guş guyed çide su-i kalam	Kulak der ki: Ben kötü söz işittim

¹⁷⁴ Gılgamış Destanı'nda 11. tablette yazılanlara göre, Nergal, öldürücü büyük salgınların yaratıcısıdır: Ve şöyle dedi yiğit Enlil'e: "Bu Tufan olmasaydı da keşke salgın hastalıktan ölseydi de insanlar!" (Bottero 2005: t.11, b. 185, s.201). Ramazanoğlu, salgın hastalık tanrısını "veba tanrısı" olarak adlandırmaktadır (2010: 106).

Pes doruğ amed ez ser ta pa-i huyeş
Ki doruğ ker hem aza-ı huyeş.

Derken sözleri, baştan aşağıya yalan olur,
Azası yalanını meydana çıkarır.

Farsça *Mesnevi*'de dilin işlevi *porşidem* (b.2213) olarak belirtilen sözcük “sormak, emmek” anlamındadır. *Müna* (b.2214) sözcüğü *münye* sözcüğünün çoğuludur ve “nefsin istekleri ve arzuları” anlamına gelirken *f.c.*, “cinsel organ” anlamındadır. *Gamze* (b.2215) sözcüğünün anlamı, “dişinin, erkeğe ya da erkeğin dişiye göz kırpması; naz ve işveyle kirpik süzmesi”dir.

Mevlana, burada, altı organın günahlarını belirtmektedir. Buna göre cinsel eylemle ilgili dört organ görünmektedir: *F.c.*, zina yapmakta; *dudak*, öpmekte; *ayak*, kösnüllüğe koşmakta ve *göz*, harama bakmaktadır. El, hırsızlığın, kulak ise kötü sözün günahı gibi gözükmektedir. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; bir kimse ölünce, bu dünyada yaptığı kötü eylemleri hangi organıyla yapmışsa eylem, o organla ilişkilendirilir. O kimse, mahşerde apaçık olan bu rezalet karşısında insanların bakışlarına maruz kalır ve yadsımaya gücü yetmez. Dünyadaki kötü eylemler, Tanrı katında her bir organ kendisiyle ilişkilendirilen günaha açıktan açığa tanıklık etmiş olur, günah sahibinin dilini kullanmaya gerek kalmaz. Organlar sırayla tanıklık eder; sıra, cinsel organa gelince, “Ben zina ettim,” der. Dolayısıyla, mahşer gününde, kim yalan söylese, organları ona karşı çıkararak onu yalancı duruma düşürür (2006a: c.10, d.5, b. 2211-2216).

3.8.1.3.1.4. Ötedünyada Zina Edenlerin Dirilmesi

Mevlana'ya göre, herkes bedeninde nefsin hangi sıfatını öncelemişse ona göre ötedünyada dirilecektir. Kıskançlar, kurt biçiminde dirilecekken alçaklar, haram yiyiciler domuz biçiminde, zina edenler ise cinsel organları kokarak dirilecektir. *Mesnevi*'nin 2. defterindeki beyitin Farsçası (b.1406) ve İzbudak (b.1414) çevirisiyle:

Zâniyân râ gend-i endâm nihân

Zina edenler avret yerleri kokarak,

Hamr hûrân râ büved gend-i dehân

Şarap içenler ağızları kokarak dirilirler

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; gerek zina edenlerin cinsel organlarının kokusu gerekse şarap içenlerin ağızlarının kokusu çevresindekileri rahatsız edecek denli kötü ve pis olur. Erenler, zinacıların ve şarapçıların pis kokularını duyar ve onların hallerini bu kokularından bilir (2006a: c. 3, d.2, b.1403).

3.8.1.3.1.5. Zinadan Doğanlar

Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde bir hikâye anlatmaktadır. Hikâyeye göre, bir katır ile bir deve aynı ahıra düşerler. Katır, deveye her yerde kendisinin yüzüstü çok düştüğünü ama onun yüzüstü çok az düştüğünü, bunun sebebinin ne olabileceğini sorar. Deve, ikisi arasında pek çok farklılıkların olduğunu söyleyerek bu farkları tek tek sıralar. Sonunda da aralarındaki en temel farkın kendisinin *helal evlat* onun ise *veled-i zina* olduğunu söyler. Farsçası (d.4, b.3404-3405) Gölpınarlı (b.3405-3406) çevirisiyle:

Ez enke hestem men ez evlad helal	Ben helal belden gelmişim
Ne ez evlad zina ehl-i dalal	Zinadan sapıkların belinden gelmemişim.
To ez evlad zinayi bi güman	Sense şüphe yok ki zinadan olmasın
Tir kej perd çu bed başed keman	Yay kötü oldu mu ok eğri fırlar

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; Konuk ilk beyit için zinadan doğanların Tanrının yolundan yürüyemeyeceklerini imlemektedir; “tuhaf” biçimde, çağımızda, zina olaylarının artması ve zinadan doğanların çoğalması, bazı toplumların yok olmasına sebep olmuştur ki tarihte okuduğumuz Romalılar ve Bizanslıların durumunun buna doğrulukla tanıklık edebileceğini yazmaktadır. Konuk, ikinci beyiti ise şöyle açıklamaktadır: “Ey katır, senin baban eşek ve anan attır. Bir cinsten hâsıl olmuş, bir mahlûk değilsin. Elbet, “çocuk babasının sırrıdır” hadisi gereğince, baban olan eşeğin ahvali sende zahir olacaktır. Nitekim yay fena olduğu vakit, o yaydan çıkan ok dahi dosdoğru gidemez, eğri uçar.” (2006a: c.8, d.4, b. 3392).

3.8.1.3.1.6. Zina Cezaları

Mevlana, *Mesnevi*'nin 3. defterinde zina cezalarından söz etmektedir. Aynı beyit (b. 3450-3451)¹⁷⁵ numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

U zina kerd u ceza-i sed çub bud	Biri zina etmiştir, karşılığı yüz değnektir.
Guyed u men key zedem kes ra bi ud	Der ki ben ne zaman birine değnek vurdum?
Ney ceza-i an zina bud in bela	Bu bela, zinanın karşılığı değil midir?
Çub key maned zina ra der hela	Değnek, halvetteki zinaya benzer mi hiç?

¹⁷⁵ Bkz. Örs-Kırlangıç 2015 çevirisi için d.3, b. 3443-3444.

Konuk, ilk beyitte geçen *ûd* için “güzel kokulu ağaçtır ki ‘öd ağacı’ deriz,” yazmaktadır (2006a: c. 6, d.3, b.3438). İkinci beyitte Örs ve Kırılancık’ın *halvet* olarak çevirdiği sözcük Farsçasında *hela* olarak geçmektedir. Nişanyan, Arapça kökenli *halvet* ve *hela* sözcüklerinin anlamlarından birini, eş anlamlı “tenha yer” olarak vermektedir (URL-8).

Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; örneğin, bir kimse zina etti, onun cezası şeriata göre, yüz değnek vurmaktır oldu. Zina eden kimse der ki: “Ben hiçbir kimseye öd ağacıyla bile vurmam ki bu değnekle dayak yemek o filimin cezası olsun?” O dayak yemek belası, zinanın cezasıdır fakat bu dayağın görünüşü, tenhada olan zinanın görünüşüne asla benzemez (2006a: c. 6, d.3, b.3438-3439). Gölpınarlı ve Konuk, Mevlana’nın bu beyitlerde Nur suresi 2. ve 4. ayetlere göndermede bulunduğunu söylemektedir.

Sabbah, kurala göre taşlama/recm cezasının dişiler gibi, erkeklere de uygulanması gerektiğini ne var ki erkeklerin işlediği cinsel suçların zaman aşımına uğradığını not etmektedir (1995: 29). Sonuç olarak, zinanın cezayı gerektiren bir suç olması, Eski Mezopotamya yasalarından Tevrat, İncil ve Kuran’a kadar gelmektedir. Mevlana da *Divan-ı Kebir*’de taşlanarak öldürülme cezasını konu etmektedir:

Onu göre göz tutar da bir başkasına bakarsa taşlayıp öldürmek gerektir onu; zina etmiş sayılır o (2007: c.7-2, b. 8631, s. 397).

Recm, eşdeyişiyle *taşlanarak öldürülme* cezasına ilişkin Eflaki de bir hikâye anlatmaktadır. Eflaki, Kira Hatun’un cenazesinde yaşadığını savladığı bir olay aktarmaktadır. Eflaki’ye göre, Kira Hatun’un cenazesi taşınırken bir yere gelir gelmez durur, sonra tabut kendiliğinden yürür. O gece bir aziz, rüyasında Kira Hatun’u görür ve cenazenin neden durduğunu sorar. Kira Hatun da “Dün, bu kapıda zina suçlamasıyla bir kadını ve bir erkeği taşlamışlardı. Onları bu azaptan kurtarıp Rahman’ın rahmetine ulaştırdım,” der. Eflaki’nin anlatımıyla:

Onun haremının mahremi olan eski dostlar şöyle rivayet ettiler ki: Çelebi'nin ölümünden sonra ahiret hanımı, yeryüzünde Tanrı'nın velisi Kira Hatun (Tanrı ona rahmet etsin,) bu âlemden göçtüğü vakit, bütün büyükler toplanıp tabutunu götürürlerken bütün dostlar da Sultan Veled'e uyararak sarıklarını atmışlardı. Cenazesi Çaşnigir kapısına gelir gelmez türbenin karşısında durdu, olduğu yerden kıpırdamadı. Yarım saat geçti. Bütün halk hayretler içinde ağlıyordu. Sultan Veled hazretleri de müritleri ile birlikte sema ile meşguldü. Halkın içinden bir feryat ve figan yükseldi. Dostlar, cenazeyi götürmek istedikleri vakit, cenaze birdenbire kendiliğinden yürümeğe başladı.

Yüce türbenin içine o mübarek cesedi gömdüklerinde, o nurlu türbenin içi, beyaz bir nurla tamamıyla doldu; birçoklarının akılları başlarından gitti. O gece keşif sahibi bir aziz, Kira Hatun'u, Hüdavendigâr'ın kutsal civarında gördü ve ondan cenazesinin neden durduğunu sordu. Kira Hatun: "Dün bu kapıda zina töhmetiyle bir kadınla bir erkeği taşlamışlardı. Bana merhamet geldi, onları bu azaptan kurtarıp Rahman'ın rahmetine ulaştırdım. Cenazenin durmasının sebebi bu idi." Sabahleyin bu aziz, gördüğü rüyayı, Sultan Veled'e anlattı. Arkadaşlar çok sevinip gece vaktine kadar büyük bir sema yaptılar (1973: 2/193-194; 2006: 579-580).

Eflaki, burada, Kira Hatun öldüğünde zina ettikleri için taşlanarak/recm öldürülen bir dişi ile erkeği cennete götürdüğünü anlatmaktadır. Eflaki'nin ve başkalarının aktardığı pek çok doğaüstü yani kerametlerden biri olan bu ve buna benzer doğaüstülükler için Nicholson "biz" ve "onlar" ayrımı üzerinden şöyle demektedir: "Tabiat kanunu fikrinden yoksun bir Müslüman için, kendi tabiriyle, bütün bu harikulade olaylar, aynı derecede inandırıcı görünmektedir. Öte yandan biz, akıl dışı ve imkânsız saydığımız bu olayları, bir çeşit tabii izahını bulduğumuz hadiselerden ayırt etmek mecburiyetini hissederiz. (1978: 119).

3.8.2. Cinsiyetçi Söylem

Kate Manne'ye (2021: 124 ve 77) göre, dişileri cinsel nesneleştirme (i) cinsiyetçilik ve (ii) dişidüşmanlığı olarak yapılmaktadır. Kuşkusuz, toplumsal cinsiyet temelli baskının en düşmancıl ve zararlı yüzlerinin ayırt edilmesinde *dişidüşmanlığının/mizojininin* belli bir kavramsal rolü bulunmaktadır. Eğer, dişidüşmanlığı kavramı kullanılmazsa ya da yerine başka bir kavram tercih edilirse, dişilerin karşılaştığı olası sorunlara ad vermekten dişileri mahrum bırakma tehlikesi taşıyabilir. Çünkü toplumsal cinsiyete özgü hiçbir kavram, dişidüşmanlığının taşıdığı ahlaki ağırlığı taşımamaktadır. Örneğin, dişidüşmanlığı yerine *cinsiyetçilik* terimi akla gelebilir ama "dişidüşmanlığı"nın düşmancıl tınısı cinsiyetçilikte eksiktir. Dolayısıyla, dişidüşmanlığı sözcüğünü uzaklaştırmakla, bunun sorumluluğundan kurtulmak olası görünmemektedir. Ne var ki bu tezde, sorumluluk göz ardı edilmeksizin *dişidüşmanlığı* yerine *cinsiyetçilik* terimi tercih edilecektir. Cinsiyetçi söylemden önce kısaca, dişidüşmanlığına değinilebilir.

Jack Holland, kitabının başlığında dünyanın en eski ve en köklü önyargısının dişidüşmanlığı olduğunu söylerken Kate Manne (2021: 64)de dişidüşmanlığının yaygın ve sözlüksel tanımına *naif kavramsallaştırma* demektedir. Ona göre, dişidüşmanlığı, aslen bireysel faillerin -zorunlu olmasa da tipik olarak erkeklerin- bir özelliğidir. Bu

kişiler, her bir dişiye yahut genel olarak dişilere sırf dişi oldukları için nefret, düşmanlık veya diğer benzeri duyguları beslemeye yatkındır. Dişidüşmanlığı kültürel bir tutum olup dişinin, dişi kimliği taşımasından dolayı ona karşı duyulan nefreti dile getirmektedir. Bu nefret söylemiyle dişiye karşı şiddet, cinsiyet ayrımcılığı ve dişinin nesneleştirilmesi gibi çeşitli şekillerde karşılaşılmaktadır (Etyang 2012: 6).

Stalker (2001: 292), dişidüşmanlarını iki bakış açısından değerlendirmektedir: (i).Nasıl bir dişi olmasını istedikleri ve (ii) dişilerden nasıl korktukları. Ona göre, bu iki bakış arasındaki gerilim, dişidüşmanlığının temel özelliğini oluşturmaktadır. Bu gerilim, kendini dişiler arasında bakire/f...şe, çekici/ tiksindirici, arzulanan/korkulan karşıtlıklar olarak göstermektedir. Stalker, bu iki bakış açısından ilkini *şeyleştirme*, ikincisini *yerme* olarak etiketlemektedir ki bu ikisi birlikte, üçüncü bir bakışı getirmektedir: *Boyun eğdirme*. Şeyleştirme, dişileri, bir yandan, belirli amaçlara ulaşmanın araçları haline getirmektedir. *Şeyleştirme*, dişilerin özellikleri ve rolleri açısından onların kalıcı ve kısıtlayıcı bir temsilini yaratır ki dişidüşmanları, dişinin özelliklerini toplumsal bir inşa olarak değil, biyolojik bir yazgı olarak sunmaktadır. Stalker, *yerme* terimini, tam da *yermek* sözcüğünün TDK-GTS'ye göre, Türkçedeki karşılığı anlamında kullanmaktadır. Tanımdaki belirsiz adılar yerine “dişi” sözcüğü koyulduğunda:

- (i). [Dişilerin] Kötü yönlerini belirtmek, kötülüklerini söylemek, kötölemek
- (ii). [Dişilerin] Alaylı bir dille eksiklerini, kusurlarını ortaya koymak
- (iii). [Dişileri] Beğenmemek, hoşlanmamak, tiksirmek

Stalker'e (2001: 292) göre, dişilerin yerilmesi olan ikinci bakış, dişilerin zayıf yönlerinden dolayı suçlanmasını ya da güçlü yönlerinden dolayı küçümsenmesini içermektedir. Dişilere *boyun eğdirici* bakış ise dişileri şeyleştirme ve onların yerilmesi sonucu ortaya çıkan bir süreçtir. Bu sürecin bir yönü koruma kisvesi altında çalışır; diğer yönü ise dişilerin itaatsizliğinin bastırılmasıyla ilgilidir. Dişileri, erkeklerin yetkesine –otoritesine- bir tehdit olarak görme, dişiye baskıcı bir denetim altına alma, mülkiyet kavramları bu görüş içinde yer almaktadır.

Burada bir yay ayaç açıp Kate Manne'nın hem sorusuna hem de yanıtına göz atılabilir. Manne önemli bir soru sormaktadır: Dişidüşmanlığından söz edildiği gibi,

erkekdüşmanlığından yani *misandri*'den söz edilebilir mi? Manne (2021: 103-104), bu soruya yanıtı “Hayır!”dır. Çünkü eğer, erkekdüşmanlığı, dışıdüşmanlığıyla bir benzeşimde anlaşılacaksa -muhtemelen olması gerektiği şekilde- anaerkil ideolojiden çıkan, anaerkil normların ve beklentilerin yokluğu halinde olmayan normların ihlali ile infiale kapılan insanlar olmadığından, gerçek bir erkekdüşmanlığı da olmayacaktır. Yay ayracı kapatıp dışıdüşmanlığının büründüğü en önemli kılıklardan biri olan cinsiyetçi kalıpyargılara geçilebilir. Yasemin Apalı, cinsiyetçi kalıpyargıların oluşmasında dinin etkisine değinmektedir. Ona (2011: 55-56) göre, toplum tarafından verilmiş dişilik ve erkeklik kalıpları, dinlerin ve kültürlerin oluşturduğu geleneklerin bir parçasıdır. Dolayısıyla, insanların çoğu, bu kalıpları benimsemekte hatta benimsemekle kalmayıp bu kalıpyargıları içselleştirmektedir. Dinsel kültürün etkisiyle oluşan değerler, kalıpyargılar ve çeşitli imgeler toplumun egemen kültürel akışına dâhil olmakta, dindar olmayanlar bile bunları benimseyerek gündelik yaşamlarında bu değerlere, kalıpyargılara ve imgelere göre yaşamaktadır.

Mevlana'nın yapıtlarında, dışı ve edilgin eşcinsel imgesi, Gölpınarlı gibi ifade edilirse, “şeriat”ın olduğu gibi, tasavvufun da ötekileştirilen söylem nesnesidir. Mevlana'nın dişilere ve edilgin eşcinsellere yönelik sözcük seçimleri ayrımcı ifadeler içermektedir. Bunun yanı sıra sözler, olumsuz nitelikte olup cinsiyetçi kalıpyargıları ve eşcinselürkü¹⁷⁶ –homofobi- yeniden üretecek biçimdedir. Dişilere yönelik kalıpyargıları, edilgin eşcinsellere yönelik kalıpyargılardan ayırıp özerk bir söylem olarak ele alacak ölçüde, Mevlana'nın yapıtlarında yaygın olduğu söylenebilir.

Stalker'ın (2001: 291 işaret ettiği gibi, asıl tehlike, bir cinsiyete diğerine göre daha fazla değer verilmesindedir ki erkeğin ve bununla bağlantılı erkeklik ve karşıcinsellik-heteroseksüellik- fikirlerinin norm, dışı ve eşcinselliğin norm dışı olarak gösterilmesidir. Durum böyle olunca, bu bölümde *dilsel anokronizme* yani *dilsel çağışımı* tuzağına düşmemeye özen gösterilerek Mevlana'nın yapıtlarında dişilere yönelik ayrıştırıcı ve ötekileştirici cinsiyetçi söylemi, kalıpyargılar üzerinden irdelerken edilgin eşcinsellere yönelik söylem de eşcinselürkü/homofobi olarak belirlenip irdelenebilir.

¹⁷⁶ Türkçede henüz homofobi sözcüğüne karşılık bulunmamaktadır. Bu sebeple, bu teze özgü şimdilik, *homofobi*'nin karşılığı olarak *eşcinselürkü*, homofobik yerine ise *eşcinselürkülü* kullanılacaktır.

3.8.2.1.Kalıpyargılar

Cinsiyet kültürünün önemli çalışma alanlarından biri de kalıpyargılardır. Kalıpyargılar evrenseldir ama içerikleri, düzenlenme biçimleri evrensel değildir. Kültürden kültüre değişiklikler gösterdiği gibi, çağdan çağa da göstermektedir. Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar'a (2014: 124 ve 147) göre, kalıpyargı etraftaki insanlarla ilgili sahip olunan şemalardır yani belirli gruplar hakkında sahip olunan bilgilerin özetidir. Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar'ın tanımladığı gibi, Platon'un *Menon: Erdem Üstüne* adlı söyleşiminde Anytos'un sofistlere ilişkin "şema"sını yani kalıpyargısını Sokrates açığa çıkarmaktadır:

Anytos - Bu dediklerin kimlerdir, Sokrates?

Sokrates - Bilgici (Sofist) denen kimseler olduğunu sen de biliyorsun, her halde

Anytos - Herakles'i seversen sözüne dikkat et, Sokrates. Tanrılar, hısımlarımı yakınlarımı, yurttaş olsun yabancı olsun dostlarımı, bu insanlara gidip ahlaklarını bozduracak kadar deli olmaktan korusun. Çünkü bunlar kendilerine yaklaşanlar için vebadan, afetten başka bir şey değildirler.

Sokrates - Ne demek istiyorsun, Anytos? Bunca kimse arasında faydalı olmanın yolunu bilir geçinen bu adamlar kendilerine inananlara faydalı olmak şöyle dursun, onların bozulmalarına mı sebep oluyorlar? Sonra bu çeşit bir hizmet için mi açıkça para istemek cesaretini gösteriyorlar? Ben, kendi hesabıma, buna inanmam.

Anytos - Budala olan bunlar değil, Sokrates, bunlara para veren gençlerle çocuklarını bu adamlara gönderen ana babalardır. Ama budalalığın büyüğü, yurttaş olsun, yabancı olsun, bu meslekte çalışanı kapı dışarı edecek yerde onlara kucak açan şehirlilerdedir.

Sokrates - Hangi bilgicilerden zarar gördün yahut ne oldu da onlara karşı bu kadar kızgınlık duyuyorsun?

Anytos - Zeus adına yemin ederim ki, Sokrates, hiçbiriyle ilgim olmadığı gibi, yakınlarımdan kimsenin de bunlara yaklaşmasına göz yumamam.

Sokrates - Öyleyse bunları hiç tanıımıyorsun.

Anytos - Hiç tanımak da istemem.

Sokrates - Peki ama bunların ne olduklarını bilmeden, iyi veya kötü olduklarını nasıl söyleyebilirsin?

Anytos - Onları tanıyayım tanımayayım ne olduklarını bilmek pek kolay.

Sokrates – Herhalde sen bir kâhinsin, Anytos (1960a: 91b-92d).¹⁷⁷

Platon'un bu söyleşiminde Anytos'un söyledikleri bir gruba yani *sofistlere*, Erasmus gibi söylenirse *safsatacılara*,¹⁷⁸ çevirmen Adnan Cemgil gibi söylenirse de *bilgicilere*

¹⁷⁷ Bu alıntı kısaltılmıştır.

yöneliktir. Anytos, sofistlerin her biri başka insanlar olmasına karşın, hepsi aynı özelliği gösteriyor ya da hepsi aynı şeyi yapıyor gibi düşünerek onların “ahlak bozucu” olduğunu söylemektedir. Anytos, hiç hoşlanmadığı sofistlere karşı kolaylıkla geliştirdiği bu “ahlak bozuculuk” suçlamasıyla onların “vebadan” ve “afet”ten daha tehlikeli olduğu konusunda Sokrates’i uyarmakta; onlardan akraba, hısım, dost, yurttaş hatta yabancıların bile uzak durması gerektiğini önemle vurgulamaktadır.

Anytos’un bu söyledikleri, kalıpyargıdır ve onun sofistlere karşı kalıpyargısını ortaya çıkaran da Sokrates’tir. Sokrates, Anytos’a sorduğu sorularla onun sofistleri hiç tanımadığı ve hiçbir sofistle bir ilgisinin olmadığı hatta hiçbir sofistten zarar görmediği halde onlara karşı büyük bir öfke duyduğunu göstermektedir. Sokrates, Anytos’un sofistlerin kim olduklarını, ne olduklarını bilmeden “ahlak bozuculuk” yaptıklarını söylemesi karşısında, “Herhalde sen bir kâhinsin, Anytos” demektedir. Çünkü Sokrates’e göre, böyle bir bilgi ancak, bilicilerde yani kâhinlerde bulunabilir.

Charles Stangor, kalıpyargıyı tanımlamanın çok sorunlu olduğunu, çünkü alanyazında onlarca tanım bulunduğunu belirterek kalıpyargı ile önyargıyı ayıran bir tanım yapmaktadır. Ona (2009: 2) göre, önyargı, bir gruba veya grubun üyelerine yalnızca bu gruba ait olduklarından dolayı- karşı olumsuz bir tutum; kalıpyargı ise gruplar düşünüldüğünde hemen akla gelen özelliklerdir. Başka türlü söylenirse, bir toplumsal grubun ya da bu gruba ait üyelerin sahip oldukları düşünülen özellikleri ve bu özelliklere yönelik zihinde canlanan kalıpyargılardır.

Bordalo, Coffman, Gennaioli ve Shleifer (2016: 1753-1754), kalıpyargıyı, “geniş kitlelerce sahip olunan ve belirli bir tipteki kişi veya şey hakkında fazlasıyla basitleştirilmiş imaja veya fikre sahip olmak” olarak tanımlamakta ve kalıpyargıların her yerde bulunduğunun altını çizmektedirler. Onlara göre, kalıpyargılar ırk, siyaset, toplumsal cinsiyet, nüfus, konum gibi ulamları içermektedir. Bazı kalıpyargılar, kabaca doğru olabilir örneğin, “Hollandalılar uzundur” gibi, bazıları çok daha az doğru olabilir, “İrlandalılar, kıvılcı saçlıdır,” gibi oysa İrlandalıların sadece %10’u kıvılcı saçlıdır. Dahası, kalıpyargılar değişebilir. Örneğin, 20. yüzyılın başlarında Amerikalılar, Yahudilerin

¹⁷⁸ Erasmus, *sofist* sözcüğünü “safsatıcı” olarak kullanmaktadır (2010: 39)

“dindar” ve “eğitimsiz” olduklarına ilişkin kalıpyargısına sahipken 21. yüzyılında başlarında “üstün başarılı kimseler” olarak kalıpyargılandırılmıştır.

Cecilia L. Ridgeway ve Shelley Correll (2004: 511), toplumsal cinsiyetin temel bileşenlerinden birinin cinsiyete ilişkin kültürel inançlar olduğunu söylemekte, bunları, “toplumsal cinsiyet inançları” olarak adlandırmaktadır. Ona göre, bu tür kültürel inançlar, uzun süredir yaygın olarak paylaşılan cinsiyet kalıpyargıları olarak incelenmektedir. Ne var ki toplumsal cinsiyete ilişkin kültürel inançlar, gerçekten de kalıpyargılar olsa da çok daha geniş bir toplumsal öneme sahiptirler. Toplumsal cinsiyet inançları, aslında, toplumsal cinsiyet olarak kavramsallaştırılan farklılığın ve eşitsizliğin toplumsal yapısını ortaya çıkaran kültürel kurallar veya talimatlardır. Lisa Slattery Rashotte ve Murray Webster’e (2005: 619) göre, erkeklerin lehine olan cinsiyet eşitsizliği, toplumsal hayatın birçok alanında belirgindir; örneğin, gelir dağılımında ya da meslek seçimlerinde cinsiyet eşitsizliğini görmek olasıdır. Cinsiyet eşitsizliğinin sürekliliği ve yaygınlığı, yasalarda, politikalarda, eğitim programlarında hatta dışilerin ve erkeklerin eşitlik yönünde ifade edilen tutumlarında yapılan değişiklikler göz önüne alındığında çarpıcıdır.

N. H. Demir’e (2020: 272-274) göre, ayrımcılığa sebep olan mevcut kalıpyargıların en fazla ırk, cinsiyet ve yaş ulamlarında ortaya çıktığını söylemek ve bunları “üç büyükler” olarak adlandırmak olasıdır. Bunların en önemli ortak özellikleri, kişilerin ırk, cinsiyet ve yaş ulamları içerisinde yer alan topluluklara dâhil olup olmamaları konusunda seçim haklarının bulunmamasıdır. Bunun yanında çoğu kalıpyargı, mevcut güç ve konum dengelerini, egemenlik yapısını korumaya ve meşrulaştırmaya hizmet ettiği gerekçesiyle, bazı sosyal psikologlar tarafından alanyazınında *sosyal toksinler* yani *toplumsal zehirler* olarak adlandırılmaktadır.

Dolayısıyla, cinsiyete, yaşa ve cinsel yönelime dönük kalıpyargıların, önyargılar ve ayrımcılığın temelini oluşturduğunun hatta çoğunlukla bu davranışların meşrulaştırılmasında kullanıldığının altı çizilerek, Mevlana’nın yapıtlarındaki cinsiyete, yaşa ve cinsel yönelime yönelik kalıpyargıların açık edilmesi, eşitlikçi söylemin önemini gösterir biçimde ortaya konulması gerekebilir. Buradaki tartışmayla aynı zamanda, kalıpyargılara ilişkin pekiştirilmelerle, ayrıntılandırılmalarla bazı önemli noktalar vurgulanabilir.

3.8.2.1.1.Cinsiyetçi Kalıpyargılar

Cinsiyetçi kalıpyargıların dişi ve erkeğin yalnızca bu gruplara ait olmalarından dolayı sahip oldukları düşünülen özellikler ve toplumda kendilerine biçilen roller şeklinde tanımlanabilir. Bu özellikler dış görünüşe, davranışa ya da duygusal alana ilişkin olabilmekte ve bu kalıpyargılara grubun tüm üyelerinin gerçekten uygun olup olmaması önem taşımamaktadır (N. H. Demir 2020: 275-276).

Bir din ulusu, bir din büyüğü olan Mevlana'nın söz varlığında dişilere ilişkin olumsuz kalıpyargıları ifade eden pek çok söz bulunmaktadır. Mevlana'nın *Mesnevi*'de dişiler üzerinden üretilmiş baskın ve belirgin cinsiyetçi kalıpyargılarından bazıları sıralanacak olursa Gölpınarlı çevirisiyle:

“...Kadında hayvanlık sıfatları çoktur...” (d.5, b.2466).

“...Erkeklerle danış...” (d.4, b.1263-1264).

“...Kadınlara danışma...”(d.2, b. 2273-2279).

“...Kadının vereceği akıl, [erkeğin]ayağını topal eder...” (d.4, b.2209-2210)

“...Kadının rüyasını, aklının noksan, canının arık olması bakımından, erkeğin rüyasından aşağı bil...” (d.6, b.4332).

“...Eksik gönüllü kadın...” (d.3, b.3129-3130).

“...Kadınlara ters gitmeyen işi zor...” (b.2955-2956)¹⁷⁹

“...Kadınlara başkaldırmayanlar nefeslerini tüketirler...”(Eflaki 1973: 1/458-459; 2006: 402).

“...Aklı eksik olana inanmak ha...” (d.2, b.2182-2185)¹⁸⁰

“...Kadınlar akli maaş'tır...” (2006a: c.8, d.4, b.3116)¹⁸¹

“...Kadın gibi eksik...” (d.4, b.1620)¹⁸²

Mevlana, bu ve buna benzer sözleriyle dişilere ilişkin olumsuz kalıpyargılarını dile getirmektedir. Mevlana'nın dişilerin aklını noksan olarak görmesi, dişilere danışılmaması gerektiği söylemesi, bu özelliklerin yalnızca dişi olmasından dolayı

¹⁷⁹ Kırlangıç çevirisiyle

¹⁸⁰ Örs-Kırlangıç çevirisiyle

¹⁸¹ Konuk çevirisiyle

¹⁸² İzbudak çevirisiyle

dişilere ait olduğunu düşündüğü içindir ki dişi denilince Mevlana'nın aklına olumsuz kalıpyargılar gelebilmektedir. Şimdi sırasıyla, cinsiyetçi kalıpyargı örnekleri incelenebilir.

3.8.2.1.1.1. Kadında Hayvanlık Sıfatları Çoktur

Agacinski'ye göre, eskil Yunan felsefesinde dişi bedeni küçümsemekte, dişinin yalnızca üreme, besleme ve yaşamı korumayla sınırlı olduğu düşünülmekteydi. Bu geleneksel bakış açısına göre, erkek hayvan değildir ama dişi biraz öyledir (2014: 204). Holland'a göre, eskil Yunan ve Yahudi-Hıristiyan geleneğin en merkezi inanışlarından biri, erkeğin Tanrılar ya da Tanrı tarafından hayvanlardan ayrı bir şekilde yaratılmış olduğudur. Erkeğin bu kibrine karşılık dişi, kökeni ve amacına bakılmaksızın en aşağılık hayvan gibi dünyaya geldiğini ona hatırlatan bir ceza olarak görülmektedir (2019: 29).

Holland'ın yerinde saptamasıyla, dişilerin köken söylenceleriyle hayvanlarla karşılaştırılması ve bunun kalıpyargıya dönüştürülmesinin kökleri, milattan önce 7. yüzyıldaki eskil Yunan ozanı Heseidos'la başlayıp yine çağdaşı eskil Yunan ozanı Amorgos'lu Semonides'in (M.Ö.7.yy.) şiirlerine kadar uzanmaktadır. Elbette, bu cinsiyetçi kalıpyargı, salt milattan öncesinde Heseidos ve Semonides'le kalmamakta, milattan sonrasına da taşınarak İmam Gazali ve Mevlana'nın, İranlı İslam bilgini Molla Sadra'nın (1571-1641) yine İranlı Molla Hadi Sebzevari'nin (1797-1872) hatta Nietzsche'nin yapıtlarında bile görülmektedir.

Dişilere ilişkin köken söylencelerinde/mitlerinde dişileri hayvan soylarıyla bağlantılandırarak kökenlerini açıklama çabası, Heseidos'un "bela" olarak betimlediği "Pandora" söylencesine dayanmaktadır. Söylenceye göre, Zeus, "yüz gözlü devi öldüren Hermeias'ten ilk dişi Pandora'nın içine "Bir köpek yüreği, bir tilki huyu koy"masını istemektedir (2012: 56-57/16; 67/16).

Eskil Yunan ozanı, Amorgos'lu Semonides'in "Kadınlar Üzerine" adlı şiirinde ise "En büyük beladır çünkü kadın Zeus'un yarattığı" dizesinde söylediği gibi, onun için de dişi, bir beladır. Aynı şiirinde Semonides, hayvan soylarıyla ilintili olarak dişilerin kökenlerini açıklamaktadır. Semonides, dişi soyunu 10 çeşit hayvana benzeterek sınıflandırmaktadır:

Domuz: Başlangıçta tanrı türlü akıl verdi kadına

Birini uzun kıllı domuzdan yarattı¹⁸³.

Evi baştan sona karma çorman

Çamurlar toprak olmuş yuvarlanır yerde

Ne kendi yıkanır ne üstünü yıkar

Çöküp yağ bağlar gübresinin üstüne

Tilki: Birini hınzır tilkiden

Bir kadın ki her şeye erer akılı.

İyiymiş, kötüymüş bir şey kaçmaz gözünden

Huyudur çünkü kötüye iyi, iyiye kötü demesi.

Sabahtan akşama değişir ruh hali

Köpek: Birini dişi köpekten yarattı.

Huysuzun teki anası kılıklı

Her şeyi duysun, bilsin ister

Her yeri kolağan eder, acı acı havlar durur kimseyi görmese de

Susturamaz hiçbir erkek öyle gözün korkutmakla

İster gazaba gelip kırsın dişini taşla; ister tatlı sözler söylesin

Konuklar arasındayken bile

Yolu yoktur susturmanın acı acı havlar

Toprak: Birini topraktan yarattı Olymposlular

Verdi erkeğine onu sakat

Böylesi ne iyiyi bilir ne kötüyü; tıknaktır işi gücü

Gönderince karakışı tanrı iskemleyi çeker bağına ocağın.

¹⁸³Türkçe çevirisinde “yarattı” olarak geçen sözcük için İngilizce, *Females of The Species Semonides On Women* de *yarattı* sözcüğü için “made” geçmektedir. “In the beginning the god made the female mind separately. One he made from a long-bristled sow.” (1975: 36). Türkçesiyle, “yarattı”, İngilizcesiyle “made” olan sözcüğün Yunancası “poiêsis”tir.

Şiirin ilk dizesi şöyle: Tanrı kadın aklını çeşit çeşit oluşturdu. (Khôris gunaikos theos epoiêsen noon.) Burada epôiêsen, poieô fiilinin bildirme kipinde aoristum zamanında 3. tekil şahıs halidir. Bu eylem bir poiêsis'dir, “ürün ortaya koymak, meydana getirmek” anlamındadır. O çağda o kültürde Tektanlı dinlerin anladığı anlamda yaratma yok. Üretme, meydana getirme var, tıpkı marangozun tahtadan masa yapması gibi. Ex nihilo, hiçten bir yaratma yok (Bu açıklama için Prof. Dr. Ahmet İnam Hocam'a teşekkür ederim!).

Deniz: Birini denizden, iki ruhludur bu kadın.

Gün olur güller açar yüzünde

Yere göğe koyamaz onu konuklar:

“Dünyanın en güzel kadını, en güzel kadını!”

Gün olur hiç çekilmez; ne yüzüne bakılır ne yanına yaklaşılır.

Sıkıysa yanaş: Yeni yavrulmuş köpek gibi köpürür

Dalaşır herkesle dost düşman demeden

Dinmez bir türlü öfkesi.

Nasıl deniz dümdüz olup yazın mest eder gemicileri

Birden patlayan dalgalarla gelirse gazaba

Bu kadın da tıpkı deniz gibidir işte.

Belli mi olur ne zaman değişeceği denizin.

Eşek: Birini inatçı boz bir eşekten yarattı.

Zordur onu işe sürmek.

Yola gelir biraz paylayıp dürtünce ama iş denmez işine

Tıkınıp durur gece gündüz arka odada

Araştırır durmadan ocağın başında

Sevişmek dersen geçmez hiç huyundan atar yatağa önüne geleni

Gelincik: Birini gelincikten, zavallı bir türdür bu.

Onda güzellik ne arar!

Ne insanın canı çeker ne cana yakındır ne de sevimli.

Aklı fikri yatakta ama içi dışına çıkar yatağına girenin

Hırsızlık edip zarar verir komşusuna,

Araştırıp durur boyuna kurban artıklarını.

Kısrak: Birini uzun yeleli kısraktan yarattı

Sıkıntıya gelemmez; yağar evin işini başkasının üstüne

Ne değirmen taşına el sürer ne kalburu tutar ne de süpürür gübreyi evinden

Oturmaz başına ocağın kurum bulaşır diye

Zorla götürür erkekleri yatağa.

Günde iki bazen üç kez yıkanıp

Kokular sürünür, taralıdır her zaman
 Uzun saçları gölgeler onu çiçeklerle
 Güzel görünür el âlemin gözüne
 Böyle bir kadın ama beladır kocasının başına
 Bir tiran değilse ya da eli asalı bir kral
 Göğsünü gösterişten kabartıp duran
Maymun: Birini maymundan yarattı
 Erkeğin başına sardığı en büyük beladır bu Zeus'un.
 Daha çirkin bir yüz olamaz yüzünden
 Alay eder onunla herkes yürürken kentte
 Boynu kısa, yürüyüşü hantal kıçtan bacaklı
 Ah ne yazık o adama böyle bir felaketi kollarına alan!
 Bütün dolapları, numaraları bilir maymun gibi tıpkı
 Kulak asmaz gülenlere, incelik göstermez kimseye.
 Gün boyu bir tek şey düşünür, bir tek şey kürar kafasında
 Nasıl etse de birine en büyük zararı verse!
Arı: Öbürünü arıdan yarattı; şanslıdır onu alan
 Konduramaz çünkü kimse bir şey üstüne
 Varlık daha bir varsıl olur onunla, daha bir serpilir
 Severek yaşlanır, kendisini seven kocasıyla
 Güzelim seçkin çocukların anası olur.
 Hemen göze çarpar kadınların arasında.
 Çepeçevre sarar onu tanrısal güzellik
 Sevmez oturmayı açık saçık hikâyeler anlatan kadınlar içinde.
 Böyle bir kadın lütfudur Zeus'un bir erkeğe
 En iyi, en duyarlı kadınlardır bunlar (2016: 5-8).

Semonides'in çeşitli hayvan soylarına dayanarak sınıflandırdığı dişiler içerisinde tek olumlu olan dişî grubu, arı soylulardır. Ancak ünlü ozanın arı soylu dişileri övmesi, erkeğe yararlı oluşundandır.

Semonides'ten 1800 yıl sonra, Gazali de onun gibi, dişileri 10 çeşit hayvana benzetip sınıflandırmaktadır. Tıpkı Semonides gibi, Gazali de *Nasihat'ül Mülük*,¹⁸⁴ İngilizcesiyle *Counsel for Kings*, Türkçesiyle *Mülkün Sultanlarına ya da Yöneticilere Altın Öğütler* adlı kitabında her bir dişiyi, karakter itibarıyla on hayvana eş kılmaktadır. Ona göre, dişiler, 10 farklı karakterden oluşmakta ve bunlardan her birinin karakteri 10 çeşit hayvana karşılık gelmektedir. Bu hayvanlar domuz, maymun, köpek, yılan, katır, akrep, fare, güvercin, tilki ve koyundur. Kendisi kaynak göstermediği için Gazali'nin bu bilgiyi, Semonides'ten alıp almadığı sorusuyla ilgilenmeyip onun Semonides'u yankılayan sınıflaması, kitabının İngilizce çevirisi *Counsel for King*'den¹⁸⁵ alıntılanabilir:

Domuz: Karakterce domuza benzeyen dişiler oburdur; karınlarını doldurmayı çok iyi bilirler ama dinle, namazla, oruçla uğraşmazlar. Ne Tanrının haram ve helal kıldığı buyruk ve yasakları düşünürler ne de ölümü, kıyameti, cenneti ve cehennemi. Ne kocalarının haklarına saygı gösterirler ne de çocuklarının terbiyesine ve onların Kuran eğitimine önem verirler. Her zaman kirli giysiler giyerler ve pis kokarlar.

Maymun: Maymun karakterine ve özelliğine sahip dişiler, renkli giysilere, incilere, yakut, altın ve gümüş cinsi mücevherata düşkündür. Bunlarla övünmeyi sever.

Köpek: Köpek karakterli dişiler, kocaları ne zaman konuşsa, onların yüzüne çemkirir, bağırır ve hırlar. Eğer kocalarının kesesi altın ve gümüşle doluysa, ev refah içindeyse, “Sen benim dünyamsın! Ulu Tanrı, sana kötülük vermesin, ölümüm senden önce olsun!” derler. Ne zaman ki kocaları iflas edip yoksullaşırsa her şey eskisinin tam tersi olur: “Sen zavallı bir yoksulsun!” diyerek onları azarlayıp aşağılar.

Katır: Karakteri katıra benzeyen dişiler, hiçbir yerde durmak istemeyen, inatçı katır gibidir; kendini beğenmiş olur ve kendi yollarından gitmek ister.

Akrep: Akrep özelliklerine sahip dişiler, sürekli komşularını ziyaret eder, dedikoduyu sever, laf toplar, insanlar arasında fitne çıkarmak ve düşmanlık yaratmak için elinden geleni yapar. Akrep gibi, nereye gitse sokar. Peygamber'in “Hiçbir fitneci cennete giremez,” buyurduğu kimseler olmaktan korkmaz.

¹⁸⁴ Gazali'nin bu kitabındaki dişileri 10 çeşit hayvana benzetilme bilgisi, Türkçe çevirilerin en son 1964 yılı basımında görülmektedir. Ondan sonraki kitabın tüm baskılarından bu bilgi çıkarılmıştır.

¹⁸⁵ Gazali'nin dişileri 10 çeşit hayvana benzetip sınıflandırdığı bilgisi, kitabın İngilizce basımından edinilmiştir.

Fare: Fare karakterindekiler, kocalarının cebinden para çalmasının yanı sıra arpa, buğday, pirinç ve çeşitli malzemeleri çalan ve çaldığını komşusunun evinde saklayan dişilerdir.

Güvercin: Güvercin karakterli dişiler, evine gitmez, çok gezerler. Bu tür karılar, kocalarına iyilikle, tatlılıkla konuşmazlar. “Nereye gidiyorsun?” “Ne zaman evde olacaksın?” diye sormaktan bıkmazlar.

Tilki: Tilkiye benzeyen karılar, kocalarını evden gönderip bütün gün yatar; kocaları eve geldiğinde hasta numarası yaparak tartışmaya başlar: “Beni evde hasta bırakıp gittin,” diye yakır.

Koyun: Koyun gibi olanlar, her şeyleriyle kocalarına iyi ve yararlı olan karılardır. Kocalarına, ailelerine ve komşularına yararlı; akrabalarına, ev halkına, çocuklarına karşı şefkatli ve Tanrı’ya itaatlidir. Dindar, örtülü kadın, Tanrı’nın bir lütfudur ve pek az erkek (bir eş olarak) dindar, örtülü bir kadın bulabilir (Gazali 1964: 165-166).

Semonides’in arı soylu dişileri erkeğe göre ve erkek için olumladığı gibi, Gazali de koyun tipli dişileri, erkeğe göre ve erkek için olumlamaktadır. Gazali’ye göre, dişiler içerisinde en makbul sayılanı koyun karakterli olanıdır. Makbul sayılmasının sebebi ise dişinin koyun gibi uysal ve kocasına boyun eğer olması, ayrıca yararlı bulunmasındandır.

Hılo el Müştak’ın aktardığına göre, İranlı İslam bilgini Molla Sadra (1571-1641), dişileri hayvanlarla aynı ulamda sınıflandırmaktadır. Hayvanların yenilen, binilen, süs ya da gösteriş için kullanılan, yük taşıyan özelliklerini sıralarken “Bazı hayvanlar kendileriyle evlenilmesi için vardır,” ifadesine yer vermektedir. “Efser” adlı kitabı açımlayan bir başka İranlı İslam bilgini Molla Hadi Sebzevari, (1797-1872) şu ifadelere yer vermektedir:

Kadınların hayvanlar grubunda zikredilmesinde nükte amacı bulunmaktadır. Öyle ki kadınlar, zekâlarının yeterli olmaması sebebiyle sadece bir kısım şeyleri anlamakta ve sadece dünyayı süslemektedirler. Bu sebeple de konuşma yetisine sahip olmayarak yaratılan hayvanlara benzedikleri doğrudur. Kadınların birçok davranışı da hayvanlara benzemektedir. Fakat erkeklerin kadınları sevebilmesi ve onlarla nikâhlanırken nefret etmemesi için Allah, kadınlara insan sureti bahşetmiştir. Bu sebeple yüce dinimiz erkeklere üstünlük atfederek boşanma, eş tarafından denetlenme ve kadınlara hükmetme gibi birçok hükmü erkeğin inisiyatifine bırakmıştır (Hılo 2020: 157; Meşhedî 2006: 62).

Tıpkı Semonides ve/veya Gazali gibi, Nietzsche de bu cinsiyetçi kalıpyargıyı kullanarak dişilerin henüz dostluğa yetenekli olmadıklarını, zira henüz kedi, kuş ve haydi haydi inek olmaktan öteye geçemediklerini söylemektedir (2020: 73).

Cinsiyetçi kalıpyargıların bu çağları aşan sürekliliği, yaygınlığı ve aynılığı *Mesnevi*'den bir örnekle açık edilebilir. Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde “kadında hayvanlık sıfatlarının çok” olduğunu söylemektedir. Aynı beyit numaralarıyla Farsçası (b.2466) ve Gölpınarlı (b.2467) çevirisiyle:

Vasf-ı hayvâni büved ber zen füzûn	Kadında hayvanlık sıfatları çoktur çünkü
Z'anki sûyi reng u bu dared rükûn	Kadının gönlü renge ve kokuya akar

Konuk, dişilerin nefis savaşımında dayanıksız olmasını, onlarda hayvani nefsin galip gelmesine bağlamaktadır (2006a: c.10, d.5, b. 2466). Bu beyiti Top'un açıklamasıyla, dişiler, erkeklere oranla dünya renklerine ve bezeklerine daha fazla ilgi duyar, daha çok sever. Nefislerinin isteği peşinde dolaşmak dişilerde daha fazladır, bu tip erkekler de olmasına karşın, bu davranış biçimi dişilerde bir meslek halinde görülür. Dişilerin nefis savaşımı yapamaması ise his dünyalarının aşırı kırılğan olmasından ve renk, boya sevdasından kaynaklanmaktadır (2018c: c.10, d.5, b.18955). Görüldüğü gibi, Mevlana'nın kullandığı cinsiyetçi kalıpyargılı beyiti, *Mesnevi* çevirmeni ve açımlayıcısı Top da cinsiyetçi kalıpyargıları kullanarak açıklamaktadır.

3.8.2.1.1.2. Erkeklere Danış

N. H. Demir (2020: 272), kalıpyargıların genellikle olumsuz nitelik taşıyacağı yönünde bir algı olsa da bunun bir zorunluluk olmadığını, bir toplumsal grup ya da üyelerine karşı olumlu kalıpyargıların da bulunabileceğinin altı çizmektedir. Demir'in sözünü ettiği olumlu kalıpyargıya örneği “erkeklere danış” sözünden verilebilir. Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde, danışmanın gerekli olduğunu, danışmakla hem bu dünyanın hem de ötedünyanın belalarından nasıl kurtulunacağını anlatmaktadır. Farsçası (b.1263-1264) ve Kırılancı (b. 1262-1263) çevirisiyle:

Ve er çi aklet hest bâ akl-i diğêr	Aklın varsa da başka bir akılla
Yâr bâş u meşveret kon ey peder	Dost olup meşveret eyle ey baba
Ba du akl ez bes belâhâ vâ rehî	İki akılla, savarsın çok bela
Pây- i hod ber evç gerdunhâ nihî	Çıkarsın göklerin ta doruğuna

Kuşkusuz, Mevlana'nın danışılmasını istediği, önerdiği akıl, erkek aklıdır. Ona göre, ancak iki erkek akılla [♂+♂] belalar savılabilir. Top da bu iki beyiti, bu doğrultuda açıklamaktadır; ey yaşını başını almış, olgun erkek! Her ne kadar yaşlansan, deneyim sahibi olsan da senin gibi bir erkekle arkadaş ol ve yapacağın işleri bir de o erkeğe danış. İki erkek akıl ile iki dünyanın da musibetlerinden kurtulursun. Erkeklerle danışarak başına gelecek belaları savuşturursun. Ötedünya selametin için de erkek müşdidinin göstereceği yolda, akıllıca gidersen manen yükselirsin ve yüceliklerin başı üzerine ayak koyarak daha yücelirsin (2015a: c.7, d.4, b. 13891-13892).

Bu beyitlerde Mevlana, erkek aklının ileri görme ve önlem almada danışılacak akıl olduğunu, ancak erkek aklıyla belalardan kurtulabilme olanağı olduğu kalıpyargısını yinelemektedir. Mevlana “erkeklerle danışın” beyitlerinde söylediği gibi, “danışma”nın öneminin ve gerekliliğinin ayrımındadır. Kendisi, “İş hakkında onlara danış,” (Al İmran 3: 159) ayetinin yönetimiyle *Mesnevi*'nin 1. defterinde Gölpınarlı (b.3031) çevirisiyle, “Peygambere, ‘Onlara danış’ buyruğu geldi” ve “İşleri de aralarındaki danışmayla yürür.” (Şura 42: 38)¹⁸⁶ ayetinin yönetimiyle de *Mesnevi*'nin 2. defterinde Gölpınarlı (b.2272) çevirisiyle, “İşleri danışarak yapmak gerek ki sonunda pişmanlık azalsın,” demektedir.

Mevlana, “erkeklerle danışın”dan karşı uca geçip kadınlara danışıl(a)mayacağı kalıpyargısını dillendirmektedir. Demek ki Mevlana için sorun kime danışılacağıdır.

3.8.2.1.1.3. Kadının Vereceği Akıl Erkeğin Ayağını Topal Eder

Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde “erkeklerle danış” cinsiyetçi olumlu kalıpyargısıyla birlikte “kadınlara danışma” olumsuz kalıpyargısını aynı beyitler içinde söylemektedir. Farsçası (b. 2208-2209) ve Gölpınarlı (b.2209-2210) çevirisiyle:

Meşveret râ zinde[♂] bâyed nikû	Danışacaksan bir diriyle [♂] danış ki
Ki to [♂] râ zinde koned v'an zinde [♂] kû	Seni de [♂] diriltsin; ama nerede o diri[♂]?
Ey müsâfir [♂] bâ müsâfir [♂] rây zen	A yolcu[♂], yolcuyla [♂] danış; fakat
Zan ki payet leng dâred rây-i zen	Kadının vereceği akıl, ayağını topal eder.

¹⁸⁶ *Mesnevi*'de bu ayete göndermede bulunulan beyitler d.5, b.167; d.6, b.1593; d.6, b. 2619

Bu iki beyitin bağlamına göre, Farsçası ve Türkçesiyle, {zinde=diri}, {misafir= yolcu} ve kişi ikinci adlı {to=sen} sözcükleri örtük olarak erkeği imlemektedir. Konuk'a göre, *zinde/diri* sözcüğüyle “kâmil erkek insan”; *misafir/yolcu*, “madde ve nefis âleminden gerçek âleme yolculuk eden erkek”; *zen/kadın* sözcüğüyle de “kadınlar gibi dünyanın gösterişine tutkun olan nefis”, anlatılmak istenmektedir.

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; ey erkek salık! Kendin gibi olan erkek bir yolcuya danış, eğer bedenine bağlanmış bu dünyanın gösterişine aldanmış olana [kadına] danışırsan tinsel yolculuğunda ayağın topal olur, birlik âlemine çıkamazsın. (2006a: c.8, d.4, b.2202-2203). Top ise dişilere ve ilgili hadise gönderme yapmaksızın beyiti açıklamaktadır: “Ey, bu madde ve nefis âleminden, gerçek âlem olan manevi iklime sefer eden kişi! Sen böyle bir yolculuğa çıkacaksan, bu yollardan geçmiş olan, yol yordam bilen akli başında birine danış; nefsin isteklerinin ve dünya ziynetlerinin peşinden dolaşana danışma. Şayet danışırsan topal karınca misali mesafe alamayıp ilahi yüceliklere yücelemezsin.” (2015a: c.8, d.4, b. 14838-14839). Sonuçta Mevlana, erkekler, dişilerin dediğini yaparsa tinsel/manevi yolculuk yapamayacağını, yapsa bile tinsel yükselişi gerçekleştiremeyeceğini cinsiyete yönelik “kadınlara danışma” kalıpyargısıyla söylemektedir.

3.8.2.1.1.4. Kadınlara Danışma

Roman yazarı Melahat Ürkmez de *Diyar-ı Aşk* adlı romanında, Tebrizli Şems'e “Kadınlara danışın ama ne söylerlerse aksini yapın” sözünün Tanrı sözü olmadığını hatta hadis bile olmadığını söyletmektedir. Romana göre, Tebrizli Şems, Erzincan'da dolaşmaktadır. Dolaşırken yolu, bir medresenin önüne düşer. Medresenin avlusunda bir grup şeyh oturmuş tartışıyorlar, Tebrizli Şems'i görünce sorarlar:

-Ey Şems, “Kadınlara danışın ama ne söylerlerse aksini yapın” diye buyruluyor, sen ne dersin?

-Hoş sözdür ama Tanrı sözü değil, Tanrı güzellerinden değil.

-Peki, o zaman, hadis midir?

-Hadis de değildir.

Şeyhler, Tebrizli Şems'in sözlerinden memnun kalmayıp dudak bükerek (2010: 73).

Tebrizli Şems'in bu söyledikleri *Makalat*'tan (2009: 429) alıntıdır:

Nefis, kadın huyludur. “Onlara danışın, ama düşüncelerine aykırı davranın,” buyurulmuştur. Ey Allah elçisi! Onlara danışın buyuruyorsunuz. Hele kamunun menfaati ve sevinci olan bir işte ne yapalım? Şimdi eğer erkeksen gel gidelim, onlarla danışma yapalım. Orada kadınlar vardır, nasıl edelim? Buyuruyor ki: “Onlara danışın ama her ne söylerlerse aksini yapın.” Bir söz söylüyordu, hoş bir sözdür, dedim. Ama Allah sözü değil. Güzel söz, ama Allah güzellerinden değil.

Ürkmez, roman kurgusunda sanki Tebrizli Şems’in bu hadise karşı çıktığını imlemektedir. Ne var ki Ürkmez’in *Makalat*’tan alıntılacağı bu sözlerde Tebrizli Şems, kadınlara danışılmasının iyi olduğunu ya da kadınlara danışılması gerektiğini söylememektedir. Sadece bu sözün ne Tanrı sözü ne de Peygamber sözü olduğunu söylemektedir. Üstelik bu sözün “hoş” olduğunu söyleyerek beğenisini de dile getirmektedir.

Yine, Tebrizli Şems, *Makalat* adlı kitabında “Kadınlara danışın ama tersini yapın” hadisini olumlamaktadır: “Kadınlar hakkında demişlerdir ki: Onlara danış, ama düşüncelerine aykırı davran. Onlar gerçekte böyle yaparlar. Şimdi bu dünya da kadın cinsindedir. Onu bayındırlaştırmaya, süslemeye ne uğraşıyorsun? Gerekli olanı al, o kadar yeter sana! “(2009:307). Alıntılanan bu sözlerde Tebrizli Şems, kadın ile dünya arasında benzerlik kurarak hadiste denildiği gibi, dünya da kadına benzediği için nefsin isteklerinin ve dünya süslerinin peşinden dolaşana danışma demektedir. Devamında ise kadının ve dünyanın dediğinin tersini yapmak, ona aykırı davranmak gerektiğini; erkeklerin dünyayı süslemek, onu güzelleştirmek, iyileştirmek için uğraşmamaları, gerekli olanı alıp gerisini bırakmaları öğütlenmektedir.

Eli Şafak da *Aşk* adlı romanının bir yerinde Mevlana’nın karısı Kira Hatun’u çağaşimsal/anakronik konuşturmuştur:

Bugünlerde öyle keyifsiz, o kadar takatsizim ki. Mevlana ile Şems gece gündüz kapanıp fısır fısır sohbet ettikçe, ben daha derin batıyorum sessizliğe. Keşke fıkıh, hadis, felsefe, tarih ve mantık gibi hususlarda bilgili olsaydım. (...) Öyle ya da böyle hep hizmet ediyorsun. Kimsenin kadınların ellerine kitap verdiği yok. Oysa Mevlâna’nın, bugün Şems’le konuştuğu gibi benimle de hararetili hararetili konuşmasını, bana da akıl danışmasını nasıl istiyorum! (2009: 213).

Romanda söylendiği gibi, gerçekte Kira Hatun’un kocasının kendisine danışmasını isteyip istemediğini bilebilme şansı yok. Ne var ki dişiler söz konusu olunca, dişilere danışılmayacağı konusunda Mevlana’nın sözleri çok kesin, tavrı çok açık ve çok nettir.

Peygambere ait olduğu savlanan hadiste, “Kadınlara danışın, ne derlerse aksini yapın!” denilmektedir. Danışacak olan ve aksini yapacak olan kim? Elbette, erkekler. Ali

Osman Ateş, bu hadisin peygambere ait olmadığını, uydurma olduğunu belirtmesinin ardından dişilere güvenilmemesi, onlara danışılmaması, kendilerine karşı çıkılması tarzındaki bu anlayışın İslam öncesi Arapları yansıttığını bildirmektedir (2006: 101-102). Gölpınarlı'nın Mesnevi'deki açıklamasına (1990: 1/284) göre, bu hadise *mevzu* diyenler olduğu gibi -Peygamber'e ait olmayan sözlerin onun ağzından uydurulması-zayıf diyenler de olmuş, “Kadınlara itaat nedamettir” mealindeki hadise uyduğu için mealen hadistir diyenler de çıkmıştır.

Uydurma ya da zayıf olduğu savlanan bu hadisi, Mevlana yapıtlarında kesin, açık ve net biçimde “kadınlara danışma” kalıpyargısıyla tekrarlamaktan hoşlanmaktadır. Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de Peygamber'den alıntıyla bir gazel söylemektedir. Gölpınarlı çevirisiyle:

Mustafa, kadına danışma demiştir; şu nefsiniz zahit bile olsa kadındır (2007: c. 2, b. 2625).

Gölpınarlı (2007: c.2, s.521), bu gazeli açıklamasında, “Kadınlara danışmayın, danışırsanız dediklerinin aksini yapın,” hadisiyle aynı anlama gelen iki hadise göndermeyle Mevlana'nın bu sözleri söylediğini belirtmektedir.

Mevlana, yine, *Divan-ı Kebir*'de “Kadınlara danışmayın, danışırsanız dediklerinin aksini yapın” hadisine göndermede bulunmaktadır:

Teressin, yalancısın da her şeyi tersine görüyorsun; kadına danıştın mı ne derse aksini yap a bilgisiz.

Kadın, ona derler ki renk, koku ona yol olsun, kible kesilsin; gerçekte kadın insanın [♂] niyetinde nefs-i emmaredir (2007: c.5, b. 6215-6216).

Mevlana, ilk beyitte uydurma denilen hadise, ikinci beyitte ise “Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder” (Yusuf 12: 53) ayetinin yönletimiyle dişinin *nefsi emmare* yani *kötülüğü buyuran nefis* olduğunu söylemektedir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde bir hikâye anlatmaktadır. Hikâyeye göre, peygamber, hasta olan bir sahabeyi ziyarete gider, halini hatırını sorar; hasta, peygamberi görünce iyileşir. Mevlana, hikâyenin burasında Peygamberin, “Kadınlara danışınız fakat dediklerinin aksini yapınız” hadisine göndermeyle şunları söylemektedir. Aynı beyit (b. 2257-2259) numaralarıyla Farsçası ve Karaismailoğlu çevirisiyle:

Goft ümmet meşveret bâ key konim	Ümmet “Kime danışalım” dedi.
Enbiyâ goftend bâ akl-i imim	Peygamberler, “Önder akla” dedi.
Goft ger kûdek der âyed yâ zeni	Ümmet, “Aklı ve aydın düşüncesi
Ko nedâred akl u rey-i rûşeni	olmayan çocuk veya kadın bulunursa” dedi.
Goft bâ o meşveret kün ve ançı goft	Dedi: “Ona danış ve dediğinin
To hilâf-i an kun u der râh üft	Aksini yap, yola düş.”

Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; ümmet, kendi peygamberlerine, “Kime danışalım?” diye sordu, peygamber, “İmam olan akla danışınız!” diye yanıt verdi. Çevreden biri çıkıp dedi ki: “Eğer danışmak için karşımıza akli ve düşüncesi parlak olmayan kadın ve çocuk gelirse onlara da danışalım mı?” Peygamber buyurdu ki: “Eğer karşınıza kadın ve çocuk çıkarsa onlara da danışın ama söyledikleri şeylerin tersini yapın, yolunuza devam edin.” (2006a: c.4, d.2, b.2258-2260). Dişileri ve çocukları dışlayıcı, ayrımcı cinsiyet temelli bu kalıpyargı, {dişi ile erkek}, {dişi ile dişi}, {dişi ile çocuk} arasındaki ilişkileri zedeleyecek biçimde tek yönlülüğe indirgemektedir.

Mevlana, *Mesnevi*’nin 1. defterinde, Peygamberin hadisine göndermeyle yine kadınlara danışılmamasını öğütleyen cinsiyetçi kalıpyargıyı kullanmaktadır. Mevlana’nın öğütlerinin Farsçası (b.2954-2955) ve Kırlangıç (b.2955-2956) çevirisiyle:

Ger nedânî rah her ânçî har bihâst	Yolu bilmezsen, eşek neyi isterse
Aks-i an kon hod bud ân râh-ı râst	Tersini yap, doğru yol odur, işte.
Şâviruhunne pes an geh hâlifu	Kadına danışın, yapın aksini
İnne men lem ya’sihinne tâlefu	Onlara ters gitmeyenin zor işi

Kırlangıç çevirisinden alıntılanan bu beyitlerde, *eşek*, “nefsi” imlerken gizli özne olarak eril “o” ve eril “onlar” kullanılmaktadır. Rıfai, *Mesnevi*’de bu beyiti “hadis-i şerifte buyrulur” ek bilgisiyle, “kadınlarla (nefsinizle)” ve “onlara (nefislerine)” dişi = nefis biçiminde çevirmiştir: “Kadınlarla (yani nefsinizle) istişare edin, ne derse aksini yapın; onlara (yani nefislerine) aykırı hareket etmeyenler, şüphesiz helak oldular.” (diye hadisi-i şerifte buyrulur (2018: d.1, b. 2996).

Tahir’ül Mevlevi, bu hadisin kadınlar hakkında olduğunu belirtmektedir. Onun açıklamasının diliçi çevirisiyle; kadınlara danışın ve onlara karşı çıkın buyurulmuştur. Danışma, sünnettir ama danışılacak kişinin akıllı, bilgili ve güvenilir olması da şarttır.

Dolayısıyla, danışılan konuya akli ermeyen bir kadının vereceği karar, elbette isabetsiz olur. Tanrı erleri nazarında nefis, kadına benzediği için Mevlana, kadınların dediklerinin tersini yapmayanların helâk olacağını bildirmektedir (1971: c.5, d.1, b. 2955).

Top, ilk beyiti erkek için dişiyle düşüp kalkmanın erkeği felakete götüren kötü hallerden biri olarak açıklamaktadır: “[♂] Hayvani nefsin, çeşitli kadınlarla düşüp kalkmak ister, içki ister, iştret ister, helal haram ayırmadan servet ister, şöhret ister. Bunların hepsi de insanı [♂] felakete götüren kötü hallerdir. Sen [♂], bu istekleri değil de tam zıddını yap. [♂] Nefsine zor gelse de ibadete, perhize devam et ki kurtuluşa eresin!” Görüldüğü gibi, Top yine, insan= erkek denklemi üzerinden dişiyi, erkeğin ihtiyaç listesinde sıralamaktadır. İkinci beyitin açıklamasında Top, kadınla temsil edilen nefsi, “erkeği doğru yoldan saptıran, sapıklığa sevk eden arzu” olarak tanımlamaktadır. Ona göre, nefisine karşı gelmeyen erkeklerin hepsi ayrı ve aykırı yollara düşüp telef olup gittiler (2011: c.2, b. 2958-2959).

Eflaki, Mevlana'nın yukarıdaki iki beyiti okuyup Peygamberin hadisini bir hikâyeye üzerinden açıklamasını aktarmaktadır. Kırlangıç'ın “Onlara ters gitmeyen zor işi” olarak çevirdiği beyiti, Tahsin Yazıcı ise “Karılarına başkaldırmayan kişiler nefeslerini tüketirler” olarak çevirmiştir. Eflaki (1973: 1/458-459; 2006: 402), Mevlana'nın hadisi nasıl açıkladığını şöyle aktarmaktadır:

Yine arkadaşların bilginlerinden nakledilmiştir ki: Bir gün Mevlana hazretleri 'kadınlarla danışma yapın fakat onların dediklerinin aksine hareket edin' hadisini açıklıyordu. Buyurdular ki: Bir gün İbn-i Mes'ud (Tanrı ondan razı olsun) Basra'da evinin damında dolaşıyordu. Hanımına: “Bu damdan aşağı atlayacağım,” dedi. Kadın bağırmağa başladı, “Olmaz!” dedi. Kocasını dinlemedi ve o yüksek damdan aşağı atladı. Kazara ayağı kırıldı. Hastalanıp yatağa düştü.

Bu sırada Şam'dan haberciler (kussad) geldi, kendisine: “Bu zamanda ileri gelen atlı kahramanların başı sensin. Büyüklere danışarak Osman'ı ortadan kaldırmamız için senin de bulunman lazımdır; çünkü onun aramızda kalması uzun sürdü,” dediler. Bunun üzerine o: “Özrüm açıktır ve zulüm de insanı rüsva edicidir. Halimi görüyorsunuz, hiç hareket edecek mecalim yok,” buyurdu. O ayağının kırılması sayesinde, bu boyun vurmak hadisesinden kurtuldu, boyun vuranlarla beraber bulunmadı. “Tanrı'nın elçisi, kadınların söylediğinin aksini yapınız, sözünde ne kadar isabet etmiştir. Beni böyle büyük bir günah işlemekten kurtardı ve Tanrı'nın göze görünmez yardımına ulaştırdı,” dedi.

Şiir:

Kadınlara danışın, sonra onların söylediklerinin aksine hareket edin.

Karılarına başkaldırmayan kişiler nefeslerini tüketirler

Öyle görünüyor ki koca, hiçbir hususta karısıyla ortaklaşa karar almamalı ve önemli hiçbir işini ona danışarak yapmamalı, sırlarını ona açmamalıdır. Koca, ara sıra karısının fikrini almak istese dahi, bu yola, sırf karısının dediklerinin aksini yapmış olmak için başvurmalıdır. Aksi takdirde karısının saygısını yitirmiş olur (Arsel 1994: 272).

Erkeklerden neden dişilere danışıp sonra da tersini yapması istenmektedir? Bunun olası yanıtı Gazali'den alınabilir: Çünkü Tanrı, erkekleri kadınlardan üstün yarattı ve kadını, erkeğin emrine verdi. Adam, kadının emrine girmekle hükmü değiştirip şeytana itaat etmiş oldu. Nitekim ayette şeytanın şöyle dediği haber verilmektedir: “Allah'ın yarattığı şekli bozmalarını onlara emredeceğim.” Çünkü erkek, tab'i değil, metbu'dur. Amir mevkiinde kadın değil, erkektir.” (1974: 2/116-117).

3.8.2.1.1.5. Eksik Akıllı Kadın

Dişilere yönelik kalıpyargıların arasında onların aklının eksik oluşu da yer almaktadır. Bu kalıpyargı öylesine yaygın ki ne kadar geriye ya da hangi coğrafyaya gidilirse gidilsin tanıt bulmada zorlanılmayabilir. Aristophanes *Lysistrata* ya da *Kadınlar Savaşı* oyununda dişileri, diğer dişilerin sözleriyle aşağılamaktadır:

Lysistrata: Devletin işlerini ele almalıyız...

(...) Bizler hep bir araya gelirse, Yunanistan kurtuldu demektir.

Kleoninke: Böyle parlak işleri kadınlardan nasıl beklersin? Akıllı kişilerin [♂] işleri bunlar. Bizim işimiz gücümüz boya sürünmek, takıp takıştırmak, sarı fistan, süslü papuç edinmek (2014: 317; 2020: 40-50)¹⁸⁷.

Bir dişi olan Lysistrata, 'nın Atina kent devletini kurtarmak için bütün dişilerin bir araya gelme önerisine bir başka dişi Kleoninke, dişilerin “eksik akıllı” olduğunu imleyerek karşı çıkmaktadır. Oyuna göre, dişilerin işi gücü süslenip püslenip giyinmek olarak belirlenirken dişiler, akıllı olmalarına karşın “eksik akıllı” oldukları için devlet yönetme işlerinden erkekler gibi anlamadıkları belirtilmiştir.

Eskil Yunan'dan bin yıl sonrasına Arabistan coğrafyasına gidildiğinde yine dişilerin “eksik akıllı” oluşuyla karşılaşmaktadır. Birçok yorumcu/müfessir iki dişinin tanıklığının ancak bir erkeğin tanıklığına denk olmasını, dişinin aklen ve dinen eksik olmasıyla açıklamaktadır. Schimmel, dişilere ilişkin bu “eksiklik” söyleminin ortaçağ

¹⁸⁷ Türkçesinde satır numaraları verilmediği için 2020 yılında Ian Johnston tarafından yapılan *Lysistrata*'nın İngilizce çevirisinden satır numaraları alınmıştır.

Hıristiyan teolojisinden çok iyi bilindiği üzere, avami Müslüman geleneğinde Havva'nın rolüne kadar indirgendini söylemektedir (2011: 77). Buhari'den aktarılan bir hadise göre:

Bir kurban yahut ramazan bayramında Rasulullah yanımıza, namaz kılınacak musallaya çıktı. Kadınların yanına uğradı:

— Ey kadınlar topluluğu! Sadaka veriniz. Çünkü siz, bana cehennem ahalisinin çoğu olarak gösterildiniz, buyurdu.

Kadınlar:

— Ya Rasulullah, neden diye sordular. Rasulullah:

— Çünkü siz çokça lanet eder ve kocalarınıza karşı nimete nankörlük yaparsınız. (Ne acıdır ki kendini zabt eden) tam akıllı ve ihtiyatlı kimsenin aklını, sizin kadar eksik akıllı, eksik dinli hiçbir kimsenin çelebileceğini görmedim, buyurdu.

Kadınlar:

— Dinimizin ve aklımızın eksikliği nedir? Ya Rasulullah dediler.

—Kadının şahadeti, erkeğin şahadetinin yarısı değil midir?

Kadınlar:

— Evet, dediler.

— İşte bu aklınızın eksikliğindedir. Hayız olduğu zaman da namaz kılmaz, oruç tutmaz değil mi? buyurdu.

Kadınlar:

— Evet, dediler.

— İşte buda dininizin eksikliğindedir cevabını verdi (Hayız, 7: 9; Zekât, 45: 64).

Kamil Çakın, Peygamberin bu sözlerine ilişkin İslam bilginlerinin yorumlarını özetleyip sıralamaktadır:

- (i). Dişilerin dini ve akli eksiktir.
- (ii). Bu eksiklik fitridir yani yaratılıştandır.
- (iii). Dişiler arasında akıl ve din bakımından bazı ayrallar/istisnalar¹⁸⁸ olabilir ama geneli etkilemez.

¹⁸⁸ Çakın, İslam bilginlerince “itibar ekserdir”in geçerli olduğunu, bu sözle, dişiler arasından çıkacak akıllı kişilerin dişilerin genelini kapsamayacağını, dolayısıyla dişilerin çoğunluğunun akli eksik olmasında bir sakınca bulunmadığını vurgulanmaktadır

- (iv). Dişiler, akılcı olmaktan çok duygusal varlıklardır; olaylar karşısında dayanıklı ve ılımlı olmak yerine istem dışı hareket eder.
- (v). Dişilerin akıl bakımından eksik olduğunun belirtilmesi, iki dişinin tanıklığının bir erkeğin tanıklığına denk görülmesi, dişilerin kötülenmesi anlamı taşımaz. Bu sadece, dişilerdeki fitri duruma işaret etmek, erkeğin dişiyeye karşı uyanık olmasını sağlamak içindir.
- (vi). Dişi, bu eksikliklerine karşın erkeğin aklını çelebilen ve onu hükmü altına alabilen bir varlıktır (1998: 28).

Çakın'ın İslam bilginlerinden sıraladığı bu sözler, yaygın cinsiyetçi kalıpyargıdır. Dişilere yönelik kalıpyargılarla onların akıllarının eksik olduğu ve duygusallığa bağlı olarak uslamlama yetilerinin yeterince iyi olmadığı savunulurken bir başka kalıpyargıyla erkekler, akıllarının çelinmemesi için dişilerin ayartmalarına karşı uyarılmaktadır.

Tuksal (2012: 172), bu tutarsızlığın farkındalığıyla, Peygambere dayandırılan bu sözlerin geçerli bir çıkarım olarak kabul edildiği takdirde, hukuki alandaki her eşitsizliği dişiler aleyhine olmak üzere ontolojik değersizlik hanesine yazılacak eksi puanlara dönüştürmek de geçerli bir çıkarım sayılabilecektir. Örneğin, bir erkeğin 4 hür dişiyeye evlenebilmesine karşın, bir dişinin ancak bir erkekle evlenebilmesini, 1/4 cinsel değersizlik puanı; mirastan -bulduğu konuma göre değişmek üzere- çoğunlukla az pay almasını, yine duruma göre 1/2 vb. ekonomik değersizlik puanı olarak değerlendirmek olası gözükmektedir. Hatta hukuki açıdan kadınlardan daha elverişsiz bir konumda bulunan kölelere, zina haddi cezasında cezanın yarısının uygulanması da yarım insanlık değeri olarak formüle edilebilir.

Mevlana da *Mesnevi*'nin 4. defterinde dişilerin eksik akıllı oluşuna ilişkin kalıpyargısını bir hikâyeye içinde kullanmaktadır. Aynı beyit (b.3128) numarasıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç¹⁸⁹ çevirisiyle:

Mâder-î şehzade goft ez naks akl
Şart küfviyyet bu der akl ve nakl

Akl noksanlığı yüzünden şehzadenin annesi
Denklik dedi akla ve nakle göre şarttır.

¹⁸⁹ ¹⁸⁹ Örs-Kırlangıç çevirisinin 2015 basımı beyit numarası 3123'tür

Sufiler, aklın yönelimine göre ileriye, ahireti düşünen akla “akl-ı ma'ad” sadece dünyayı düşünen akla da “akl-ı ma'aş” adını vermişlerdir (Cebecioğlu 2009: 17). Konuk *aklı maad* ile *aklı maaş* arasında ayırım yapmaktadır. Açıklamasına göre, bilinir ki, *aklı maaş*, *aklı maad*'a oranla eksiktir. Çünkü *aklı maaş* her şeyin görünüşü görür, içine nüfuz edemez. *Aklı maad* ise her şeyin sonunun düşünür taşınır, buna göre, kadınların bakışı dünyanın görünüşüne ve gösterişine yönelmiş olduğundan akılları *aklı maaş*'tır. Akılları bu mertebede olan erkekler dahi kadın hükmindedir. Dolayısıyla bu gibiler eksik akıllıdırlar. Şehzadenin anası dahi söylediği sözleri, bu eksik olan *aklı maaş* ölçüsü ile söyledi (2006a: c.8, d.4, b.3116).

Mesnevi'nin 4. defterindeki bu beyitte (b.3128) şehzadenin annesi, Farsçasıyla “naks akl” Nicholson (b.3129) çevirisiyle “from deficiency of understanding”, Örs-Kırlangıç çevirisiyle “aklı noksan”, Gölpınarlı (b.3129) çevirisiyle “aklı kıt”tır, Konuk gibi söylenirse de “aklı maaş”tır. Böylesine eksik akıllı, uslamlama yetisinden yoksun, akıl yürütme becerileri gelişik olmayan bir kadın, nasıl olur da aklı maad olan, ileri düşünen, her şeyin sonunu akleden bir erkeğe karşı çıkıp denkliğin, eşitliğin akla göre olduğunu söyleyebilir? Elbette, söyleyemez!

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde anlattığı bir hikâyede¹⁹⁰ “eksik akla inanmak ha?” diyerek şaşkınlığını gizlememektedir. Aynı beyit (b.2182-2183) numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

O şerîf, mi koned da'vî serd	O şeriflik iddiasında ama
Mâder u râ ki dâned tâ ki kerd	Anasını kimin becerdiği nerden belli?
Ber zen ve ber fiil zen dil mi nehîd	Kadına ve yaptıklarına mı inanacaksın?
Akl nâkıs ve an gehânî i'temîd	Aklı eksik olana inanmak ha?

Gölpınarlı hem hikâyede hem de alıntılanan beyitlerde geçen *şerif* için “İmam Hasan soyundan gelenlere şerif” denildiğini yazmaktadır (1990: d.2, s.566). Bağcı, hikâyede sözünü ettiği şerifin annesinden kuşkusunu, “Anasını kimin becerdiği nerden belli?” sorusuyla dile getirmektedir. Neden? Çünkü ona göre, dışının aklı eksik olduğu için onun sözüne de eylemine de güvenilmez. Bunun böyle olduğunu, Konuk da açıklamasında ifade etmektedir. Konuk'un açıklamasının diliçi çeviriyle; o şerif

¹⁹⁰ Gölpınarlı bu hikâyenin 630'dan sonra ölen (1232-1233) Avfi'nin Cavâmi'ul-Hikâyât'ında bulunduğunu, Bediuzzaman Furuzanfer'den aktarmaktadır (1990: c.2, d.2, s.566)

dediğiniz adam, anlamsız bir iddiada bulunuyor, onun gerçekten şerif olduğu ne malum? Kim bilir onun anası kimden gebe kaldı? Nefsin hazlarına düşkün dişiye ve dişinin eylemlerine gönül bağlarsınız; hem dişilerin akli eksiktir der hem de onların sözüne güvenirsiniz. Çünkü dişi, doğurduğu çocuğu işine gelen bir babaya nispet eder ve zinadan gebe kalsa bile onu gizler (2006a: c.4, d.2, b. 2179-2180).

Açıklamalardan hareketle, Mevlana, bu beyitlerde en azından iki noktanın altı çizmektedir: (i). Dişilerin yalancılığı ve güvenilmezliği ve (ii) erkeklerin dişilere ilişkin tutarsız söylemleri. Dişiler yalancı ve güvenilmezdir; çünkü dişiler hem akli eksik olduğu hem de karnındaki çocuğun kimden olduğunu yalnızca onlar bilebileceği için zinadan olma çocuklarını bile gizleyip yalan söyleyebildikleri için onlara güvenilmez. Agancinski (2014: 232), erkeklerin dişilere ilişkin bu kuşkulu durumunu şöyle açıklamaktadır. Erkek, baba olduğunu her zaman anneden öğrenir; hem döllenme hem de çocuğun doğumu babanın bedeni içinde değil, dışında gerçekleşir. Genetik testlerin ortaya çıkışına değin erkeğin doğan çocuğun gerçek babası olup olmadığını bilmesi olanaksızdır. Erkekler, dişilere ilişkin tutarsızdır, çünkü hem dişiler için “akli eksik” derler hem de akli eksik dediklerine güvenirlir. İmami (2020: 49-50), Mevlana’nın cinsiyetçi kalıpyargıları için kendi döneminde yaşayan halkın görüş ve yargılarının etkisinde kalarak bazı temsillerinde erkekleri dişilere tercih ettiğini ve dişileri, akıl zayıflığı bakımından çocuklarla aynı seviyede gördüğünü belirtmektedir.

Top da dişilerin aklının eksik oluşuyla ilgili beyitin açıklamasında, hikâyede hiçbir biçimde geçmemesine karşın, dişiler için “saçı uzun akli kısa” kalıpyargısını kullanmaktadır:

Kadının cazibesi ve senin ona olan meylin sebebiyle kadına ve onun yaptıklarına gönül bağlar ve itimat edersiniz. Bu arada da kadın için “Saçı uzun, akli kısa” dersiniz. Kadın, karnında taşıdığı çocuğunu asil bir babaya isnat edebilir. Kimden hamile kaldığını yalnız kendisi bilir. O halde şeriflik taslayan bu haraminin şerifliğine nasıl güvenebilirsiniz (2013: c.4, d.2, b. 6201).

Top, “saçı uzun akli kısa” kalıpyargısını niçin kullanmaktadır? Bu sorunun yanıtı, Seyfi Karabaş’ın “saçı uzun akli kısa” deyiminin ardında cinsellik olduğu saptamasında aranabilir. Karabaş (1981: 282), “saçı uzun akli kısa” deyimini, “Saçları uzun olduğu için akılları kısa olduğu söylenen (sözde şaka olarak) dişilere karşıt olarak; saçları kısa olduğu için erkeklerin akıllı olduğuna inanılmaktadır. Karabaş, “saçı uzun akli kısa” deyiminin ardında, güçlenen ererkil düzen, bu düzenin ideolojik yapısı dolayısıyla, bir

yandan cinsel yaşamın, bir yandan da o cinsel yaşamla özdeşleştirilen dişinin kötülenmesi olduğunu söylemektedir. Ona göre, gittikçe güçlenen ererkil düzen içinde dişileri kötülleme, toplumsal durumlarını sarsma eğiliminin sonucu olarak dişi cinsellikle özdeşleştirilip küçük düşürülmektedir. Dişilerin saçı uzun olduğundan (uzun saçın dişilere özgü yapılmasının da bir toplumsal eylem olduğu düşünülecek olursa toplumsal amaçlılık daha bir belirginleşmiş olur) cinsel yaşama daha yakın dolayısıyla, ussallıktan daha uzak olduğu söylenmiştir olmaktadır. Top, Karabaş'ın saptamasını doğrularcasına “saçı uzun aklı kısa” deyimini cinsellikle, daha doğrusu, Gölpınarlı'nın “Anasını kimin becerdiği nerden belli?” kuşkusuyla cinsel ilişkiyle ilgili kullanmaktadır.

Emrah Tunç (2020: 472), ererkil kültürün erkekliği tanımlamaktan daha çok kadınlığın ne “olduğuyla” veya “olmadığıyla” daha çok ilgilendiğini ve asıl öznesi olan erkekliği, kadınlığın tam karşısına konuşturarak açıklamaya çalıştığını söylemektedir. Söylediklerine örnek olarak da dişiler için geliştirilen “saçı uzun, aklı kısa” kalıpyargısını vermektedir. Ona göre, bakışlımlı/simetrik olarak dişilerin karşısına konuşturılan erkeklerin, “saçlarının kısa, akıllarının uzun” olduklarını söylemeye çalışmaktadır.

Mesnevi'nin 4. defterinde Mevlana, cinsiyetçi “eksik akıllı” kalıpyargısını yineleyerek dişi gibi eksik olan erkeği betimlemektedir. Farsçası (b.1620) ve İzbudak (b.1621) çevirisiyle

Merd kander âkıbet bînî ham est	Erkek, işin sonunu göremezse işin sonunu
O ez ehl-i âkıbet çun zen kem est	Görenlere nazaran kadın gibi noksan sayılır.

Farsça beyitte geçen *ham* sözcüğü için Konuk (b.1619), “eğri yani her şeyin sonunu görücülükte eğri ve nakıs olan erkek, isterse pehlivan olsun, akıbeti gören ve düşünen kimselerin önünde kadın gibi nakıstır” demektedir (2006a: c.7, d.4, b.1618).

Farsça kökenli *zen* sözcüğü “kadın” *kem* “az; noksan, eksik” *çun* ilgeci ise “gibi” anlamlarına gelmektedir (Kanar 1998: 499; 233; 331). Farsçası ve Türkçesiyle, “çun zen kem est= kadın gibi eksik” Mevlana'nın söylemek istediği, budur.

Mevlana'nın dişilere olumsuz bakış açısını gösteren cinsiyetçi bu kalıpyargıyı İngilizce, Osmanlıca ve Türkçe çevirileriyle birlikte çizelge üzerinden gösterilebilir.

Çizelge 9: Cinsiyetçi Kalıp Yargının Farsça'sı, İngilizce ve Türkçe Çevirileri

4. Defter	Beyit	Sözler
Mevlana	1620	Çun zen kem est
Nicholson	1621	He like a woman, is inferior to those acquainted with the end.
Nahifi/ Mehmed Şakir Efendi	1642/1680	Zenden alçak /Zenden ednâdır
Çelebioğlu	1642	Kadından da güçsüzdür
İzbudak/Top	1621/14250	Kadın gibi noksan/eksik
Gölpınarlı /Karaismailoğlu	1621/1620	Kadın gibi sonu görenlerden aşağıdır
Konuk/Tahir'ül Mevlevi	1619/14051	Kadın gibi nakıs
Örs-Kırlangıç/Kırlangıç/Kanar	1620/180 ¹⁹¹	Kadın kadar geridedir

Görüldüğü gibi Mevlana, İzbudak, Konuk, Tahir'ül Mevlevi ve Top “eksik”; Nahifi ve Mehmed Şakir Efendi “alçak”; Gölpınarlı ve Karaismailoğlu “aşağı”, Kırlangıç, Örs-Kırlangıç ve Kanar “geride”; Çelebioğlu “güçsüz” sözcükleriyle dişiyi aşağılama sözlerin içeren kalıpyargıları kullanmışlardır.

Tahir'ül Mevlevi'nin bu beyiti açıklamasına göre dişiler, akli eksik oluşlarıyla yapıp ettiklerinin sonunu göremezler. Göremedikleri için de erkeklerden sürekli çok pahalı isteklerde bulunurlar. Eğer erkek, bu isteklerin sonunun nereye varacağını göremezse bunun hapse kadar gidebilecek kötücül sonuçları olabilir. İşte, bu tür erkekler, dişiler gibi eksiktir. Tahir'ül Mevlevi, işin sonunu gör(e)meyen erkeğe neler olacağı, o erkeğin “bayan hazretleri” dediği dişilerle nasıl aynılaşacağını ilişkin şöyle söylemektedir:

Gerçi her kaide gibi bunun da istisnası olabilir. Nitekim bugün bazı erkekler de vardır. Bakarsın, bayan hazretlerine kürk manto vesaire alınacak; bunların tedarikine ise geliri müsait değil; fakat ele, güne karşı hanımın da haysiyetini muhafaza etmek lâzım. O hâlde ne yapmalı? Ya borç etmeli, ya rüşvet almalı! Her ikisinin sonunda da mahkemeye gitmek, hatta hapse girmek var. İşte bu neticeyi düşünemeyen erkeğin de işin sonunu görmemek hususunda öyle kadınlardan farkı yoktur. Bu gibi erkekler hakkında Hz. Mevlana buyuruyor ki: Bir erkek ki işin sonunu görmekten âciz olursa, işin sonunu görenlere nazaran kadın gibi nakıstır (1971: c.12, d.4, b.14051).

Top'a göre, baştayken sonu sezemeyen erkek, fiziki açıdan dev gibi olsa da sezgi eksikliği yüzünden küçülür de küçülür. Böyle erkekler, işin sonunu gören erkeklerle göre, eksikli sayılır. Bunlar, “eksik etek” tabir edilen kadınlar gibi eksiklidirler.

¹⁹¹ Mehmet Kanar, Farsça *Mesnevi* (2018d) çevirisinde beyit numaralarını vermediği için sayfa numarasıyla belirtilmiştir.

Mevlana, dişiler için neden eksik demektir? Top, “kadınlara eksikli denmesi şundan kaynaklanıyor olsa gerek” diyerek bilinen cinsiyetçi kalıpyargıları sıralamaktadır:

- (i). İbadet eksiliği: Dişiler, Tanrı’nın vergisi olan aybaşı hallerinde namaz kılamazlar, oruç tutamazlar, Kâbe’yi tavaf edemezler, -öğrenme dışında-Kuran okuyamazlar. Bunları yapamadıkları için ibadet eksiliğinden dolayı onlara eksikli denmiştir.
- (ii). Dişilerin hisleri yoğun olduğundan fazla sert, katı ve acımasız olamazlar. Bu yönden, sertlik ve acımasızlık gerektiren konularda eksik kalırlar. Örneğin, kolay kolay idam kararı veremezler.
- (iii). Dişiler, savaşlarda düşmanla fiziki mücadelede yetersiz ve eksik kalırlar, gerektiğinde öldürme hususunda tereddüt yaşarlar. Bunlar genel görüntüler olup Ayrallar/istisnalar kuralı bozamaz.
- (iv). Bir de “eksik etek” deyimiyle “mini etek giyen kadınlar” kastediliyor olsa gerek. Çünkü etek boyları çok kısa olunca normal eteğe göre eksik kalıyor (2015a: c.7, d.4, b. 14250).

Top’un dediği gibi, “eksik etek” deyimiyle “mini etek giyen kadınlar”ın kastediliyor olması olası değil. Çünkü Gülden Sağol’a göre, “eksik etek” deyimini, ilk olarak 1876 tarihinde basılan Ahmet Vefik Paşa’nın sözlüğünde rastlanmakta, ardından diğer sözlüklerde yer almaktadır (2012: 270). Ancak, “eksik etek” deyiminin halk dilinde “kadın” anlamında kullanımı çok daha yaygın ve çok daha eski tarihlidir. Sağol’un belirttiği gibi, deyim bu kadar kısa zamanda edebi dilden ağızlara geçip yaygınlaşması söz konusu olamazdı (2012: 272). Bunun yanı sıra, Türkiye’ye mini eteğin girişi çok yeni olduğu gibi, geleneksel ya da kırsal kesimdeki dişiler için “eksik etek” deyiminin kullanıldığı düşünülürse Top’un bu görüşünün kabul edilmesi zor görünmektedir. Kaldı ki 13. yüzyıl Konya’ında “mini etekli” bir dişiyi düşlemek, düş gücünün sınırlarının fazlasıyla zorlanmasını gerektirebilir.

Derleme Sözlük’te *etek* sözcüğünün anlamlarından biri, “kasık” (2009: 3/1796), TDK-GTS’ye göre, *etek* sözcüğünün birinci ve ikinci anlamı “giysi”yi tariflerken yedinci anlamı “edep yeri”dir. Filiz Bingölçe’nin (2001: 58) *etek tıraşı*, *eteği belinde* ve *etek*

indirmek (kaldırmak) deyimlerine dayanarak “etek” sözcüğünün dişi ve erkek için “cinsel organ” anlamına geldiği söylenebilir. Eflaki (1973: 1/167) de örneğin, *eteği temiz* deyimini “namus” anlamında kullanarak Mevlana’nın karısı Kira Hatun’u “eteğinin temizliği ve namusluluğu hususunda ikinci bir Meryem olan Kira hatun” olarak betimlemektedir

Sağol, bir soru sormaktadır: Acaba, “eksik etek” deyimi, giysiyle ilgili olmayıp dişilerin eteğindeki eksiği yani cinsel organ eksikliği veya erkekteki gibi çıkıntı hali olmamayı işaret ediyor olabilir mi? (2012: 272).

Top, “Kadın, bir erkek kadar fiziki güce sahip değildir. Erkeğe göre, bazı fiziki eksiklikleri bulunduğu için de kadına ‘eksik etek’ derler.” (2019: c.1, d.1, b. 944) diyerek tanımlamaktadır ki bu tanımlamayla “eksik etek” erkekte olup da dişide olmayan “etek”e göndermede bulunmaktadır. Bir başka deyişle dişi; “pipisi olmayan erkek” olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, dil üzerinden dişinin ‘eksik erkek’ olarak işaretlenmesi; dişi cinsiyetin asli kimliğini, erkek üzerinden tanımlanması anlamına gelmektedir. Top’un cinsiyetçi kalıpyargı olan hem “saçı uzun aklı kısa”¹⁹² hem de “eksik etek” deyimlerinin kullanışı için Konig (1992: 26) gibi söylenirse, aşağılayıcı sözler genelde dişilere gönderimde bulunmakta, bu gibi sözlerin erkekler için olanlarına pek rastlanmamaktadır. İmami’ye göre, Mevlana, dişilere yönelik kalıpyargılarında dişileri, erkeklerden çok daha zayıf olarak görmekte hatta dişilerin rüyalarının bile, erkeklerin rüyasından eksik olduğu konusunda ısrar etmektedir. Buna delil olarak da dişinin ruh ve akıl yönünden erkekten eksik olmasını göstermektedir (2020: 50).

Mevlana, *Mesnevi*’nin 6. defterinde bıkip usanmadan dişilerin eksik akıllı olduğu kalıpyargısını yinelerken dişiye benzeyen erkeklerin de eksik akıllı olduğunu söylemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.4318-4319) Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Hâb-1 zen kemter ez hab-1 mer dâñ	Akıl noksanlığı ve ruh zayıflığından dolayı
Ez pey noksan akl u za’if cân	Kadının rüyasını erkeğin rüyasından aşağı bil
Hâb-1 nâkıs akl u gûl âyed kesâd	Noksan akıllıyla aptalın rüyası işe yaramaz.
Pes zi bi akli çi bâşed hâb bâd	Peki, akılsızlıktan ne rüya olur? Hava civa!

¹⁹² 2013: c.4, d.2, b. 6201.

İzbudak (b.4320) dişinin rüyası, erkeğin rüyasından “daha aşağıdır, daha değersizdir” olarak çevirmiştir. Gölpınarlı'nın (b.4332) “aşağı bil” diye çevirdiği Farsça *Mesnevi*'de *kemter* sözcüğüdür (b.4318). Farsçada *kem* sözcüğü “az, noksan, eksik” *kemter* sözcüğü ise “başka şeylere nispetle daha az olan” anlamına gelmektedir (Şükun 1996: 3/1573).

Başkent gibi (2011: 45) söylenirse, Mevlana, dişilerin akıllarının eksik, canlarının zayıf ve ahmak olduğunu; rüyalarının, düş ve düşüncelerinin boş olduğunu; bir değerinin olmadığını, dolayısıyla dişilere itibar etmemek gerektiğini vurgulamaktadır. Mevlana, “Akılsızın rüyası nedir sorusuna, “Hava” diyerek dişilerin düşlerini boş bir havaya benzetmekte; dişilerden kaçınmayı, uzak durmayı öğütlemektedir.

İlk beyitte Mevlana dişilerden söz etmektedir. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; dişilerin akılları eksik, canları zayıftır. Onların bu aşağılık dünyaya sevgileri, ilgileri çoktur bu sebeple, son derece süse ve moda bağlıdır. Canları zayıf olduğundan nefislerinin hazzına karşı dayanma güçleri yoktur. Her şeyden çabuk etkilenirler. Dayanıklı görünenlerin dahi birçok hususta zaafı vardır. Dolayısıyla, dişilerin rüyası dahi erkeklerin rüyasından daha eksik olur. İkinci beyitte ise Mevlana, dişilerden erkeklere geçmektedir. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle, akılları eksik olan ve beyin hücreleri az olan erkekler dahi dişiler gibidir. Onların rüyası dahi bozuk gelir. Dolayısıyla, akılsızlıktan dolayı bu eksik akıllı erkeklerin gördüğü rüyanın kıymeti ne olur? Hava (2006a: c.13, d.6, b.4340-4341).

Konuk, dişi ile ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklara ilişkin çağının bilimsel bilgilerini değişmez doğrular olarak kabul ederek ilk beyiti açıklamaya devam etmektedir, diliçi çevirisiyle: Peygamber Efendimiz, dişilerin akılda ve dinde eksik olduklarını haber vermiştir. Bin üç yüz küsur sene önce, Peygamber Efendimizin bildirdiği bu gerçek. Çağımızda "biyoloji = hayat ilmi" bilginlerinin en ünlülerinden Kember ile Grey adlarındaki iki bilginin 1925 yılında basılan İngilizce Text-Book of Anatomy & Physiology adındaki yapıtında dişilerin beyni, erkeklerin beyninden ortalama olarak 150 gram eksik olduğu ve hücre miktarının azlığı bildirilmektedir. Kanıtlanmıştır ki burada vücut yapısının oranının tesiri yoktur. Dolayısıyla dişileri, erkekler ile eşit tutanların biyoloji biliminin verdiği bu son kesin yargısından ibret almaları ve Peygamberimizin hadisini rivayet edenleri eleştirmemeleri gerekir (2006a: c.13, d.6, b.4340).

Görüldüğü gibi, Konuk, anatomi ve fizyoloji alanındaki yapıtları takip edip bu bilgileri, hem hadis hem de *Mesnevi* beyitlerini açıklamakta kullanmaktadır. Konuk, bu beyiti açıklarken bu beyitle anlam bakımından birbirine uyan hadisi de aktarmaktadır. Aynının sürekliliğini göstermesi bakımından, Konuk'un söylediklerini yinelemekte yarar var; söyledikleri maddeler halinde sıralanacak olursa;

- (i). Peygamber, dişilerin dinde ve akılda eksik olduğunu bildirmiştir.
- (ii). Peygamberin dişilere ilişkin bu söyledikleri gerçektir.
- (iii). Dirimsel/Biyolojik olarak dişilerin beyinleri, erkeklerden hem 150 gram daha eksik hem de hücre miktarı daha azdır.
- (iv). Biyoloji bilimi, Peygamberin söylediklerinin doğruluğunu bilimsel olarak kanıtlamıştır.
- (v). Dişiler ve erkekler eşit değildir; eşit olmadıkları hem Peygamberin sözleriyle hem de biyoloji bilimini verdiği kesin yargıyla kanıtlanmıştır.
- (vi). Dişiler ve erkekler için eşitlik isteyenler bu apaçık gerçeklerden ibret alarak eşitlik söyleminden vazgeçmelidir.
- (vii). Peygamberin bu hadisini eleştirenler, eleştirmeyi bırakmalıdırlar.

Öyle anlaşılıyor ki Konuk, biyoloji bilimini “fetva kurumu”, bilim insanlarını da “fetva veren müftüler” gibi görmüş olabilir. Bilim, hiçbir durumda “kesin” ve “son” yargı ver(e)mez. Bilimin bilgileri “yanlışlanabilir”, “şimdilik”tir, mutlak ve değişmez değildir. 13. yüzyıla ait dinsel içerikli bir metnin -*Mesnevi*'nin- 20. yüzyılın bilimsel bilgileriyle açıklanması, her yeni keşif ve buluşla, yeniden açıklanmasını gerektirecektir. Diğer bir deyişle, dişi ve erkek beyni hakkında kendi çağının bilgileriyle açıklamaya çalışan Konuk'un açıklamaları, 21. yüzyıl bilgileriyle yeniden açıklama istemektedir (Öteleş 2020: 361). Kısacası, Gölpınarlı'nın dediği gibi, Konuk'un bu açıklamaları “ilmi bir mahiyet arz etmez,” (1983: 145) demek durumunda kalınabilir.

Konuk'a benzer biçimde Top 'da açıklamasında, cinsiyetçi kalıpyargılarla dişi ve erkekteki biyolojik farkları “üstünlük” olarak ele alıp dişinin aklının eksik, bedeninin zayıf olduğunu bildirmektedir. Top'a göre, dişinin rüyası, erkekten neden aşağı ve

değersizdir? Çünkü dişilerin fiziksel ve ruhsal zayıflıkları onların rüyasına da yansır ve dişilerin rüyası, erkeklerin rüyasından daha aşağı sayılır (2018c: c.12, d.6, b. 25065).

Bu cinsiyetçi kalıpyargıyla Mevlana, Ahmet Avni Konuk ve Hüseyin Top arasında dişiyi aşağılamada ve değersizleştirmede bir süreklilik görülmektedir. Her biri ayrı çağdan bu üç erkek¹⁹³çağlara yerleştirildiğinde; Mevlana, 13. yy, Konuk, 20. yy, Top ise 21. yüzyılda yaşamıştır. Ne var ki bu üç erkek de dişiyi aşağılamada aynı kalabilmiştir. Berna Kılınç (2018: 35), her ne kadar “artık bu dobralıkta beyanlara rastlamak pek mümkün değil” dese de 21. yüzyılda bir erkek, “Kadınların fiziksel ve ruhsal zayıflıkları onların rüyasına da yansır ve kadınların rüyası, erkeklerin rüyasından daha aşağı sayılır,” yazabilmektedir. Oysa fiziksel ve ruhsal zayıflık ne geçmişte ne de şimdi dişilerin toplumda aşağı bir düzeye itilmesinin yeterli bir açıklaması olamaz. Öyle görünüyor ki Berna Kılınç’ın “Aklın cinsiyeti var mı?” sorusuna, farklı çağlardan üç erkek de Mevlana, Konuk ve Top, “Evet var!” ve “Bu aklın cinsiyeti erkektir,” demektedir. Kılınç’ın sorusu yinelenirse, bu saptamalar, aklın cinsiyetli olduğunu kanıtlar mı? Elbette kanıtlamaz. Çünkü aklın doğuştan mı yoksa insanın büyüdüğü çevreden dolayı mı ayrıştığı sorusuna yanıt verebilmek için çok dikkatle kontrol edilmiş deneyler ve gözlemler yapmak gerekmektedir.

3.8.2.1.1.6. Eksik Gönüllü Kadın

Mevlana, *Mesnevi*’nin 3. defterinde “eksik akıllı” dişi kalıpyargısının bir başka çeşitlemesi olan “eksik gönüllü” dişiyi kullanmaktadır. Mevlana, erkeğin sadakatının dişiden eksik olmaması gerektiğini ayrıca, eğer erkeğin gönlü dişiden aşağı olursa o erkek gönlün işkembeden aşağı olacağını söylemektedir. Farsçası (b.3127-3128) ve Gölpınarlı (b.3129-3130) çevirisiyle:

Ey birâder hod ber in iksîr zen	A kardeş sen de kendini iksire ulaştır; erkeğin
Ki neyâbed sıdk-ı merd ez sıdk-ı zen	Gerçekliği, kadının gerçekliğinden az değil ya.
An dil merdî ki ez zen kem bud	Bir erin gönlü, kadının gönlünden de aşağıysa
An dilî bâşed ki kem ez işkem bud.	Artık, o gönül, işkembeden de bayağıdır.

¹⁹³ Füzûzanfer (1963: 147) ve Gölpınarlı (1985: 120-121), *Mesnevi*’nin yazılış sürecinin Mevlana’nın ölümüne değin sürdüğünü bildirdiklerine göre, 1273 yılı başlangıç noktası olarak alınabilir. Konuk’un 1929-1937 yılları arasında *Mesnevi* çevirisini ve açıklamalarını yaptığı bilgisi verilmektedir (2006a: c.1, s.13). Mevlevî hafızı ve postnişini Hüseyin Top’un *Mesnevi* çevirisi ve açıklamalarından 12. cildinin birinci baskısı 2018 yılına ait ki bu da son olarak alınabilir.

Farsça (b.3127) beyitte geçen *sıdk* sözcüğünü Gölpınarlı (b.3129) “gerçekliği”; İzbudak (b.3128), Örs-Kırlangıç (b.3126) ve Top (b.10946) “sadakat” olarak çevirmiştir. Konuk, iksir için “kimyada bakırı altına dönüştüren bir maddedir” demekte, iksir ile anlatılmak istenenin sadakat ve güven olduğunu belirtmektedir.

Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; ey kardeş, mürşidinin karşısında öyle bir sadakat ve güven iksiriyle dur ki bakır olan nefsin altına dönüşsün. Bu kıssadan ibret al! Erkeğin sadakati ve güveni, bir dişinin sadakatinden ve güveninden aşağı olmamalıdır. Yüksek duygularda dişinin kalbinden aşağı olan bir erkeğin kalbi, kıymet ve derece itibariyle, içerisi b.k dolu olan karından ve işkembeden aşağı olur. Manevi pislikler – b.klar- maddi pisliklerden daha beterdir. Çünkü maddi pislikler, suyla yıkanır, temizlenir manevi pislikleri temizlemek çok zordur (2006a: c.6, d.3, b.3118-3119). Top da ikinci beyiti, “Bir erkeğin kalbi akrep yuvasıysa öyle gönül, kadın gönlünden aşağı olduğu gibi, içi pislik dolu işkembeden de aşağı olur,” olarak açıklamaktadır (2014: c.6, d.3, b. 10946-10947).

Mevlana, Eflaki’nin “garip” diye nitelendirdiği bir hikâyeden kendi kalıpyargılarını desteklemek için yararlanmış olabilir:

Kadı İzzeddin’in mescidinde bir vaiz, vaaz veriyordu. Mevlana hazretleri de orada idi. Vaiz, ayetlerin takririnde ve halka vaazda çok mübalağa ediyordu. Mevlana hazretleri yüzünü arkadaşlara çevirerek bilgiler saçmağa başladı ve şu garip hikâyeyi anlattı:

Belh’te çok zengin, servet sahibi bir tacir vardı. Birdenbire öldü. Bu adamın hayırsız ve kibirle dolu bir oğlu vardı. Bu çocuğa emlak ve ev eşyası dışında, yüz bin altına yakın bir servet miras kaldı. Bu oğlan bir kadına âşık oldu, bütün paraları onunla yedi, hiçbir şey kalmadı. Nihayet bu oğlanın hiçbir şeyi kalmayıp bir ekmeğe muhtaç olunca yalancı sevgilisi de ondan yüz çevirdi. Ne kadar çalıştıysa kadın kendisine bağlanmadı. Aralarına sığmayan kıl, onun gözünde diken oldu. Oğlan bir öpücük istese, sövgü yağmuruna tutulurdu. Sonunda oğlan, o f....eye dedi ki:

“Senden bir isteğim var. Ondan sonrasını sen bilirsin.” Sevgilisi buna razı oldu. “Küçük su döktüğün sırada avret yerine bakmak istiyorum,” dedi oğlan.

“Bu, olabilir,” dedi sevgilisi. Oğlan, kadın küçük su döktüğü sırada orayı gördüğünde bağırды, hüngür hüngür ağladı. Ona ağlamasının nedenini sordular:

“Yolunda kaybettiğim mallar mülkler ve atlardan burada hiçbir şey göremiyorum. Hepsi bu günah dolu yerde kaynayıp gitmiş, bunlardan hiçbir iz kalmamış, ne kadar baktımsa da onlardan bir iz göremedim,” dedi o da.

Mevlana bunları buyurduktan sonra kalktı ve yalınayak çıkıp gitti (1973: 1/225-226; 2006: 185-186).

Mevlana'nın, bu hikâyede vaizi, dişi cinsel organı üzerinden örnekleyerek “günah dolu yer” olarak eğretilemesindeki sebep, dişi hakkında hayal ettiği dışında bir şey bilmiyor olması olabilir mi? Bu soruya, Mernissi, “Hayır!” diyecektir. Ona göre, tersine, tüm sistem, dişinin güçlü ve tehlikeli olduğu varsayımına dayanmaktadır. Öyle ki bütün cinsel kurumlar -çokkarılık, boşanma, cinsel ayırım, vb.- dişinin bedensel gücünü baskı altına alma stratejisi olarak algılanabilir (1995: 44).

Bu hikâyede olduğu gibi, Mevlana, bir vaizin, vaazını dindikten sonra, “İşte bizim bu vaizimizde de gerçekte onlarda iddia ettiklerinin hiçbiri yoktur,” diyerek kendini övmek için dahi dişi, dolayısıyla dişinin cinsel organını aşağılayacak hikâyeler bulmaktadır.

3.8.2.1.2. Yaşla İlgili Kalıpyargılar

Toplumsal cinsiyet gibi, yaş da toplumsal farklılaşma ve sınıflandırmada evrensel bir ilke olarak hem biyolojik hem de kültürel özelliklere sahiptir ki belli bir ölçüde, toplumsal olarak inşa edilmektedir (Eriksen 2009: 190). Bir insanın sadece yaşı sebebiyle dışlayıcı veya aşağılayıcı davranışlara maruz kalması “yaş ayrımcılığı=age discrimination”dır. Yaşa bağlı ayrımcılık, herhangi bir yaş dönemine karşı olumsuz tutumlara göndermede bulunmakta; bu göndermeler yaşlı insanlar için damgalayıcı olan kalıpyargılar aracılığıyla daha da zarar verici boyutlara ulaşabilmektedir. Dolayısıyla yaşlılığa ilişkin kalıpyargılar masum değildir ve yaşlılara yönelik ayrımcı tutumların en önemli sebebi durumundadır (Yoğurtçu2019: 1054-1056).

Yaşla ilgili kalıpyargılara toplumsal cinsiyet açısından bakıldığında, yaşlı dişilerin hem cinsiyetleri hem de yaşları dolayısıyla daha fazla ayrımcılık yaşadığı hatta ayrımcılığın ikiye katlandığı söylenebilir. Evrim Ölçer (2003: 80), masal örneklerinden hareketle, bir erkeğin neden yaşlandıkça “iyi” dişinin ise bunun aksi oranda “kötü” olduğu sorusuna, dişinin bakirelikten kocakarılığa geçiş evrelerinde giderek “kötü” olması, buna karşın, erkeğin yaşlandıkça “iyi” olması ancak ererkil/ataerkil toplum düzeni bağlamında açıklanabileceği yanıtını vermektedir. Ona göre, ererkil toplum düzeninde erkek yaşlandığı oranda saygınlığı kazanmakta, kutsalla ilişkilenerken olumlu görünümlere sahip olurken dişiye bununla ters orantılı bir biçimde konum kaybına uğramaktadır. Erkek, hayatının hemen her evresinde kendisi için hazır bulunan bir iktidara sahiptir. Dişi için böyle bir durum mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla dişi hayatının tüm

evresinde kendi varoluşunu bir erkek üzerinden tanımlamak, bunun için de iktidar mücadelesi vermek durumunda kalmaktadır.

Tunç (2020: 472) da hikâyeler içerisinde özellikle cinselliğini yitirmiş yaşlı kadınların - kocakarıların- olumsuz bir imge içerisinde “cadı/cazu” olarak sunulmaları; buna karşın cinsellikten düşmüş erkeklerin ise genelde toplumsal hakem rolü üstlenen “bilgeler” veya dinsel açıdan kutsallaştırılmış “aksakallılar” olarak betimlenmeleri, söylem alanında gerçekleşen “ikincilleştirme/ötekileştirme” faaliyetinin tipik bir örneği olduğunu belirtmektedir

Mevlana'nın yaşlıya bakış açısı, cinsiyete göre değişiklik göstermektedir. Kendisi, yaşlı dişilerin yaşlılık dönemine ilişkin erkeklere göre daha fazla olumsuz düşünmekte, bunu çeşitli kalıpyargılarıyla dile getirmektedir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde “kocakarı” dediği yaşlı kadının kokmuş olduğunu söylemektedir. Aynı beyit (b.318-319) numaralarıyla Farsçası ve Gölpınarlı çevirisiyle:

Gende pîr est o râ ez bes çaplûs	O kokmuş bir kocakarıdır ama pek dalkavuktur;
Hîş râ cilve konde çün nev arûs	cilvelerle kendini yeni gelin gibi satar.
Hîn meşev mağrûr an gülgûneeş	Kendine gel yüzündeki kırmızı boyaya kanma;
Nûş nîş âlûdeyi o râ meçeş	Onun zehirle karışık şerbetini tatmaya kalkışma

Farsçasıyla “Gende pir est o”, Türkçesiyle “O, kokmuş bir kocakarıdır”¹⁹⁴ sözcesinde *pir* sözcüğü hem Farsçada hem de Türkçede “yaşlı” anlamına gelmektedir; *gende*, “kokmuş”; *niş* ise “zehir, ağı” anlamlarındadır (Kanar 1998: 153; 524; 668).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 3. defterinde, yaşlı bir kadına “...a kocakarı, karakış çağı, temmuz ayına benzemez,” diyerek kargışta/bedduada bulunmaktadır. Farsçası (b.1816) ve Gölpınarlı (b.1818) çevirisiyle:

Rû be zen kerd u bigofteş ey acûz	Şeyh yüzünü karısına çevirip dedi ki:
Hod nebâşed fasl-ı dey hemçün Temûz	A kocakarı, karakış çağı, temmuz ayına benzemez

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde hem cinsiyetçi hem de yaşa yönelik kalıpyargıların en sert örneklerinden biriyle dişileri betimlemektedir. Mevlana, Mevlana, “oğul” dediği

¹⁹⁴ *Mesnevi*'de “kokmuş kocakarı” sözcesinin geçtiği birkaç beyit için bkz. (1983: d.4, b. 3207; 2003: d.6, b.318; b.1281

bir erkeğe “kocakarılar kartlıklarını bilir de kocalarına kendi elleriyle genç kadın alır” demektedir. Farsçası (b.675) ve Gölpınarlı (b.678) çevirisiyle:

Gende pirân şây râ kummâ dehend Kokuşmuş kocakarılar, kendi çirkinliklerinin,
Çün ki ez ziştî u piri âgehend kocalıklarını bilirler de kocalarına kuma alırlar

Konuk, beyitlerde geçen sözcüklerin anlamlarını şöyle vermektedir. Kırılancık’ın “oğul” olarak çevirdiği sözcük “benun”dur. Arapça kökenli, “oğul” anlamına gelen *ibn* sözcüğünün çoğuludur. “Kocakarı, bunak” anlamında “gende-pir”, çoğul olduğu için “gende-pir+an”; *pir* “kartlık” *ziştî*, “çirkinlik”tir (2006a: c.11, d.6, b. b.690-691). Yine, Farsça beyitte geçen “kuma” Türkçe söyleyişle *ortak*, Arapça söyleyişle *kuma*’dır. Top bu beyti açıklamasına göre, yaşlanmış ve çirkinleşmiş kocakarılar, kocalarına genç cariye armağan eder; çünkü onlar, ihtiyarlıktan doğan çirkinliklerinin farkında olup kendilerinde kıskançlığa sebep olan ‘naz’ hali kalmamıştır (2018c: c.11, d.6, b. 21409).

Dişiler ve erkekler için önad/sıfat olan Farsça *müsin*, Türkçe *yaşlı* sözcükleri yansız olmasına karşın, *Mesnevi*’nin 6. defterinde örtük olarak erkekler için kullanıldığı görülmektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.1244) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Çün müsin geşt üder in rah nîst merd [♂] Bir insan [♂] kocaldı da bu yolda
To [♂]binih nâmeş acûz-î [♀] sâl herd er olmadı mı adını kocakarı takıver.

Mevlana, Farsça *Mesnevi*’de *yaşlı* için “müsin”i, *yaşlı kadın* için “acuze”, *erkek* için “merd” sözcüklerini kullanmıştır. İzbudak *merd* sözcüğünü *insan* olarak çevirmiştir ki kuşkusuz buradaki kocalan, erkek insandır. Bu beyitte *musin/yaşlı* erkeği, *acuze/kocakarı* de dişiyi göstermektedir.

Arapça kökenli *acuze* sözcüğü “kocakarı, yaşlı kadın” yine Arapça kökenli, *musin* sözcüğü ise “yaşlı, ihtiyar” anlamındadır¹⁹⁵ (Kanar 2009: 1238 ve 107). Durum böyle olunca, erkek yaş alınca *musin/yaşlı*; dişî, yaş alınca *acuze/kocakarı* olarak adlandırılmaktadır. Her iki dilde de yansız olan *müsin/yaşlı* sözcükleri örtük olarak erkeği işaretlerken *acuze* belirtik olarak dişidir yani yaşlı=erkek; *acuze*= dişidir.

¹⁹⁵ Türkçe çevirileri için bkz. İzbudak (b.1244) ve Gölpınarlı (b.1248) “insan”...”er”...”kocakarı”; Tahir’ül Mevlevî (b.21649) ve Can (b.1244). “insan”...”er”... “yaşlanmış kocakarı”; Örs-Kırılancık (b.1244) “kişi”...”adam”... “yaşlanmış kocakarı”; Kırılancık (b.1244) “adam olmadan yaşlanınca”... “sen”... “kocakarı”. Buradaki “sen” adlı erkeği imlemektedir. Karaismailoğlu (b. 1244) “yaşlanınca” ... “adam”... “yaşlanmış kocakarı” Top (c.11, b. 21981) “adam”...”adam”...”kocakarı”. Burada gizli özne kullanılmaktadır. Kim yaşlanınca? Eril “o”.

Cinsiyetçi ve yaşla ilgili kalıpyargıların ardından cinsel yönelimler ile cinsiyetçi kalıpyargılar arasında ilişkiye bakılabilir. Cinsiyetçi kalıpyargılar, karşıcinsel dişi ve erkeği tanımlamakta, dişi eşcinsellerin erkeksi, erkek eşcinsellerin dişimsi özellikler sergileyecekleri kabul edilmektedir. Belki toplum içinde çok önemli bir rolü, erkekliği reddetmiş ya da ona meydan okuyor gibi görünen erkek eşcinsellere karşı, dişi eşcinsellerden daha güçlü önyargılar vardır (Dökmen 2010: 112).

3.8.2.2. Eşcinselürkülü Söylem

Yunanca *homos*, “aynı, eş, benzer” ve *phobos*, “korku” sözcüklerinden oluşturulan *homofobi*, çeşitli sebeplerle eşcinselliğe ve eşcinsellere yönelik geliştirilen nefret, korku, hoşnutsuzluk ya da ayrımcılığı içeren bir terimdir. Türkçede henüz karşılığı bulunmadığı için bu tezde *homofobi*'nin Türkçe karşılığı olarak şimdilik *eşcinselürkü* kullanılacaktır.

Eşcinselürkü, kişisel bir korku, usdışı/irrasyonel bir inanç olmanın ötesinde, politik bir alanda oluşan kültür ve anlam sistemleriyle, kurumlar ve toplumsal geleneklerle ilişkili olarak ele alınması gereken gruplar arası düzeneklere işaret etmektedir. Bunun yanı sıra, eşcinsellerin “normal” ve “makbul” olanın dışındaki bir grup, bir “öteki” olarak kavramsallaştırılması sonucunda oluşan ve belirli kalıpyargıların eşlik ettiği öğreti olarak da görülebilir. Bu öğretinin toplumsal düzeni tanımlaması ise karşıcinselleliği/heteroseksizmi doğurmaktadır (Kaos GL 2020a: 34).

Eşcinselürkü/homofobi eşcinsellere ve yaşam tarzlarına duyulan nefrete ve öfkeye ve bu duyguların sonucu olan davranışlara işaret eden ve 1960'ların sonlarında ortaya atılmış bir terimdir. Eşcinselürkü, salt dişi ve erkek eşcinsellere yönelik düşmanca duygular ve şiddet eylemleri şeklinde kendini göstermekle kalmaz. Aynı zamanda, kültürde yaygın sözlü sövgülerde sözgelimi, eşcinsel bir erkeği aşağılamak için kullanılan “i.ne”, “nonoş” ya da eşcinsel erkekleri küçük düşürmek için kullanılan kadınlıkla ilgili “karı kılıklı” ya da “hanım evladı” gibi deyimlerde de kendini çeşitli biçimde dışa vuran bir tür önyargıdır (Giddens 2012: 501).

Melek Göregenli'ye (2011: 354; 356; 365) göre, cinsel önyargının en gürültülü ifadeleri, karşıcinsellerin kendi kimlikleriyle doğrudan ilişkili olan eşcinsel gruplarına yöneltilmektedir. Bu grup, karşıcinselin “o gruba aitmiş gibi” algılanmak istemediği

gruptur. Eşcinselürküyle ima edilmek istenen daha çok karşıcinsel erkeklerin, diğer erkekler tarafından eşcinsel olarak “etiketlenme” korkusudur. Karşıcinselci cinsiyetçilik, dişilerden nefret, erkeklerden nefret ve sonuç olarak kendinden nefret yoluyla edinilmektedir ki oğlan çocukları, erkek olmayı öncelikle, dişi olmamayı öğrenerek öğrenmektedir. Karşıcinselliğin *normal*, *doğal* ve *zorunlu* olduğu öğretisi, karşıcinselliliğin ne olunduğundan çok ne olunmadığını kanıtlamaya dayanmaktadır. Cinsiyetçilik ve eşcinselürkü, tam da bu yüzden, kişinin olduğunu (erkek ve karşıcinsel) onaylama anlamıyla ve kişinin olmadığını (dişi ve eşcinsel) hem kendisine ifade etmesinin hem de topluma kanıtlanmasının en açık yolu olarak karşıcinsel erkekliğin temel taşıdır.

Bu söylenenler doğrultusunda, eşcinselürkünün toplumsal cinsiyete ilişkin kalıpyargılarla birlikte, eşcinsellere, eşcinselliğe yönelik korku ve bilgisizlikten kaynaklandığı; eşcinselürkölü tutumların eşcinsellerin ayrımcılığa, tacize ve şiddete maruz kalmasına sebep olduğu sonucuna varılabilir (Kabacaoğlu 2015: 22). Diğer bir deyişle, kalıpyargıların mevcut toplumsal eşitsizlikleri sürdürme, önyargıları güçlendirme gibi işlevsel kullanımlarının yanı sıra, aşağılayıcılık oranın da yüksek olduğu söylenebilir (Mcgonagle2001: 22).

Kuşkusuz, Tektanrıci dinlerin eşcinselliği günah olarak etiketlemesi, eşcinselliğe karşı toplumsal bir nefret ya da korkunun oluşumunu desteklemiş ve desteklemektedir. Kuran’da Lut kavminin hikâyesine gönderimle eşcinselliğin Tanrı tarafından yasaklandığı savunulmaktadır. Buradan hareketle, özellikle, eril eşcinselliğe yönelik bir tepki geliştirilmiş olabilir ki dini bir yetke/otorite olan Mevlana, müritlerinin cinsel yaşamını düzenlerken eril iktidarı tehdit edici düzeydeki cinsellikleri, sapkınlık ya da günah olarak değerlendirmiş olabilir.

Mevlana’nın yapıtları, eşcinsellere ve buna bağlı olarak cinsel ilişkideki pasifliğe/ edilginliğe göndermede bulunan çok sayıda eşcinselürkölü söylem içermektedir ki kendisi, bu söylemiyle sadece, karşıcinsel /heteroseksüel yasayı değil, toplumda kabul edilen erkeklik algısını da korumak istemiş olabilir. Mevlana’nın yapıtlarında, eşcinselliğe vurgu yapılan yerlerde eşcinsellik ve eşcinseller, genel olarak alay malzemesi olarak kullanıldığı, bazı noktalarda ise utanç kaynağı olarak sunulduğu söylenebilir.

Bundan sonraki sayfalarda Mevlana'nın *Mesnevi*'de *Divan-ı Kebir*'de ve *Fihri Ma Fih*'te edilgin erkek eşcinsellere yönelik eşcinselürkölü sözleri irdelenebilir.

3.8.2.2.1. Erkeğe/Dişi - Dişiye/Erkek Huyu Verilirse

Mevlana'nın, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, “erkeğe kadın huyu” ve “kadına erkek huyu” verilirse neye dönüşecekleri anlatmaktadır. Beyitlerin önce Farsça özgün haline, daha sonra İngilizce ve Türkçe çevirilerine daha yakında bakılabilir. Farsçasıyla:

Çunku ender merd huyi zen nihed u muhannes gerded u gan mi dehed (b.2993).

Nicholson'un (2004: d.6, b. 2995) yarı İngilizce, yarı Latince çevirisiyle:

When He (God) implants in a man the nature of a woman fit *catamitus et coitum dat*

Mehmed Şakir Efendi'nin (2018a: d.6, b. 3048) Osmanlıca çevirisiyle:

Huy-ı zen virürse bir merde eğer i.ne olup g.t virür daim gezer.

Örs-Kırlangıç'ın (2008: d.6, b. 2993) Türkçe çevirisiyle:

Erkeğe kadın huyu koyacak olsa, o adam muhannes olur da i.nelik eder.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterindeki bu beyitte (b.2993) Arapça kökenli *muhannes* sözcüğünü kullanmaktadır. Konuk ve Top'un açıklamasıyla, Tanrı ne zaman ki erkeğin görünüşüne ve bedenine dişi huyunu ve manasını koyar, artık p.şt olup kendisine livata ettirir; dişi gibi davranır, dişinin yaptığı işleri yapar.¹⁹⁶

Gerek Mevlana'nın sözlerinde gerekse Konuk ile Top'un açıklamalarında erkekliğin yaygın adlandırılmalarına ve tanımlamalarına uymayan bu yetişkin erkeklerin yani kadınsıların ya da dişileşmiş bu erkeklerin aşağılandığı söylenebilir.

Tanrı, erkeğe dişi huy verdiğinde erkek, {muhannes, i.ne, p.şt, ahlaksız, edilgin, kadınsı, kadımsı} oluyor ve kadınlaşabiliyorsa Tanrı, dişiye erkek huyu verdiğinde dişi nasıl olursa, neye dönüşebilire bakılabilir. Farsçasıyla:

Çun nihed der zen Hoda huyi neri talibi zen gerded an zen sa'teri (b.2994).

Nicholson'un (2004: d.6, b.2996) yarı İngilizce, yarı Latince çevirisiyle:

¹⁹⁶ Bkz Konuk 2006a. c.12, d.6, b.3014; Top 2018c: c.12, d.6, b. 23732.

When He (God) implants in a woman the masculine nature, *illia femina feminam cupit ea rem habet.*

Mehmed Şakir Efendi'nin (2018a: d.6, b.3049), Osmanlıca çevirisiyle:

Hüy-ı merdi avrete virse eğer tâlib-i zendir zıbıkçı derbeder.

Örs-Kırlangıç'ın (2008: d.6, b. 2994) Türkçe çevirisiyle:

Allah, kadına erkek huyu koyacak olsa, o kadın, zıbıklı kadın aramaya başlar

Erkeğe dişi huyu verilince o erkek i.ne olabiliyorsa dişiye erkek huyu verildi mi dişi nasıl olur? Bu soruya Mevlana, Gölpınarlı çevirisiyle, “o dişi sevicî olup kendi cinsini arar,” yanıtını vermektedir.

Kırlangıç ve Karaismailoğlu özgün beyitte olmayan sözcüklerle yorumlayarak çeviri yapmıştır; Kırlangıç, “bir erkek şehvetiyle kadın arar,” diyerek dişilerin şehvetini yok sayarken Karaismailoğlu da sevicinin korkmamasına şaşmaktadır: “Korkusuzca kadın arar.”

Konuk ve Top'un açıklamasıyla, böyle bir dişi, erkek tabiatlı olur; kendisine sert bir maddeden erkek cinsel organı –zıbık- yapıp kendine dişi arar; kendi gibi bir dişiyle cinsel ilişkiye girer. Top “kötü işi işleyecek münasip kadın arar” demektedir (2006a: c.12, d.6, b.3015; 2018c: c.12, d.6, 23733).

Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de ki (2007: c.5, b.1097) bir gazelinde *zıbık* sözcüğünden söz etmektedir:

Geçici buluşmanın ölümsüzlüğü olamaz; kadın zıbıkla gebe kalamaz

Gölpınarlı bu gazelde geçen *zıbık* sözcüğü için şöyle açıklamaktadır: “Zıbık, erkekten hoşlanmayan ve cinsi sapıklığa uğramış bulunan kadınlar; kız ve kadın severler, cinsi isteklerini tahtadan yahut lastikten yapılmış erkek tenasül aleti şeklindeki bir şeyle kendilerini tatmin ederler ki buna zıbık denir.” (2007b: 5/738).

Demek ki erkeğe dişi huyu verilirse o erkek, dişileşmekte; dişiye erkek huyu verilirse, o dişi erkekleşmektedir. Öyle görünüyor ki Mevlana'nın dişiye ve/veya erkeğe, eşcinselle bakışı, çağının cinsiyet kültürü koşullanmalarının uzantısıdır. Mevlana'nın erkek olmayı reddedenlere ya da Tanrı tarafından “dişi huyu verilen” erkeklere ve “erkek huyu verilen dişilere” yönelik bu derin horgörüsü, çağının eşcinselürküsünü eşdeyişle, homofobisini yansıtır olabilir.

3.8.2.2.2. Horozken Tavuk Gibi Dişileşmen Yazıktır

Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de erkek olan ile erkek olmayanı, horoz ile tavuğu karşılaştırmaktadır:

P.şt değilsen, erliğin varsa güzellerin arasında otur; âşıklarla düşüp kalkmayı huy edin, a dost hercai olma” (2007b: c.6, b. 757, s. 95).

Horoz gibi erkek ol; vakti tanı, öne geç yürü... Horozken tavuk gibi dişileşmen yazıktır!” (2007b: c.7-1, b. 2251, s.284).

Mevlana, bu beyitlerde p.şt ile eri ya da tavuk ile horozu ayırdığı nokta, cinsel ilişkideki rolleri olabilir. Cinsel ilişkide “doğal” ve “normal”liğin ölçütü; aktif/etken, yapan ve pasif/edilgen, yapılan rolleri olarak kurulmuştur. Aktif, etkin olan yani “giren, sokan” olduğu sürece erkek kimliği tam olarak kabul edilmektedir. Buna karşın pasif, edilgin konum “girilen, sokulan olmak” dişilikle özdeşleştirilmekte, ancak dişiler ve oğlanların benimsemesi gereken roller olarak görülmektedir (Candansayar 2011: 153).

İrvin Cemil Schick'e (2014a: 195) göre, *hezeliyyat* adı verilen hicivli, yergili sözler, rakip bir erkeğe sövmenin sıkça rastlanan bir yoludur erkekliğe çamur atmaktan yani erkeği, kadınsılaştırmaktan geçer ki bunun altında köklü, derin bir dişidüşmanlığı yatmaktadır.

Schick gibi düşünüldüğünde, Mevlana'nın yapıtlarında kızdıklarının hep erkek olması sebebiyle, kendisi kadınsılaştırmayı bir sözel saldırı aracı olarak kullanmış olabilir.

3.8.2.2.3. Karı Tabiatlı Adam Z...rden Zevk Alır

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde erkek ile i.neyi karşılaştırmakta ve i.nelerin nefisle savaştan zevk almayacaklarını, onların zevkinin cinsel ilişki olduğunu söylemektedir. Farsçası (b.3136-3137) ve Kırılancık (b.3152-3153) çevirisiyle:

Merd râ zevk-i gazâ u kerr u fer	Erkek, savaştan haşmetten tat alır
Mer muhannes râ bud zevk ez zeker	İ.ne de ancak aletten tat alır
Cüz zeker ne din o u zikr o	Sadece z..erdir dini ve zikri
Sû-i esfel bürd o râ fikr o	Ta aşağı götürür onun fikri

Farsça, İngilizce ve Türkçe karşıcinsel erkek ile eşcinsel erkek çevirileri karşılaştırıldığında *erkek karşıcinsel* {merd + er + erkek + yiğit + yiğit adam + mert + a man} olarak nitelendirilmektedir. Buna karşın, *erkek eşcinsel* için bir tür aşağılama,

küçük düşürme ve sözlü saldırı denilebilecek eşcinselürkölü örtmece sözcükler {muhannes + i.ne + p.şt + karı tabiatlı adam + namerd + ahlaksız + korkak + kancık tipli + pathico} kullanılmıştır.

Şükün, *Ferhengi Ziya'da* (1996:3/1792) Farsça kökenli *merd* sözcüğünün temel anlamını “erkek”; Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*'te temel anlamını “adam, insan” yan anlamını “erkek” olarak *namerd* sözcüğünü ise “kancık kişi” olarak vermektedir (2006: 619).

Farsçada olumsuzluk ilgeci olan “na+” olumsuzluk ekiyle *na-merd* “erkek olmayan” anlamına gelmektedir. Şu halde, erkek olmayan kimdir, sorusunun yanıtı üçünden biri olmaktadır; ya dişi ya dişileşmiş erkek; erkek eşcinsel yani edilgin olan, argosuyla i.ne ya da k..cık kişi. Burada önemli olan erkek eşcinsel yerine kullanılan *muhannes* sözcüğünün Arapçadan alınmış olması ve “i.ne, p.şt, karı tabiatlı adam, namerd, ahlaksız, korkak” anlamlarına gelmesidir. Bütün bu sözcüklerde aşağılama amaçlı kullanılan eşcinselürkü görülmektedir.

Eşcinsellik karşıtlığının önemli bir kısmı, dışdüşmanlığından kaynaklanmaktadır. Edilgin erkek eşcinsellerin, “kadınsı” cinsel kimlikleri ve davranışlarının eril tahakkümü, zorunlu karşıcinsellik sistemini toptan yıkabileceği korkusuyla dışdüşmanlığı tüm şiddetiyle edilgin erkek eşcinsellere aktarılmaktadır (Afery-Anderson 2011: 248).

Konuk çevirisiyle, “Sirkeden şekerlik istemem, muhannesten askerlik istemem” beyiti, *Mesnevi*'nin 2. defterinden alıntılanmıştır. Konuk'un bu beyiti açıklamasıyla nasıl ki sirkede tatlılık olmadığı için ondan şekerin tadı beklenmezse; erkek eşcinselden de askerlik, kahramanlık ve nefisini feda etmesi beklenemez (2006a: c.4, d.2, b. 2753) demektedir. Farsçası (b.2746) ve İzbudak (b.2760) çevirisiyle:

Men ez sirke mi necuyem şeker-i	Sirkeden şeker lezzetini aramam.
Mer muhannes mi negirem leşker-i	Karı tabiatlı erkeği asker yerine saymam

Görüldüğü gibi, Nicholson (b.2760), “I dont take the catamite for a soldier”; İzbudak (b.2760), “Karı tabiatlı erkeği asker yerine saymam,”; Nahifi (2789) “muhannesten şecaat istemem”; Çelebioğlu (b.2789), “...kadın tabiatından yiğitlik istemem.” Mehmed Şakir Efendi (b. 2784); “İstemem cünd-i muhannesden meded”; Gölpınarlı (b.2767),

“...p.ştu asker saymam.”; Tahir’ül Mevlevi (b. 6707), “...korkaktan askerlik aramam.”; Örs-Kırlangıç (b.2746 ve 2743) ile Kırlangıç (c.I, b.2762) “...hünsa olanı asker diye almam.”; Karaismailoğlu, “...erkekliğini yitireni asker olarak almam.” (b.2746). Can (b. 2760), “...korkak kişiden yiğitlik, askerlik beklemem”; Top (c.4, b. 6767), “...muhanne denilen (kadın-erkek arası insan) da asker olarak tutmam!”

Gianni de Martino’ya göre, İslam cinselliğinin ana noktalarından biri eşcinselliğin genel uygulanışı değil, dişilerin aşağılanmasıdır (1995: 44). Mevlana, dişiler üzerinden kadınsıerleri aşağılamış olabilir. Muhannes sözcüğünün anlamından hareketle, Mevlana’ya göre, askerlik beklenmeyecek erkek kişi, edilgin eşcinsel erkek olabilir. Ne ki çevirmenler, bu kişinin cinsel kimliğinden çok da emin değil gibidirler. Onlarca erkek eşcinsel mi? P.şt mu? Erdişi mi? Erkekliğini yitiren mi? Karı tabiatlı mı? Kadın tabiatından mı? Korkak mı? Namerd mi?

Karaismailoğlu (b.2830) çevirisiyle “Nerede ordu yenilse, erkekliğini yitirmiş iki üç gevşek erkektendir” bu beyitte Mevlana, *Mesnevi*’nin 2. defterinde yine, eşcinsellerin, İzbudak gibi söylersek, *karı tabiatlı adamın* savaşamayacağını, en ufak bir yara görünce savaş meydanından arkadaşlarını bırakıp kaçacağını hatta orduyu bozguna uğratacağını söylemektedir. *Mesnevi*’nin 2. defterinde, Farsçası (2830-2832) Gölpınarlı (b.2851-2853) çevirisiyle:

Her koca leşker şikeste mi şeved	Nerede bir ordu bozguna uğrarsa
Ez do se sost muhanne mi bud	İki üç gevşek p.ştun yüzünden uğrar
Der saf âyed ba silâh u merd vâ	P.şt, erkekçesine silah kuşanır safı girer; mağara
Dil ber u binhed k’inek yâr-ı gâr	dostu ¹⁹⁷ burada tam dost bu diye ona güvenirler.
Rû bigerdânend çü bined zahmhâ	Fakat o sıkıyı gördü mü yüz çevirir
Reften u bişkened püşt-i to râ	Onun gidişi belini kırar senin.

Gölpınarlı’nın “p.şt” olarak çevirdiği sözcük, Farsça beyitte (b.2830) ve Konuk’ta (b.2835) “muhanne”; Nahifi’de (b.2873)“birkaç muhanne”; Çelebioğlu’nda (b.2873); “birkaç karı tabiatlı.” Mehmed Şakir Efendi’de (b.2867) “Bir iki süst ü muhanne dir

¹⁹⁷ Gölpınarlı’nın “mağara dostu” olarak çevirdiği sözcüğün Farsça (b. 2831) aslı “yar-ı gar”dır. Farsça yâr (dost) ve Arapça gâr (mağara) sözcüklerinden oluşan tamlama “mağara dostu” anlamındadır. Mağara dostu, Hz. Ebubekirin unvanıdır. Medine’ye göç esnasında, mağarada Peygamber’e dostluk ettiği için bu unvan ile anılmaktadır (Develioğlu 2006: 1156).

sebeb.” İzbudak’ta (b.2844) “karı tabiatlı adam”; Kırlangıç’ta (b. 2846) “hünsa”; Karaismailoğlu’nda (b. 2830) “erkekliğini yitirmiş”; Örs-Kırlangıç’ta (b. 2830) “işe yaramaz.” Tahir’ül Mevlevi’de (b.6786) “korkak”¹⁹⁸; Top’ta (c.4, b. 6852) “erkekliği kaybetmiş iki üç gevşek” Nicholson’un (b.2844) İngilizce çevirisinde ise “effeminate” Türkçesiyle “kadınsı” olarak geçmektedir.

Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle, her nerede bozguna uğramış bir ordu olursa, bu bozgun birkaç zayıf ve korkak erkeğin yüzünden olur. O muhannes yani kadın tabiatlı olan korkak, silahlı olarak savaşa gelir; onun görünüşüne bakanlar, “İşte en zor zamanımızda bize yardımcı olmaya gelmiş bir arkadaş,” derler ve ona güvenirler. Ne var ki o korkak erkek, başkasının yaralandığını görse veya kendisi küçük bir yara alsa, derhal yüz çevirir. Onun savaştan geri kaçması, bir erkek olarak senin arkandaki arkadaşını da ürkütür, senin cesaretini de kırar. Ve askeriyede “panik” dedikleri büyük bir bozguna sebep olur (2006a: c.4, d.2, b.2835-2837).

Mevlana’nın edilgin eşcinsel erkeği hor görüşü, dişileri hor görüşüyle bağlantılı olabilir. Mevlana’nın bakış açısından, evlilik yoluyla edinilen meşru cinsel ilişki kurallarını çiğnemiş olan erkek, kendini, erklerden ayırmış, “karı”ların sınıfına girmiş görünmektedir. Mevlana’nın deyişiyle, “karılar sınıfına” girmiş bu erkeğe Necef, “i.ne” demektedir (1995: 91).

3.8.2.2.4. Ahlaksız Takımının Şehveti ve Hırsı Kötü Meslekliliktir

Başlıkta yer alan beyit, Tahir’ül Mevlevi çevirisiyle (c.10, d.3, b.9648) *Mesnevi*’nin 3. defterde “Dekuki’nin hikâyesi ve kerametleri” bölümünde geçmektedir. Dekuki, çok dindar, takva sahibi, Tanrının sevgili kullarından bir erkektir. Sürekli kendisi, Tanrının has kullarıyla arkadaş olmak ister, bunun üzerine Tanrı ona, “Beni seviyorsun ya başka ne arıyorsun? Mademki Tanrı, seninle insanı ne ararsın?” diye sorar. Dekuki’nin Tanrı’ya verdiği yanıt çok ilginçtir: “Davud’a benziyorum hani doksan koyunum var ama arkadaşımın bir koyununa da tamah etmedeyim,” demektedir.

Mesnevi’nin 3. defterindeki sözlerin Farsçası (b.1955-1957) ve İzbudak (b.1956-1958) çevirisiyle:

¹⁹⁸ Şefik Can, *Mesnevi*’de yer alan bu beyitleri çıkarmıştır. (2016b: d.2, b. 2841-2847, s. 225; 1997: d.2, b. 2841-284, s.470).

Şehvet u hırs-ı ner an piş-i büved	Erlerin şehveti, erlerin hırsı, öndendir;
U an hizan neng u bed kişi büved	p.ştlarinkiyse ayıptır, kötü bir yoldur
Hırs merdân ez reh piş-i büved	Erlerin hırsı ön yoldandır;
Der muhannes hırs su-yi pes reved	P.ştların hırsıysa arda gider.
An yeki hırs ez kemâl-i merd-i est	O hırs erliğin kemalidir,
U an diğêr hırs iftidâh ve serd-i est	Bu hırs rezalettir, soğuk ve kötü bir şeydir

Tahir'ül Mevlevi, *hırs* sözcüğünün anlamını, “arzunun şiddetlisi” olarak vermektedir (b.9647). Farsça ilk beyitte (b.1956) geçen “i.neler, oğlanlar” anlamındaki *hiz+an* sözcüğünün anlamını, Konuk (b.1949), “mefûl ve muhannes ve kendisine livata ettiren kimse” olarak vermekte, (+an) Farsça çoğul ekiyle *hizan* “edilgin erkek eşcinseller” olmaktadır.

Farsçası (b.1955-1956) {hizan +muhannes}; Nahifi (b. 1964-1965) {hırs + muhannes}; Çelebioğlu (b.1964-1965){kötüler + karı huylu erkek}; Mehmed Şakir Efendi (b.2053-2054) {hizler + i.ne};İzbudak gibi, Gölpınarlı (b.1957-1959) ve Örs-Kırlangıç'ın (b.1955-1956) {p.şt +p.şt} diye çevirdikleri sözcüğü Karasimailoğlu (b. 1955-1956) {erliği olmayan + kadınsı erkek}; Kırlangıç (1957-1958) {p.şt + muhannet}; Tahir'ül Mevlevi (b.648-9649) {ahlaksız takımı + muhannesler}; Konuk (b.1949-1950) {meful + hırs}; Top (c.5, b.9774-9775),{(erkek sayılmayan) kadın tipli erkekler+ efemine/kadımsı tipler} olarak çevirmiştir.

Konuk, burada geçen {p.şt + hiz + kadınsı erkek + muhannet + muhannes + meful}gibi değişik adlarla adlandırılan erkek ile erkek olanı ayırmaktadır. Ona göre, eşcinselden kasıt, nefse hoş gelen şeyleri yapan, doğasına yatkın davranan kimsedir. Erkekten kasıt ise Tanrıya gönül vermiş, ona rağbet eden Tanrı eridir. Tanrı erlerinin maneviyat arzusu rüya ve keşif âlemineyken kadınsı olan erkeklerin arzusu aşağılık dünyadır (2006a: c.5, d.3, b. 1949).

Top da “garip” bir ayrımla “erler evlenir, eşleriyle birlikte tatmin olur ve sükûnet bulurlar. Erkekliği olmayan tiplerin ise yaptığı ardır, ayıptır ve kötü bir yoldur,” olarak açıklamaktadır (2013: c.5, d.3, b.9774-9775).

Doğayla özdeşleştirilen dişi ölçüsüz, kendine egemen olamayan ve zayıf olunca benzer biçimde, dişileşmiş erkek ya da “karı tabiatlı erkek” de ölçüsüz, kendine egemen

olamayan, zayıf biri olmaktadır. Oysa gerçek bir erkek, kendi kendine ölçülü olmayı da kendine egemen olmayı da öğrenmiş biridir. Şu halde, kendine egemen olma ile cinsel organ arasında bir bağıntı olabilir. Başka türlü söylenirse, kendine egemen olma, erkeğin cinsel organına egemen olması, ölçüyü kaçırmaması anlamına gelebilir.

3.8.2.2.5. Kadınsı Erkek Yumuşaklığı

Mesnevi'nin 4. defterinde yer alan, Örs ve Kırılğaç çevirisinden alıntılanan başlıktaki beyit, ercinselürküsüne/homofobiye örnek olabilir. Aynı beyit numaraları (b. 2437) Farsçası ile Kırılğaç ve İngilizcesi (b. 2437) çevirisiyle:

Ne halimi muhannes var niz.

Karısı ve cariyesi f...e olan

Ki şevved zen rûspi ez an u keniz.

Muhannet gibi de halim olmasın

Nor, again, (should) an effeminate mildness (prevail in him). For in consequence of that his wife and handmaids will become harlots

Mevlana, bu beyitte *edilgin eşcinsel erkekler*, Örs-Kırılğaç gibi söylenirse, *kadınsı erkekler* gibi yumuşak olan erkeklerden söz etmektedir. Nitekim Konuk da bu beyiti açıklarken, ona göre, *muhannes*, “edilgin oğlanlara” derler, padişahlar, edilgin olan oğlanlar gibi de bir yumuşak tabiatta olmamalıdır. Çünkü onların yumuşak olan bu tabiatları sebebiyle, kadınları ve cariyeleri f...e olur (2006a: c.8, d.4, b. 2431).

Mevlana'nın sözünü ettiği yumuşaklık, karakter yumuşaklığıdır. Oysa *kadınsı erkek* ya da *muhannes*, Rowson'un bildirdiğine göre, “kol, bacak ya da sesteki güçsüzlükten bir kadını andıran ya da benzeyen” anlamında kullanılmaktadır ki *muhannes* terimin oluşmasındaki temel fikir de “esneklik, kuvvetsizlik, hassaslık, kibarlık” gibi durumlara bağlı olarak meydana gelen “katlanma ve eğilme durumudur” (2015:4).

Mevlana'nın bu söyleminden çıkarılabilecek olası sonuçlardan biri erkekliktir; burada, bir karşılaştırma söz konusudur. Mevlana, erkek ile edilgin eşcinsel erkeği karşılaştırmakta ve erkeğin yumuşaklık/halimlik bakımından edilgin eşcinselle/muhannese benzememesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Mehmed Şakir Efendi'nin çevirisiyle yazılırsa, eğer erkek muhannes gibi halim olursa “avrat”ı kirli ve değersiz bir o...u olur. Öbür türlü, eğer bir koca, erkek olursa karısı ve cariyesi başka erkeklerle cinsel ilişkiye gir(e)meyeceği için o...u da olmaz.

Bu beyitte eşcinselürkünün/homofobinin iki türüsü de görülmektedir; hem edilgin eşcinsel erkeğin erkek görünümünü kirletme korkusu hem de bir erkeğin dışilikle etiketlenme korkusu.

Mesnevi'nin 4. defterindeki edilgin eşcinsel erkek ile dışinin adlandırılma biçimlerine Farsça ve İngilizce, Osmanlıca ve Türkçe çevirilerine bakılabilir:

Mevlana'yla birlikte edilgin eşcinsel erkeği *muhannes* olarak Nahifi (b.2459), Mehmed Şakir Efendi (b.2530), Konuk (b.8/2431) ve Kırlangıç (b.2437) adlandırmıştır. İzbudak (b.3438), Tahir'ül Mevlevi (b.14839) ve Top (b.8/15067) *namussuzlar*; Karaismailoğlu ve Örs-Kırlangıç (b.2437) *kadınısı erkek*; Çelebioğlu (b.2459) *kadın kılıklı*; Gölpınarlı (b.2438) *ahlaksız erkek*; Can (b.2438) *zayıf tabiatlı insanlar* Nicholson (b.2438) *effeminate* olarak çevirmiştir.

Buna karşın, Mevlana'yla birlikte Mehmed Şakir Efendi, İzbudak, Konuk, Tahir'ül Mevlevi Karaismailoğlu dışiyi *o....u*; Çelebioğlu, Kırlangıç, Örs-Kırlangıç ve Top *f....e*; Gölpınarlı ve Can *ahlaksız*; Nahifi, *düzahi*; Nicholson *harlots* olarak çevirmiştir. Nahifi ve Amil Çelebioğlu da “f...eliğin” *kâr-ı düzahi* yani *cehennemlik bir iş* olduğunu söylemektedir: “Kadın kılıklılar gibi de yumuşaklık etmemeli; çünkü karısı cehennemlik işe (f...eliğe) meyleder.” (2000: d.4, b.2459).

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; *muhannes*, “meful olan oğlanlara” derler yani padişahlar, edilgin oğlanlar gibi de bir yumuşak tabiatla olmamalıdır. Çünkü onların yumuşak olan bu tabiatları sebebiyle, karıları ve cariyeleri f...e olur (2006a: c.8, d.4, b.2431). Can, bu beyitte anlamı kaydırarak başka bir yere taşımıştır:

Zayıf tabiatlı insanların [♂] yumuşaklığı padişahlara layık değil; o çeşit kişinin [♂] yumuşak huylu oluşundan karısı da ahlaksız olur, cariyesi de.

Mevlana, “edilgin eşcinseller gibi” olmaktan söz ettiği için ne zayıf tabiatlı erkek ne de yumuşak huylu erkek edilgin eşcinsel olmak durumundadır. Ayrıca, “ahlaksız”lığın bir türü “o....uluk” olabilir, her türü değil.

Maarten Schild (1995: 196-197), “İslam” başlıklı yazısında İran'da eşcinsellik kavramının anlamının Batı'dakinden çok farklı olduğunu, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi, eşcinsellik kavramının olumsuz etiklendiğini söylemektedir. Ona göre, “eşcinsellik” etiketi Tanrı vergisi toplum düzeni ve toplumsal rol modeliyle uyumayan

davranış anlamına gelmektedir; toplum namusunu zedeleyen bir davranıştır. “Eşcinsellik” kesinlikle kabul edilemez olduğu düşünülen edilgin eşcinsel davranış olarak alınmaktadır. Kesinlikle kabul edilemez, çünkü hem Tanrının yarattığını altüst etmekte hem de toplumsal rol modelinde yansıtılan dişi ve erkek arasındaki Tanrı vergisi uyumu tehdit etmektedir. Eşcinsel eylemde etkin rol oynayan erkek, bir erkek gibi davrandığı için “eşcinsel” olarak değerlendirilmez. Bunun yanında, edilgin eşcinsel eylem dişi gibi içine girilmesi demektir ki bir erkek için aşırı derecede lekeleyici ve küçük düşürücü olduğu düşünülmektedir. Çünkü bir erkeğin kendi isteğiyle dişi kimliğinde şerefsiz ve itibarsız olmayı seçmesi anlaşılabilir bir durumdur.

3.8.2.3.Eril Söylem

Eril cinsiyetçi söylemin en belirgin şekli kaba söz, argo ve sövgü kullanımınıdır. Her üç söylemde de amaç karşısındaki aşağılamaktır. Bu üç tür içinde bazı ölçütler olmasına, bazı belirleyiciler bulunmasına hatta tanımlara karşın, kaba, argo ve sövgü sözcükleri birbirinden ayırmak pek olası görünmemektedir. A Mehmet Arslan’ın saptamasıyla, argo, kaba dil sayılır; her yerde kullanılmaz. Ancak her kaba sözcük, argo değildir. Argolar çok sayıda sövgüyü içerirler ama her sövgü de argo sayılmaz (URL-4: 200).

Mevlana’nın yapıtlarında kullanılan eril söylemi daha belirgin hale getirip açık edebilmek için kaba söylem, argolu söylem ve sövgülü söylem olarak üçe ayrılmıştır: Bu üç tür söylem, cinsiyet kültürü açısından, özellikle dil ile cinsiyet ilişkisi açısından, çok şey söyleyebilir. Genel dilden ayrı olarak gelişen özel bir dil olan argo ve kaba dil, bunlara koşut/paralel olarak üretilen sövgü. Bu bölümde Mevlana’nın halk dilinden, halk Farsçasından yapıtlarına yansıyan örnekler incelenebilir.

3.8.2.3.1. Kaba Söylem

Muhatabımı incitici, terbiyeye aykırı, çirkin, kötü sözler olarak alanı belirlenebilecek olan kaba dil; kavram alanında cinsellikle ilgili ve ayıp kabul edilen sözcüklerde yer alan sövgüden farklı bir çizgidedir. Kaba dil ile sövgü dili arasında belirlenmiş bir sınır yoktur (Herkmen 2021: 152).

Mevlana'nın yapıtları incelendiğinde, tek bir sözcükle bile olumsuzluk, ikincillik, dişileri önemsizleştiren, yer yer küçümseyen ve küçülten ererkil kültürün tüm yansımaları görülebilir.

3.8.2.3.1.1.Ey Müstehan=Ey Değersiz Kadınlar

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde bir kadın ile bir adam arasında geçen ilginç bir konuşmayı aktarmaktadır. Farsçasında ve çevirilerde adam, kadını önce, aşağılayarak “Ey müstehan=Ey bayağı şeyler!” sonra, küçültme ekiyle birlikte, “Ey duhtercikan= Ey kızcağızlar!” diye küçümseyerek seslenmektedir. Aynı beyit numaralarıyla (1727-1732) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

An yeki mi şod be reh sūyi dükân	Biri yolda dükkâna gidiyordu
Pîş-i reh ra beste did o ez zenân	Baktılar ki kadınlar kapatmış yolu
Pây-i o mi sūht ez ta'cil u râh	Yanıyordu aceleden ayağı
Beste ez cevke zenân hemçü mâh	Yol ay gibi kadınlardan kapalı
Rû be yek zen kerd u goft ey müstehân	Bir kadına döndü dedi naçizler
Her çi bisyârid ey duhter çigân	Hey ne kadar çoksunuz kızcağızlar
Rû bedo kerd an zen u goft ey emîn	Kadın ona bakıp dedi ey emin
Hiç bisyâr-i ma münker mebîn	Sen çokluğumuzu hiç görme çirkin
Bin ki ba bisyâr-i ma ber bisât	Çok olmamıza rağmen yeryüzünde
Teng mi âyed şomârâ inbisât	Bak bu bolluk az gelmektedir size
Der livâta mi fütid ez kaht-ı zen	Kadın kıtlığından düşüp livataya
Fail u meful rüsvâ-yi zemen	Fail, meful oluyorsunuz rüsva

Örs ve Kırlangıç'ın (b.1729) “Â bayağı şeyler...” olarak çevirdiği, Farsça özgün metinde (b.1729) *müstehan* olarak geçmektedir; sözcüğün anlamını Konuk (c.11, b.1748) “hor ve hakir”, Develioğlu (2006: 748) “alçak, değersiz, adi” olarak vermektedir.

Durum böyle olunca, Mevlana'nın adamın, kadına; kadının, adama seslenişini çizelgede göstermek iyi olabilir.

Çizelge 10: Hikâyedeki Adam ile Kadının Birbirlerine Sesleniş Sözleri

Mesnevi 6. Defter	Beyit No	Adamın Kadına Seslenişi	Beyit No	Kadının Adama Seslenişi
Farsça	1729	Ey müstehan Ey duhtercikan	1730	Ey emin
Nicholson	1729	O vile (cerature) Little girls, eh	1730	O man of trust
İzbudak	1729	A bayağı mahlûklar A kızcağızlar	1730	Ey emniyet sahibi
Tahir'ü Mevlevi	22134	Ey eksik etekler, ey az düşünen mahlûklar Ey kızcıklar	22135	Ey güvenilir er kişi
Konuk	1748	Ey hakir Ey kızcağızlar	1749	Ey emin
Gölpınarlı	1734	A bayağı yaratıklar A kızcağızlar	1735	A emin kişi
Karaismailoğlu	1729	Ey değersizler Ey kızcağızlar	1730	Ey güvenilir kişi
Örs-Kırlangıç	1729	A bayağı şeyler A kızcağızlar	1730	A güvenilir kişi
Kırlangıç	1729	Naçizler Kızcağızlar	1730	Ey emin

Şefik Can,1727-1732 arası beyitleri hem 1997 hem de 2016b basımından çıkarmıştır

Konuk'a göre, bu adamın, kadınlara eğilimi olmadığı için bu sözleri, onları aşağılayarak onur kırıcı biçimde söylemiştir. Oysa kadın, adama en güzel sözlerle – emin, güvenilir, emniyet sahibi- seslenmektedir. Peki, kadın, adama neden öyle seslenmektedir? Konuk'un açıklamasıyla: “Ey bizim şehvetimizden ve muhabbetimizden emin olan kimse.” (2006a: c.11, d.6, b. 1748-1749). Konuk gibi düşünülürse, adam, kadınların kösnüllüğünden emin olduğu için kadın, adama “emin, güvenilir ve emniyet sahibi” diye seslenmektedir.

Mevlana ve çevirmenler, “kadın” a seslenişte aşağılayıcı tonla “müstehan=bayağı” sözcüklerinde karar kılırken Tahir'ül Mevlevi, daha da aşağılamak için olsa gerek “kadın” a “Ey eksik etekler, ey az düşünen mahlûklar” diyebilmektedir.

3.8.2.3.1.2. Avratan= Avratlar

Arapça kökenli *avrat* sözcüğü hem Farsçada hem de Türkçede kullanılmaktadır. TDK-GTS'ye göre, *avrat*'ın Arapça 'avret sözcüğünden geldiği ve anlamlarının "kadın, karı, eş" olduğu yazılmaktadır. Nurhan Güner (2018: 17), bu sözcüğünün Türkçeye Karahanlı Türkçesinin son döneminde kullanıma girmiş olduğunu belirtmektedir. Şemsettin Sami (2015:741-742) de *avret* sözcüğünün anlamının Arapça, kullanımının ise Türkçe kökenli olduğunu belirtmektedir. Kendisi, *avret* sözcüğünün ikinci anlamını, "kadın" olarak vermekte, "(amiyanesi: *avrat*) karı, mer'e, zen," anlamlarında, "er ve avrat" olarak örneklemede; üçüncü anlam olarak da "karı, zevce"yi "avreti vefat etmiştir"le örnek göstermektedir. Sami, *avret* sözcüğünün dişiyi gösteren son iki anlamına karşı çıkararak sözcüğün yanlış kullanımına ve/veya kaba bir tabir olması sebebiyle yazı ve konuşma dilinden kaldırılması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Mevlana da *Mesnevi*'nin 3. defterinde "avrat"tan söz etmektedir. Farsçası (b.4001) ve Gölpınarlı (b.4004) çevirisiyle:

Der meyân-ı hemdiğer merdâneend	Birbirlerinin aralarında erlerdir ama
Der gazâ çün avratan haneend	Savaşta karılar gibi evlerdedir, onlar

Farsça *Mesnevi*'de (b.4001) geçen *avrat* sözcüğü, "kadın" anlamında, Farsça "+an" ekiyle "avrat+an" olarak çoğullanmaktadır. Mevlana, *avrat* sözcüğünü kullanmasına karşın, Türkçe çevirilerde *avrat* olarak çevrilmemektedir:

İzbudak (b.4003) "er kesilirler"... "evdeki karılara dönerler"

Konuk (b.3990) "merdanedirler"... "evin kadınları gibidirler"

Tahir'ül Mevlevi (b. 11656) "kahramandırlar"... "evde oturan kadınlar gibiler"

Örs-Kırlangıç (b.4001) ve Kırlangıç (b.4004) "yiğittirler"... "ev hanımı gibidirler"

Karaismailoğlu (b. 4001) "yiğitçedirler"... "ev kadınları gibidirler"¹⁹⁹

3.8.2.3.1.3. Karı Gibi

Türkçede "karı" sözcüğü" Bir erkeğin evlenmiş olduğu kadın, eş, refika, zevce" anlamı dışında kullanıldığında kaba konuşmaya girmektedir. TDK-GTS'ye göre, *karı*, kaba konuşmada "kadın" anlamına gelmektedir. Farsçada "karı gibi" diye çevrilen deyimler "manend zenan", "hemçun zenan", "çün zenan" veya "çu zen"dir ki *zen*, "kadın"

¹⁹⁹ Şefik Can bu beyiti hem 1997 hem de 2016b basımına almamıştır.

anlamındadır. Türkçesiyle “karı/lar gibi” olan deyim’in Farsça’sının {manend zenan, hemçun zenan, çün zenan, çu zen} “kadın/lar gibi” anlamına geldiği söylenebilir. Ne ki “kadın/lar gibi” deyimini öylesine aşağılayıcı anlamlarda kullanılmaktadır ki Türkçe “karı/lar gibi” deyimini uygun bir çeviri olabilir.

Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde, mürşit olan ve mürşitlik taslayan erkeklere “karılar gibi” olmaması için seslenmektedir. Farsçası (b.4082) ve Gölpınarlı (b.4084) çevirisiyle:

Ger nei der râh-ı din ez râh zenân	Din yolunda yol kesenlerden değilsen,
Reng u bû mepr est mânend zenân	Karılar gibi renge, kokuya tapma

Türkçe “karılar gibi” deyiminin Farsça karşılığı “manend zenan” dır. Mevlana, karılar, görünüşte güzelliğe, gösterişe daha düşkün oldukları ve bir şeyin özüne değil şekline önem verdikleri için siz erkekler, karılar gibi olmayın demektir.

Konuk, Mevlana’nın dünyanın gösterişine sevgi besleyen bilginler ve şeyhlere göndermede bulunduğunu söylemektedir. Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; ey görünüşte bilgin olan ve mürşitlik iddiasında bulunan kimse! Eğer din yolunda müminlerin yol vurucusu değilsen, mesleğinde doğru yürü ve Tanrının buyruklarını nazarında tut! Kadınlar gibi bu görünen dünyanın renklerine ve kokularına düşkün olup tapma! (2006a: c.10, d.5, b.4077).

Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde İsa çağında geçtiğini söylediği şarapla ilgili bir hikâye anlatmaktadır. Hikâyeye göre, bir bey, kölesine şarap getir der; köle gidip şarap testisiyle gelirken yolda halka iyiliği buyuran bir zahit, taş atarak testiye kırar; bey, bunu duyunca zahide yani o “kahpe oğlu”na²⁰⁰ haddini bildirmek ister. Zahid, beyin öfkesinden kaçır. Mevlana, işte bu kaçıışı, “karıların kaçıışı”na benzetmektedir. Aynı beyit numaralarıyla (d.5, b.3556) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Şerbetiki bih ez hûn u est rîht	Döktü kendi kanından yeğ şarabı
İn zemân hemçun zenân ez mâ gurîht	Şimdi karılar gibi bizden kaçtı.

Türkçe “karılar gibi” deyiminin Farsçası “hemçun zenan”dır. Konuk, *şerbet* ile kastedilenin “âşıkların kalpleri testilerinde olan ilahi aşk şarabı”; *dökmek* ile

²⁰⁰ Farsçası (d.5, b.3496) *mader gereş* Türkçe’si “kahpe oğlu” Gölpınarlı: d.5, b. 3497; Kırlangıç d.5, b. 3496.

“dokundurmalı sözler sebebiyle aşığın kalbinin kırılması ve gücenmesi”; *zahidin kaçması* ile “bu dokundurmalı sözler üzerine aşığı görünüşte aşikâr olan Tanrının ululuk sıfatından ürkmesi” olarak açıklamaktadır (2006a: c.10, d.5, b.3551).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde çok uzun, Can'ın deyişiyle “bir türlü bitip tükenmeyen”²⁰¹ bir hikâye anlatmaktadır. Adı “Üç Şehzade Hikâyesi” olan bu hikâye, hadise göndermede bulunarak “insan yasaklandığı şeyi yapar” ana fikrini paylaşmaktadır. Farsçası (b.3890; 3899 ve 3904-3905) ve İzbudak (b.3893; 3901 ve 3906-3907) çevirisiyle:

An bozorgin goft ey ihvan-ı hayr	Büyük kardeş dedi ki: Ey hayırlı kardeşler,
Ma ne ner budim ender nush-ı gayr	Biz başkasına er gibi öğütler vermez miydik?
Nevbet-i mâ şod çi hayre-şer şodîm	Şimdi nöbet bizde neden sersem oluyor
Çün zenan-ı zîşt der çâder şodîm	Çirkin karılar gibi çarşafa bürünüyoruz?
Ez ger-î rîş er künûn düzdîdeî	Kahpelik eder şimdi, sakalını oynatmazsan,
Pîş ez in ber rîş hod handîdeî	Bundan önce de sakalına gülmüş olursun.
Vakt-i pend diğerrânî hay hay	Başkalarına öğüt verme vaktinde hay hay
Der gam hod çun zenânî vay vay.	İş başa düşünce karılar gibi vay vay!

İzbudak'ın “k...elik eder” olarak çevirdiği *ger-i* sözcüğüdür; *düzdidei* ise “çalmak, hırsızlık etmek”tir. Can'a göre bu hikâyede salık, dünya üzerinde dolaşan bir yolcudur. *Padişah*, akl-ı küll dolayısıyla “Tanrı”yı göstermektedir. *Üç şehzade*, insanda bulunan en önemli üç melekeyi; “nefis, akıl, ruh”u temsil etmektedir (1997: 591; 2016b: 268). Bu beyitlerde üç benzetme yapılmaktadır.

- (i). İçindeki çirkinlikleri saklamayı, “çirkin karılar”ın çarşaf altına saklanmasına benzetilmektedir.
- (ii). Mürşitlik taslayanın ahlaken zayıflığı, “k...e kadına” benzetilmektedir
- (iii). Başkalarına verilen öğütlerin tutma zamanı, “kadınların vay vay etmelerine” benzetilmektedir.

²⁰¹ Şefik Can, 6. defterde bu hikâyeye yer vermiş ama argolu, sövgülü, hakaret içeren beyitleri çevirisine almamıştır. Farsçasıyla (b.3904-3905), İzbudak çevirisiyle (b.3906-3907) olan beyitler çeviride yoktur (2016b:d.6, b.3906-3907, s.273; 1997: s. 596).

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; üç kardeşten en büyüğü dedi: “Ey kardeşler! Biz başkalarına öğüt verirken erkek değil miydik? Onlara erkekçe öğütler vermez miydik? Belaya sabretmek nöbeti şimdi bize geldi. Başkalarına sabır tavsiye ettiğimiz halde, niçin bu sabretmede şaşkın olduk? Çirkin kadınların çarşaf altına saklandıkları gibi, biz de içimizdeki çirkinlikleri er meydanından kaçarak sakladık. Ey halka vaazlarla öğütler veren efendi! Kendin, kahpe kadın gibi, ahlaken zayıfken, erkeklik işareti olan sakalla halkı bilgilendirmeye kalkışmışsan başına bela gelmezden önce, kendi sakalına gülmüşsün ve kendi nefsin ile alay etmişsindir. Başkalarına öğüt verirken onları eyleme teşvik edersin. Fakat bela sana gelince öğütleri unutup kadınlar gibi ‘vay vay!’ diye feryat edersin.” (2006c. c.12, d.6, b. 3916; 3925 ve 3930-3931).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde “Peygamberin bir hastaya ‘kendine hastalık isteme’ diye tavsiye etmesi ve dua öğretmesi” başlıklı bir hikâyede “karı gibi” cilvelen erkeği betimlemektedir. Farsçası (b.2569-2570) ve Gölpınarlı (b.2589-2590) çevirisiyle:

Tâ çu zen işve harî ey bî hired	A akılsız, ne vakte dek karı gibi cilveleneceksin
Ez dürûğ u işve key yabî meded	Yalandan, cilveden nasıl, ne vakit yarım bulursun?
Çâplûs û lafz-î şîrîn û firib	Yaltaklanmayı, tatlı sözü, aldanışı alıyor
Mî sitâni mî nihî çün zen be ceyb	Karı gibi koynuna koyuyorsun.

İlk beyitte “karı gibi” olan deyim “çün zen”dir. Aslında ikinci beyitte “karı” değil “zer=altın” sözcüğü geçmekte, bu sebeple, Konuk (c.4, b.2576) ve Can (b.2584) “altın gibi cebine koyarsın” olarak çevirmiş. Ne var ki Gölpınarlı dâhil diğer çevirmenler²⁰², “karı/kadın gibi koynuna/cebine koyarsın” olarak çevirmiştir. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; ey akıllı maad, her şeyin sonunu gören erkek, sen muhaliflerin sohbetinde onlardan gördüğün düzmece ve sahte iltifatlara kapıldıkça, onların bu yalanlarından ve sahte iltifatlarından tinsel hayatın için ne yardım görebilirsin? (2006a: c.4, d.2, b. 2575).

3.8.2.3.2. Argolu Söylem

Develioğlu'na (1980: 13) göre argo, genel dilin sözcüklerine bazı özellikler vermek ve özel sözcükler katmakla oluşmaktadır Aktunç'a (2008: 16)göre, Ahmet Mithat

²⁰² Kırlangıç (b. 2585); Karaismailoğlu (b.2570); Top (b.65919; Örs-Kırlangıç “Bir kadın gibi tatlı sözleri ve pohpohlamayı alıp altın misali koynuna koyuyorsun” (2008: d.2, b. 2570; 2015b: b. 2567).

Efendi'nin deyişleriyle, “sefillere ve rezillere özel sözcük ve deyimler”dir. Osmanlıcasıyla *lisan-ı hezele* ya da *lisan-i erazil* yani *serseri* ve *kabadayı* argosu, halk arasında “külhanbeyi, tulumbacı veya ayak takımı ağzı” denilen, *kayış dili* eski *hırsız* argosu tabirleriyle karşılanan argo, sövgüye ya da kaba söyleme çok yakın durmakta, aradaki sınır kimi zaman yok denecek denli incelmektedir.

3.8.2.3.2.1. Mader Fûrûş =Anasını Satan

Hulki Aktunç'un *Büyük Argo Sözlük*'ünde *anasını satmak* deyimi için “(Bir şeye) Önem vermemek; boş vermek; (bir şeyin) o anda hiçbir değeri olmadığını belirtmek” için söylendiği yazmaktadır (2008: 44) ama “anasını satan” için sözlükler bir şey dememektedir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, İran'ın Kaş kentinin halkının Şia olduğunu, Hz. Ömer'i sevmediklerini, sevmedikleri için de adı Ömer olanlara ne kadar para verirlerse versinler ekmek bile satmadıklarını, buna karşın Hz. Ali'ye olan sevgilerinden adı Ali olanlara parasız ekmek verdiklerini anlatmaktadır. Mevlana, “ey mader furuş=a anasını satan” diye birine seslenmektedir. Farsçası (b.3229) ve Gölpınarlı (b.3238) çevirisiyle:

Ahvel-î do bîn çû bî ber şod ez nûş	Biri iki gören bile yemsiz yiyeceksiz kalıyor.
Ahvel-î deh bîni ey mader fûrûş	Sense bire on diyen bir şaşısın a anasını satan.

Gölpınarlı'nın “anasını satan” olarak çevirdiği argo deyim Farsçası (b.3229) “mader-i furuş”, İngilizcesi (b. 3231) ise “sell your mother”dır. Konuk, *nûş* sözcüğünün anlamını, “tatlı bir şey; ab-i hayat; tiryak; panzehir” *ber* sözcüğünü ise “meyve; fayda; menfaat” olarak vermektedir. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; ne zaman ki şeriat ile hakikati ayrı ve iki gören şaşı, ebedilik suyunu içmekten yoksun kaldı, ey annesi gibi şefkatli olan mürşidini beğenmeyip satan ve onun huzurunu terk eden kimse! Sen, biri on görücü bir şaşısın! Ve senin hem şeraitten ve hem de hakikatten haberin yoktur. Acaba sendeki mahrumiyetin derecesi ne olur? Bir düşün! (2006a: c.12, d.6, b.3251).

Öyle anlaşılıyor ki Mevlana, mürşidini bırakıp başka bir mürşide gidene “anasını satan”a benzetmektedir. Top, mürşidi bırakanı Konuk'tan çok daha ağır sözlerle betimlemektedir: “Ey kendisine anasından daha yakın olan mürşidini satan, onu terk edip başka kapılarda dilencilik yapan, bir kapıyı bırakıp da on kapının ipini çeken ipsiz!” (2018c: c.12, d.6, b. 23969).

3.8.2.3.2.Kadın= Mal

Carol J. Adams, *Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Bir Teori* başlıklı kitabına yazdığı, “Türkçe baskıya Önsözde Türkçede *mal* sözcüğünün dişi yerine kullanımından söz etmektedir. Ona göre, Türkçedeki *mal* sözcüğü (eşya, mülk gibi anlamlarının yanı sıra) hem halk ağzında büyükbaş hayvan hem de kent argosunda “iffetsiz kadın” anlamına gelmektedir. Türkiye’de egemen erkek kültürü, erkeksi olmayan varlıkların arasındaki çağrışımı onları aşağılamak için kullanarak bu sözcüğün çift anlamlılığını suiistimal etmektedir. “Mala vurmak” veyahut “ete gitmek” kulağa büyükbaş hayvanlar ile ilgiliymiş gibi gelse de aslında seks işçileriyle birlikte olmak demek (2013: 14-15).

Adams’ın belirttiği gibi, Arapça kökenli *mal* sözcüğü Arapça, Türkçe ve Farsçada ortak ve özgün anlamıyla “Bir kimsenin, bir tüzel kişinin mülkiyeti altında bulunan, taşınır veya taşınmaz varlıkların bütünü; alınıp satılabilen her türlü ticaret eşyası, emtia” yine, bu üç dilde de “Zulmedilmiş, zulüm görmüş, haksızlığa uğramış” anlamına gelmektedir. Arapça da olmayan ama Türkçe ve Farsçada “Büyükbaş hayvan” Arapça ve Farsçada olmayan sadece Türkçede olan “esrar” (Sağ 2019: 52) ve “o...pu” anlamına gelmektedir.

Dişiyi mal olarak gören bu anlayışa göre dişi, erkeğe eşit konumda bir özne değildir; erkeğin hayatındaki diğer nesnelere -oğullar, servet, ekin ve binek- gibi bir nesne konumundadır. Üstelik bu zihniyet öylesine verili bir durumdur ki hem erkeklerin hem de dişilerin dünya görüşleri bu çerçevede şekillenmekte, dolayısıyla yeniden ve yeniden üretilmektedir (Tuksal 2012: 71).

Receo Bilginer, tiyatro oyununun kurgusuyla çağrışımının/anakronizmin tipik bir örneğini vermektedir. Oyunda, Mevlana’nın oğlu Alaattin Çelebi, Kimya Hatun’a olan aşkını dili getirmekte, Kimya Hatun da bu aşka çeşitli karşı çıkışlarda bulunmaktadır. Bu karşı çıkışlardan birinde Kimya Hatun, Alaattin Çelebi’ye, “Bana, hep malınmışım gözüyle baktın!” demektedir (Bilginer 2001: 54). 13. yüzyılda, Müslüman bir toplumda 14 yaşında besleme bir kızın –Kimya Hatun’un- Efendisinin oğluna -Alaattin Çelebi’ye- böyle bir söz söylemesi olası olabilir mi?

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde dişileri mallarla bir tutarak onları maddi “zenginlik”e indirgemektedir. Farsçası (b.984-985) ve Gölpınarlı (b.988-989) çevirisiyle:

Cist dünyâ ez Hudâ gâfil buden	Nedir dünya? Tanrı'dan gafil olmak
Ni kumâş u nukre u ferzend u zen	Kumaş, para, ölçü tartı, kadın, dünya değildir.
Mal râ kez behr-i din bâşî hamûl	Malı din için, Tanrı için yüklenirsen
Ni'me mal salih handeş resûl	Peygamber buna “ne güzel mal” dedi.

Farsça *Mesnevi*'de {Mal=mala + kumaş=kumaş + nukre=gümüş + ferzend=oğul + zen=kadın} sayılmaktadır. Tahir'ül Mevlevi (b.976) “evlad u iyâl”, Konuk (b.997), Can (b. 983) ve Top (b.983) “evlat ve kadın” olarak çevirmiştir. Gölpınarlı “ölçü tartı”²⁰³ olarak diğer çevirmenler başka çevirmiştir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde bir hikâyeye anlatmaktadır. Hikâyeye göre, Horasan padişahlarından biri olan Harzemşah, bir gün sefer esnasında daha önce görmediği güzellikte benzersiz bir at görür ve o ata sahip olmak ister. Çavuşlarına atın, kendisine getirilmesini buyruk verir. Atın sahibi bey de atına o kadar bağlıdır ki atını almamaları için vezire gider, ağlayarak yalvarır. Mevlana, beyin yalvarmalarından birini şu beyitlerle ifade etmektedir. Aynı beyit numaralarıyla Farsçası (d.6, b.3375 ve b.3379) ve Kırlangıç çevirisiyle:

Ki harem bâ her çi dârem gû bıgîr	Dedi alsın her şeyimle haremi
Tâ bıgîred hasilem râ her mugîr	Yağmacı yağmalasın her şeyimi
Ez zen u zerr u akârem sabr hest	Sabrim var kadına, altına, mala
În tekellûf nîst nî tezvîri est.	Bu değildir abartı, kandırmaca.

Beyitte geçen *mugır*, “yağmacı” demek. Harem sözcüğü, Arapçada “korunan, mukaddes ve muhterem olan şey veya yer” anlamına gelmektedir. Ev, konak ve saraylarda genellikle iç avluya bakacak şekilde planlanan, dişilerin yabancı erkeklerle karşılaşmadan rahatça günlük hayatlarını sürdürdükleri bölümlere harem adı verilmektedir; sözcük, aynı zamanda “eş/karı” anlamını da taşımaktadır (Özaydın-Bozkurt 1997: 132). Arapça kökenli *akar* sözcüğü “mal, mülk, ev eşyası” anlamındadır (Kanar 1998: 427).

²⁰³ Kırlangıç (b. 984) “terazi, gümüş, kadın, kaftan”; Örs-Kırlangıç (bç984) ve Karaismailoğlu (b.984) “kumaş, para, tartı ve kadın” Mehmed Şakir Efendi (b.1006) “kumaş, nukre, kadın”

Kısacası o adam, eğer kadını altını, malı mülkü, parası elinden giderse bunların yokluğuna dayanabileceğini ama atı giderse yaşayamayacağını söylemektedir. Bey “haremim” derken “sahip oldukları”nı kastetmektedir. Sahip olma, sahip olunan şeylerden sınırsızca ve özgürce yararlanma yetkisidir ki Bey, sahip oldukları arasında karısını da saydığı için dişi; altın, mal, mülk, para ile birlikte yararlanabileceği bir nesne olabilmektedir. Bey, böylelikle karı/larının kişisel değer(ler)ini değişim değerine dönüştürmektedir. Mevlana'nın kullandığı bu dil içerisinde, dişil olan deş tokuşu olası kılan bir mala dönüşmüş olabilir.

Öyle görünüyor ki *Mesnevi*'nin 1. ve 6. defterindeki ile *Fihi Ma Fih*'teki “Mal, karı, elbise. Dünyanın her şeyi bir başka şey için gerektir,” (2001a: 86) sözlerinde Mevlana, dişiyi çoğu kez cansız nesnelere bir tutmuş, “malı, karı, elbiseyi” bir ve aynı şey olarak görmüş olabilir. Buradaki sözlerinden hareketle, onun bir yandan dişiyi kumaş, elbise gibi nesnelere arasında bir nesne haline getirip dondurduğu, diğer yandan mal mülk, para gibi maddi zenginliklere indirgediği söylenebilir. Üstelik Tanrı'nın bu nesnelere ve zenginlikleri, aynı amaç uğruna yani yetişkin erkek müminleri hoşnut etmek için yarattığı ima edilmektedir.

Burada geçen “mal, karı, elbise” bir erkeğin yaşamını sürdürmek için ona gereken araçlardır. Mal ile kastedilen değeri paraya ölçülen her türlü varlık ya da nakit olabilir. Bunlardan mal, kullanmak için bir araç; karı da yaşayan bir araç olarak kocanın sahip olduğu mülklere dendir. Başka türlü söylenirse, kocaya ait karı, her ne kadar insan olsa da maldır; mal da kocanın hizmetinde kullanmak için bir araçtır. Bu yaşayan araç yani karı, aynı zamanda diğer araçları çalıştırmak için ihtiyaç duyulan bir yardımcı gibidir. Tevrat'ta denildiği gibi, “Adam'ın yalnız kalması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım (Tekvin 2: 18). Karı, kocanın kösnüllüğünü gidermenin ve çocuk doğurmanın yanı sıra, malını mülkünü gözetecek, koruyacak, ev işlerini yapacak biri olarak yardımcıdır.

3.8.2.3.3. Sövgülü Söylem

Arapça kökenli *küfür* sözcüğü Arapça, Türkçe ve Farsçada ortak ve özgün anlamıyla “Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi dinin temellerinden sayılan inançları inkâr etme”dir. Arapçada olmayan ama Türkçe ve Farsçada “sövme, sövmek için söylenen söz, sövgü”

anlamına gelirken Türkçede olmayan ama Arapça ve Farsçada “nankörlük” anlamındadır (Sağ 2019: 52). Türkçede “ağır ve kötü söz söyleme, ırza ve namusa dokunan ayıp ve çirkin ifadeler kullanma, küfretme” anlamına gelen *sövme* ahlâken kınanan bir davranış olduğu gibi genellikle, suç sayılan bir eylem olması yönüyle ceza hukukunda özel şekilde incelenmektedir (Boynukalın 2009: 397).

Kristy Beers Fagerslen (2012: 3-4 ve 8), sövgüyü, herhangi bir sosyal ortamda hakaret edici, uygunsuz, sakıncalı veya kabul edilemez olma potansiyeline sahip sözcüklerin kullanımı olarak tariflemektedir. Neler sövgü sayılabilir? Fagerslen’in yanıtına göre, sövgü sözcükleri için pek çok farklı sınıflama olduğu gibi kötü, iğrenç, saygısız, kaba vb. kabul edilebilecek birçok farklı sözcük de bulunmaktadır. Sövgü, somut tanımlamaya direnmektedir. Sövgünün tam olarak ne olduğu, genellikle, içinde yaşanılan toplumsal kurallar tarafından belirlenmektedir. Fagerslen, sövgü ne kadar kötüdür sorusuna ise bir sözcüğün kırma, incitme derecesi ne kadar yüksekse, o sözcüğün sövgü olarak kabul edilmesi de o kadar olasıdır yanıtını vermektedir. Araştırmalar, sövgü sözlerinin hafif ile çok saldırgan oluşuna göre derecelendirildiğinde, bazı sözcüklerin sürekli olarak diğerlerinden daha saldırgan (aşındırıcı, saldırgan, kaba, saygısız, üzücü vb.) olduğunu göstermektedir. Cinsel terimler genellikle, özgül/spesifik olarak, “s.k.t.r et, b.k, a.cık ve o...pu çocuğu” (değişen sıralarda) en saldırgan sövgü sözcükleri olarak derecelendirilmektedir

Karabağ’a (2010: 10-11) göre, sövgü çok sayıda olumsuz değeriyle sözlü saldırının vazgeçilmez unsurlarıdır. En hafifinden en sertine kadar sözlü saldırının hedefi karşısındakini *etkilemek, sindirmek, yıldırma, korkutma* ve bu yolla *egemenlik altına almaktır*. Bu şekilde dilin de bir yönlendireni, egemen olanı ortaya çıkmaktadır.

Ömer Demircan (1994: 267 ve 269-270), hakaret ile sövgüyü ayırmaktadır. Ona göre hakaret, edimsel açıdan bir sınıflandırmadır. Bu eylemle alıcı kişiye aşağılayıcı, küçültücü, onur kırıcı bir nitelik yakıştırılarak onun toplumsal ve kişisel kimliğine zarar verilmektedir. Sövgü ise bir nitelikle adlandırma olmayıp alıcıdan kültürel, geleneksel ilişkiler açısından küçültücü bir eyleme dönük olumsuz bir istek belirtmek ya da varsaymaktır. Her iki tür eylem de sözle ya da sözsüz olarak gerçekleştirilebilir. Hakaret ve sövgü, yalnızca olumsuz değil aşağılayıcı, küçük düşürücü anlamlarıyla (güvenilmez, aldatıcı, alçak!) kullanılmakta ve yorumlanmaktadır. Kişiliğin türlü

yanlarına gönderme yapmaktadır: Gelenek dışı ilişki (o...pu, p....nk, p.ç, k..cık vd.), olağan kişilik özellikleriyle çelişen (görgüsüz, manyak, deli, namussuz, iffetsiz vd.), beden kusurlarını sergileyen (aptal, şaşı, topal, çirkin vd.) din duygularını inciten (Allahsız, imansız, zangoç vd.), becerileri eleştiren (beceriksiz, sakar, iktidarsız vd.), hayvanların yaygın niteliklerini yakıştıran (köpek, deve, öküz, domuz, yılan vd.) söylemler vardır. Sövgünün aşağılayıcı olması toplumsal anlamıyla ilgilidir, anlatıma bağlı değildir.

Sövgü sözleri, genellikle cinsel organların adları, cinselliğe ilişkin eylemler, cinsel tabu sayılan durumların betimlenmesi, hakaret amaçlı kullanılan sözcüklerden ve bunlarla ilgili deme -atasözü- ve deyimlerden oluşmaktadır. Sövgü ve hakaret, toplum tarafından “ayıp” kabul edilen özellikle cinsel durumları, kişinin çeşitli bedensel veya zihinsel eksikliklerini dile getirerek muhatabını aşağılama, küçümseme ve değersizleştirme amacıyla yapılmaktadır (Ali Akar 2014: 30-31).

Sövgüye ilişkin bu bilgilerin ardından, Mevlana'nın yapıtlarındaki sövgülü söylemleri ortaya çıkarıp açık edebilmek için iki yere bakılabilir: Yaşantı ve yapıtlara.

3.8.2.3.3.1. Yaşantıdan Gelen Sövgüler

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde, “Ey delil isteyen, bu örnek, yakışır bir örnek değil ama anlayışı az olan için ancak bu örneği bulabildim” (b. 3719) demektedir. Mevlana'nın sövgülü sözlerine tanıt isteyenler için Eflaki'den Mevlana'nın sövgülü sözlerine birkaç örnek devşirilebilir.

Eflaki'nin anlatımıyla “Mevlana hazretleri birisinden incinince ve o kimsenin inadı da haddi aşınca ona: Gerha her = K...enin Kardeşi der ve onu berbat bir hale getirirdi. Çünkü Horasanlıların küfür tabiri bu sözdü.” (2006: 170). Dolayısıyla, Mevlana'nın sövgülerinde dolayımına giren iki dişi bulunmaktadır: Anne ve kızkardeş.

Mevlana, *Mesnevi*'nin Kuran olarak görülmesine karşı çıkanlara çok kızmakta onlara “eşek”, “köpek” ve k...enin kardeşi” demektedir. “Ey köpek! Niçin Kur'an olmasın? Ey eşek! Niçin Kur'an olmasın? Ey k...enin kardeşi! Niçin Kur'an olmasın?” (Eflaki 1973: 306; 2006: 261).

Eflaki'den “bir gün” diye başlayan ardı ardına üç menkıbe kısaltılarak serimlenebilir. Bir gün, Muineddin Pervane, Şeyh Sadreddin'in zaviyesinde büyük bir toplantı düzenlenir, Mevlana da bu toplantıya katılır ve sema etmeye başlar. Toplantıda, Mevlana'nın müritleri hakkında ileri geri konuşan birileri vardır. Mevlana, birdenbire sema sırasında “Ey kahpenin kardeşi!” diye öyle bir bağırır ki hepsi kendinden geçer (1973: 1/207; 2006: 169).

Bir gün, Mevlana, Ferideddin-i Attar'ın sözlerini okur. Bir münasebetsiz adam: “Bu, Attar'ın sözüdür,” der. Bunun üzerine Mevlana: “Ey k...enin kardeşi! O halde ben kimim?” diye buyurur (Eflaki 1973: 1/418; 2006: 364).

Bir gün, kıskanç fakihler inkâr ve inatları sebebiyle Mevlana'dan: “Şarap helal midir veya haram mı?” diye sorarlar. Onların amacı, Tebrizli Şems'in şerefine dokunmaktır. Mevlana kinaye yolu ile “içse ne çıkar...” der.

(...) Açık cevap şudur ki, eğer Mevlana Şemseddin şarap içiyorsa, her şey ona mubahtır. Çünkü o deniz gibidir. Eğer bunu senin gibi bir k...enin kardeşi yaparsa ona arpa ekmeği bile haramdır (Eflaki 1973: 2/94; 2006: 486).

Tebrizli Şems'in *Makalat*'ına ve Eflaki'nin yazdıklarına inanılacak olursa, Mevlana gibi, Tebrizli Şems de yaşamında ve kitabında sıklıkla sövmektedir. *Makalat*'tan iki örnek: “Şahabeddin Sühreverdi'nin torunu bana, ‘Şüphe sevmektir,’ dedi. ‘Ey k..tak bacılı, bari seninki öyle değil,’ dedim.” (2009: 46).

Bu kez de Tebrizli Şems, “kadıncık, o kahpe” dediği birine kızmaktadır: “O kadıncık, o k...e, ben kendimi kör ve sağır ettim diyordu. Ne kör ve sağır ediyorsun, ne oluyor dedim. Sözü çevirince de bana sövmeye başladı: Topaldır, tutarsam dışarı atarım dedi. Bir saat oturdum. Bakayım topal mıyım, beni nasıl tutar da dışarı atar diye bekledim, ama gelmedi. Bu k..cık tabiatlı insanın acaba kadınlarla ne işi var dedim.” (2009:344).

3.8.2.3.3.2. Yapıtlardan Gelen Sövgüler

Mevlana'nın yapıtlarındaki sövgü sözleri seçili örnekler üzerinden irdelenecektir. Bu bölümde sövgü sözleri olarak kullanılan k...e, o...u, f...e ve türevleri olan sözcükler, Farsçasında geçtiği şekliyle alınmaktadır. Mevlana'nın yapıtlarında birbiri yerine kullanılan o...u, k...e ve f...e sözcükleri, bir mesleği tanımlarken ya da olumsuz sıfat olarak kullanırken tanımları gereği, benzerlikleriyle işlem görmektedir. Bu sözcüklerden f...e ve k...e, Arapça kökenliken o...u Farsçadır. Sözlüklerde bu üç sözcük, kısaca,

kötü yola düşmek ve/veya düşük ahlaklılık olarak tanımlanmakta ve yüklenicisi ‘dişi’ olarak gösterilmektedir. Erkeğe bu sözcüklerden hiçbiri doğrudan isnat edilemez; o, yüklenicilerin ya oğludur ya kardeşidir ya da kocasıdır.

K..pe: Arapça kökenli *k...e* sözcüğü Arapça, Türkçe ve Farsçada yani her üç dilde ortak, özgün anlamıyla, “Kötü kadın, f...e” Arapça ve Farsça’ da olmayan biçimde sadece Türkçede “dönek” anlamına gelmektedir (Sağ 2019: 104).Sözcüğünün temel anlamını Mutçalı (1995: 688) “f...e, o...u” olarak verirken Kanar (2009: 1391), “kocakarı”, yan anlamlarını “o...pu, öksürük” olarak vermektedir. Neden öksürük? Çünkü İslam öncesi dönemde, f...elik yapan dişi köleler, öksürerek ilişki teklifinde buldukları için kendilerine “k...e” denilmektedir (Tümer 1996: 212). Mevlana, k...e sözcüğü ve türevleriyle {k...e, k...e döller, k...e bacılı, k...e karılı vb.} özel olarak bir erkeğe ya da genel olarak er olmayan erkeklere kızdığında o erkeğin/erkeklerin “düzensiz, hileci, güvenilmez ve kötü karakterli” olduğunu söylemeye çalışmaktadır.

Mevlana, *Fihi Ma Fih*’te Gölpınarlı (2001a: 22/82) çevirisiyle, “P.ştlardan p.ştluğu, k...elerden k...eliği öğrenmek istersen binlerce istemediğin şeye, kötüye, dilemediğin şeylere katlanmak gerek, bunu belleyip elde etmek için dayanmak gerek değil mi?” demektedir. Gölpınarlı’nın “P.ştlardan p.ştluğu, k...elerden k...eliği” olarak çevirdiği sözler, Farsça (1967: 94) *Fihi Ma Fih*’te “muhanne ve “k...e” olarak yer almaktadır. Konuk (2001b: 23/90) “habis” ve “müfsid” ve Arberry (2000: 22/172)“sodomites” ve harlots” sözcüklerini yeğlerken Karaismailoğlu “namertlerden namertliği, k...elerden k...eliği” demekte, Anbarcıoğlu (2017: 23/126-127) çevirisinde bu sözlere hiçbir biçimde yer vermemektedir.

Benzer biçimde, Mevlana, *Mesnevi*’nin 3. defterinde manevi yola girip de o yoldan kaçan erkekleri betimlemektedir. Farsçası (b.4016-4017), Gölpınarlı (b.4019-4020) çevirisiyle:

An gurûhi k’ez edeb bigrihtend	Edepten kaçan sürü, erliğin de
Ab-ı merdî u ab-ı merdân rihtend	Yüzünün suyunu döktü, erlerin de.
Azilânşân ez vegâ vâ randend	Bunlar, kendilerini kınayanları da savaştan
Ta çünin hîz u muhanne mandend	Caydırır; böylece p.şt olur, k...eleşip kalırlar

Mevlana, manevi yola girip de o yoldan kaçan erkeklere Farsçasıyla *ab-ı merdi* ve *ab-ı merdan rihtend*, Türkçesiyle *erlerin* ve *erliğin yüzsuyunu döktükleri* için çok kızmaktadır.

Öyle ki Mevlana kızgınlığını Farsçası ve Mehmed Şakir Efendi'nin (b.4217) Osmanlıcasıyla, *hiz u muhannes*; İngilizcesiyle *infamous and effeminate*; Konuk gibi söylenirse, *mebun ve meful*; Gölpınarlı çevirisiyle, *p.şt olup kahpeleşip kalmakla* dile getirmektedir.

Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de (2007: c.1, b.1513) “yüz tırmalayışı kahpelere benzeyen” düzenci bir erkeğin, bir ayeti duymasını istemektedir:

- (1). Ey nazı, işvesi ahlâksızlara, yüz tırmalayışı k...elere benzeyen, o düzenden, o hileden eşek bile eşekliğiyle utanır, Tanrıdan, “Onlar hayvanlardan da daha sapık” ayetini duy!

Mevlana, yine, *Divan-ı Kebir*'de (2007:1/b.2097) bir erkeğe seslenerek onun âşık olamayacağını, olsa olsa ya bir k.hpeyi arzulamakta olduğunu ya da bir p.zenvengin kuruntusuna takıldığını söylemektedir:

- (2.) Bir gama, bir gussaya düşmüşsün; nereden gönül vermiş bir âşıksın sen? Ya bir k...enin arzusundasın ya bir muhabbet tellâlinin vesvesesine kapılmışsın.

Mevlana, *Divan-ı Kebir*'de (2007: 7-1/b.2596) bu kez de ant içmekte, bayrama erişmezse kendisinin “adam” değil, “k...e olduğunu söylemektedir:

- (3). Aşk, bir gün beni kurban ederse bayramım o gündür işte... Fakat bu bayrama erişmezsem adam değilim, üstelik k...eyim ben.

Mevlana, *Divan-Kebir*'de (2007: 2/b.3228). “huriler” ile şeytan dediği dişiyi karşılaştırmakta, “kahpecikler” dediği erkekleri uyarmaktadır:

- (4). Güzelim tertemiz huriler dururken k...ecikleri kandıran o kapkara Şeytan'ı gelin almayız.

Mevlana, *Divan-Kebir*'de (2007: 2/611) erler ile kadinsierler ve dişileri karşılaştırarak hem edilgin eşcinsel erkekleri hem de dişileri aşağılamaktadır:

- (5). Arslan, p.ştun, k...enin saldırısından yerlere serilir mi? Eşeğin osuruğundan ezan sesi çıkar, duyulur mu?

Mevlana, *Divan-ı Kebir*'den seçili örneklerde dişiler dolayısıyla erkeklere sövğu dolu söz edilmektedir:

- (i). 1. örnekte, erkeği “k...e”ye benzetmektedir.
- (ii). 2. örnekte erkeği bir “k...e”nin arzusuna düşmekle suçlamaktadır.
- (iii). 3. örnekte kendisinin “k...e” olacağını söylemektedir.
- (iv). 4. örnekte erkeklere “k...ecikler” diyerek uyarmaktadır.
- (v). 5. örnekte “p.št” ve “k...e” dedikleriyle alay etmektedir.

Mevlana’da sövgüyü kullanımında cinselliği öne çıkarmış görünmektedir. Mevlana’nın yapıtlarında doğrudan dişilere ve erkeklere yönelik cinsellik kaynaklı sövgü sözleri olduğu gibi, dişiler dolayısıyla erkeklere edilen sövgü sözleri de bulunmaktadır.

Mevlana, *Fihi Ma Fih’te* Tanrının varlığını sorgulayan müneccim dediği birine kızmaktadır. O erkek müneccimin, “Gökleri, şu toprak küreyi görüyoruz ya siz bunların dışında bir şey var diye davaya girişiyorsunuz; bence bundan başka hiçbir şey yok varsa gösterin nerde?” sorusuna Mevlana yanıt vermektedir. Gölpınarlı çevirisiyle:

K...enin kardeşi gökte yok diyor. A eşek yok olduğunu nasıl biliyorsun?
Gökyüzünü karış karış ölçtün biçtin; her yanı gezdin dolaştın da haber veriyorsun,
orda yok diyorsun öyle mi? Evindeki k...eyi bilmiyorsun, gökyüzünü nerden
bileceksin? (2001a: 58/183).

Fihi Ma Fih’te *k.hpe* sözcüğünün geçtiği yerlere daha yakından bakılabilir. İlk tümcedeki *k.ahpe* için Farsça, İngilizce ve Türkçe (Karaismailoğlu) çevirileri {K...e haher zen mi guyend = Those whore sons say = Baldızı k...e diyor ki}. Son tümcede geçen k...e için Farsça, İngilizce ve Türkçe (Karaismailoğlu) çevirileri {K...e hod ra ki der hane dari = The whore you have in your own home= Evinde bulundurduğun k...eni}.²⁰⁴ Konuk²⁰⁵, “bir f...e kadın” ve “hanende tuttuğun f...e” olarak çevirirken Anbarcıoğlu²⁰⁶ farklı bir çeviriyle “ahlaksız adam” ve “evindeki ahlaksız kadını” olarak çevirmeyi yeğlemiştir. Arberry, İngilizceye “whore sons” olarak çevirmiştir ki burada sözü edilen “f...şe oğulları değil, Eflaki’nin (2006: 170) belirttiği gibi, Mevlana, “Horasanlıların küfür tabiri” olan “K...e haher = K...e bacılı” sövgüsünü kullanmaktadır. Kuşkusuz, Anbarcıoğlu’nun edepli olma çabasıyla örtmece uyguladığı “ahlaksız adam/kadın” çevirisi, anlamı sakatlayan bir çeviridir.

²⁰⁴ Sırasıyla 1967: 212; 2000: 59/382; 2022: 58/293

²⁰⁵ 2001b: 58/191

²⁰⁶ 2017: 58/223

Mevlana'nın *Mesnevi*'nin 3. defterinde iki beyitte geçen {erliğin yüzüsu, erlik, p.şt ve k...leşmek} sözlerin geçtiği özgün beyitlere ve çevirilere bakılabilir:

Çizelge 11: Mesnevi'nin 3. Defterindeki Sözleri

3. Defter	Beyit	Sövgü Sözleri
Mevlana	4016-4017	merd-i ab; mertlerin suyu; hiz; muhannes
Nahifi	4043-4044	merdane; muhannesler
M. Ş. Efendi	4216-4217	merd; merdan; hiz; muhannes
Nicholson	4018-4019	manhood; true men; infamous; effeminate
Konuk	4005-4006	mertliğin suyu; mertlerin suyu; mebus; meful
İzbudak	4018-4019	erliğin yüzüsu; erlerin yüzüsu; rezil; k...e
Çelebioğlu	4043-4044	erlerin yüzüsu; kadın huylular
Gölpınarlı	4019-4020	erliğin yüzüsu; erlerin; p.şt; k...leşip kalakalırlar
T. Mevlevi	11671-11672	Mertliğin; mertlerin yüzüsu; korkak; hayâsız
Örs-Kırlangıç	4016-4017	yiğitliğin; yiğitlerin haysiyeti; gayretsiz; namert
Kırlangıç	4019-4020	Kırlangıç yiğitliğe; yiğitlere ar; gayretsiz; namert
Karaismailoğlu	4016-4017	erliğin; erlerin şerefi; namert; k...e
Top	11836-11837	mertliğin; mertlerin suyu; p.şt; k...leşip kaldılar

Çizelgeye bakıldığında, edilgin eşcinsel için İzbudak'ın *rezil*, Çelebioğlu'nun *kadın huylular*, Tahir'ül Mevlevi'nin *korkak* Örs-Kırlangıç'ın ve Kırlangıç'ın *gayretsiz* olarak çevirdiği görülebilir. Şefik Can ise ilk beyiti hem 1997 hem 2016 *Mesnevi* çevirisine almış ama ikinci beyiti her iki basımdan da çıkarmıştır: “Edep ve terbiyeden kaçan kimseler, mertliğin de, mertlerin de, şereflerini, onurlarını çiğnemişlerdir.” (1997 ve 2016: d.3, b.4018). Can'ın bu yaptığına, Foucault'tan alıntıyla, “cinselliği belirtmek için kullanılan sözcükleri cezalandırmaktır,” denilebilir (2003: 18).

O...pu: Farsça kökenli, halk dilinde önce *uruspu*, sonra *o....ya* dönüşen *ruspi* sözcüğü hem Türkçe hem de Farsçada “f....e, k...e” anlamlarına gelmektedir. Mevlana, *Fih Ma Fih*'te ilginç bir söz etmektedir:

Aher men ruspi bareem ez hordeği kar men in bude est (1967:31/126).

Well, I am a whoremonger. Since I was young, I have been a seller of love (2000: 30/230).

Zati ben, küçüklüğümden beri o....ulara düşkünüm; işim gücüm buymuş benim (2001a: 29/108).

Gölpınarlı'nın çevirisinde olduğu gibi, Farsça *Fihi Ma Fih*'te de *o....u* sözcüğü “ruspi” olarak geçmektedir. Arberry'nin İngilizce çevirisinde *whoremonger* sözcüğü ise “zampara; kerhaneci; p....nk” anlamlarına gelmektedir (Avery, R., Bezmez, S., Edmonds, A., Yaylalı, M. 1991: 1130).

Konuk, *o....u* yerine Farsça kökenli “oğlancı, kulampara” anlamına gelen *şahid-baz* sözcüğünü kullanmaktadır: “Ben şahid bazım işimin inceliği bu olmuştur; nasıl bilmem (2001b: 30/116). Konuk, kitabın arkasına koyduğu *Lügatçe*'de, *şahid-baz* sözcüğünün temel anlamını değil, “güzel oynatan; güzelle oynayan; sevgiliyle oynaşan” olarak yan anlamlarını vermektedir (2001b: 302). Anbarcioğlu, anlamı başka bir yere taşıyacak bir çeviri yapmakta ama yay ayraç içine neden aldığı belli olmamaktadır: Ben (nihayet kötü bir kadını. Küçüklüğümden beri benim işim budur) dedi (2017:30/153). Karaismailoğlu da “Neticede ben k...elere/yoksunluğa düşkünüm...” olarak çevirmiştir (2022: 29/178).Gölpınarlı, kitabın sonuna koyduğu “açıklama”da, “Süfilere sözlerinde buna benzeyenlere sık sık rastlanır,” demektedir, sözlerinin devamında Hacı Bektaş Veli'den örnek vermektedir:

Küçüklüğümden beri her şeyini, varını yoğunu verenlere düşkünüm; işim gücüm rahatını huzurunu, zevkini, malını mülkünü, varını yoğunu vermişim... Sonunda benliğimi, bencilliğimi de verdim, tamamıyla yokluğa erdim, yokluğa ulaştım; maksat da bundan ibaretti.

Vilayet-Name de denen *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*'de de buna benzer bir menkıbe var. Hacı Bektaş, bir erkek eşeğin dişi eşeğe aştığını görüyor. Yanında bulunan Molla Sadeddin'e, altındaki mi olmak istersin, üstündeki mi diyor. Sadeddin, üstündeki deyince Hacı Bektaş diyor ki: Hala softalık damarın kopmamış, kurumamış; altındaki olmak isterim deseydin de vericilikteki zevki duysaydın olmaz mıydı? (2001a: 260).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde bir hikâyeye anlatmaktadır. Hikâyeye göre, hasta ne söylerse sağır yanlış anlar ve hastanın yakınmalarını olumlu karşılık verir. Sonrasında hasta, sağıra çok ağır bir küfür eder. Farsçası (b.3379) ve Kırılma (b.3380) çevirisiyle:

Çün nebudeş sabr mi piçid ô

Sabırsız kıvranıp şöyle diyordu:

Kain seg-i zen rûspî hiz kû

Nerde o p.şt it, karısı o....u.

Türkçesi ve Farsçasıyla, {köpek=seg, p.şt= hiz, ruspi=o....u, zen=kadın} Farsça özgün beyitte *hiz* “edilgin erkek eşcinsel”tir.

Mesnevi'nin 1. defterindeki bu beyit için diğer çevirmenlerin bu sövgüleri i nasıl çevirdiklerine bakılabilir.

Çizelge 12: Mesnevi'nin 1. Defterindeki Sözler

Mesnevi 1.Defter	Beyit	Sövgü Sözleri
Mevlana	3380	Kain seg-i zen rûspî hiz kû?
Nicholson	3380	Where is this cur, this infamous cuckold?
Nahifi	3486	Didi aya kandedir ol herze-gu
Mehmed Şakir Efendi	3418	Kim bu mel'ün ne didi ne ola bu?
İzbudak	3380	Nerede bu kötü sözlü köpek ki?
Çelebioğlu	3486	O saçma sapan konuşan acaba nerede?
Konuk	2/3421	Bu karısı f...e olan kelb-i meful nerede?
Gölpınarlı	3393	Nerede o k...e avratlı köpek p.şt?
Tahir'ül Mevlevi	3375	Bu köpek herif, bu namerd kerata nerde ki?
Rıfai	3421	Bu it, bu k...e oğlu nerede?
Örs-Kırlangıç	3379	Nerede o k...e karılı p.şt köpek?
Kırlangıç	3379	Nerde o p.şt it, karısı o...u?
Karaismailoğlu	3379	Bu hanımı f...e köpek nerede?
Top	3/3383	O karısı f...e p.şt köpek nerede?

Şefik Can, (b.3380) bu beyiti hem 1997 hem de 2016b basımından çıkarmıştır.

Nahifi, Çelebioğlu ve İzbudak'ın birebir çeviri yerine uyarlama bir çeviri yaptıkları söylenebilir. Toparlanacak olursa, erkek hasta üç sözcükle kendisini ziyaret gelen sağır erkeğe hakaret etmekte ve sövgü sözleri kullanmaktadır: (i). P.şt (ii). Köpek (iii). O...u karılı. Öyle ki hastaya göre, sağır hem p.şt yani edilgin eşcinsel hem köpek hem de karısı o...u.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde “Tilki ile Eşek Hikâyesi”nin bir yerinde o...u sözünü kullanmaktadır. Aynı beyit numaralarıyla (b.2661) Farsçası ve Karaismailoğlu çevirisiyle:

Kes nedâred ruspî zen kîst ân	Kimse o...u kadının kim olduğunu bilmez.
V'an ki dâned nîsteş ber hod gümân	Bilenin de kendisi hakkında şüphesi yoktur.

Görüldüğü gibi, bir belirsizlik adılı/zamiri olan “hiç kimse=kes” ile ortaç –sıfat fiil- olan “bilen=daned” erkeği imlemektedir. İzbudak çevirisinden alıntılan bu beyitte o...u olarak geçmektedir: Nicholson'un (b.2661) *cuckold* olarak çevirdiği sözcük “karısı tarafından aldatılmış erkek; boynuzlu erkek” anlamındadır (Avery vd. 1991: 229). Nicholson gibi, Kırlangıç da aynı beyit numarasıyla, “kaltaban” olarak çevirmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki Nicholson ve Kırlangıç “boynuzlu erkek”le erkek üzerinden beyiti çevirirken Mevlana “ruspi zen”le dişi üzerinden sövgü sözünü kullanmayı yeğlemiştir. Mevlana gibi, diğer çevirmenler de dişi üzerinden sövgü sözünü kullanmaktadır. Mehmed Şakir Efendi (b.2718) “rusbi avret”; Nahifi ve Çelebioğlu (b.2670) “k...e”; Konuk (10/2660) İzbudak, Karaismailoğlu (b.2661), Top 10/19151) ve Kanar (s.494)²⁰⁷ “o...u”; Örs-Kırlangıç (b.2661) “f...e”; Tahir’ül Mevlevi (b.18822) ve Gölpınarlı (b.2662) “namussuz kadın” olarak çevirmiştir. Elbette, Şefik Can (b.2661), bu beyiti hem 1997 hem de 2016 basımından çıkarmıştır.

Konuk’un açıklamasının diliçi çevirisiyle; kadınlar arasında f...e olan vardır ama onun fuhşunu ancak onunla birlikte olan erkek bilir. Birlikte olmayanların bilişi kuruntudur, sağlam değildir. Çünkü bu f...e kadınla birlikte olan bir erkek, onun iffeti ve namusu hakkında bin delil getirirse onun sağlamlığından kuşku duyulmaz. Fakat birlikte olmayanlar onun iffeti hakkında bir delil ile şüpheye düşüp fikirlerinden geri dönerler (2006a: c. 10, b. 2660).

Benzer biçimde, Top da “Namussuz kadının namussuzluğunu onunla ilişkide olanlar kesin olarak bilir. Onun hakkında başkaları yüz binlerce ‘namusludur’ diye belge getirseler ve şahitlik etseler de o kadınla ilişkide olanı buna inandıramaz,” olarak açıklamaktadır (2018c: c.10, d.5, b. 19151).

Hikâyeden ve Konuk ile Top’un açıklamalarından anlaşıldığına göre, Mevlana, *ben, sizin ulu Tanrınızım* savında bulunan Firavun’un ölümle karşılaşınca, *ben, Müslüman’ım* diyerek dönüşünü o...pu kadına benzetmektedir. Nasıl ki o...u kadının o...uluğundan şüphe edilmezse Firavun’un da firavunluğundan şüphe edilmez kesinliktedir, demektedir.

F..şe: Fuhuş, genellikle, bir dişinin evlilik dışında meslek edinerek veya başta para olmak üzere herhangi bir karşılık gözeterek bedenini bir erkeğin cinsel doyumuna sunmasıdır. Dişinin dişiyle ve erkeğin erkekle veya erkeğin sözü edilen koşullarda başka bir dişiyle olan cinsel ilişkisi fuhuşu tanımlamaktadır. Bu şekilde, doğru yoldan sapan dişilere ve erkeklere f...e denilmektedir (Bozkurt 1996: 209).

²⁰⁷ Kanar, çevirisinde beyit numarası kullanmadığı için sayfa numarası verilmiştir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde “Delkak’ın²⁰⁸ bir f...eyle evlenmesinin nedenini Seyyid Ecel’e²⁰⁹ açıklaması” başlıklı çok kısa bir hikâye anlatmaktadır. Hikâyenin aynı beyit (b.2321-2324) numaralarıyla Farsçası ve Örs-Kırlangıç²¹⁰ çevirisiyle:

Gof bâ Delkak şebî Seyid Ecel	Bir gece Seyyid Ecel, Delkak'a dedi,
Kahbe-i râ hâstî to ez acel	Acele edip bir f....eye talip oldun.
Bâ men in râ bâz mi bâyet goft	Bana söylemeliydin.
Tâ yekî mestur kerdimit coft	Seni namuslu biriyle evlendirirdik.
Goft nüh mestur-i sâlih hâstem	Dedi dokuz namuslu kadına talip oldum,
Kbe geştend û ez gam ten kâstem	Hepsi o...pu çıktı ve ben mahvoldum
Hâstem in kahbe râ bî marifet	Bu kez bu işe yaramaz f....eye talip oldum.
Tâ bibînem çun şevved in âkîbet	Bakalım sonu ne olacak?

Görüldüğü gibi, Farsça *Mesnevi*'de sadece başlıkta *f...e*, hikâyede ise *k...e* sözcüğü yer almaktadır. *Mesnevi*'nin 2. defterindeki sövgü sözlerini çevirmenlerin {*f...e*, *k...e*, *o...uyu*} nasıl çevirdiklerine daha yakından bakılabilir: Konuk’a göre, son beyitte Mevlana, konuşmaktadır. Maskaranın saliha –iyi- kadınları deneyip bozuk bulduğu gibi, ben de salih –iyi- zannettiğim dünyevi aklı -akl-ı maaş²¹¹- çok denedim ve bozuk buldum. Bundan sonra o aklın hükmünden sıyrılıp delilik fidanını dikecek bir yer ve yöre aradım (2006a: c. 4, d.2, b.2326).

P.ç: TDK-GTS’ye göre *p.ç*, (i). Anası ile babası arasında evlilik bağı olmadan dünyaya gelen çocuk, haramzade, veledizina. (ii). Babası belli olmayan çocuk (iii). Terbiyesiz, arsız çocuk (iv). Kalleş, kurnaz, kötü niyetli kimse TDK, *p.şt* sözcüğünün yan anlamında olduğu gibi, *p.ç* sözcüğünün de yan anlamını “güvenilmez, kalleş” olarak vermektedir.

²⁰⁸ Konuk’a göre, Delkak, Terrend padişahı Seyyid Ecel’i eğlendiren bir maskaranın adıdır; Ecel adı, şahın ya adı ya da sıfatıdır; Terrend ise Asya’da bir yerin adıdır ama bunun hangi memleket olduğunu bulunamamıştır (2006a: c.4, d.2, b.2322).

²⁰⁹ Tahir’ül Mevlevi de Seyyidi Ecel’in, Tirmizi vilayetinin emiri, Delkak’ın da onun yardımcısı olduğunu söylemektedir (1971: c.7, d.2, s.728). Top, “seyyid= efendi, ecel= pek büyük” anlamını vermektedir. Ona göre, Delkak, bir f...eyle evlenmiş, Ecel’de bunun sebebini sormaktadır (2013: c.4, d.2, b. 6340).

²¹⁰ Örs-Kırlangıç çevirisinin 2008 basımı beyit numaraları esas alınmıştır.

²¹¹ Sufiler, ileriye, ahireti düşünen akla *akl-ı maad*, yalnız dünyayı düşünen akla *akl-ı maaş* adını vermişlerdir (Gölpınarlı 2004: 16).

Mevlana, *Fihi Ma Fih* 'te, sahte şeyhlere inanıp da mürit olanları kınadığı çok kısa bir hikâyeye anlatmaktadır. Gölpınarlı çevirisiyle:

Bir fakıyh, çocuğun birini dövüyordu. Neden dövüyorsun, suçu ne dendi. Dedi ki: Bu p.çin ne yaptığımı, ne ettiğini bilmezsiniz siz. Ne yaptı ki, ne cinâyet işledi dediler. Tam akıtacağım vakit hayâli kaçıp gidiyor dedi (2001a: 42/139).

Gölpınarlı'nın *p.ç* diye çevirdiği sözcük Farsçasında (1967: 44/160) ve Konuk'un (2001b: 42/146) çevirisinde “veled-i zina” olarak geçerken Karaismailoğlu (2022: 42/226), “zina çocuğu” olarak çevirmiştir. Anbarcıoğlu, müstehcen bulduğu için olsa gerek bu çok kısa hikâyeyi çevirmemiştir (2017: 42/181).

Mesnevi'nin 4. defterinde Tanrının varlığına inanmayan bir filozof ile bir dindar, Tanrı hakkında tartışırlar. Mevlana'ya göre, Tanrı'ya inanmayan filozof ateş içinde yanarken dindar kurtulur. Farsçası (b.2862) ve Kırlangıç (b.2863) çevirisiyle:

Ez Hudâ gûyende merd-î müdde'î	Allah diye iddia eden kişi kurtuldu
Rest û sûzîd ender âteş an da'î	Fakat o p.ç yanıp gitti.

Farsça *Mesnevi*'de geçen *dai* sözcüğü Konuk'a göre, “haram-zade, veled-i zina, p.ç” (2006a: c.8, d.4, b. 2850) Kanar'a göre “nesebi şüpheli olan” anlamındadır (2009: 879). Mevlana'nın söyleyişiyle *dai*, Türkçe söylenişle *p.ç* olan kimdir? Elbette filozoftur.

Kırlangıç'ın *p.ç* olarak çevirdiği sözcüğü Nahifi (b.2885) *şaki*; Nicholson (b.2863) *bastard*; İzbudak (b.2863), Tahir'ül Mevlevi (b. 15251), Can (b.2863) ve Karaismailoğlu (b.2862) *haramzade*; Gölpınarlı (b.2863) *haram dölü*; Konuk (b.2850) *piç*; Çelebioğlu (b.2885) *kötü*; Örs-Kırlangıç (2008: b. 2862 ve 2015: b. 2857) *karşı çıkan* olarak çevirmiştir.

Kavat/Deyyus: Nişanyan (URL-8) Arapça kökenli *kavat* sözcüğünün bir hakaret terimi olduğunu belirterek anlamını “muhabbet tellalı, fuhuşa aracılık eden” olarak verirken *Arapça Sözlük* 'te “muhabbet tellalı, p.....nk” anlamındadır (Mutçalı: 1995: 734). Yine, Arapça kökenli *deyyus* sözcüğü, “karısını satan veya karısı tarafından aldatılan erkek” (Nişanyan 2009: 185), Arapça Sözlükte ise “p.....nk” anlamındadır (Kanar 2009: 901).

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde “Halife ile Cariye” hikâyesinde pişmanlıklarını dile getirirken *kavat/deyyus/p.....nk* sözcüğünü kullanmaktadır. Farsçası (b.3999-4001) ve Gölpınarlı (4000-4002) çevirisiyle:

Her ki bâ ehl-i kesan şod fisk cû	Kim başkalarının karısına kötülük ederse
Ehl-i hod râ dan ki kavâd est û	Bil ki kendi karısına p.....nklik eder
Ez anki misl-î an cezâ-yı an şevêd	Çünkü yaptığının karşılığı onun gibidir;
Çün cezâ-yı seyyie misleş büved.	Suçun cezası, o suçun cinsindedir.
Çün sebep kerdî keşîdî su-yi hîş	Başkasının karısını kendine çektin mi aynı
Misl-î an râ pes to deyyusî û pîş	ceza'yı çekersin daha önce deyyus oldun gitti

Gölpınarlı'nın Ermenice kökenli *p.....nk* olarak çevirdiği sözcük, Farsça metinde Arapça kökenli *kavvad* ve *deyyus* olarak geçmektedir Farsça *Mesnevi*'de *karı* yerine “ehil” olarak geçen sözcüğü Konuk, “ehl'den murad bir kimsenin mahremi olan kadındır” olarak açıklamaktadır. Konuk, Mısır halifesinin pişmanlığını Farsçası ve Türkçesiyle “zedi zarbeti, zarbeti nuş kon=çalma kapısını çalarlar kapını” (Naci Tokmak 2001: 57) demesiyle özetlediği bir açıklama yapmaktadır. Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle kim başka erkeklerin mahremi olan kadınlarla ahlaksızlık ve zina etmek isteyecek olursa, bil ki o erkek, kendi mahremine *deyyus* ve *p.....nk* olur. Çünkü bir erkek, başkasının mahremine tecavüz ederse onun mahremine de tecavüz edenler bulunur muhakkak. (2006a: c.10, d.5, b.3992-4000).

Ananın f.cine gir: Mevlana'nın *Mesnevi*'nin 6. defterinde, örnek vermek için “hani şunun gibi,” dediği, Gölpınarlı'nın “çeşitli tarzlarda söylenegelen bir halk fıkrası” olarak söz ettiği, yaşını küçük gösterenlere ilişkin kısa bir hikâye anlatılmaktadır. Aynı beyit numaralarıyla (d.6, b. 1114-1117) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

An çenân kan hâce râ mihman resîd	Bu şuna benzer: Konuk, geldi beye
Hâce ez eyyâm û sâleş ber resîd	Bey, yaşını sordu gelen kişiye
Goft omret çend sal est ey peser	Dedi, oğul, yaşın kaç hele
Bâz gû û der müdezd û ber şümer	Saklama, eksiltme tastamam söyle
Goft hecde hefde yahud şanzede	Dedi, on sekiz, on yedi a kardeş
Yâ ki panzede ey birâder hânde	Yahut on altı veyahut on beş
Goft vâpes ey hîre seret	Dedi, sersem, sen gerisin geriye
Bâz mi rev tâ be kos-ı mâderet	Git de gir ananın f.cine.

Kırlangıç çevirisinde *ananın f.ci* olarak çevrilen sözce Farsçasında *kos maderet* olarak geçmektedir. Farsça, *kos* sözcüğü “vajina (argo) .m” anlamındadır (Kanar 1998: 493).

Son beytin Nicholson tarafından yapılan İngilizce çevirisi ki yine, kendisi yarı İngilizce yarı Latince çevirmiştir: “(Go) backward, backward,” said he, “O giddy-headed one”; “keep going back *usque ad cunnum matris tuae!*” (2004: d.6, b. 1117). Osmanlıcaya, Nahifi (b.1137) “rahmi madere”, M. Şakir Efendi (b.1152) tarafından “f.c-i maderinden” olarak çevrilirken Türkçelerinde “ananın karnı²¹²/rahmi²¹³/f.ci²¹⁴/avret yeri²¹⁵/a..a”²¹⁶ olarak geçmektedir. Sadece Kanar, Farsçadan Türkçeye sözcüyü birebir çevirmiş, diğer bütün çevirmenler bu sövgü sözcüğünün üzerini örtmüştür.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 4. defterinde Belkıs ile Süleyman arasında geçen bir armağanlaşmadan söz etmektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.614-615) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

İN zer men ber ser an zer nihid	Altınımı altınına katın
Kuri-yi ten ferc ester ra dihid	Cisme inat katır f.cine takın
Ferc ester layik halka zer est	Katır f.ci layik altın halkaya
Zer-i âşik ruy-i zerd asfer est	Sarı beniz altın demek aşık

Gölpınarlı, eskiden dişi katır gebe kalırsa ölür diye cinsel ilişkiye girmemesi için dişi katırın cinsel organına kilit takıldığını, zenginlerin gösteriş olsun diye katırın cinsel organına altın kilit taktıklarını bildirmektedir (1983: 4/405).

Top'un açıklamasıyla, Seba kenti kraliçesi Belkıs, Süleyman'a 40 katır yükü altın armağan eder. Süleyman, armağanları Belkıs'a geri göndererek katırın cinsel organına takmasını ister. Dolayısıyla, Mevlana, bu beyti dünya malını, dünya zenginliğini nedenli hor ve hakir gördüğünü dile getirmek için katır örneğini vermiştir (2015a: c.7, d.4,b.13243).

Mevlana'nın *Mesnevi*'nin 6. defterine “Bu örneğin sonu gelmez, sözü kısa kes,” (1988: d.6, b. 4436) dediği biçimde, sözü burada kesip Mevlana, yapıtlarında neden kaba, argolu ve sövgülü sözler emektedir, sorusuna olası yanıt aranabilir

²¹² T. Mevlevi (b21521); Can ve Örs-Kırlangıç (b.1117)

²¹³ İzbudak (b.1117); Çelebioğlu (b.1137)

²¹⁴ Gölpınarlı (b.1120); Konuk (11/b.1133) Kırlangıç (2/b.1117)

²¹⁵ Karaismailoğlu (b.1117); Top (11/b.21854)

²¹⁶ Kanar, *Mesnevi* çevirisinde beyit numaraları vermemiştir, bu sebeple sayfa numarası kullanılmaktadır.

3.8.2.3.4. Mevlana Neden Kaba, Argolu ve Sövgülü Konuşmaktadır?

Başlıktaki sorunun olası yanıtlarının yanı sıra, bazı saptamalar da maddeler halinde yazılabilir. İlk olarak, Mevlana'nın bütün yapıtlarındaki dil halk dili, halk Farsçasıdır yine, şiiirleri arasında giren Arapça ve Rumca sözler ve beyitlerdeki dil de halk dilidir, konuşma dilidir. Gölpınarlı'ya göre, Mevlana, halk dilini, şiiir dili olarak kullanmakta, şiiirlerinde halk dilinin bütün özellikleri bütün halk deyişleri bulunmaktadır. Zaten açıkçası, Mevlana halkla konuşur, bu konuşma şiiir olur (Divan-ı Kebir 2007:1/XI; A. Kadir 1985:7). Şu halde, Mevlana'nın yapıtlarının dilinin ölçünlü Farsça olmadığı söylenebilir.

İkinci olarak, Mevlana, heyecanlar ve kararsızlıklar içerisinde semada, hamamda otururken, ayakta, sükûnet ve hareket halinde, eline kalem almadan *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* yazdırmıştır (Eflaki 2006: 558) hatta Meşhedi, *Mesnevi*'nin, “yazılı değil ilhama dayalı bir kitap,” olduğunu söylemektedir (2006: 54). Bu bağlamda, Mevlana'nın yapıtlarını dilinin yazı dili değil, konuşma dili olduğu söylenebilir.

Üçüncü olarak, Gölpınarlı'nın da ısrarla vurguladığı gibi, yapıtlarındaki konuşmalar doğaçlamadır. Dolayısıyla, Mevlana yapıtlarında kaba dilden, sövgü dilinden, teklifsiz halk konuşmasından ve argodan pek çok sözcük ve deyim barındırmaktadır. Mehmet Arslan'ın (URL-4: 213) deyişiyile, “yergi, cinsellik, hezl” üçgeni içinde Mevlana doğaçlama konuşurken kaba, argo ve sövgüden yararlanmış denilebilir.

Dördüncü olarak, Mevlana, gerek şiiirlerinde gerekse düzyazı metinlerinde kaba, argo ve sövgü dilini etkili silahlarını kullanarak muhaliflerine meydan okumakta, yer yer alay etmektedir. Nitekim Mikail Bayram, *Mesnevi*'nin dönemindeki fikri ve siyasi muhalifleriyle mücadele etmek için yazılmış bir hesaplaşma kitabı olduğunu, Mevlana'nın bizzat kendisinin *Mesnevi*'nin yazılış amacını böyle belirlediğinin altını çizmektedir (2006: 79-81). Dolayısıyla, Mikail Bayram'ın dediği gibi, Mevlana düşmanlarıyla, muhalifleriyle, rakipleriyle hesaplaşmayı kısmen kaba, argo ve sövgü sözleri üzerinden yapmış olabilir.

Beşinci olarak, Foucault gibi düşünüldüğünde, Mevlana'nın yapıtlarından hareketle, 13. yüzyılda belli bir açık sözlülüğün olduğu söylenebilir. Öyle ki sözcükler fazla duraksamaya, şeyler de pek çehre değiştirmeye gereksinmeksizin söylenmekte,

utanmasız söylemlerin günümüzle karşılaştırıldığında oldukça gevşek olduğu görülmektedir (2003: 11-12) ki Mevlana'nın yapıtlarında kaba, argo ve sövgü sözlerinin ayrı bir yeri olduğu söylenebilir.

Son olarak, Mevlana'nın kaba, argo ve sövgüler içeren sözleri, gerek 13. yüzyılın erkek egemen toplumun büyük kesimi tarafından gerekse çağımızdaki çevirmenler ve Mevlana yorumcuları tarafından olağan karşılanabilir hatta bazı durumlarda hoş görülüp desteklenebilir. Kocaer (2006: 99), gözden kaçırılmaması gereken noktanın, argo ve sövgü kullanımının hoş karşılandığı durumlarda “güç” ile eşdeğer bir kullanımının olduğu, bu şekilde konuşan bir erkeğin güçlü olduğunu vurgulamaktadır.

3.8.3.Cinsiyetçi Dil

Dale Spender (2005: 96-97), “en özgün, en yaratıcı bir yaratım” dediği cinsiyetçi dilin bir anda icat edilmediğini, süreç içerisinde erkeği norm, dişiyi norm dışı hale getirip keyfi ve benzer ulamlar oluşturulduğunu söylemektedir. Ona göre, erkekler başat grup olarak dili, düşünceyi ve gerçekliği ürettiler; tarihsel olarak erkekler tarafından icat edilen yapılar, ulamlar ve anlamlar oluşturdular. Kuşkusuz, tüm erkekler bu üretime katılmadı ama üretilen anlamlarla tüm erkeklere göndermede bulunuldu. Dişilerin ise bu sürece ya çok az katkısı oldu ya da hiç olmadı.

Spender'in vurguladığı gibi, cinsiyet ile dil arasındaki bağıntının ayrımına, bundan 2500 yıl önce varılmış ve dünya dilleri arasında ilk büyük ayırım, “cinsiyet ulamı bulunan ve bulunmayan diller” biçiminde yapılmıştır. Cinsiyeti bir dil ulamı –kategori- olarak ilk kez kullanan MÖ 5. yüzyılda yaşamış, eskil Yunan filozofu Protagoras'tır. Çağdaşlarının aksine o, dilin Tanrıların bir armağanı değil, insan ürünü olduğuna söylemiş, Yunancadaki adları cinsiyetlerine göre *dişil*, *eril* ve *yansız* olarak üçe ayırmıştı (Aristoteles 2019: 1407b 7-8; Aikhenvald 2004: 31). Bugün, hâlâ bu ayrımın geçerli ve yaygın olduğu söylenebilir.

3.8.3.1. Dillerde Cinsiyet Ulamları

Dil, cinsiyetlidir ve dildeki cinsiyet, genel olarak üç bakış açısından değerlendirilmektedir. J.L. P. Freilino, T.A. Caswell ve E. K. Laakso, hemen hemen tüm dilleri, dilbilgisel açıdan, cinsiyetle ilgili üç gruba ayırmaktadır:

- (i). Dilbilgisel cinsiyetli diller
- (ii). Doğal cinsiyetli diller
- (iii). Cinsiyetsiz diller (2012: 269).

Louise Vasvari de dilleri üçe ayırmaktadır:

- (i). Dilbilgisel cinsiyetli diller
- (ii). Adılsal cinsiyetli diller
- (iii). Sözlüksel cinsiyetli diller

Ona göre, dilbilgisel cinsiyetli diller, kaçınılmaz olarak hem adılsal hem de sözlüksel cinsiyeti içinde barındırmaktadır (2011: 12).

3.8.3.1.1. Dilbilgisel Cinsiyetli Diller

Dilbilgisel cinsiyet, bazı dillerde sözcüklerin dilbilgisel bakımından dişilik, erillik ve/veya yansızlık özelliği taşıması (Korkmaz 1992: 32) biçiminde tanımlanmaktadır. Örneğin, Hint-Avrupa dillerinden Latince, Yunanca ve Almancada üçlü cinsiyet *dişil, eril, yansız*; aynı ailenin Latin kolundan Fransızca, İtalyanca ve İspanyolcada adların yalnızca ikili cinsiyet *dişil, eril* varken İngilizcede cinsiyet daha az yer tutmaktadır (Doğan Aksan 2009: 2/87-88). Benzer biçimde, Sami dillerinden olan İbranice ve Arapçada dilbilgisel cinsiyetli dillerdendir ve bu iki dil de *müennes* ve *müzekker* olarak iki cinsiyete ayrılmaktadır. Öyle ki cinsiyet, Arapça ve İbranice dillerinin yapısına içkindir. Adlar, eril ve dişildir; önadlar, eylemler, adıllar ve ilgeçler, adların cinsiyetiyle uyumludur. Eril biçimbilim, genellikle, belirtisizdir ama dişil biçimbilim, belirtilidir (Sa'ar 2007: 410).

Üçlü cinsiyete sahip diller Latince *masculinum*, *femininum* ve *neutrum* olarak adlandırılmakta, Türkçede “femininum” ve “müennes”e *dişil*, “masculinum” ve “müzekker”e *eril* denilmektedir. Türkolog Ahmet Cevat Emre, *neutrum* sözcüğüne karşılık olarak *hiçbiril* (1943: 31), Doğan Aksan ise *türsüz* önermektedir (2009: 2/87). Ne ki bu tez de *dişil, eril, yansız* terimleri yeğlenmektedir.

Fatma Öztürk Dağabakan, Alman dilbilimci Jacob Grimm’den dilbilgisel cinsiyetin eril, dişil ve yansız oluşuna ilişkin özellikleri alıntılanmaktadır:

Eril daha önceki, daha büyük, daha sağlam, daha sert, daha hızlı, aktif, hareketli, üretken gibi; dişil daha sonraki, daha küçük, daha yumuşak, sessiz, güçsüz, alıcı gibi; yansız ise üretilmiş, işlenmiş, maddesel, genel, gelişmemiş, kolektif, duygusuz, cansız gibi görünüyor (2011: 284-285).

Grimm'in dilbilgisel cinsiyete sahip Almanca için söylediklerine benzer biçimde, Arapçada eril asil, dişil onun bir unsuru olarak kabul edildiğinden ekler ve belirtme öğeleri dişile ait olmaktadır. Genellikle “güçlü, hâkim, etkin, yiğit ve saygın” ögelere erillik, buna karşılık “üretken, zayıf, edilgin ve âciz” ögelere dişillik yüklenmektedir (İsmail Durmuş 2006: 243). Aslında, Arapçada müzekker ve müennes sözcüklerinin sözlük anlamları da bu düşüncüyü desteklemektedir: “Müzekker” ağırlıklı olarak sertlik ve güç, “müennes” ise yumuşaklık ve zayıflık ifade etmektedir (K. Yıldırım 2003: 196).

3.8.3.1.2. Doğal Cinsiyetli Diller

Freilino ve arkadaşlarına göre, doğal cinsiyetli diller, İngilizce (bir Batı Cermen dili) ve Kuzey Cermen (veya İskandinav) dilleridir. Doğal cinsiyetli dillerde, cinsiyeti dişil ve eril (he or she) adıyla ayırt ederken dilbilgisel cinsiyetli dillerin tersine, çoğu adda dilbilgisel cinsiyet ayırıcısı bulunmamaktadır. Örneğin, İngilizce’de she/o dişi için, he/o erkek için, it/o yansızdır (2012: 269).

Vasvari, “Doğal cinsiyetli diller” adlandırmasının doğru olmadığını, *adısal cinsiyet* (*pronominal gender*) olarak adlandırılmasını gerektiğini ifade etmektedir (2011: 1). Vasvari’nin saptaması yerinde olabilir. Çünkü İngilizce örneğinde olduğu gibi, bu dillerin “doğal cinsiyetli diller” olarak adlandırılma gerekçesi, atanmış cinsiyete²¹⁷ dayalı insanın ikili cinsiyet –dişi ve erkek- kalıbına göre sınıflandırılmasıdır. Ne var ki günümüzde, ikili cinsiyet yapısının dışında *erdişi/dişier/ ve/veya akışkan cinsiyete sahip* kişilerle birlikte *ikilik dışı* denilen *non binary*²¹⁸ tüm cinsiyet kimliklerini yadsıyan kişiler de bir çeşitlilik oluşturmaktadır. Dolayısıyla, bu çeşitlilikte kişileri dışlayıcı bu tür adlandırmalar yerine, *adısal cinsiyet* adlandırması daha uygun olabilir.

²¹⁷ İngilizcesiyle *assigned at birth*, Türkçesiyle *atanmış cinsiyet*; doğumda ya da daha öncesinde diş genital özelliklere atanan bazı özellikler ve bunlar üzerinden inşa edilen varsayımlardan yola çıkılarak kişilere atanan cinsiyet. Çoğunlukla ikili bir kız ve oğlan / dişi ve erkek ile sınırlıdır. Sıklıkla “biyolojik cinsiyet” ya da “bedensel cinsiyet” ifadeleri kullanılsa da kişinin kendi istenci dışında tıp ve toplumsal önkabuller tarafından atandığı için “atanmış cinsiyet” terimini kullanmak daha doğrudur (Kaos GL 2020b: 15).

²¹⁸ Non-binary: Nan bayırısı olarak okunan bu terim, ikilik dışı, iki şeyden oluşmayan anlamına gelmektedir. Cinsiyet kimliği bağlamında ise en genel anlamıyla kendisini geleneksel dişi ve erkek ulamlarının içinde tanımlamayan insanların cinsiyet kimliğini tarif etmektedir (Kaos GL 2020b: 12).

3.8.3.1.3. Cinsiyetsiz ya da Sözlüksel Cinsiyetli Diller

Freilino ve arkadaşları, Türkçenin de içinde bulunduğu dilleri, cinsiyetsiz diller ulamına dâhil etmektedir. Onlara göre, cinsiyetsiz diller olarak adlandırılan bazı diller, adlarda ve adıllarda dilbilgisel cinsiyet ayırımından tamamen yoksun olmalarıyla karakterize edilmektedir. Örneğin Fince'de *hän* sözcüğü hem dişi (she) hem de eril (he) adıllara göndermede bulunduğu için cinsiyetsizdir.

Cinsiyetsiz diller genellikle Uralca (Fince), Türkçe (Türkçe), İran (Farsça), Çin-Tibet (Çince) ve Bantu (Swahili) dil kollarına aittir (2012: 269).

Dillerdeki cinsiyet ulamlarına ilişkin bu genel bilginin ardından, Mevlana'nın yapıtlarının dilinin Farsça, içinde bulunduğu İslami kültürün dilinin Arapça olması ve bu iki dilin Türkçe çevirilerinden dolayı bu üç dildeki ayırım noktalarıyla birlikte cinsiyet ulamları üzerinde kısaca durulabilir.

En genel haliyle Türkçe, Farsça ve Arapçada üç ayırım noktası bulunmaktadır. Bu üç dil hem köken hem yapı hem de sözdizimi bakımından birbirinden oldukça farklıdır:

- (i). Köken bakımından Arapça, Afroasya ya da Hami-Sami; Farsça, Hint-Avrupa dil kolundan Hint-İran dillerine, Türkçe ise Ural-Altay dil kolundan Altay dillerine aittir.
- (ii). Yapı bakımından Arapça bükünlü ya da çekimli dillerden, Farsça ve Türkçe bitişken ya da eklemeli dillerdendir. Yalnız Farsça ve Türkçe arasında şöyle bir ayırım bulunmaktadır. Farsça sondan, önden ve içten eklemeliyken Türkçe, sadece sondan eklemelidir.
- (iii). Sözdizimi bakımından Arapça: Özne + Yüklem + Nesne (ÖYN); Farsça ve Türkçe: Özne + Nesne + Yüklem (ÖNY) dil sınıfında yer almaktadır (Akalin, Eker, Türk, Demir, Cavkaytar 2018: 14-17).

Kuşkusuz, ayrı ayrı dil kollarına sahip, birbirinden farklı bu üç dilin cinsiyet ulamları/kategorileri da/de farklıdır.

3.8.3.2. Arapça, Farsça ve Türkçede Cinsiyet Uamları

Genel olarak dillerde cinsiyet uamlarının ardından, tezin gereği din dili Arapça, Mevlana'nın yapıtlarının dili Farsça ve çeviri dili Türkçede cinsiyet uamlarına odaklanılabilir.

3.8.3.2.1. Arapçada Cinsiyet Uamı

Arapça, “dilbilgisel cinsiyete”²¹⁹ sahip bir dildir. Arapçada ikili cinsiyet bulunmakta sözcükler, dişil -müennes- ve eril -müzekker- olarak ikiye ayrılmaktadır (Harder 1982: 27). Arapça’ da adlar için 3 dişil ek vardır: (i) “Yuvarlak tâ “ ð ” (ii) “elif-i memdude “ء” ve (iii) “kısa elif “-ى” Bunların dişil ayırıcı olabilmesi için sözcüklerin asıl harflerine ek ve fazladan -zait- gelmeleri gerekmektedir (İsmail Durmuş 2006: 243). Arapçanın eril sözcükleri, dişile dönüştürmek için eril sözcüğe eklediği ayırıcı, neredeyse dişilik ayırıcı tâ (ð) ile sınırlı görünmektedir ki bu ayırıcı, en yaygın olandır. Arapça’ da “tâ” harfinin adlara eklenmesinin gerekçesi dişil adı, eril addan ayırmaktır (Kınar 2014: 15-17).

Güler, Arapça’ da sözcükleri ve önadları, dilbilgisel açıdan eril kalıbında ifade etmenin Arap ırkının genel bir eğilim olduğunu belirtmektedir (1997: 298). Klasik dönem Arap dilcileri erilin/müzekkerin asıl, dişilin/müennesin ise ona bağımlı -tabi, fer'i- olduğunu ileri sürmüş, bu iki cinsiyeti birbirinden ayıran cinsiyet biçimbirimlerinin – morfemlerinin- erile değil, dişile verildiğini savunmuşlardır.

K. Yıldırım, ünlü dilbilgisi bilginlerinden biri olan *el Merah*'ın yazarı Ahmed b. Ali b. Mesud'un (14. yy) en yaygın dişilik ayırıcı olan dişil “ta” (tâ el-marbûta - ð) ile dişinin sonradan yaratılması arasında bir bağ kurduğunu kaydetmektedir. Ona (2003: 207) göre, “ta” biçimbirimi, dişilere ait kılınmıştır. Nasıl ki dişî yaratılış açısından ikinci derecede yer almaktaysa, harflerin çıkış yeri itibariyle “ta” dişilik ayırıcı da ikinci sırada yer almaktadır. Çünkü Allah, önce Âdem'i yaratmış, eşi Havva'yı ise daha sonra ondan yaratmıştır. Böylece, asıl kabul edilen erkeğin ayırıcı biçimbirime ihtiyacı kalmamış, bu biçimbirim dişîye verilmiştir. Çünkü her fazlalık, kural gereği, asıl olanı, birincil olanı

²¹⁹ K. Yıldırım, Aristoteles'in *Poetika* ve *Retorik* kitaplarının Arapça'ya Hicri 2. yüzyılın sonlarına doğru çevrildiğini, Aristoteles'in *Retorik* adlı kitabındaki dildeki cinsiyet uamlarından –dişillik, erillik, yansızlık- Arapların özel bir biçimde etkilendiğini, bağımsız yapıtların yazılmasına bu kitapların katkı sağladığını aktarmaktadır (2003: 209).

tamamlamak için sonradan meydana geldiğinden, bağımlı sayılmakta; cinsiyetleri ayırt etmekte sonradan kullanılan biçimbirimler de bağımlılar grubuna girmektedir. Böylece, asılın asıl olarak kalması, bağımlının da kendisi gibi bağımlı olana verilmesi uygun görülmüştür.

Kısacası, söylenmek istenen şudur: Tıpkı, Âdem'in kaburga kemiğinden Havva'nın türetilmesi gibi, Arapça da eril sözcüklere yapılan eklerle dişil sözcükler türetilmektedir.

3.8.3.2.2.Farsçada Cinsiyet Ulamı

Klasik Farsça döneminden itibaren, erillik-dişillik gibi kimi İranca özelliklerini yitiren Farsça, Hint-Avrupa dil kolundan olmasına karşın, bu dillerde olan cinsiyet ayrımı Farsçada bulunmamaktadır. Örneğin, Farsçada adılar cinsiyet içermez. Farsça, tıpkı Türkçe gibi, cinsiyetsiz bir dildir. Her iki dilde de dişi ve erkek için aynı adlar, adılar ve önadlar kullanılmaktadır (Khajeh 2018: 5).

Nimet Yıldırım'a (2000: 34-35) göre, Farsçada cinsiyetle ilgili 3 kural bulunmaktadır:

- (i). Canlıları gösteren adlarda genellikle, dişilliği ve erilliği gösteren ayrı ayrı sözcükler kullanılmaktadır:

zen: kadın → merd: erkek; mader: anne → peder: baba

haher: kız kardeş → birader: erkek kardeş

- (ii). Hayvanların erkek mi dişi mi olduğunu belirtmek üzere eril adların sonuna “ner” ya da “nerre önad, dişil adların sonuna da “made” önadı eklenmektedir:

Şir-i nerre/ner= erkek aslan; şir-i made= dişi aslan

Neheng-i nerre/ner= erkek timsah; neheng-i made: dişi timsah

- (iii). Kimi durumlarda [hayvanlar için] dişillik ve erillik göstergesi bu önadlar, adlardan önce de bulunmaktadır:

Ner şir= erkek aslan; made şir= dişi aslan

Nerre/ner neheng= erkek timsah; made neheng= dişi timsah

3.8.3.2.3. Türkçede Cinsiyet Ulamı

Türkçe, dilbilgisel cinsiyetli bir dil olmadığı için Türkçede ödünçleme sözcükler dışında erillik ve dişilik gösteren bir dilbilgisel ulam bulunmamaktadır. Türkçe, aynı zamanda, adısal cinsiyete sahip bir dil de olmadığı için cinsiyet dişil ve eril adlarla ayrılmamaktadır. Başka türlü söylenirse, Türkçe dilbilgisel ve adısal cinsiyete sahip olmasa bile sözlüksel cinsiyete sahip bir dildir.

Türkçede sözcükler, dişil veya eril özellikler taşımaksızın yansız olduğu için sözcüklerde, dişillik-erillik ayrı ayrı sözcüklerle yapılmakta ve cinsiyet ayrımı farklı sözcüklerle belirtilmektedir. Türkçede cinsiyet adlandırmalarında, dişiler için {dişi + kız + kadın + bayan + avrat vb.} erkekler için {erkek + oğlan + adam + bay + herif vb.} gibi sözcükler kullanılmaktadır. Dişisiyle erkeği için ayrı sözcükleri bulunmayan insan adları “erkek; dişi, kadın, bayan, hanım” sözcüklerinin uygunlarıyla tümlenmektedir: Dişi yazar/erkek şair, dişi gazeteci/erkek öğretmen, kız çocuk/oğlan çocuk vb. Hayvanlarda bu ayırma, dişi/erkek sözcükleriyle yapılmaktadır: Dişi aslan/erkek kedi, dişi kuş/ erkek domuz vb. (Enfel Doğan 2011: 90).

Akrabalık adlandırılmalarında ise insanlar için anne/baba, dede/nine, dayı/teyze vb. Hayvanlarda inek/buzağı, at/tay, tavuk/civciv vb. biçimindedir. Sonuç olarak, Türkçe, dilbilgisel olarak cinsiyetsiz bir dil olmasına karşın, onun anlamsal olarak cinsiyetten bağımsız bir dil olduğu savlanamayacağı gibi, sanılanın tersine, eşitlikçi bir kültürün kanıtı olarak da görülemez (Braun 1997: 273).

3.8.3.3. Dişilere ve Erkeklerle Karşı Kullanılan Dil

Toplumlarda dişiler ile erkeklerin ayırıcı özelliklerinden biri de dildir. Dişilerin ve erkeklerin kullandığı dil farklı olduğu gibi, dişilere karşı kullanılan dil ile erkeklerle karşı kullanılan dil de farklıdır, bu farklılık toplumdilbilimin kapsamındadır. Bu alanlara ilişkin pek çok çalışma yapılmıştır.

Bu çalışmaların ilklerinden biri, Robin Lakoff'un “Language and Woman's Place” adlı makalesidir. Cameron'a (2005: 216) göre, Simone de Beauvoir'ın 1949'da *İkinci Cins*'te erkek egemen kültürün dişileri “Öteki” olarak tanımladığı gibi, Lakoff da benzer biçimde, “dişilerin dilin”nin “Öteki” olduğunu söylemektedir

Lakoff, bu makalede, dil kullanımında cinsiyetten kaynaklanan farklılıklara kapsamlı bir şekilde değinmekte ve bu farklılıkların erkek konuşucuların sahip oldukları toplumsal güçle, dişi konuşucuların ise zayıflıklarıyla doğrudan ilişkili olduğunu ileri sürmektedir (1973: 50).

Lakoff makalesinde hem dişilerin kullandığı dilin hem de dişilere yönelik kullanılan dilin izini sürmekte, “dişilerin belirtilen cinsiyet” olarak (Cameron 2005: 216) betimlendikleri dil kullanımına dikkat çekerek dişilerin *dilsel ayrımcılığa* uğradığını vurgulamaktadır. Lakoff’a (1973: 46) göre, dişiler *dilsel ayrımcılığı* iki biçimde deneyimlemektedir:

- (i). Dili kullanmayı öğrenme biçimleriyle
- (ii). Genel dil kullanımının onları ele alma biçimleriyle.

Dişilere uygulanan bu dilsel ayrımcılık, dişileri belirli itaatkâr işlevlere yöneltmek içindir: Cinsel nesne ve/veya hizmetçi.

Freilino ve arkadaşları, dil üzerinden dişinin yok sayılmasının altını çizmektedirler. Onlara (2011:279) göre, bu -örneğin Farsça ve Türkçe- cinsiyetsiz diller, dilbilgisel cinsiyete sahip olmadıkları için dişil adların ve adılların “dişinin dünyadaki varlığını” vurgulamak için kullanılması olası görünmemektedir. Ayrıca, “cinsiyetsiz bir dilde erilodaklılık dişilerin sözcüksel, anlamsal ve kavramsal görünmezliğini artırabilir” anlamına da gelmektedir.

Dildeki eril cinsiyetin ikili cinsiyet yapısı içinde kullanılması kuralı, erilodaklı bir dil ve dünyanın yansımasıdır ki bu durum, eril cinsiyetin varlığını güçlendirirken, dişil cinsiyetin yok olmasına neden olmaktadır (Yöney 2013: 62).

Buradan itibaren, dişiler ve erkekler için kullanılan dilin farklı oluşu özelleştirilerek Kuran’ın dili üzerinde durulabilir.

3.8.3.4. Kuran’ın Dili

Hasan Aydın ve Mehmed Dağ (2018: 32-33 ve 36), Kuran’ın diline ve Kuran’ın indiği Arap toplumuna ilişkin bazı saptamalarda bulunmaktadır:

- (i) Kuran kendisine vahyedilen peygamberin diliyle yani Arapça olarak gönderilmiştir.
- (ii). Kuran'ın dili, 1400 yıl öncesine ait Hicaz bölgesinin Arap dilidir.
- (iii). Peygamber döneminde Arapça dilbilgisi ve yazı henüz gelişmemiş olduğu için bedevi yaşam biçiminden, yerleşik yaşama yeni geçmiş bir toplumun dilidir.
- (iv). Dönemin Arapçası bir bedevinin sadece gündelik yaşam gereksinimlerini gidermeye yetecek düzeyde maddi, somut ve biraz da şairlerin kullandığı imgesel bir dildir.
- (v). Kuran'ın içine doğduğu Arap toplumu, erkek ile dişi arasında köklü farkların olduğu, dişilerin ikincil kabul edildiği köleci, sınıflı bir toplumdur
- (vi). Arap dilbilgisinin yazılışı, noktalama ve harekeleme işlemlerinin sabitlenmesi Kuran'ın inişinden yüz elli, iki yüz yıl sonrasındır.

Aydın ve Dağ'ın saptamaları doğrultusunda, tezin bu bölümünde, Kuran'da dişi ve erkeğin dilde yer alışı, dişi ve erkeklere karşı kullanılan dille birlikte, Kuran'ın eril dili ve eril söylemi üzerinde durulabilir.

3.8.3.4.1. Kuran'da Adı Geçen Dişiler ve Erkekler

Kuran'da Hz. Meryem dışında hiçbir kadının adı geçmemektedir. Diğer bir ifadeyle, Hz. Meryem, Kuran'da adıyla seslenilen tek kadındır (Muhsin 2005: 60; Schimmel 2011: 56). Örneğin Âdem'in karısı, İbrahim'in karısı, Aziz'in karısı, Firavun'un karısı, Seba Melikesi ya da Peygamber'in eşleri veya kızlarının adları hiçbir biçimde geçmez. Buna karşın Kuran'da Âdem, İbrahim, Lut, Yusuf, Musa, Harun, Davud, Süleyman, İsa, Muhammed vb. erkek Tanrı elçilerinin adları sıklıkla yer almaktadır (Nas 2016: 45).

Burada bir yay ayraç açıp Türkçe Kuran çevirilerinde olan bir özelliğe dikkat çekilebilir. 1401 yılın ait *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kuran Tercümesi*'nde kadınların adı geçmektedir. Bu çeviriden pek çok örnek verilebilir ama dikkat çekmek için Arapça ve Türkçesiyle birlikte üç örnek yeterli olacaktır:

Havva: Araf 7: 189

Huvellezi halakakum min nefsin vahıdetin ve minha **zevceha** li yeskune ileyha

Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da **eşini** yaratan O'dur.

Tanrı Taala sizi yarattı bir nefsdan ki Adem'dür dahı yarattı özinden avratını ki **Havva**'dur aña sâkin olmağ-ıçun (2014: 179b/5, 160).

Züleyha/Zeliha: Yusuf 12: 21

Ve kalellezişterahu min mısra limre'etihi (...)

Onu satın alan Mısırlı kişi **hanımına** dedi ki (...)

Dahı eyitdiler ol kişiler ki Yūsufi şatun almış idi. Mısr şehrinden ‘avratınaki **Zeliha** idi (2014: 249b/4).

Sebe Melikesi Belkıs: Neml 27: 29

Kalet ya eyyuhel meleu inni ulkiye ileyye kitabun kerim.

Sebe melikesi (adamlarına) şöyle dedi: “Beyler! Bana çok önemli bir mektup gönderilmiş!

“...ol melik avrat eyitdi ki **Belkıs**'dur ey begler ve ulular benüm karşıma içine bir görklü bitı bırağıldı (2014: 407a/3-4;407b/1 vd.).

Örneklere göre görüleceği üzere, Kuran'ın özgün dili Arapçada ve çeviri dili Türkiye Türkçesinde Havva, Zeliha, Belkıs gibi kadınların adı geçmezken bundan tam 620 yıl öncesine ait 1401 yılı çevirisinde bu kadınlar adlarıyla yer almaktadır. Üçüncü örnekte, Belkıs'tan Kuran'ın Arapçasında ne ad olarak ne de Sebe kraliçesi olarak söz edilmektedir. Türkçe meallerin kimisinde Belkıs'ın adı -örneğin, “Sebe kraliçesi Belkıs dedi ki...” biçiminde geçerken yukarıda alıntılananda sadece “Sebe Melikesi”²²⁰ olarak geçmektedir (URL-1) Oysa Satır Arası Kuran çevirisinde kadının adı doğrudan verilmektedir: “ol melik avrat eyitdi ki Belkıs'dur...”

3.8.3.4.2. Kuran'da Dişilerin Yer Alışı

Kuran'ın 114 suresinden biri de miras, mehir, nikâh ve boşanma gibi evliliğe ilişkin önemli konuları ele alan Nisa Suresidir. Nisa, buluş çağına erişmiş, bekâr, evli veya dul bütün dişiler için kullanılmakta, “kadınlar” anlamına gelmektedir (M. N. Aktaş 2016: 13). İbni Arabi'nin bu bağlamdaki bir yorumunu K. Yıldırım aktarmaktadır. Ona göre,

²²⁰ Neml Suresi 17-30. Ayet Tefsiri - Diyanet Kuran <https://kuran.diyaret.gov.tr> > tefsir > 17-30-ayet-tefsiri

nisa sözcüğünün kök olarak ifade ettiği anlamlardan biri de “gecikme”dir. İbn Arabi, sözcüğün “gecikme” anlamı ile kadının sonradan yaratılması arasında ilgi kurmaktadır:

Peygamber, tekil bir sözcük olan “kadın” anlamına gelen *el-mer'etu* yerine, çoğul bir sözcük olan “kadınlar” demek olan *nisa* sözcüğünü kullanmıştır. O, bu sözüyle kadının erkekten sonra yaratıldığına işaret etmektedir. Zira Arap dilinde “nüs'et” mastarı anlam olarak “gecikme”yi ifade etmektedir (K. Yıldırım 2003: 207-208).

Benzer biçimde, Kuran’daki surelerden birisine ad olan dişileri övücü sözler içeren Meryem suresi bir kadın adıdır. Yine, Havle bint Sa’lebe adındaki sahabe kadının sorununu gündemine alan ve “mücadele eden kadın” anlamını ifade eden Mücadile suresi de öyledir. Dişilerle ilgili sorunların ele alındığı sureleri; Bakara, Ahzab, Nisa, Talâk, Nur, Mücadele ve Tahrim şeklinde iniş sırasına göre sıralansa da dişileri dile getiren sözler, Kuran’ın farklı surelerinde yer almaktadır (M. N. Aktaş 2016: 9).

Kuşkusuz, toplumda dişiyi herhangi bir erkeğin –koca, baba vb.- himayesinde adlandırmak ererkil düşüncenin ürünüdür. Böyle olduğu içindir ki Kuran’da bir dişiyeye, bir erkek akrabası aracılığıyla seslenilmektedir. Hiç evlenmemiş veya kocasından söz edilmeyen bir dişi bile mutlaka bir erkeğe iyelendirilmektedir. Musa’nın kız kardeşi, Ümmü Musa/Musa’nın annesi, Harun’un kızkardeşi gibi. Dişilerin pek çoğu, bir erkeğin eşidir; Kuran’da onlara Arapça “karı” anlamına gelen sözcüklerden birini içeren iyelik yapısı aracılığıyla seslenilmektedir: İmra’ah (kadın), nisa (kadınlar) veya zevc (eş, çoğulu *ezvac*). Ayrıca, Âdem’in zevci, İmran’ın imra’ah’ı vb (Muhsin 2005: 60). Kuran’da geçen *zevc* ve *imrae* sözcüklerinin kullanımları üzerinde durmak ufuk açıcı olabilir.

Zevc ve İmrae: Genel bir terim olarak *zevc*, Kuran’da “eş” grup anlamında, çoğulu *ezvac* ise “eşler”dir. Yalnız dilbilgisi kurallarına göre, *zevc* erildir ve eril önadlar, eylem ekleri almaktadır. Kavramsal olarak ne eril ne de dişildir (Muhsin 2005: 44). Kuran’da 81 kez geçen evli erkeğin önadı olan *zevc* evli dişiyeye de önad olarak kullanılmakta, *zevce* şeklindeki dişil hâlden söz edilmemektedir (M. N. Aktaş 2016: 12).

Kuran her defasında, Havva için “Âdem’in zevc”i derken İbrahim, Zekeriya, Lut, Nuh’un hatta Firavun ile Aziz’in *imrae*’lerinden söz etmektedir. Bu sözcüklerden *zevc*’i, “eşi”, *imrae*’yi ise “karısı” veya “kadını” diye Türkçeye çevirmek olasıdır. Türkçede “Aziz’in eşi” ile “Aziz’in karısı” demek arasında bir fark yoktur, eşanlamı olarak kullanılmaktadır oysa Kuran için durum başkadır. Buna göre:

(i). İhanet (ii). İnanç Farklılığı (iii). Dulluk (iv). Kısırlık

gibi unsurların bulunduğu yerlerde Kuran zevc (=eş) sözcüğünü kullanmaz. “Aziz’in eşi” demez, çünkü kadın [Züleyha] kocasına ihanet etmiştir. “Firavun’un eşi”, “Hz. Lut’un eşi”, “Hz. Nuh’un eşi” demez; çünkü bu kadınlar, kocalarının dininden değildir; Firavun’un karısı mümin, diğer ikisi kâfirdir. “İmran’ın eşi” demez, çünkü Meryem’in annesi duldur. Benzer biçimde, “Hz. İbrahim’in eşi”, “Hz. Zekeriya’nın eşi” demez, çünkü her iki kadın da kısırdır. Öyle ki Zekeriya Peygamber, çocuk sahibi olmakla müjdelence, Kuran hemen onun hakkında zevc (=eş) sözcüğünü kullanmaktadır. Zevciyyet yani bir dişi ile bir erkeğin birbirlerine eş olmaları, Kuran diline göre:

(i). Sadakat. (ii). Muhabbet (iii). Doğum (iv). Nikâh

gibi unsurlarından birinin eksik oluşuyla ortadan kalkmaktadır. Sözelimi sadakat yoksa (=ihanet) veya muhabbet kalmamışsa (=inanç farklılığı) zevciyyet=eşlik, karı-koca için kullanılmamakta; kadın, kocasının “eşi” değil, “karısı” diye anılmaktadır (Cündioğlu 2005: 95-96; M.N. Aktaş 2016: 10-13).

3.8.3.4.3.Kuran’da Dişilere ve Erkeklerle Sesleniş

Kuran, dişilere ve erkeklere kendi dilbilgisel yapılarına uygun olacak şekilde ad belirtme ve eğilimde ayrı hareket etmektedir (Aziz 2010: 304):

Maide 5: 38: Hırsızlık yapan erkek [es-sariku] ve kadının [ve’s-sarikatu] ellerini kesin.

Nur 24: 2: Zina yapan kadın [ez-zaniyat] ve zina yapan erkeğin [ez-zani] her birine yüz sopa vurun...

Nur 24: 26: Kötü kadınlar [el-habisat] kötü erkeklere [el-habisun] layıktırlar. Kötü erkekler [el-habisun] de kötü kadınlara [el-habisat] yaraşır. İyi erkekler [et-tayyibun] iyi kadınlar [et-tayyibat] içindir. İyi erkekler [et-tayyibun] de iyi kadınlar [et-tayyibat] içindir...

Tanrı önünde dişiler ile erkeklerin eşit sayıldığı ibadet kurallarından söz edilirken dolayimsızca dişilerden söz edilmekte ve ad verilerek onlara seslenilmektedir. Örneğin Nur suresi 30. ve 31. ayetler:

Kul **lil mu'minine** [♂] yaguddu min
ebsarihim [♂]

Mümin erkeklere söyle gözlerini haramdan
sakınsınlar

Ve kul **lil mu'minati** [♀] yagudne min
ebsarihinne [♀]

Mümin kadınlara da söyle gözlerini
haramdan sakınsınlar

Yine, Mümin suresinin 40. ayetinde dişilere ve erkeklere birlikte seslenilmektedir:

Kim -erkek olsun kadın olsun- [zekerin ve unsa] inanmış bir kişi olarak dünya ve ahirete yararlı iş yapmışsa işte böyleleri de cennete girecekler, orada kendilerine hesapsız nimetler verilecektir.

Sabbah'a göre, bu ayetlerde Tanrı, kendi söyleminde, erkek ve dişi müminlere karşı eşit biçimde seslenmekte ve onlarla bakışımı/simetrik bir ilişki kurmaktadır. Bunu yaparken de onlara ya dolaylı ya da Peygamber dolayımıyla seslenmektedir. Tanrı ile yapılan bu tür görüşmeler sırasında dişi ve erkek müminler arasında kurulan bakışım Kuran'ın dil yapısına da yansımaktadır; Tanrı dolaylı ya da peygamber dolayımıyla erkek ve dişi müminlere seslenirken onların adını vermektedir (1995: 98).

3.8.3.4.3.1. Erkeklere Sesleniş

Nermin Öztürk, Kuran'da eril seslenimin egemen olduğunu ama bu durumun vahyin indirildiği dönemde Arap toplumundaki ererkillik göz önüne alındığında “normal” kabul edilmesini gerektiğini belirterek Kuran'da bunun pek çok örneği olmasına karşın, rasgele seçtiği üç örneği vermektedir.

Ali İmran 3: 14:

Zuyyine lin **nasu** [♂] hubbuş shevati minen nisai [♀] vel benine vel kanatiril mukantarati minez zehebi vel fiddati vel haylil musevveti vel en'ami vel hars(...)

Kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağlam hayvanlara ve ekinlere düşkünlük **insanlara** [♂] çekici kılındı

Nermin Öztürk'e (2016: 452- 453) göre, bu ayette “nas” sözcüğü muhatabın insan olduğunu göstermesine karşın, “nisa=kadınlar” sözcüğünün kullanılmasıyla ayetin muhatabının erkek olduğunu göstermektedir. Çünkü bir kadının, diğer bir kadını şiddetle arzulaması dinde eşcinselliğin yasak olmasından dolayı zaten düşünülemez

Abese 80: 34-37

Yevme yefirrul [♂] mer'u [♂] min ehîh [♂]. Ve ummihi [♂] ve ebîh [♂] Ve sahibetihî [♂] ve benih [♂]. Li kullimriin minhum [♂] yevmeizin şe'nun yugnih.

Kulakları sağır eden o ses geldiğinde, işte o gün kişi [♂] kardeşinden, annesinden babasından, eşinden ve çocuklarından kaçır. O gün her kişinin [♂] işi başından aşkıdır.

Bu ayette “kişi” için kullanılan “mer'u” Arapça' da erildir. Sonrasındaki Arapça kökenli “min ehîh= kardeşinden”, “ummihi ve ebîh= annesinden ve babasından”; “sahibetihî ve benih=eşinden ve çocuklarından” sözcüklerinin sonuna eklenen “he+” takısı erillik

işareti olup sözü edilen kişilerin bir erkeğin yakınları olduğunu göstermektedir. Arapçanın dil özelliklerine göre okunduğunda, bir erkeğin kıyamet gününde en yakınlarından ve karısından kaçacağı anlaşılmaktadır (N. Öztürk 2016: 453).

Yusuf 12: 2

İnna enzelnahu kur'anen arabiyyen le allekum[♂] ta'kilun[♂].

Biz, onu akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik.

Ayette geçen akıl erdiresiniz anlamındaki “le’allekum” sözcüğündeki “kum” ile onun ardından gelen “ta’kilûn” eyleminin çekimleri 2. eril çoğul kişiyi gösterdikleri için ayetin muhatabının erkekler olduğu anlaşılmaktadır (N. Öztürk 2016: 453).

Fihinne kasiratut tarfi lem yatmishunne insun [♂] kablehum ve la cannun[♂]

Oralarda eşinden [♂] başkasına bakmayan kadınlar vardır ki onlardan²²¹ önce kendilerine ne bir insan²²² [♂] ne de bir cin [♂] dokunmuştur (Rahman 55: 56)...

Rahman suresi 56. ayette görüleceği gibi, ayetin Arapçasında belirtik eril cinsiyet söz konusudur yani “insun” ve “cannun” sözcükleri erkeği işaret etmektedir. Ayetin Türkçe mealinde ise “insan” ve “cin” sözcükleri örtük eril cinsiyeti imlemektedir. Kuran’da Maide suresinin 3., 4. ve 5. ayetlerinde erkek müminlere helal ve haram kılınan yiyecekler ve durumlar açıklanmaktadır.

Maide 5: 3

Hurrimet aleykumul [♂] meytetu veddemu ve lahmul hınziri ve ma uhille li gayrillahi bihi vel munhanikatu vel mevkuzetu vel mutereddiyetu ven natihatu ve ma ekeles sebuu illa ma zekkeytum [♂] ve ma zubiha alen nusubi ve en testaksimu [♂] bil ezlam, zalikum [♂] fisk, elyevme yeisellezine [♂] keferu [♂] min dinikum [♂] fe la tahşevhum [♂] vahşevn [♂] el yevme ekmeltu lekum[♂] dinekum [♂] ve etmemtu aleykum [♂] ni'meti ve raditu lekumul [♂] islame dina fe menidturra [♂] fi mahmasatin gayra mutecanifin li ismin fe innallahe gafurun rahim.

(...) size [♂] haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır. Bugün, kâfirler dininize karşı (mücadelede) ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan [♂] korkmayın, benden korkun. Bugün sizin [♂] için dininizi kemale erdirdim, size [♂] nimetimi tamamladım, sizin [♂] için din olarak İslâmiyet’i beğendim. Kim [♂] açlıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.

²²¹ Bkz: “Onların atalarından [♂], çocuklarından [♂] ve kardeşlerinden [♂] bazılarını, evet onları da [♂] seçkin kıldık ve dosdoğru yola yönelttik” (Enam 6: 87).

“Onlara [♂] “Allah’ın indirdiğine ve peygambere gelin” dendiğinde, “Atalarımızı [♂] üzerinde bulduğumuz (yol) bize [♂] yeter” derler. Ataları [♂]bir şey bilmeyen ve doğru yolda gitmeyen kimseler olsa da mı?” (Maide 5: 104).

²²² Bkz. “Ey insan [♂]” Lokman 31: 33; İnşikak 83: 6

Maide 5: 4

Yes'eluneke [ﷺ] ma za uhille lehum kul uhille lekumut [ﷺ] tayyibatu ve ma allemtum minel cevarihi mukellibine tuallimunehunne mimma allemekumullahu [ﷺ] fe kulu mimma emsekne aleykum [ﷺ] vezkurumellahi aleyhi vettekullah innallaha seriul hisab.

Sana [ﷺ] kendileri için nelerin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: “İyi ve temiz olanlar size²²³ [ﷺ] helâl kılınmıştır.” Yırtıcı hayvanlardan olup Allah'ın size [ﷺ] öğrettiği ile eğiterek avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin [ﷺ] için yakaladıklarından da yiyin; (hayvanı ava salarken besmele çekerek) üzerine Allah'ın adını da anın. Allah'tan korkun, şüphesiz Allah'ın hesabı pek çabuktur.

Maide 5: 5

El yevme uhille lekumut [ﷺ] tayyibat ve taamullezine utul kitabe hıllun lekum [ﷺ] ve taamukum [ﷺ] hıllun lehum vel muhsanatu minel mu'minati vel muhsanatu min ellezine utul kitabe min kablikum [ﷺ] iza ateytumuhunne ucurehunne muhsinine gayra musafihine ve la muttehizi ehdan ve men yekfur [ﷺ] bil imani fe kad habita ameluhu ve huve fil ahireti minel hasirin.

Bugün size [ﷺ] iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size [ﷺ] helâldir; sizin [ﷺ] yiyeceğiniz de onlara helâldir. Gayri meşru ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşru bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden [ﷺ] önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size [ﷺ] helâldir. Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider. O, ahirette de hüsrana uğrayanlardandır.

Her üç ayette de geçen “siz”, “size”, “sizin”, “sizden” adıları doğrudan erkeği imlemektedir. İlk ayette, dişi müminlere dolayımli, erkek müminlere dolayımısız haram ve helal kılınan yiyecekler açıklanırken ikinci ayette doğrudan erkek müminlere seslenilerek “helal kılınan kadınlar”dan söz edilmektedir. Muhsin, “Benim Kuran anlayışına göre, Kurandaki eril çoğul kalıp her kullanılışında sadece erkekleri kastettiğine dair belirgin bir işaret olmadıkça hem erkekleri hem de kadınları eşit derecede muhatap alır” (2005: 23) demektedir. Muhsin'e 'a sormak gerekebilir: Eril çoğul kalıptan daha belirgin erkekleri kasteden başka nasıl bir işaret olabilir?

3.8.3.4.3.2. Dişilere Sesleniş

Sabbah'a göre, dinsel söylem, dünyayı belli bir düzene koyan ve bu dünya üstünde kurulacak ilişkileri belirleyen gerçekliğin, meşruluğun ve dolayısıyla iktidarın kaynağıdır. Eril cinsiyetli bu söylem, insanlara dolaylı olarak aracılar yardımıyla yani

²²³ Bkz: “Allah size [ﷺ] kendi cinsinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin [ﷺ] için oğullar ve torunlar türetti; sizi [ﷺ] güzel ürünlerle rızıklandırdı. Onlar [ﷺ] yine de bātıla inanıp Allah'ın nimetine karşı nankörlük mü ediyorlar?” (Nahl 16: 72).

ayrıcalık tanıdığı insanlardan, hepsi de erkek olan peygamberler aracılığıyla seslenmektedir:

Vemâ erselnâ kableke illâ **ricâlen** nûhî ileyhim(s) fes-elû ehle-żżikri in kuntum lâ ta'lemûn(e)

Senden önce ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım **erkekleri** peygamber gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun (Enbiya 21: 7).

Sabbah, burada çok önemli bir soru sormaktadır: Tanrı ve onun erkek peygamberleri, dişilere seslenir mi yoksa dişilerin dinleyici kimliği kabul edilmez ve dişiler, dinsel söylemin bir nesnesi olmaya mı indirgenir? Sabbah'ın sorduğu bu sorunun olası yanıtı, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde aranabilir.

İbn Haldun, bir göreve ancak o görevi yapabilecek güçte ve erkte olan bir kimsenin getirileceğini belirtmekte ve İmam İbn Hatip'in yani Fahreddin er Razi'nin dişilere ilişkin söylediklerinin anımsanmasını istemektedir. İbn Haldun'a göre, dişilerin kendilerine pek çok dinsel yasalarda –şer'i hükümlerde- ayrıca seslenilmez, erkeklere olan seslenmelere dişiler de tâbi tutulur, bizzat kendilerine seslenilmez.²²⁴ Başka türlü söylenirse, dinsel yasaların büyük bir bölümü, dişilerle ilgili değildir ama yine de bu yasalar erkekler gibi, dişilere de uygulanmaktadır. İbn Haldun, sözlerine İbni Hatip yani Fahreddin er Razi üzerinden devam etmektedir: İbni Hatip'e göre, dişiler ancak örneksemeyle –kıyas yoluyla- bu yasaların kapsamına girmektedir. Çünkü dişilerin ibadet dışında kalan bütün eylemleri, erkeklerin yönetimine bırakılmıştır.²²⁵ Söylem, ibadet eylemi söz konusu olduğunda doğrudan doğruya dişilere yönelmekte; örnekseme yapmaya gerek kalmaksızın, söylemin ibadete ilişkin bölümünde yer almaktadır. Bundan başka olgular dahi buna tanıklık etmektedir. Çünkü bütün kavim ve kuşakların yönetimi ancak gücüyle ve erkiyle üstün gelenlerin yani erkeklerin elindedir (İbn Haldun 1997: 495; 2009: 432). Sonuç olarak, kutsal söylemde dişilerle ilişki kurulurken iki ayrı yola başvurulmaktadır: Dolayısız ve dolayimli sesleniş.

Dolayısız Sesleniş: Kuran'da örneğin, Bakara suresi 233. ayet salt dişilere seslenmektedir:

²²⁴ Süleyman Uludağ çevirisini yaptığı İbni Haldun'un *Mukaddime* adlı kitabında, bu sözleri yay araç olarak örnekleme yapmıştır. Örneğin, “Size [♀] zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı [♀]” (Bakara 2: 216). Bu ayette sadece eril biçimbirim kullanılmış, dişiler örnekseme yoluyla dini hükümlere dâhil olmuş, dişiler için dişil biçimbirim kullanılmamıştır.

²²⁵ Uludağ, İbn Haldun bu sözlerini çevirirken yine yay araçla Nisa suresini 34. ayetini alıntılıyarak ek açıklama yapmaktadır (İbn Haldun 2009: 432).

Vel validatu[♀] yurdu'ne evladehunne [♀](...) Anneler [♀] çocuklarını emzirsinler

Bu ayette geçen adın (anneler) ve eylemin (emzirsinler) dişil yapısı dikkat çekicidir. Açıktır ki bu emzirme görevini yerine getirmek için sadece dişiler, biyolojik ve fiziksel yönden donanımlıdır. Erkekler, böyle bir eylemi gerçekleştirmeye uygun olmadıkları için ayette dişil biçimin kullanılması tamamen yerindedir. (Aziz 2010: 304).

Tekrabuhunne [♀] hatta yathurn... tetahherne fe'tuhunne [♀] (...)

Temizleninceye kadar. Kendilerini [♀] yıkayıp temizlendiklerinde (Bakara 2: 222).

Buradaki eylemler, aylık döngü olan aybaşının dişiyeye özgü doğal sürecine ilişkindir ki erkekler, böyle bir eylemi gerçekleştirmeye uygun olmadıkları için ayette dişil biçim kullanılmaktadır.

Vel mutallakatu [♀] yeterabbasne bi enfusihinne [♀] selasete kuruin (...)

[♀] Boşanan kadınlar, kendilerini [♀] gözeterek üç dönem beklerler (Bakara 2: 228).

Boşandıktan sonraki bekleme süresine ilişkin hükümleri içerdiği için bu buyruk sadece dişiler içindir.

Dolayimli Sesleniş: Sabbah'a göre, dinin yasaları yani Müslüman toplumun örgütlenmesi, yönetilmesi ve yönetimine ilişkin sorunlar ele alınırken dişiler söylem düzeyinde ortadan kaybolmaktadır. Tanrı, erkeklerin dişilerle olan ilişkilerinde uymaları gereken kural ve yasalardan söz ederken dolayimsız ya da dolayimli olarak –peygamber aracılığıyla- erkeklere seslenmektedir. Dişilerden söz edilmekte ama asla onlarla konuşulmamaktadır.

Dişileri doğrudan doğruya onları kapsayan yasalarda örneğin, evlilik yasasında bile bu yönetime başvurulmaktadır. Evlilikle ve boşanmayla ilgili ayetler, dişileri de ilgilendirmesine karşın, erkekler dolayımıyla dişiler söz konusu edilmektedir:

Nisa 4: 20

Ve in eradtumustibdale [♂] zevcin [♀] mekane zevcin [♀] ve ateytum [♂] ihdahune [♀] kintaran fe la te'huzu [♂] minhu [♀] şey'en ete'huzunehu [♂] buhtanen ve ismen mubina.

Eğer bir eşi [♀] bırakıp da yerine başka bir eş [♀] almak isterseniz [♂], onlardan birine [♀] yüklerle mehir vermiş olsanız [♂] dahi ondan [♀] hiçbir şeyi geri almayın [♂]. Siz [♂] onu [♀] iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız?

Ahzab 33: 49

Yâ eyyuhellezîne âmenû [♂] izâ nekahtumul [♂] mu'minâti [♀] summe tallaktumûhunne [♂]min kabli en temessûhunne [♂] fe mâ lekum [♂] aleyhinne [♀] min iddetin ta'teddûnehâ, fe mettiûhunne [♂] ve serrihûhunne [♂]serâhan cemîlâ (cemîlen).

Ey iman edenler [♂]! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları [♀] boşadığınızda onlar [♀] üzerinde hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız [♂] yoktur. Onları [♀] bir şeyler vererek memnun ediniz [♂] ve güzellikle boşayınız [♂].

Bu ayetlerdeki tümce şeması, güç şemasını yansıttığı için dikeydir. Dişiler için bir tür dolayımın, dolayımı söz konusudur. Tanrı, dolayimsız ya da dolayımlı olarak Peygamber aracılığıyla erkek mümine seslenmekte; erkek de dişi mümine. Dişiler ile erkeklerin Tanrı ile kurdukları ilişki bakışımı/simetrik değildir; tam tersine bu, İslam düzenine uygun olarak dikey bir ilişkidir (Sabbah 1995: 99).

Dillerde dişiler ve erkekler için kullanılan dilin farklı olmasının yanı sıra, dillerde farklı cinsiyet bildirme biçimleri de olabilir. Bu tez özelinde Arapça, Farsça ve Türkçe dikkate alınarak oluşturulan eril cinsiyet bildirme biçimleri serimlenecektir.

3.8.3.5. Dillerde Cinsiyeti Bildirme Biçimleri

Dilbilimcilerin sıklıkla altını koyu çizgilerle çizdikleri gibi, bir dilin cinsiyetsiz olması, o dilin cinsiyetçilikten uzak olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü dil, sadece kurallarıyla değerlendirilemez. Dil, kuralların yanı sıra sözcükleriyle, deme ve deyimleriyle, örtük/gizli ve çağrışımsal olarak da cinsiyetçi özelliğe sahip olabilir. Bu bağlamda, başka cinsiyet bildirme biçimleri dışta bırakılarak bu teze özgü, iki türlü cinsiyet bildirme biçimi açınlanmaktadır: *Belirtik eril cinsiyet* ve *örtük eril cinsiyet*. Bu ayırım, Kuran'ın belirtik eril cinsiyete, Mevlana'nın özgün yapıtlarının dili Farsçanın çeviri yapıtlarının Türkçenin örtük eril cinsiyete sahip bir dil olduğu önkabulüne dayanılarak yapılmaktadır.

3.8.3.5.1. Belirtik Eril Cinsiyet

TDK-GTS'ye göre, *belirtik* sözcüğü bir önad –sıfat- olarak “açık, belli, sarıh”, Vardar (2007: 43) gibi söylenirse, “sezgisel ya da örtük olmayıp belirtik (açık) nitelik taşıyan” anlamındadır. Bedia Akarsu (1984: 16), *belirtik* sözcüğünün Almanca (explizit) Fransızca (explicite) ve İngilizce (explicit), eski terim (sarıh) olarak karşılıklarını

vermesinin ardından, ‐açılmış, ortaya serilmiş; açık, belli; açıkça dile getirilmiş, bildirilmiş‐ olarak tanımlamaktadır.

Bu tezde, belirtik eril cinsiyetle kastedilen, ikili dilbilgisel cinsiyetli dillerde örneğin, Fransızca’da (+dişil / +eril) - yansız] ve adılsal cinsiyetli dillerde örneğin, İngilizce sadece kişi adlarında [(+dişil / +eril) - yansız] olması durumunda eril olanın belirtik hale getirilmesidir. *Adıllarda yansızlık* sorunu olarak adlandırılabilen bu durum, eril cinsiyeti belirtik hale getirilerek çözülmektedir. Carol Adams (2013: 138) gibi söylenirse de ererkil dilin dayatmasıyla, eril kişi adınının hem tüm insanları nitelermişçesine türe özgü hem de yalnızca erkeği nitelermişçesine cinsiyete özgü kullanılmasıdır.

Amalia Sa’ar’ (2007:407-408), dillerde kural olarak erilin belirtik biçimde yer almasının oldukça yaygın bir görüngü olduğunun altını çizmektedir. Örneğin, çağdaş Rusçada eril kişi adları hem erkeği hem de dişiyi imlerken dişi kişi adları, asla erkeği imlememektedir ki aynı durum, gerekli değişikliklerin yapılması koşuluyla, adılar ve cinsiyet uyumunu gösteren diğer sözcüklerin sınıflandırılmasında da geçerlidir. Genel eril biçimler Fransızca, Sırpça, Lehçe, Almanca, Yunanca, Rusça, Çekçe ve Romence gibi ‐dilbilgisel cinsiyetçi diller‐de olmasının yanı sıra, İngilizce, Danca ya da Orya gibi kişi adıları dışında cinsiyet ayrımı göstermeyen dillerde de görülmektedir

Sa’ar’ın belirttiği gibi, ikili dilbilgisel cinsiyetli dillerde belirtik eril cinsiyete ve belirtik eril cinsiyetin bir sonucu olan adıllarda yansızlık sorununa üç dilden Fransızca, İspanyolca ve Arapçadan örnekler verilebilir. Fransızcada ikili {dişil + eril} dilbilgisel cinsiyete sahip bir dil olarak yansızlık bulunmamakta, dişi ve erkek karma bir grup söz konusu olduğunda eril ayırıcı kullanılmaktadır. Agacinski (2014: 195 ve 198) de Fransızca’da yansızlık sorunu olduğuna dikkate çekerek, sözcüğün eril mi yoksa dişil mi olduğu belirtilmediği durumlarda örnekteki gibi, çoğul sözcüklerde dilbilgisi kurallarına göre ‐eril‐in kullanıldığını ifade etmektedir:

	Dişiler İçin	Erkekler İçin
Üçüncü tekil kişi adılı	elle	il
Üçüncü çoğul kişi adılı	elles	ils
Dişi+Erkek = Karma	(Eril) ils	

Görüldüğü gibi, dişi ve erkek karma bir grup için erkekler için olan üçüncü çoğul kişi adlı "ils" kullanılmaktadır. Bu örnek, dilin yansız olmadığını toplumun değerlerini yansıttığını göstermektedir.

Benzer bir sorun, Fransızca gibi, ikili {dişil + eril} dilbilgisel cinsiyete sahip İspanyolca için de söz konusudur. İspanyolcanın cinsiyetçi bir dil olarak algılanmasına neden olan durum, eril cinsiyetin (el género masculino) bir yandan, erkek cinsiyetine diğer yandan, cinsiyet belirtmeksizin bir topluluğa ya da dişi-erkek cinsiyeti içinde bulunduran karma bir gruba göndermede bulunmasıdır. Oysa dişi cinsiyet, sadece dişileri tanımlamakta ve hiçbir durumda kapsayıcı bir rol üstlenmemektedir. Örneğin; *el amigo*=erkek arkadaş, *los amigos*= erkek arkadaşlar; *la amiga*= dişi arkadaş, *las amigas*=dişi arkadaşlar anlamına gelirken dişi ve erkeklerin içinde bulunduğu karma bir gruptan bahsedildiğinde dişinin dildeki varlığı silinmekte, eril *los amigos* ifadesi kullanılmaktadır (Yöney 2013: 55-56).

Arapça, ikili {dişil + eril} dilbilgisel cinsiyete sahip bir dil olarak yansız, Ahmet Cevat Emre (1943: 31) gibi söylenmek istenirse, "hiçbiril" yapı yoktur. Arapçada kişi adlarının –zamirlerinin- sayısı, Türkçeden farklı olarak 14'tür. Bu farklılık, Arapçada dişil-eril ayrımı olmasından ve iki kişiye yönelik "o ikisi", "siz ikiniz" anlamında ikili ayrık özne adları bulunmasından kaynaklanmaktadır. Arapça' da gerek adıl -zamir- çekimi, gerekse eylem –fiil- çekimi üçüncü tekil kişiyle başlamaktadır. Erkek başat olduğu için önce erkeğe özgü tekil, ikil ve çoğul kullanımın ardından dişiye ilişkin kullanım biçimi gelmektedir. Aynı düzen ikinci kişi adları için de geçerlidir. Birinci kişi adları, "ben ve biz"den ibaret olup burada cinsiyet ayrımı söz konusu değildir. Çünkü konuşan zaten karşıda durmaktadır. Karma yani dişili-erkekli bir topluluğa hitap edilirken erile özgü kullanım esastır. Üçüncü kişi ikil ile ikinci kişi ikil adları, eril ve dişil için ortaktır (Er-Subaşı 2017: 6-7).

Durum böyle olunca, Arapçada içinde dişilerin de bulunduğu karma bir grup niteleneceği veya işaret edileceği zaman daima önadın ve/veya adılın eril hali kullanılmaktadır (Güler 1997: 297). Yine, Arapçada Allah, melekler ve büyük cansız varlıklar sınıfı, adılarda yansızlık sorunu sebebiyle dilbilgisel cinsiyet olarak eril kabul etmektedir (Aziz 2010: 300).

Sa'ar gibi, Lakoff (1973: 73-74) da belirtik eril cinsiyetin yaygın olduğunu, dünya dillerinin büyük çoğunluğunda görüldüğünü belirtmektedir. Ona göre, İngilizce' de genel kullanımda ya da dişi ve erkek karışık bir grubun üyelerine bireysel olarak göndermede bulunulduğunda adıl –zamir- seçimi konusundaki kararsızlık eril lehine çözülmektedir. Lakoff, kendisini en çok rahatsız edenin *adillardaki yansızlık* sorunu olduğunu söylemektedir. Ona göre, “herkes” “kimse”, “kişi” gibi belirsiz adılar yansız kabul edilerek erkek özneleri işaret etmektedir. Örneğin:

Everyone [♀+♂] take **his** [♂] seat.

Herkes yerine otursun.

If **a person** [♂+/- ♀] wants to ingratiate **himself** [♂] with Harry, he [♂] should cook **him** [♂] moo-shu pork.

Bir kişi, kendini Harry'ye sevdirmek istiyorsa ona moo-shu domuz eti pişirmeli.

Bu örneklerde görüleceği gibi, *everyone/herkes* ve *person/ bir kişi* belirsiz adıllarının işaret ettiği grupta anlamsal olarak hem erkekler hem de dişiler yer alsa da eril ifade edilmektedir.

Burada önemli bir ayrıma dikkat çekmek gerekebilir. Lakoff'un bu iki örneği, İngilizcede belirtik eril cinsiyeti Türkçede ise örtük eril cinsiyeti örneklemektedir. Bunun sebebi, yukarıda söz edildiği gibi, İngilizcede kişi adıllarının cinsiyetli, Türkçede ise cinsiyetsiz oluşudur. Wardhaugh'un (2006: 320) vurguladığı gibi, cinsiyetli dili de cinsiyetsiz dili de kullanan insanlardır. İngilizcede adılar {he +she + it} aracılığıyla yapılan cinsiyet ayrımcılığı, örneğin Çince, Japonca, Farsça ve Türkçe gibi dillerde bulunmaz. Ne var ki bu dilleri konuşan insanların İngilizce konuşandan daha az cinsiyetçi olduğunu iddia etmek zordur.

Sözlüksel cinsiyetli dillerde ya da cinsiyetsiz dillerde -örneğin Türkçe ve Farsçada- *adillarda yansızlık* sorunu, dilbilgisel ya da adısal cinsiyetli dillerde olduğu gibi belirtik eril cinsiyetle değil, örtük eril cinsiyetle çözülmektedir.

Freilino ve arkadaşlarına (2011: 278-279) göre, cinsiyetsiz dillerin cinsiyet açısından adil veya yansız olduğu varsayımına karşın, araştırmalar, görünüşte cinsiyet ayrımı gözetmeyen örneğin, üçüncü tekil “o” ve/veya çoğul “onlar” adıllarının eril cinsiyetli bir

şekilde yorumlandığını göstermektedir. Tıpkı, dilbilgisel cinsiyetli diller ya da adısal cinsiyetli diller gibi, cinsiyetsiz diller de -örneğin Fince- görünüşte yansız sözcükler içermekte ama gerçekte eril bir önyargıyı ifade etmektedir.

3.8.3.5.1.1.Kuran’da Belirtik Eril Cinsiyet

İlhami Güler’e (1997: 297-298) göre, sıradan bir okuyucu, bütün insanlığa gönderildiği söylenen Kuran’da genelde seslenmelerin çoğunun dilbilgisel olarak erkeklere yöneldiğini görebilir. Örneğin, karışık halde bir grup inanmış dişi ve erkek “muminu” şeklinde eril olarak nitelenmekte, aynı grup işaret edildiği zaman yine üçüncü çoğul eril kişi adılı “hum” veya “kum” biçiminde işaretlenmektedir:

Ya eyyuhellezine amenu²²⁶ [♂]=Ey iman edenler! (Bakara 2: 172 vd.).

Ya eyyuhellezine keferu [♂]= Ey inkâr edenler (Tahrim 66: 7).

Bu durum, Arapçanın eril bir yapıya sahip olması sebebiyle, adılarda yansızlık sorunundan kaynaklanıyor olabilir. Buradaki seslenme, dilbilgisel olarak erildir ama buyruk, dişi ve erkek herkesi kapsamaktadır. Kuran’da muhatap alınan kişiler - *müminler, münaфіklar, kâfirler, fasıklar, muttakiler* vs.- dilbilgisel olarak eril biçimde kullanılıyorsa da bu ifade edilişlere dişilerde dâhildir. Bu durum emir, nehiy, sorumluluk hak ve ödev sahasında her ikisini de bağlamaktadır.

Ahmad Khalil Aziz’e (2010:303) göre, Kuran’da doğrudan buyruk bildiren sözcükler; “ibadet edenler”, “ayakta tutun”, “zekât verin”, “eğilin” gibi eylemlerin hepsi erildir ancak, kullanımları geneldir. Diğer bir ifadeyle, kullanım hem dişileri hem de erkekleri içermektedir:

İnnema harrame aleykumu [♂]= O size haram kılındı (Bakara 2: 173);

kutibe aleykumu [♂]= =O size farz kılındı (Bakara 2: 178, 180 ve183).

Dişilere ve erkeklere haram kılınanlar ve/veya farz kılınanlar “kum” eril adılıyla bildirilmektedir. Çünkü buradaki adıl, dişi ve erkek muhataplardan belli eylemleri yapmalarını veya ilgili eylemlerden kaçınmalarını istemektedir.

Aziz (2010: 300-301), sözü edilen yazısında bir soruna dikkat çekmektedir. Arapçada cinsiyetsiz yani yansız bir yapı olmaması bir sorun oluşturmuştur. Nedir o sorun? Allah,

²²⁶ Bkz: “Ey iman edenler [♂]!” Bakara 2: 282; Ali İmran 3: 156 ve 200; Maide 5: 106; Tevbe 9: 23; Cuma 28: 9; Ahzab 33: 49 ve 53; Munafikun 63: 9

melekler ve cansız varlıkların büyük bir kısmı cinsiyetsizdir yani ne dişi ne de erildir. Durum böyle olunca, Arapça gibi, bütün sözcüklerin dişil ve eril olarak ikiye ayrıldığı bir dilde bu varlıkların ifadelendirilmesi sorunu, onların dilbilgisel cinsiyet olarak eril kabul edilmesiyle çözülmüştür. Örneğin Allah sözcüğü eril bir ad olarak; bütün sözde adların ve Allah'ı niteleyen adların -örneğin: Rahman, Semi', Kadir- ve adlarının dilbilgisel açıdan eril oldukları kabul edilmiştir.

Allah'tan başka ilah yoktur sadece O [huva=♂] vardır! (Bakara 2: 255).

O [huva=♂] Allah tektir (İhlas 112: 1).

Burada geçen, "huva=o" eril üçüncü kişi adılıdır.

(...) inneke ente [♂] s-semiul âlim (Bakara 2: 127).

(...) Şüphesiz ki sen [ente=♂] her şeyi işiten ve bilensin.

(...) inneke ente [♂] t-tevvabu rahimu (Bakara 2: 128).

(...) Şüphesiz ki sen [ente=♂] tövbeleri çok kabul edensin ve çok merhametlisin

Bu ayetteki "sen=ente" eril ikinci tekil kişi adılıdır. Bu adıl, Allah'ı belirtmekte ve erkek olarak işaretlenmektedir. Kuran'da Allah'la ilgili olan bütün eylem biçimleri de erildir. Emir olarak:

Allah yarattı [♂] (Bakara 2: 21); Allah indirdi [♂] (Bakara, 2: 26); Allah küçük görmez [♂] (Bakara, 2: 26); Allah yol verir [♂] (Bakara, 2: 26).

Kısaca, Kuran bağlamında Allah sözcüğü ve O'nun ifade edildiği her eylem-fiil-dilbilgisel açıdan eril kabul edilmektedir (Aziz 2010: 301).

Aziz'e (2010: 301-302) göre, tekili *melek*, çoğulu *melaik* olan sözcük kuralsız çoğul olduğu için dilbilgisel olarak dişildir ama İslam öncesi Araplar, melekleri Allah'ın kızları olarak kabul ettiği için Kuran'da onları kınamak ve onların yanlış tutumlarına işaret etmek için eril biçimbirimi kullanılmaktadır. Örneğin Bakara (2: 30-34):

Ve iz kale rabbuke lil melaiketi inni cailun fil ardı halifeh, kalu [♂] etec'alu fiha men yufsidu [♂] fiha ve yesfikud [♂] dima ve nahnu [♂] nusebbihu [♂] bi hamdike ve nukaddisu [♂] lek, kale inni a'lemu ma la ta'lemun. Ve alleme ademel esmae kulleha summe aradahum alel melaiketi fe kale enbiuni bi esmai haulai in kuntum sadikin. Kalu [♂] subhaneke la ilme lena illa ma allemtena inneke entel alimul hakim. Kale ya ademu enbi'hum bi esmaihim, [♂] fe lemma enbeehum[♂][♂] bi esmaihim, [♂][♂] kale e lem ekul lekum [♂] inni a'lemu gaybes semavati vel ardı ve a'lemu ma tubdune ve ma kuntum tektumun. Ve iz kulna lil melaiketiscudu [♂] li ademe fe secedu [♂] illa iblis, eba vestekbere ve kane minel kafirin.

Hatırla, Rabbin meleklerle “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım,” demişti. Onlar [♂] da “Biz [♂] seni hamd ile tesbih edip büyüklüğünü takdir ediyorken sen, orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birilerini mi yaratacaksın?” demişlerdi. Bunun üzerine O, onları [♂] uyarmak amacıyla şöyle dedi: “Ben sizin [♂] bilmediğinizi bilirim.” O, Âdem’e bütün eşyaların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle arz etti ve onlara [♂] şöyle dedi: “Eğer haklıysanız [♂] bunların isimlerini bana söyleyin [♂].” Onlar [♂] cevap verdiler: “Seni tenzih ederiz! Senin bize [♂] öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz ki sen, her şeyi bilensin, hikmet sahibisin.” O, Âdem’e döndü ve şöyle emretti: “Ey Âdem! O eşyaların isimlerini bunlara [♂] bildir.” Âdem onlara [♂] isimleri haber verince Allah meleklerle şöyle dedi: “Ben size [♂] göklerin ve yerin sırlarını bilirim, açığa vurduklarınızı [♂] ve gizlediklerinizi [♂] de bilirim diye söylememiş miydiniz?” Hatırla, meleklerle “Âdem’e boyun eğin [♂]” diye emretmiştik de onların [♂] tamamı boyun eğmişti fakat İblis boyun eğmemişti.

Bu ayette geçen *ekul, lekum, tubdune tektumûn, feseceğû, tâ'lemûn, enbî'unı, sâdikîn, kuntum, kalu* sözcüklerinin tamamı eril biçimdedir.

Beauvoir, “İlahiyatçılara göre meleklerin cinsi yoktur ama ne tesadüfse hep erkek adları taşırlar,” demektedir (1986a: 1/295). İmam Rabbani de 266. mektubunda erkeklerin, dişilerden “daha şerefli” ve “daha üstün” oldukları için meleklerin eril biçimibirimle ifade edildiğini söylemektedir:

Melekler erkek ve kadın değildirler. Kur’ân-ı kerîmde, meleklerin, erkeklere mahsus kelime ve harfler ile bildirilmesi, erkeklerin kadınlardan daha şerefli ve daha üstün oldukları içindir. Nitekim Allah’u Teâla, kendini de bunun için, böyle kelime ve harflerle bildirmektedir (1998: 2/222; 2017: 1//369).

Görüldüğü üzere, Kuran’da Arapçanın dil yapısına içkin adılarda yansızlık sorunu sebebiyle, Tanrının ve meleklerin cinsiyetinin eril olarak işaretlenmesi, başka bir soruna yol açarak dilsel ayrımcılığı getirmektedir. Kuşkusuz, bu durum, Kuran’a özgü değildir, İncil’de de Tanrının eril bir adıyla “He” olarak adlandırılması dişilcil –feminist-Hristiyan din bilginlerinin tepkisini çekmiş; Tanrı’nın hem eril adlarla hem de eril sözcüklerle adlandırılarak *baba, kral, lord, savaşçı, efendi* gibi iktidarı çağrıştıran rol ve güç sembolleriyle tanımlanması eleştirilmiştir (Turan-Duman 2018: 171).

Dişilcil Hristiyan din bilginlerine göre, Tanrı ne erkektir ne de dişidir; O, sadece ruhtur. İsa’nın erkek olması, “Oğul” ve “Tanrının Oğlu” oluşunu açıklayabilir ancak, “Baba Tanrı” eril olarak açıklanamaz (Dölek 2019: 193). Dolayısıyla, Tanrı’nın eril olarak temsil edilmesi erkekler için bir sorun oluşturmazken dişileri kendilerini Tanrı’dan soyutlanmış hissettirebilir (Turan-Duman 2018: 171).

Elbette, Kuran'daki ve İncil'deki dilsel ayrımcılık salt eleştiri düzeyinde kalmamıştır. 20. yüzyılda Harvard Üniversitesinde küçük bir grup dışı ilahiyat öğrencisinin dilsel ayrımcılığa karşı çıkışları, kötü niyetli bir çaba olarak değerlendirilip kendileri, “adıl kıskançlığıyla” suçlanmıştır. Mısırlı dişilcil Saadavi de Arap kadınlarının dilsel ayrımcılıkla mücadelesinin belgelerinin İslam'ın başlangıç yıllarına, ta 1400 yıl öncesine değin uzandığını belirterek Arap geçmişiyle gururunu paylaşmaktadır.

3.8.3.5.1.2. Belirtik Eril Cinsiyete Dişil Karşı Çıkışlar: İki Örnek

Vasvari, eril dile karşı çıkışın ilk örneği olarak 1971 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde Harvard İlahiyat Fakültesindeki dışı öğrencileri vermektedir. Dış ilahiyat öğrencileri, Tanrı'nın “He” yani eril “O” adıyla adlandırılmasına, dildeki “he” ve “man”i evrensel olana eşitleyen erilodaklılığa karşı çıkar.

Dış ilahiyat öğrencilerin bu karşı çıkışına, aynı üniversitenin dilbilim fakültesindekiler, Harvard Üniversitesinin günlük gazetesi Harvard Crimson'da 16 Kasım 1971 tarihli uzman görüşü olduğunu savladıkları açık bir mektup yayımlar. Bu mektuba göre, dilbilgisel açıdan “he” ve “man” cinsiyetsizdir, dışı öğrencilerin endişe edeceği bir durum olmadığı gibi, “adıl kıskançlığı” yapmaları için de bir sebep bulunmamaktadır (2011: 11). Bunun üzerine, Kanadalı şair Anne Carson, dışı ilahiyat öğrencilerinin karşı çıkışına, karşı çıkan dilbilimcilerin karşı çıkışlarını içeren, “Pronoun Envy/ Adıl Kıskançlığı” adlı bir şiir yazar, şiirinden bir dize:

In a World where God is “He” and everyone else “mankind,”

What chance do we have for a bit of attention?²²⁷

Tanrının eril “O” diğer herkesin “insanlık” olduğu bir dünyada

Biraz olsun ilgi görme şansı var mı bizim için?

Saadavi, bir olasılıkla, bu olaya göndermede bulunarak “Amerikalı kadınlar, gerçekte erkeklerin çaldığı müziğe göre oynadıklarının bilincine ancak, 20. yüzyılın ikinci yarısında varmaya başlamışlardır (...) Oysa Arap kadınları, gerekli değişikliği bundan on dört yüzyıl önce yapmışlardır,” yazmasının ardından, “Kuran'da erkek ve kadına

²²⁷ Şiir için bağlantı adresi. <https://www.newyorker.com/magazine/2014.02.10/pronoun-envy> Pronoun Envy | The New Yorker

ilişkin ayetlerde eril dil kullanılmasına karşı, Peygamber'e karşı çıkan bir Arap kadınlar davasından,” söz etmektedir:

İlk evrelerde Kur'an'da erkek ve kadını tanımlamada eril cins kullanılmaktaydı. Arap kadınları buna karşı çıkararak: “Biz de tıpkı sizin gibi Müslüman olduk ve sizin yaptıklarınızı yaptık. Yine de Kur'an'da sizden söz ediliyor da bizden söz edilmiyor,” dediler. Çünkü o günlerde tüm insanlara “Müslüman” [♂] deniliyordu. Bundan sonra Allah Kur'an'da “İnna Al Muslimeena [♂] wal Muslimat [♀] wal Munineena [♂] wal Muminat [♀] ifadesini kullanmaya başladı (Saadavi 1991: 111-112).

Saadavi, “Arap kadınları”nın karşı çıktığını belirtmesine karşın, Ahmed Ibn Hanbel²²⁸ eril dile karşı çıkanın Ümmü Seleme olduğunu bildirmektedir. Benzer biçimde, Taberi de buna karşı çıkanın Ümmü Seleme olduğunu söylemektedir. Bir gün Ümmü Seleme, peygambere gidip ona, “Her şeyin erkekler için olduğunu görüyorum, kadınların herhangi bir hususta anıldıklarını görmüyorum,” diyerek (1996: 6/495) yakınmış bunun üzerine Ahzab suresi 35. ayet inmiştir. Ayetin Arapçası ve Türkçesiyle:

Çizelge 13: Ahzab Suresi 35. Ayette Dişilere ve Erkeklerle Sesleniş

Erkekler		Dişiler	
İnnel muslimîne	Müslüman erkekler	vel muslimâti	Müslüman kadınlar
vel mu'minine	Mümin erkekler	vel mu'minâti	Mümin kadınlar
vel kânitîne	İtaat eden erkekler	vel kânitâti	İtaat eden kadınlar
ves sâdikîne	Doğru ²²⁹ erkekler	ves sâdikâti	Doğru kadınlar
ves sâbirîne	Sabreden erkekler	ves sâbirâti	Sabreden kadınlar
vel hâşi'îne	İbadete eden erkekler	vel hâşi'âti	İbadete eden kadınlar
vel mutesaddikîne	Yardım yapan erkekler	vel mutesaddikâti	Yardım eden kadınlar
ves sâimîne	Oruç tutan erkekler	ves sâimâti	Oruç tutan kadınlar
vel hâfizîne	İffetli erkekler	furûcehum hâfizâti	İffetli kadınlar
vez zakirinallahe	Allah'ı anan erkekler	keşîran vez zâkirât	Çokça anan kadınlar

İşte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır (Ahzab 33: 35)

²²⁸ Bir gün Ümmü Seleme, peygambere gelerek “Ey Tanrı elçisi, Kuran'da erkeklerin zikredildiğini duyuyorum fakat kadınlar zikredilmiyor,” demiş, bunun üzerine Ahzab suresi 35. ayet inmiştir (Akt. Aydın-Dağ 2018: 184).

²²⁹ Burada “doğru” sözcüğü, özü, sözü doğru anlamındadır.

Saadavi'nin gösterdiği gibi, Kuran'ın eril diline ilişkin bu erken farkındalığın getirdiği birikimle Kuran üzerine çalışmalar olmasına karşın, Müslüman-Fars Mevlana'nın yapıtlarındaki cinsiyetçi dile ve cinsiyetçi söyleme ilişkin çalışmalara pek rastlanıldığı söylenemez. Mevlana'nın yapıtlarında özellikle, *Mesnevi* ve *Fihri Ma Fih*'ten seçili örnekler üzerinden örtük eril cinsiyet serimlenmeden önce, örtük eril cinsiyetin neliği üzerinde kısa durulacaktır.

3.8.3.5.2. Örtük Eril Cinsiyet

Bedia Akarsu Almanca *implizite*, Fransızca *implicite*, İngilizce *implicit* ve eski terim olarak *zımnî* olan *örtük* sözcüğünün anlamını, “örtülü, kapalı olarak içerilmiş olan” olarak vermektedir (1984: 1137). Örtük cinsiyet, Braun'un (1997: 270) *covert gender* dediği, Kerimoğlu ve Doğan *gizli cinsiyet* olarak çevirdiği terimdir. *Örtük cinsiyet*, bağlamcıl bir cinsiyet bildirme türüdür. Sözlük anlamıyla cinsiyet belirtmeyen sözcüklerin belirli dilsel bağlamlarda cinsiyet bildirir hâle gelmesidir. Örtük cinsiyet sınırlı sayıda ve belirli sözcüklerde görülmektedir. Örneğin *insan*, *genç*, *çocuk* sözcüğünün belirli bağlamlarda neden erkekler için kullanıldığının belirgin bir açıklaması yoktur. Bu sebeple, konuşucular için nedensiz bir cinsiyet türüdür (Kerimoğlu ve Doğan 2015: 152).

Bu tezde, *örtük cinsiyet* adlandırılmasının yanı sıra, Türkçede ve Farsçada yansız sözcüklerin büyük ölçüde, erili imlemesinden dolayı *örtük eril cinsiyet* olarak adlandırılacaktır. Başka türlü söylenirse, üzeri örtülen cinsiyet, erkek olduğu için *örtük eril cinsiyet* olarak ikinci bir adlandırmayla ele alınacaktır.

Örtük eril cinsiyet, cinsiyetsiz dillerden olan Türkçe ve Farsçada, {-dişil – eril} olmaması durumunda yansız adların, önadların ve adılların eril cinsiyetle ifade edilmesidir. Türkçe özelinde kişiye göndermede bulunan sözcüklerinin çoğu, sözü edilen kişinin cinsiyetine ilişkin ipucu vermemektedir. Örneğin *komşu*, *işçi*, *yolcu*, *kentli*, *birisi*, *kişi* ya da *başbakan* gibi sözcükler dişil de olabilir, erkek de. Ne ki cinsiyetsiz olan yani yansız olan bu sözcükler örtük olarak erili imlemektedir.

Braun, örneğin “köylü”, “yolcu”, “kişi”, “birisi” gibi bir dizi yansız sözcüğün eril cinsiyeti bildirmesinin olası sebebinin, “erkek egemen toplum” yapısıyla açıklamaktadır. Ona göre, bu tür bir eğilimin sebebi, Türkiye'de erkeklerin günlük yaşamın birçok

alanında –halka açık yerlerde, kafelerde, restoranlarda vb.- çok daha fazla görünür olması ve pek çok iş kolunda -ekonomi, hukuk, din, siyaset, işgücü piyasasında vb.- çok daha fazla sayıda erkeğin, çok daha fazla önemli konumlarında bulunmasıdır. Durum böyle olunca, Türkçede sözcüklerin anlamını örtük olarak belirleyen dilin yansız oluşu değil, toplumun, toplumsal cinsiyeti anlama kalıplarıdır (1997: 270 ve 272).

Braun, bir başka yazısında Türkçe'nin bir başka özelliğine daha dikkat çekerek, Türkçe'nin daha çok, dişi cinsiyetini belirleme yönünde bir eğilim sergilediğini ifade etmektedir ki bu, dişiyi işaretleyen sözcükler olmadığı sürece, sözcüklerin çoğunun eril anlama sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin, Türkçede erkeklerden genel sözcüklerle –insan, birey, kişi vb.- söz edilirken cinsiyete özgü ifadeler –kadın, kız öğrenci vb.-dişiler için kullanılmaktadır (2021: 211).

Braun, Türkçedeki örtük eril cinsiyete ilişkin yaptığı iki deneysel araştırmaya göre bazı saptamalarda bulunmaktadır:

- (i). Polis veya işportacı gibi erkeklere ait mesleklerden gelen sözcükler, erkek eğilimli olup konuşucularda ‘erkek’ cinsiyetini akla getirmektedir. Dolayısıyla bu sözcüklerin örtük cinsiyetleri erkektir. Benzer biçimde, sekreter veya temizlikçi gibi dişil alanları oluşturan sözcüklerin örtük cinsiyeti, dişilerle ilgili meslekleri çağrıştırdığından dişidir.
- (ii). Cinsiyetten bağımsız alandan gelen sözcükler, dişilerin ve erkeklerin istatistiksel dağılımına uymayan bir eğilime sahiptir – “kişi”²³⁰ veya “birisi” gibi yansız sözcüklerin örtük cinsiyeti, erkektir.
- (iii). Sözcük anlamı, genellikle, insanlara göndermede bulunan sözcükler ‘dişi’den daha çok ‘erkek’ olarak anlaşılmaktadır. Bu durum Silveira (1980: 165) tarafından “insan = erkek” yanlılığı yani genel sözcükler için tercih edilen bir ‘erkek’ okuma eğilimi olarak adlandırılmaktadır (2021: 211).

Braun'un yerinde saptamasıyla örtük eril cinsiyet, belki de kendisini en çok “insan” sözcüğü ve türevlerinde göstermektedir. Jeanette Silveira “Generic Masculine Words and Thinking” adlı yazısına göre, genel olarak, “insanı bildiren sözcükler sadece erkekler için kullanılmaktadır.” Silveira, İngilizcedeki “man=adam/er” ve “he=eril o”ya

²³⁰ Braun'un yaptığı bir araştırmada *kişi* sözcüğü, cinsiyetten bağımsız bir bağlamda 386 katılımcı tarafından değerlendirilmiş, sözcüğü katılımcıların %64'ü erkek, %14'ü ise dişi olarak yorumlamıştır.

ilişkin çıkarılan sonuçların genelleştirilemeyeceğini yani man/he'nin dişileri kapsamadığını belirtmektedir. Ona göre, “man” ve “he” sözcükleri:

- (i). Bir ad ve adıdır.
- (ii). Sözde genel kullanımlarında yaklaşık yüzde 50'si dişî ve yüzde 50'si erkek olan bir nüfusa göndermede bulunmaktadır
- (iii). Birincil olarak erildir, ikincil olarak geneldir.
- (iv). “Man” ve “he”nin dişiler için karşıtı “woman” ve “she”dir (1980: 166).

Silveira (1980: 165) tarafından belirlenen, İngilizcesiyle “human=man”, Türkçesiyle “insan=erkek” eğilimini dünya dillerinin pek çoğunda görmek olasıdır. Nitekim Silveira'nın dikkat çektiği gibi, birçok dilde dişî için ayrı, erkek için ayrı adların kullanıldığı ve *insanı* karşılamak için genellikle “erkek” anlamına gelen sözcüğün kullanıldığı görülmektedir. İspanyolca 'da “erkek” anlamına gelen *hombre* sözcüğünün sözlük anlamlarından biri, “erkek ya da dişî türündeki canlı varlık”tır. *Hombre* genel olarak “insanı” kapsarken *dişî* onun bir alt türü gibi ifade edilmekte, böylece dişî ile erkek arasında kaçınılmaz bir sıradüzeni ortaya koyulmaktadır (Yöney 2013: 61).

Yine, örneğin İngilizce *a man*, Almanca *das Man* ve Fransızca *in home*, “insan= erkek” anlamına gelen sözcüklerdir. İngilizce 'deki *man* sözcüğünün kökeni, Latince 'deki *homo* “insan” sözcüğüyle eş anlamlıyken süreç içerisinde, *insan* sadece, “erkek” olarak görülüp dişî, “insan”dan bile sayılmaz hale gelince, bu sözcük de doğal olarak anlam daralmasına uğramıştır. “Man” sözcüğünü tüm insanları kapsayacak biçimde kullanılma alışkanlığı sebebiyle dişî, adeta bu “insanlığın” içinde kendini görmekte zorlanmaktadır; *manpower* “insan gücü” *manmade* “insan yapımı”, *mankind* “insanlık” gibi ifadeler için akla gelenin “erkek” olması hiç de şaşırtıcı değildir (Güden 2006: 28-29). Lakoff, *man* ve *mankind* sözcüklerinin dişileri kapsayacak biçimde kullanılmasının dilin dişileri, “tam olarak insan olmayan” olarak imlediğini belirtmektedir (1973: 74). Sally Slocum, dilin belirsiz kullanımıyla, “erkek=man” sözcüğünün sık sık belirsiz bir şekilde kullanıldığını, salt erkekleri mi yoksa hem dişileri hem de erkekleri içeren insan türüne mi atıfta bulunduğunu karar vermenin olası olmadığına dikkat çekmektedir (2021: 39). Maria Black ve Rosalind Coward'a (2005: 108) göre, dişilciler eşdeyişle feministler,

sıklıkla *man* sözcüğünün “insan” değil, “erkek insan” anlamına geldiğini savlamaktalar ve bu savlarını eril dilin kendi tuzağına düşme örnekleriyle desteklemektedir:

(i). **Man's** [♂] vital interests are food, shelter, and access to **females**

İnsanın [♂] yaşamsal ilgi alanları ev, yiyecek ve **dişilere** erişimdir.

(ii). **Man** [♂] is the only primate that commits rape

Tecavüze ortak olan tek primat **insandır** [♂].

(i)ve (ii)'deki örneklerde eğer, *man/erkek* gerçekten “insan”ı imlemekteyse hem anlamsız hem de anormal.

(iii). **Man** [♂] is the only mammal who has difficulty in childbirth

Doğum yapmakta güçlük çeken tek memeli **insandır** [♂]

Doğum yapabilen canlı dişi olduğuna göre, *man* sözcüğünün insanı kapsadığını söylemek anlamsız. (i) ve (ii)'deki örneklerdeki sözler, birçok konuşmacı tarafından kolayca kabul edilirken (iii)'teki örnekteki sözler, kabul edilebilir değildir. Bu ve buna benzer örneklerden hareketle, dişilciler anlambilimcilerin ve sözlükbilimcilerin savlarının aksine, *man* sözcüğünün yalnızca “erkek” anlamına geldiği sonucuna varmışlardır (Black ve Coward 2005: 108). Ne var ki bu örnekler, salt *man* ve *he* sözcükleriyle sınırlı olmayabilir ki Black ve Coward başka örneklerde vermektedir:

(i). **People** [♂] will give up their **wives** [♀] but not power.

İnsanlar [♂], **karılarından** vazgeçecek ama güçten vazgeçmeyecek.

(ii). **Americans of higher status** [♂] have less chance of having a fat **wife** [♀].

Üst düzey Amerikalıların [♂] şişman bir **karıya** sahip olma şansı daha az.

(iii). Young people [♂] should be out interfering with the local **maidens** [♀].

Gençler [♂], yerel genç **kızlarla** çatışıyor olmalı.

(iv). **Drivers** [♂] belt the **wife** [♀] and kids. Keep them safe.

Sürücüler [♂], **karılarınızın** ve çocuklarınızın emniyet kemerini bağlayın. Onları güvende tutun.

Örneklerle tanıtıldığı gibi, Spender de “dişilerin dilden dışlanması” genel bir olgu olduğunu ve *man/ he* ile sınırlı olmadığını savlamaktadır. Bu dört örnekte, görünüşte cinsiyetsiz olan *people / Americans of higher status / young people / drivers* Türkçesiyle *insanlar / üst düzey Amerikalılar / genç insanlar / sürücüler* sözcüklerinin bağlamına bakıldığında örtük olarak erili imlediği görülmektedir (2005: 108)

Silveira'nın {human=man} ya da {insan=erkek} eğiliminin Arapça, Farsça ve Türkçede karşılıklarını bulmak zor olmayabilir. Bu üç dilde kullanılan “adam/âdem, rical/ merd” sözcükleri ya da “huve, u, o” adlarıyla benzer çıkarımları yapılacağı gibi, {insan=erkek + adam + rical + merd} eğilimin de çok güçlü olduğu söylenebilir. Öyle ki bu üç farklı dilde dişiyi ve erkeği kapsadığı savlanan *insan* ve *insanı* bildiren sözcükler ve adılar, büyük ölçüde, erkekler için kullanılmakta, dişiyi niteleyen sözcükler ya da ayırıcılar bulunmadığı sürece sözcüklerin ve adıların çoğu eril kabul edilmektedir.

Burada bir yay ayraç/parantez açıp dişiler dilde insandan sayılmamaktadır peki ya kültürde sorusu sorulabilir. Dişilcil hukuk kuramcısı Catherine A. Mac Kinnon, “Kadınlar, ne zaman insan olacak? Ne zaman?” diye sormaktadır (Manne: 2021: 9). Evelyne Berriot Salvadore (2005: 3/342) de bu sorunun pusuya yatmış bir soru olduğunu söylemektedir. Ona göre, geçmiş yüzyıllarda da dişiler, “sahiden bir insan mıdır?” sorusu sorulmuş ve insan olmadığı savlanmıştır ama tartışmanın kaynağı belirsizdir. Savlar, M.S 585'te Macon'da toplanan ve bir piskoposun dişilerin “insan”dan sayılmadığını, onların “insan” terimine dâhil edilmemesi gerektiğini ileri süren bir kilise konseyine kadar geri gitmektedir.

Dişilerin dilde yok sayılmasının ve kültürde insan sayılıp sayılmaması çok boyutları olan bir konu olduğu kabulüyle yay ayraç burada kapatılabilir. Mevlana'nın yapıtlarının dili olan Farsçada ve yapıtlarının çeviri dili olan Türkçede dişilerin dilde insandan sayılmayışı ve dilden dışlanışı örtük eril cinsiyet üzerinden tanıtlanabilir.

3.8.3.5.2.1.Mevlana'nın Yapıtlarında Örtük Eril Cinsiyet

Schimmel, Türkçe ve Farsça dillerinin cinsiyetsiz olduğu varsayımıyla, Türk ve Fars edebiyatında yüceltmeye, ululamaya konu olan kişinin cinsiyetini belirlemenin çok güç olduğunu belirterek okuyucularını bu iki dilde de dilbilgisel cinsiyet olmadığı konusunda uyarmaktadır (2011: 99).

Farsça ve Türkçe cinsiyetsiz diller olmasına karşın, cinsiyeti sözcüklere yükleyen sözlüksel cinsiyetli dillerdir. Dolayısıyla, Mevlana'nın yapıtlarındaki eril dilin ve eril söylemin altındaki kalıpların ve yapıların sorgulanarak dışilcil bir okumaya tabi tutulması, metinlerdeki eril dilin yani sözcüklerin ve söz varlığının irdelenmesini gerektirebilir. Yalnız, bu durum *dilsel anokronizm* denilen, *dilsel çağaşımına* düşmemeye özen göstermeyi isteyebilir. Dilsel çağaşımı, doğrudan olgusal gerçekliğin bilgisiyle ilgili değil, onun tanımlanması ve yorumlanmasıyla ilgili yanılgılara işaret etmektedir ki güncele ait kavramların, geçmişin olgularını anlamak ve betimlemek için kullanılmasıdır (İbrahim H. Öztürk 2011: 40). Belki de Mevlana'nın yapıtlarında eril dil kullanımına ilişkin çağaşımından değil, 800 yıl öncesinin farkındalığından ve bir süreklilikten söz etmek daha uygun olabilir. Çünkü Mevlana'dan bu yana, Farsça ve Türkçe eril dil kullanım sıklığından ve yaygınlığından pek bir şey kaybetmediği gibi, Mevlana'nın dil üzerinden yapılan cinsiyet ayrımcılığının ciddi biçimde farkında olduğunu gösteren sözleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda, Mevlana'nın cinsiyetçi dilin ayrımında olduğunu gösteren “Eğer bir erkeğe Fatma dersin” sözüyle başlayıp yapıtlarındaki seçili örnekler üzerinden örtük eril sözcükler irdelenecektir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde “anlattığı bir hikâyeye göre, Musa Peygamber, “çarığını dikeyim, saçını tarayayım, elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım vb.” sözlerle bir çobanın Tanrı'yla konuşmasını duyar ve çobanı azarlar: “Tanrı hasına edepsiz bir söz söylemek, gönlü öldürür; yaprağı karartır, sörpütür,” der. Bu sözlerin hemen ardından Mevlana, nasıl ki Tanrı'yla “saçma sapan” konuşulmazsa bir erkeğe de Fatıma denil(e)meyeceğini, bir erkeğin dişi bir adla çağrıl(a)mayacağını örneklemektedir. Farsçası (b.1731-1733) ve Kırlangıç (b.1737-1739) çevirisiyle:

Ger to [♂] merd-i râ bîhânî Fâtıme	Sen [♂] bir erkeği Fatıma dersin
Ger çiyek cinsend merd u zen heme	Kadın, erkek olsa da aynı türden
Kasd hun to [♂] kond tâ mümkün est.	[♂] Kanına kast eder imkânı olsa
Ger çi hoş hû vû halîm u sakın est.	İyi huylu, halim, sakın olsa da.
Fâtıme medh est der hak-ı zenân	Fatıma kadınlar için övgü ise de
Merd [♂] râ guyî budzehm sinân	Mızrak yarasıdır dersin [♂] erkeğe ²³¹

²³¹ *Mesnevi* çevirmeni ve açımlayıcısı Tahir'ül Mevlevî, Mevlana'nın bu beyitlerle (b.5591-5593) ne demek istediğini hem kendi zamanından hem de İslamiyet'in ilk yıllarından örnekler vererek dişiye erkek, erkeğe dişi denilmesinin ne denli kırıcı olduğunu anlatmaktadır. Tahir'ül Mevlevî'nin kendi

Franklin Lewis, bu beyitleri İngilizceye şöyle çevirmiştir:

If you call some man by “Fatima”
 though men and women are one specie
 though this man’s a calm one and serene
 he’ll try to slit your throat
 To a woman “Fatima” is praise
 to a man this cuts him like a knife (2007: 17).

Top, eşit düzeyde bir söylemle bir dişiye erkek adıyla seslenmek dişiye ağır gelebileceği gibi, bir erkeğe de dişi adıyla seslenmek erkeği üzer olarak açıklamaktadır (2013: c.4, b. 5748-5750).

Konuk’un bu beyitlerin açıklamasının diliçi çevirisiyle; Fatima, Peygamberin kızının şerefli adı olduğundan inançlı dişiler, bu adla çağrıldıklarında övünç duyar ve hoşlarına gider. Fakat kâfir ve münafık dişiler ile erkeklerin hoşuna gitmez. Çünkü kâfir ve münafık dişiler, İslamiyet’ten öğrendikleri için bu adın kendilerini Müslümanlığa bağladığını sanırlar. Yine, erkekler de bu adla çağrıldıklarında, “Sende erkeklik yoktur; kadın hükmündesin!” anladıklarından onların da hoşuna gitmez. Kısacası, bu ad bunların kalplerine mızrak ucu gibi saplanır (2006a: c. 3, d.2, b. 1727 ve 1729).

Konuk’un da açıkladığı gibi, Mevlana bir erkek, dişi bir adla çağrıldığında isterse o erkek iyicil, yumuşak, sakın İngilizcesiyle “this man’s a calm one and serene” olsun, çok öfkeleneyecektir. Söyleyenin Farsçasıyla (b.1732) “kasdı hun”un mümkün olacağını, Gölpınarlı (b.1743) çevirisiyle “kanına kast edileceği”ni yani onu öldürmeye

çocukluğundan verdiği ilk örneklerin diliçi çevirisiyle; eskiden belediye çalışanlarından yaşlı bir adam vardı. Nedense çocuklar ve saygısızlar, o adama “Ayşe hanım” derlerdi. Bu zavallı, kendisine böyle seslenildiğini duydukça çileden çıkar, bağırır çağırır, söver sayardı. Yine, benim çocukluğumda Emine nine diye yaşlı bir kadın vardı ki hamamda ustalık ederdi. Bu da kendisini, “Abdi efendi” denilmesine çok bozulur, böyle diyenlere kargışlar ederdi. Bu durum, sadece sözünü ettiğim belediye çalışanı ve Emine nineye özgü değildir. Sanıyorum, hiç bir erkek kendisinin dişiye, hiç bir dişi de erkeğe benzetilmesinden hoşlanmaz.

Tahir’ül Mevlevi’nin Peygamber zamanından verdiği ikinci örneğin diliçi çevirisiyle; Peygamberin yaşamöyküsünü anlatan kitapları okuyanlar bilir. Mekke müşriklerinden ve Müslümanlık düşmanlarından, Bilal-i Habeş’e çok eziyet eden onun efendisi Ümeyye bin Halef adında biri vardı. Müşrikler, Bedir Savaşına çıkacakları sırada Ümeyye bin Halef, yaşlılığını bahane ederek savaşa katılmak istemez. Bunun üzerine, Ebu Cehil, eline bir buhurdan alarak onun evine gider, “Mademki erkekler gibi savaşa gitmek istemiyorsun, kadınlar gibi evinde otur da bununla tütsülen!” der ve buhurdanı uzatır. Ebu Cehil’in bu hareketi, Ümeyye’yi öyle çok etkiler ki: “Allah senin de belânı versin, getirdiğin buhurdanın da,” diyerek, savaşa katılmak için yola çıkar (1971: c.7, d.2, b.5591-5593, s.555).

kalkışacağını, Lewis çevirisiyle de “he’ll try to slit your throat= boğazını kesmeye çalışacağı”nı söylemektedir.

Mevlana, dişi bir adla çağırmanın erkek üzerindeki öldürücü etkisini, mızraktaki öldürücü kısım olan *sinan’a*²³² benzetmekte Farsçasıyla (b.1733) “zehm- sinan” Türkçesiyle “mızrak yarası” İngilizcesiyle ise “cuts him like a knife” yani *bıçak yarası* sözcüğüyle ifade etmektedir. Şu halde, bir erkeği dişi bir adla çağırmanın hem söyleyen hem de söylenilen üzerinde ölümcül sonuçları olabilmektedir: Söyleyen ölüm tehlikesi taşımakta, söylenilende ise ölümcül yara açılmaktadır.

Soru şu: Bir erkeği, dişi bir adla çağırmanın olası ölümcül sonuçları olabiliyorsa bir dişiyi, erkek adıyla çağırmanın nasıl sonuçları olabilir? Schimmel, mutasavvıflarca, Tanrı yolunda yürüyen bir kadının, kadın sayılmadığını - ilk defa Rabia hakkında ifade edildiği üzere- “er” olarak adlandırıldığını bildirmektedir. Schimmel’in aktarımına göre, Rabia erkeklerden üstün görülerek “erkeklerin tacı” olarak adlandırmakta, manevi yürüyüşte özel bir yer edinen kadınlara da “Rabia-ı sani” yani “İkinci Rabia”²³³ denilmektedir. İbn-i Arabi’de “Erkekler adı altında bahse konu ettiğimiz her ne ise bunların aralarında kadınlar da mevcuttur,” yazmaktadır (Schimmel 2011: 38 ve 80). Nitekim tasavvufta, Tanrı yolunda yürüyen dişilere *rical-i nisa* yani *erkadınlar* denilmektedir. Mevlana da erkekler kadar Meryem ve Belkıs gibi, kadınların da maneviyat yolunda er kişi sayılabileceklerini söylemektedir.

Mevlana’nın “bir erkeğe Fatıma dersin” sözleriyle *rical-i nisa* ya da *erkadınlara* yönelik sözleri birlikte düşünüldüğünde, bir erkeğin yalnızca, dişi bir adla bile çağırılmasının ölümcül sonuçları olabilecekken bir dişinin dişi görünüp eril karaktere ve eril akla sahip olması hayranlık uyandıran bir durum olabilmektedir.

Genelde tasavvuf kültürünün özelde Mevlana’nın dil aracılığıyla ‘dişi’yi taşıdığı yerde, bir dişi için erkeğe benzetilmek dişiyi yükseltecek ve gurur duyulacak bir durum olduğu

²³² Sinan: Önceleri yaban öküzü boynuzundan yapılan bu öldürücü bölümün metale dönüştükten sonra çeşitli şekilleri ortaya çıkmıştır. Bunların en yaygın tipleri kama gibi her iki ağzı da düz olanlarla yaralamayı daha tahripkâr hale getiren ağızları dalgalı ve çentikli olanlardı. Sinanın gövdeye geçen kısmına “sa’lebe”, uç kısmına da “zubbe” deniyordu (Terzi 2005: 3).

²³³ Eflaki, Mevlana’nın görüştüğü kadınlardan olan Fahrü'n-nisa Hatun ve Tavus Hatun’u “Zamanın Rabiası” olarak ululamaktadır (2006: 259, 316)

için dışının beğenilir duruma gelmesi ancak ve ancak “eril karakterle/eril akılla” olası olmaktadır. Bir dişiyi, erkek adıyla çağırmak, onu erkek üzerinden tanımlamak, betimlemek bir övüş meselesiyken bir erkeği, sadece dişi bir adla çağırmak bile ona en hafifinden mızrak yarasına/bıçak yarasına benzer bir acı vermekte, en ağırından, kanına kast edilecek/boğazı kesilecek denli ölümcül olabilmektedir.

3.8.3.5.2.1.1. Örtük Eril Sözcükler

Daha önceden değinildiği gibi, örtük eril cinsiyet, cinsiyetsiz sözcüklerin eril olarak cinsiyetlendirilmesidir ki bunun en bilinen örneği, yansız insan sözcüğünün örtük olarak erkeği imlemesidir. Bu da Ingrid Gogolin’in (2013: 41), “köklü ve derin takıntı” olarak adlandırdığı biçimde, Türkçede ve Farsçada, Silveira’nın (1980: 165) belirlediği insan=erkek eğiliminin genel, yaygın ve çok güçlü olduğudur. Gogolin’in, önerdiği bir terim olan *tekdilli içselleştirilmiş yaşama alışkıyla* ifade edilirse, Türkçe ve Farsça konuşucuların eril içselleştirilmiş yaşama alışkıyla konuştuklarını söylemek olasıdır. Mevlana’nın yapıtlarında seçili örneklerle:

Erkek/Merd = { İnsan + beşer + ümmet+ amme + halk }

Erkek/Merd = {Çocuk / kudek + ferzend + tıfıl }

Adam/Adam = {Erkek + dişi; merd+ zen }

Erkek/Merd= {Erkek + dişi; merd+ zen }

Bu sözcükler örtük eril cinsiyeti imlemektedir. Bunların yanı sıra;

Erkek/Merd = { Biz/ma + sen /to + o / u }

Erkek/Merd = {Çok kimse / bes kes + herkes / herkes + hepsi / heme + biri/ yeki + öbürü / yeki }

Kişi adları ve belirsiz adlarda çoğu kez eril cinsiyeti karşılayacak ve kapsayacak nitelikte oluşu serimlenecektir.

3.8.3.5.2.1.1.1. İnsan Sözcüğünün Erkekle Eşitlenmesi

İnsanı erkekle eşitleyen sözcükler, Farsçasıyla {Nas=merd, beşer= merd, ümmet=merd, halk=merd ve amme=merd} ve Türkçesiyle {insan= erkek, beşer= erkek, ümmet=erkek, halk=erkek ve amme=erkek} seçili örnekler üzerinden verilebilir.

Nas= Merd / İnsan=Erkek

Arapça kökenli, Farsça ve Türkçede de kullanılan, “beşer, insan topluluğu” anlamına gelen *insan* sözcüğünün tekili, “ins”; çoğulu, “nas”tır. *İns* sözcüğü, daha çok insan türünü ifade etmekte, bu türün erkek veya dişi her kişisine *insi/enesi* veya *insan* denilmekte; insanın “Allah’a verdiği sözü unutmaması” sebebiyle, insan sözcüğünün “unutmak” anlamındaki *nisyân* sözcüğünden türetildiği belirtilmektedir. Ayrıca sözcük, Türkçede *ünsiyet* olarak kullanılan, “alışmak, uyum sağlamak” anlamına gelen *üns* adeylemiyle/mastarıyla de/da bağlantılandırılmaktadır (Kutluer 2002: 320-321) ki insan, “bir arada olan “demektir. Aristoteles gibi söylenirse insan, “zoon politikon”dur (2018a: 1253a1) Farabi gibi söylenirse de “insan medeniyyün-bit’tab’dır,”²³⁴ (2012: 65-66) yani insan “toplumsal (politik) bir varlıktır.” Genel anlamda *insan* sözcüğü, “akıl ve şuur sahibi; konuşabilen ve bu özellikleriyle en üstün canlı, adam, eşrefi mahlûkat; canlıların en gelişmiş olanı; akıl taşıyan, düşünen ve konuşarak anlaşılan canlı; insanı insan yapan, insana yaraşır niteliklere sahip, vicdanlı kimse” anlamlarında kullanılmaktadır (Gerlegiz 2019: 161-162). İnsana ilişkin bu tanımlamalar doğrultusunda, dil düzleminde, Mevlana’nın dişiyi insan olarak dillendirmediği söylenebilir.

Mevlana’nın *Mesnevi*’nin 1. Defterinde erkeği, insanla eşitlediği beyitin özgün haliyle birlikte R. Nicholson, Mehmed Şakir Efendi ve Gölpınarlı çevirisiyle:

Farsça	2425	Zuyyine linnâsı [♂]” Hâk ârâstest. Ez ân çi hak arast çun dânenend cest
İngilizce	2425	(The love of desired things, women, etc.) is decked out for men [♂] (made attractive to them): God has arranged it: how can they escape from what God has arranged?
Osmanlıca	2444	Züyyine linnâs [♂] diyü Hâk kıldı zeyn Hâk müzeyyen kıldı oldı bize deyn
Türkçe	2434	İnsanlar [♂] için bezenmiştir” hükmünce Tanrı bezemiştir kadını; Tanrı’nın bezediğinden nasıl kaçılır?

²³⁴ “...her insanın yaratılışında gerçekleştirmesi gereken şeylerle ilgili olarak başka bir insan ya da insanlarla ilişki içinde bulunma özelliği vardır (...) İnsan denen bu hayvanın tabii yaratılışında sığınak arama ve kendi türünden olan diğerleriyle bir arada oturma özelliği vardır. Bundan dolayı da ona toplumsal veya siyasal hayvan denir.” (Farabi 2012: 65-66).

Farsça *Mesnevi*'de geçen haliyle ve Arapçasıyla “Zuyyine linnâsi”, Türkçesiyle “İnsanlar için bezenmiştir” ayetinde geçen *nas* sözcüğü, *insan* sözcüğünün çoğuludur ve erildir. Mevlana, *Fihi Ma Fih*'te yine, bu konuya değinerek Farsça (1967: 10) özgün metinde, “Züyyine linnası [♂]” Gölpınarlı (2001a: 2/7) çevirisiyle “İnsanlar [♂] için bezenmiştir, süslenmiştir,” Karaismailoğlu (2022: 2/32) “İnsanlara çekici kılındı” olarak çevirirken Konuk (2001b: 2/13) gibi söylenirse de “Zira ‘nas [♂] için tezyin kılındı” buyruldu.

Sözcük olarak *nas*, “insanlar” anlamında mü'min, kâfir ve münafığı içine alan bir addır ki genel olarak bütün insanlardır (Ertuğrul 2004: 10). *Nas* sözcüğü -Arapça-Farsça ve Osmanlıca- üç dilde de kullanılmaktadır. Bu dillerde *nas* sözcüğünün sözlük anlamlarına bakıldığında; Arapça Sözlük'te “insanlar” (Mutçalı 1995: 859) Farsça Sözlük'te “adam, millet, kişi, insan” (Golkarian 2005: 421) Osmanlıca Sözlük'te “insanlar, halk, herkes” (Develioğlu 2006: 807) anlamlarına gelmektedir. Arapça ve Osmanlıca sözlüklerde *nas* sözcüğü, anlam olarak yansız ve cinsiyetsizken Farsça Sözlükte sözcüğünü eril anlamı vurgulanarak anlamlarından biri “adam” olarak verilmektedir.

Mesnevi'nin 1. defterinde (b.2425) ve *Fihi Ma Fih*'te (1967: 10) yer aldığı şekliyle, Farsça ve Türkçede *nas* sözcüğü örtük olarak erkeği imlemektedir. Bunun böyle olduğunu beyitte söylenmektedir. Kadın kim için bezeniyor? İnsan için. İnsan kim? Erkek! Nitekim Mustafa Öztürk, ayette erkeklere çekici kılınan şeyler arasında dişilerin sayılmasıyla “en-nas” sözcüğünün erkekler anlamında kullanıldığının açık olduğunu belirtmektedir (2013: 94). Dolayısıyla, buradaki ‘insanlar’dan kasıt erkek olduğu için “Erkekler için bezenmiştir” olmalıydı, çeviri.

Öyle görünüyor ki Mevlana'ya göre, insan denilince, erkeğin yetişkin olanını yani adamı anlamak gerekebilir. Farsçasıyla, *nas* = merd, Türkçesiyle, *insan*=erkek söylemine bir örnek de Mevlana'nın kendisiyle bir ve aynı gördüğü, Tebriz'li Şems'in sözlerinden verilebilir:

Ömrümüzü hep kadın sevgisi oyunları ile geçirdik. Allah kitabını arkamıza attık. O ilahi kitabın hesabını nasıl vereceğiz. İnsan olan kimse [♂] de o kitabın ayetidir. O ayet içinde ayetler vardır (2009: 242).

Tebriz'li Şems'in çoğul birinci kişi adlı kullanarak yakındığı sözlerde cinsiyet kültürü açısından “biz ve onlar” bulunmaktadır. Ömrünü “kadın sevgisi ve oyunla” geçiren

kim? Biz! Biz kim? Erkekler. Allah kitabını kimin için arkaya attık? Onlar için yani dişiler için. Tebrizli Şems'in sözlerinde geçen belirsiz adıl *insan olan kimse* de erkeği imlemektedir. Dolayısıyla, Tebrizli Şems için de insan=erkek'tir.

İnsan=Âdem/Adam=Erkek

Mevlana'nın *Mesnevi*'nin 5. defterinde bir hale düşüp gündüzleri çarşı, pazarda elinde fenerle gezen rahibin hikâyesinde adam=insan'dan söz edilmektedir. Farsçası (b. 2887-2895) ve Kırlangıç (b.2887-2894) çevirisiyle:

An yekî [♂] bâ şem' ber mî geşt rûz Gerd bâzârî dileş pür ışk u sûz	Biri ²³⁵ [♂] gündüz kandille ²³⁶ geziyordu Çarşıda yüreği aşk, yangın dolu
Bu elfuzûlî [♂] goft o râ [♂] key filân Hîn çi mî cûyî be sûyî her dükân	Bir lüzumsuz [♂] ona [♂] dedi, ey filan Hey sen [♂] ne arıyorsun dükân dükân.
Hîn çi mî gerdi to [♂] cûyan bâ çerâg Der miyân-i rûz- rûşen çist lâğ	[♂] Hey ne gezip arıyorsun kandille Aydın gün ortasında şaka mı ne?
Goft mi cûyem be her sû âdemi [♂] Ki bud hayy ez hayât-î an demî	Dedi arıyorum her yanda insan [♂] O nefeste hayat bulup canlanan
Hest merdî [♂] goft in bâzâr pür Merdmânend [♂] âhir ey dânyâ-yı hür	Bir adam var mı? Dedi bütün çarşı Adam doludur, ey hür bilge kişi [♂]
Goft hâhem merd [♂] ber câdey-i do rah Der rah hışm û be hengâm-î şereh	Dedi adam arıyorum kavşakta Öfke yolunda, hırs sırasında
Vakt-i hışm u vakt-i şehvet merd [♂] kû Tâlib-î merdî [♂] devânem kû be kû	Adam hani öfke, şehvet vaktinde Adam arar, koşarım semtten semte.
Goft nâdir çîz mî cûyî vu lîk Gâfil ez hukm û kazâyî bîn to [♂] nîk	Dünyada bu iki halde adamı Bul feda edeyim ona [♂] canımı.

Kırlangıç'ın (b.2890) *insan* olarak çevirdiği sözcük Farsça (b.2890) özgün metinde *adem*; *adam* olarak çevirdiği tüm sözcükler ise *merd* olarak geçmektedir. Bunun yanı

²³⁵ Gölpinarlı, Mevlana'nın *rahip* olarak adından söz ettiği kişinin, MÖ 412 - MÖ 323 yılları arasında yaşamış, Eski/antik Yunan filozofu, Sinop'lu Diyojen/Diogenes olduğunu (2003:5/265) yazmaktadır.

²³⁶ Farsça (b.2887) özgün metinde *şem* yani *mum* sözcüğünü Gölpinarlı, Sinoplu Dionege's'ten söz edildiğini bildiği için *fener* olarak çevirmiştir.

sıra, {Birisi + biri + filan + o + ona + sen} adıları ve {bilge kişi=danay-ı hür; lüzumsuz=elfuzuli} sözleri de örtük olarak erkeği imlemektedir.

Görüldüğü gibi, Mevlana bir ve aynı anlamda kullandığı eril cinsiyetli *merd* ve *âdem* sözcüklerini cinsiyetsiz *insan* anlamında kullanarak {insan=âdem; insan= merd} diyebilmektedir.

Beşer= Erkek

Arapça kökenli *beşer* sözcüğü “çamurdan, topraktan yapılmış heykel” (Cündioğlu 2016: 50), sözlük anlamıyla “deri, cilt; görünüş, sima” anlamlarına gelmektedir (Mutçalı 1995: 56). Gerleğiz’e göre, insana hayvanlar gibi bedeninin tamamı tüy, kıl ve yün gibi şeylerle kaplı olmayıp derisi yalın haliyle ortada olduğu için beşer denilmektedir. Nitekim Kuran, insanın dış görünüşünün kastedildiğinde *beşer*, psikolojik durumuna işaret edildiği yerlerde ise *insan* sözcüğünü kullanmaktadır (2019: 159 ve 163).

Sözlüklerde cinsiyetsiz olarak tanımlanan *beşer* sözcüğüyle Mevlana, *Mesnevi*’nin 3. erkeğin dış görünümünü betimlemektedir. Farsçası (b.1792 ve 1794) ve Gölpınarlı (b. 1794 ve 1796) çevirisiyle:

Hest an mûyî siyeh vasf-ı beşer [♂]	O kara saç, insan [♂] sıfatıdır;
Nîst an mû mûyi rîş u mûyi ser	Yoksa sakal değil, saç değil
Ger rehîd ez bazı evsâf-î beşer [♂]	Bazı insanlık sıfatlarından kurtulan
Şeyh [♂] nebved kehl bâşed ey peser [♂]	Şeyh [♂] olmaz olgun olur, a oğul.

Mesnevi’nin 3. defterinde geçen bu beyitlerde Mevlana, bir oğlan çocuğuna seslenerek saçı sakalı ağarıp yaşlanan erkeğin değil, nefsinden kurtulmuş erkeğin olgun olabileceğini söylemektedir. Gölpınarlı çevirisindeki *insan(lık) sıfatı* Farsçasında (b.1792 ve 1794) “vasfi beşer/evsaf -ı beşer” olarak geçmektedir.

Mevlana’ya ve Osmanlıca çevirilere göre, erkek = {beşer + peser + kehl} iken Nicholson, cinsiyetsiz *human* sözcüğü yerine eril cinsiyetli *men* sözcüğüyle men= {son +middle-aged} tercih ederken Türkçe çevirilerinde²³⁷ insan/beşer/kimse = {hüner sahibi/oğul + orta yaş/ olgun/kâmil/yaşlı/yaşı büyüyen} olabilmektedir. Yansız olarak

²³⁷ Bkz: Nahifi ve Çelebioğlu (b.1802); Konuk(5/1789); İzbudak (b.1795); Tahir’ül Mevlevi (b.9490); Can, Örs-Kırlangıç ve Karaismailoğlu (b. 1794); Kırlangıç (.1/1796); Top (5/9611)

kabul edilen *beşer* sözcüğünü hem Mevlana hem de çevirmenler, insanın erkeğini işaretlemek için kullanmıştır: Beşer = Erkek.

Ümmet=Erkek

Arapça kökenli, sözlükte “yönelmek, kastetmek; öne geçmek, imam olmak” anlamlarındaki “*emm*” kökünden türeyen *ümmet* sözcüğü, “kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk, kavim, her kabileden bir grup insan, her canlı cinsi, bütün iyilikleri şahsında toplamış kişi veya kendisine uyulan önder” gibi anlamlara gelmektedir. Ümmet, “aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma gibi önemli bir unsurda toplanan gruplar” diye de açıklanmaktadır (Bulut 2012: 308). Mernissi, dişilerin ümmet içindeki durumunun belirsiz olduğunu buna karşın, ümmetin öncelikle erkek müminleri kapsadığını belirtmektedir (1995: 174).

Mernissi’nin dediği gibi, Mevlana *Mesnevi*’nin 2. defterinde ümmet=erkek biçiminde, dişî müminleri dışlayan bir beyit söylemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b. 2257-2258) Farsçası ve Karaismailoğlu çevirisiyle:

Goft ümmet [♂] meşveret bâ key konim	Ümmet [♂], “Kime danışalım” dedi.
Enbiyâ [♂] goftend bâ akl-i imim	Peygamberler [♂], “Önder akla” dedi.
Goft [♂]ger kûdek der âyed yâ zeni [♀]	Ümmet [♂] “Aklı ve aydın düşüncesi
Ko nedâred akl u rey-i rûşeni	olmayan çocuk veya kadın bulunursa” dedi.

Karaismailoğlu çevirisinde olduğu gibi, Farsçasında da *ümmet* sözcüğü geçmektedir. Bu beyitte, açıkça ümmet sözcüğü “erkek” anlamına gelmekte, topluluk sözcüğü olan ümmetin içinde dişiler yer almamaktadır. Dolayısıyla, burada da ümmet=erkektir.

Halk=Erkek

Arapça kökenli *halk* sözcüğü Arapça ve Farsçada ortak, özgün anlamıyla, “yaratma, üretme, oluşturma; canlılar, yaratılanlar” Arapça da olmayan ama Türkçe ve Farsçada “Bir ülkenin insanları, millet; ırk”tır. Sadece Türkçede “belli bir bölgede yaşayanların bütünü; yöneticilere göre vatandaşların tamamı; aydınların dışında kalan topluluk” anlamına gelmektedir (Sağ 2019: 61-62). Toprak, *halk* sözcüğünün Osmanlıcada farklı bir anlamda yaratılışla bağlantılı kullanıldığını, II. Meşrutiyet’le birlikte dünyevi bir anlam kazanarak toplumbilimin kapsamına girdiğini belirtmektedir (2013: 166).

Arapça, Farsça ve Türkçe sözlüklerde *halk* sözcüğünün anlamlarına bakıldığında, Mutçalı, Arapça Sözlük'te *halk* sözcüğünün yan anlamını “mahlûk; mahlûkat, yaratıklar; insanlar, beşer, âdemoğlu” olarak verirken (1995: 245) Kanar, Farsça Sözlük'te sözcüğün temel anlamını “yaratma; yaratık, mahlûk, insan” anlamında, yan anlamını “halk” olarak vermektedir (1998: 262). TDK-GTS'de (i). Aynı ülkede yaşayan, aynı kültür özelliklerine sahip olan, aynı uyruktaki insan topluluğu, folk (ii). Aynı soydan gelen, ayrı ülkelerin uyruğu olarak yaşayan insan topluluğu.(iii). Bir ülke içerisinde yaşayan değişik soylardan insan topluluklarının her biri (iv).Belli bir bölgede veya çevrede yaşayanların bütünü, ahali. Halk sözcüğünün tanımlarından hareketle, sözcük hem sözlüksel hem de anlamsal olarak cinsiyetsiz biçimde dişileri de kapsamaktadır. Ne ki bu cinsiyetsiz sözcüğü Mevlana, *Fihi Ma Fih*'te “erkeklerden oluşun topluluk” anlamında salt erkekler için kullanmaktadır:

Kadına gizlen diye emrettikçe onda, kendini gösterme isteği çoğalır durur; **halkta** [♂] da o kadın ne kadar gizlenirse onu görmek isteği o kadar artar (2001a: 20/75).

Gölpınarlı tarafından çevirisi yapılan alıntıda geçen *halk* sözcüğü, Farsça *Fihi Ma Fih*'te de *halk* olarak geçmektedir (1967: 88). Topluluk adı olan *ümme* sözcüğünün örtük eril cinsiyetli olması gibi, *halk* sözcüğü de örtük olarak erkeği imlemekte, halk=erkek olabilmektedir.

Amme=Erkek

Arapça kökenli “amme” sözcüğü, “genel, kamu, halk, avam, bütün, herkes” gibi anlamlara gelmektedir (Kanar 1998: 421; 2009: 1225; Parlatur 206: 84). Uludağ, *amme* sözcüğünün tasavvuftaki anlamını “yalnızca şeriatı bilen, bunun dışında başka şey bilmeyen, ulema-ı rüsum, yalnızca şekle ve dış görünüşe ilişkin özellikleri bilen sufiler,” olarak vermektedir (2005: 40). Uludağ'ın bu tanımıyla, *amme* sözcüğü terimleşerek *tasavvufta* örtük olarak eril cinsiyeti nitelemektedir.

Mevlana da *Mesnevi*'nin 6. defterinde tasavvuftaki anlamıyla *amme* terimini salt erkekler için kullanmaktadır. Aynı beyit numaralarıyla (b.1662) Farsçası ve Karaismailoğlu çevirisiyle:

Amme [♂] râez ışk hem-hâbe [♀]u tabak
Key büved perva-yı ışk sun-i Hâk

Halkın [♂] kadın ve tabak aşkından Hakk'ın
sanatına aşık olmaya gücü nasıl olur?

Mevlana'nın *amme* olarak kullandığı, Karaismailoğlu'nun *halk* diye çevirdiği sözcük, topluluk adı olarak salt erkekleri içermektedir. Böylelikle, amme=erkek eşitlemesi de yerini almaktadır. Türkçeye *kadın* olarak çevrilen sözcüğün Farsçası *hem-habe*²³⁸, “aynı yatakta uyuyan, eş” (Gölkarian 2005: 454) anlamındadır ki Konuk, “kadından kinaye”dir diyerek sözcüğün örtük olarak dişiye imlediğini belirtmektedir (2006a: c. 11, d.6, b.1681).

3.8.3.5.2.1.1.2.Adam/Merd Sözcüklerinin Erkek ve Dişiye Kapsaması

Adam sözcüğü eril olmasına karşın hem erkeği hem de dişiye kapsamına örneği Farsçasıyla {âdem/adam=merd} ve {merd=merd+zen}, Türkçesiyle, {âdem/adam=erkek +dişi } ve {erkek= erkek + dişi}

Âdem/Adam=Erkek + Dişi

Âdem/Adam ikili kullanım biçimine ilişkin Türkçede Ziya Gökalp'in yerleştirdiği bir kuraldan söz edilebilir. Gökalp, aynı sözcüğü bilginler başka türlü, avam başka türlü kullandığı zaman bunun ikilik olduğunu yazmaktadır. Gökalp, bu ikili kullanıma âdem/adam sözcüğünü örnek olarak göstererek bilginlerin âdem, halkın ise adam kullanımındaki ikiliği gidermek amacıyla *âdem* sözcüğünü halkın kullandığı gibi *adam* olarak benimseyeceğini, sözcüğü de “adam” olarak kaydedeceğini bildirmektedir (Gökalp 1982: 29 ve 31; Toprak 2013: 131). Gökalp'in bu seçimiyle birlikte, *âdem* özel ad, *adam* ise “insan” anlamında kullanılmaya başlanmıştır, denilebilir.

Arapça, Farsça ve Türkçede, *âdem/ adam* sözcükleri, biyolojik cinsiyeti göstererek erkek cinsiyetini sözcüğe yansıtmakta, sözlüksel ve anlamsal bakımdan eril cinsiyeti ifade etmektedir. Bu üç dilde de *âdem/adam* sözcükleri sadece eril varlıklar için kullanılması gerekirken “insan=adam” veya “adam=insan” üzerinden eşitlenmektedir. Nitekim bunun böyle olduğunu Kutsal metinler de doğrulamaktadır. Adam, İbranicede insan türü için kullanılan ortak bir addır. Tevrat'ta *Âdem* değil, *Adam* olarak bu sözcük, insan ve insan türü anlamında beş yüzden çok yerde, nadiren de özel ad olarak ilk insan için kullanılmaktadır (Bolay 1988: 358). “RAB Allah, Adamı topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi ve Adam yaşayan can oldu.” (Tekvin 2: 7). Yeni Ahitte

²³⁸ Hem-habe sözcüğünün diğer çevirileri için bkz. Nicholson (b. 1662) İngilizceye “bedfellow” olarak çevirirken Türkçelerinde sadece Kırlangıç (b.1662) “eş” diğerleri, Tahir'ül Mevlevi (b. 22067); İzbudak, Can, Örs-Kırlangıç, Karaismailoğlu (b.1662) ve Top (c.11, b. 22399) “kadın” olarak çevirmiştir.

yani İncil’de, *adam* değil, *Âdem* olarak geçmektedir: “İlk insan Âdem yaşayan can oldu. Son Âdem diriltlen ruh oldu...” (Korintoslulara 1. Mektup, 15: 45).

Kuran’da ise 22 ayette Âdem adı geçmektedir: Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun...” (Bakara 2: 35). Gerleğiz, Kuran’daki Âdem ve Âdemoğlu adlandırılmalarıyla ilgili bir ayrıntı vermektedir. Ona göre, Kuran’da geçen, yalın haldeki Âdem sözcükleriyle ilk insan ve ilk peygamber Âdem; beni âdem=âdemoğlu şeklindeki tamlamayla ise Âdem’in çocukları değil, Âdem’in soyu yani “insanlar” kast edilmektedir (2019: 162).

Gökalp’ın benimsediği biçimde değil de Gerleğiz’in dediği biçimde Mevlana, *Mesnevi*’nin 1. defterinde Âdem’i ilk insan, âdemoğlu sözcüğünü ise Âdem’in soyu anlamında kullanmaktadır. Aynı beyit (b.541-542) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Esb-i himmet sûy-i ahter tâhtî	Himmet atını sürdür de yıldıza
Âdem-i [♂] mescûd râ neşnâhtî	Secde edilen Âdem’i [♂] tanımadın ha
Âhır Âdemzâde-î ey nâ halef	Behey hayırsız sen [♂], Âdemoğlusun
Çend pendârî to [♂] pestî râ şeref	Yeter alçaklığı şeref saydığın.

Kırlangıç çevirisi ve Farsça (b.541-542) özgün metinde geçen, “Âdem ve Ademzade/oğlu” sözcükleri aynı. Başka türlü söylenirse, Kuran’da “Âdem ve Âdemoğlu” sözcükleriyle kastedilen ile Mevlana’nın ve günümüz çevirmenlerinin kastettikleri bir ve aynıdır: İnsan= Erkek.

Mevlana, *Mesnevi*’nin 1. defterinde insan’ı âdem’le, âdem’i de erkek’le eşitlemektedir. Farsçası ve İzbudak (b.1019-1020) çevirisiyle:

Ger be suret adem -i [♂] insan [♂] budi	Eğer insan [♂] suretle insan [♂] olsaydı,
Ahmed u Bucehl hod yeksan budi	Ahmed’le Ebû Cehil müsavi olurdu!
Nakş ber divar misl-i adem [♂] est	Duvar üstüne yapılan resmi de insana [♂]
Binger ez suret çe çiz o kem est.	benzer; bak, suret bakımından nesi eksik?

İzbudak’ın *insan* olarak çevirdiği üç sözcük Farsça (b.1020-1021) *Mesnevi*’de ikisi *âdem* ve biri *insan*; {insan=âdem; insan=insan; insan=âdem} olarak geçmektedir ki *insan* açık biçimde “erkeği” imlemektedir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde insan =âdem kullanmaktadır. Farsçası (b.249) ve Gölpinarlı (b.251) çevirisiyle:

Ademî [♂] horend aaleb **merdumân** [♂] **İnsanların** [♂] çoğu **insan** [♂] yer. Onların
Ez selâm âleykeşân [♂] kem cû emân [♂] selamlarından pek o kadar aman arama

Gölpinarlı çevirisinde geçen *insanlar* için Farsçasında (b.249) “merdan”, *insan* içine “âdem” kullanılırken Konuk “insan ve adam yiyici” (2006a: c.3, d.2, b.249) olarak, diğer çevirmenler ise *insanlar/insan* olarak çevirmiştir. Mevlana, {âdem=insan; merduman=insanlar}'ı eşitlerken çevirmenler de insan'ı erkek'le eşitlemektedir. Mevlana *Fihi Ma Fih'te* âdem sözcüğünü insan anlamında kullanmaktadır:

Farsça (1967: 10) özgün metinde, “**Âdemi** [♂] usturlab Hak est (...)”

Gölpinarlı (2001a: 7) çevirisiyle, “**İnsan** [♂] Tanrı usturlabıdır (...)”

Bu örneklere göre adam=insan ya da adam= dişi + erkek olduğu söylenebilir.

Merd= Erkek + Dişi

Farsça kökenli *merd* sözcüğünün temel anlamı, (Golkarain 2005: 390; Şükun 1996: c.3, s.1792; Kanar 1998: 580) “erkek” yan anlamlarından ilki “yiğit, cesur, cömert” ikincisi “koca, ev erkeği, görevli” olmaktadır. Merd sözcüğünün türevlerinden biri olan *merdom*²³⁹ sözcüğü Şükun da “insan cinsi”, Gölkarian ve Kanar da, “insan, beşer; halk; millet; cemaat” anlamındadır. Cebecioğlu (2009: 180) ve Uludağ (2005: 244) *merd* sözcüğünün tasavvufi anlamını, “rical, er, veli eren, aziz” olarak vermektedir *Merdan* ise *merd* sözcüğünün çoğulu olarak “erkekler” anlamındadır. Mevlana'nın *merd* sözcüğünü önce “erkek”, sonra “insan” anlamında kullanımına birer örnek verilebilir. Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde bir beyitte, *merd* sözcüğünü “erkek” anlamında kullanmaktadır. Farsçası ve Türkçesi (b. 134) Gölpinarlı çevirisiyle:

To [♂] meğer hod **merdi** sufi [♂] nist? Sen [♂] yoksa sufi [♂] bir **er** değil misin?
Hest râ ez nesye hıyzed nistî Varolan versesiye yüzünden yokolur gider

Bu beyitlerde Mevlana, *ibn=oğul* ve *merd=erkek* sözcüklerini temel anlamlarıyla kullandığı için çevirilerde temel anlamlarıyla *oğul* ve *er* olarak yapılmıştır. Diğer bir deyişle, sözlüksel ve anlamsal olarak *ibn* ve *merd* sözcükleri erkeği gösterdiği gibi,

²³⁹ Farsça Sözlüklerde *merd* ile *merdom* sözcüğü aynı sayfadadır.

gönderimde bulunulan kişi de Hüsametdin Çelebi'dir. Nitekim *Mesnevi* açımlayıcıları²⁴⁰ da “sufi vaktin oğludur”, Rıfai'nin deyişiyile “sufi zamanın çocuğudur” ya da R. Nicholson'un (b. 133) söyleyişiyile “The Sufi is the son of the present time” sözüyle Hüsametdin Çelebi'nin kastedildiğini, onun “hal sahibi ve ibn'ül vakt” olduğunu bildirmektedir. Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde bu kez *merd* sözcüğünü dişileri de kapsayacak biçimde “insan” anlamında kullanmaktadır. Farsçası (b.360) ve Gölpinarlı (b.361) çevirisiyle:

Devr devr-i İsa est ey **merdmân** [♂] Ey **insanlar** [♂] çağ, İsa'nın çağı;
Bişnevîd esrar-ı kîş o [♂] be can. Onun [♂] dininin sırlarını canla başla duyun

Gölpinarlı ve diğer çevirmenlerin²⁴¹ *insanlar*, İzbudak'ın (b. 360) *halk*, Rıfai'nin (b.364) *er kişiler*, Nicholson'un (b. 360) *men* olarak çevirdiği sözcük, Farsça (b.360) *Mesnevi*'de *merd*'in çoğulu *merdman* olarak geçmektedir. Mevlana'nın “insanlar” diye seslendikleri de İsa'nın dininin sırlarını canla başla duymalarını istediği de erkeklerdir. Dolayısıyla, çevirmenlerce, “insan= erkek” ya da “human=man” olduğu gibi, Mevlana için de “merd= insan” anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere, Mevlana'nın yapıtlarında geçen *merd* sözcüğü kimi zaman “erkek” kimi zaman da genel olarak “insan” anlamı taşımaktadır. Oysa *zen* yani kadın sözcüğünün geçtiği sözler sadece, “kadın” anlamı taşımaktadır.

Mevlana, yine, *Mesnevi*'nin 3. defterinde *merd* sözcüğünü “insan” anlamında kullanmaktadır. Farsçası (b.1399) ve İzbudak (b.1400) çevirisiyle:

Hâsıl ender vasl çün oftâd **merd** [♂] Hasılı **insan** [♂] vuslata erdi mi vasita olan
Geşt dellâle be pîş-î **merd** [♂] serd Kadın, **adamin** gözüne soğuk görünmeye başlar.

İzbudak'ın (b.1400) “insan” ve “adam” olarak çevirdiği sözcükler, Farsçasında (b.1399) “merd” ve “merd” olarak geçmektedir.²⁴² Dolayısıyla, Farsça özgün metinde *merd* olarak geçen sözcük Türkçeye {merd=insan + kişi + bir kimse + adam} olarak

²⁴⁰ Bkz. Konuk 2006a: c.1, d.1, b. 133-134; Tahir'ül Mevlevi 1971: d.1, 134-135; Rıfai 2018: d.1, b. 133-134.

²⁴¹ Bkz. Konuk c.1, b.365; Gölpinarlı b.361; Tahir'ül Mevlevi b.356; Karaismailoğlu b.360; Can, b.360; Kırlandıç, b.360; Örs-Kırlandıç b.360; Top, b. 360.

²⁴² Konuk (c.5, b.1395) “kişi”...“adam”; İzbudak (b.1400) “insan”...“adam”; Tahir'ül Mevlevi (b.9101) “bir kimse”...“ona” Örs-Kırlandıç (b. 1399) “kişi”...“Ø”; Kırlandıç (b.1401) “kişi”...“onun” Karaismailoğlu (b.1399) “adam”...“ona”, Top (c.5, b. 9217) “adam”...“adam” olarak yer almaktadır.

çevrilince merd= insan olabilmektedir. Beyitte, izbudak'ın “vasıta olan kadın”, Gölpinarlı'nın (b.1401) “yengelik eden kadın” olarak çevirdiği sözcük, Farsçasında *dellale*'dir. Konuk'a göre, dişi ile erkek arasında aracı olan kadına derler. Gayrimeşru için Türkçesi *p.....nk*; meşru için *kılavuz kadın* derler. “Nitekim istediği bir kadına kavuşan bir kişinin önünde kılavuz kadının vücudu ve huzuru soğuk bir vaziyet olur.” (2006a: c.5, d.3, b. 1395).

3.8.3.5.2.1.1.3.Çocuk ve Genç Sözcüklerinin Erkeklerle Eşitlenmes

Cinsiyetsiz diller olan Farsça ve Türkçe' de çocukla ilgili sözcüklerin cinsiyetçi biçimde erkek çocukları imlediği, çocuk=erkek eğiliminin çok güçlü olduğu seçili örnekler üzerinden gösterilebilir.

Feti/Genç = Erkek/Tıfl=Erkek

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde *feti* ve *tıfl* sözcüklerinin kullanımı için Nicholson'un İngilizce, Mehmed Şakir Efendi'nin Osmanlıca ve İzbudak çevirisiyle:

Farsça	3432	Çün cimâ' tıfl dan [♂] in şehvetî ki hemî rânenđ incâ ey fetî [♂]
	3433	An cimâ' tıfl [♂] çe bud bâzi bâ cimâ' Rüstemî [♂] u gâzi [♂]
İngilizce	3433	Know, O young [♂] that the lust in which men are indulging here (in
	3434	this world) is like the sexual intercourse of children [♂]. What is the child's [♂] sexual intercourse? An idle play, compared with the sexual intercourse of a Rustam [♂] and a brave champion of Islam
Osmanlıca	3473	Sen cima'-ı tıfl [♂]veş bil cümle hep kim surer bir caye bi vech ü
	3474	sebeb. Bu cima'-ı tıfl [♂] bazen bi naşib. Ol cima'-ı Rüstem 'inde garib.
Türkçe	3433	[Ey delikanlı] Dünyada daima istenen, peşinde koşulan, bir türlü terk
	3434	edilmeyen bu şehvet; bil ki çocukların [♂] cima' ²⁴³ gibidir. Çocuğun [♂] cimayı nedir ki bir Rüstem'in [♂], bir yiğidin [♂], cimayı'na nispetle?

²⁴³ Mevlana (b.3432-3433), zaten örtmece bir sözcük olan *cima* sözcüğünü kullanmışken Gölpinarlı (b.3446-3447), ikinci bir örtmece uygulayarak *evlenme*, Nicholon (b.3433-3434) *sexual intercourse* olarak çevirmiştir.

Mevlana'nın kullandığı seslenme sözü “Ey feti!”yi, İzbudak çevirmezken Konuk, “Ey delikanlı!” (b.3474) olarak çevirmiştir. Arapça kökenli *feti* sözcüğü “genç” anlamındadır (Kanar 1998: 451). Arapça kökenli *tifil* sözcüğü Arapça, Türkçe ve Farsçada ortak ve özgün anlamıyla “küçük çocuk, bebek” anlamındadır. Arapça da olmayan ama Türkçe ve Farsçada “acemi, toy, deneyimsiz”, Türkçe ve Farsçada olmayan ama Arapça’ da “başlangıç, parça” ve Arapça ve Farsçada olmayan sadece Türkçede olan “zayıf, ufak tefek” anlamına gelmektedir (Sağ 2019: 56).

Mutçalı'nın *tifil* sözcüğünün anlamını *tifil* “çocuk”, *tifele* ise “kız çocuk” olarak verirken, dişi cinsiyetini belirleme yönünde bir eğilim sergilediği dikkatlerden kaçmamalıdır (1995: 523). Osmanlıca ve Farsça Sözlüklerde *tifil* “çocuk, bebek, yavru”dur (Develioğlu 2006: 1108; Kanar 1998: 414; Golkarian 2005: 301).

Beyitlerin bağlamına ve Konuk'un açıklamasına göre, burada geçen Arapçasıyla *tifil*, Türkçesiyle *çocuk* sözcüğüyle kastedilen erkek çocuktur ki Türkçe ve Farsçadaki “acemi, toy, deneyimsiz” anlamında kullanılmaktadır. Bu beyitlerde açık olduğu üzere, Arapça'da *feti* ve *delikanlı* sözcükleri belirtik olarak genç erkeği imlerken cinsiyetsiz olarak Farsça ve Türkçeye aktarılan *tifil* sözcüğü de örtük olarak oğlan çocuğunu imlemektedir. Benzer biçimde, Nicholson'un (b.3433-3434d) da her iki cinsiyeti de kapsayan *young*, *child* ve *children* sözcükleriyle örtük olarak oğlan çocuğu işaret etmektedir. Dolayısıyla yansız olan *tifil*/çocuk sözcüğü {*tifil* = merd/çocuk = erkek} olurken yine yansız olan *young*, *child*, *children* sözcükleri de {*young* + *child* + *children* = man/men} olmaktadır.

Kudek=Oğlan

Farsça kökenli *kudek* sözcüğü “küçük çocuk, çocuk, genç” anlamındadır (Kanar 1998: 503; Golkarian 2005: 351). *Mesnevi*'nin 5. defterinde, yansız gibi görünen *kudek* sözcüğünü Mevlana'nın oğlan çocuğu için kullandığı açıktır. Farsçası (b.3344) ve İzbudak (b.3344) çevirisiyle:

Her ki [♂] mahcub est u hod **kudek** [♂] est. Kim [♂] perde ardındaysa zaten **çocuktur** [♂]
Merdân [♂] bâşed ki birûn ez şek est [♂] Er ona [♂] derler ki kırılmaz.

Farsçasıyla belirsizlik adılı “her ki (m)” ve “kudek” Türkçesiyle belirsizlik adılı “kim”, gösterme adılı “ona” ve “çocuk” erildir. Beyitte geçen *kudek* ve çocuk sözcükleri

cinsiyetsiz olmasına karşın bağlama göre, örtük eril cinsiyeti imlemektedir. Yine, “er ona derler ki” diyerek erkeğin karşıtı “oğlan çocuğu” olarak verilmektedir. Konuk da bu beytin açıklamasını, “erkeğe göre” yapmaktadır: “Her kim ki kendi hakikatinden hicab içindedir ve cisim perdesi arkasında kalmıştır, o kimse her ne kadar saç sakallı bir adam ise de yine çocuk hükmündedir.” (2006a: c.10, b. 3340). Diğer bir deyişle, yansız kudek/çocuk sözcüğü {kudek = merd/çocuk = erkek} olmaktadır. Benzer biçimde, yansız olan *her ki* ve *kim* belirsiz adıları da {her k i= erkek/ kim = erkek}’tir.

Ferzend=Oğlan

Farsça kökenli *ferzend* sözcüğü “evlat, çocuk, yavru” anlamına gelmekte ama “çok defa erkek evlada” *ferzend* denilmektedir (Şükun 1996: 3/1421). Ne var ki Golkarian (2005: 322) ve Kanar (1998: 455) Farsça Sözlüklerde *ferzend* sözcüğünün “erkek çocuk” ya da “oğul” anlamına geldiği belirtilmemektedir. Yong Song Li, Farsçadan Türkçeye geçen sözcüğün ilk kez Çağatayca metinlerde “oğul” anlamında kullanıldığını yazmaktadır (2019: 253). *Osmanlıca Sözlük*’te de *ferzend* “çocuk, oğul” anlamındadır (Develioğlu 2006: 261).

Mevlana, *Mesnevi*’nin 4. defterinde *ferzend* sözcüğünü oğlan çocukları için kullanmaktadır. Farsçası (b. 346) ve Konuk (c.7, b. 349) çevirisiyle:

An ki ferzendan [♂] has Ademend	O kimseler [♂] ki Âdem’in has evladıdırılar
Nefhayi inna zalemna mi demend	[♂], “İnna zalemna” üfürüğünü okurlar.

Konuk’un “İnna zalemna” olarak çevirdiği kısım, “Rabbimiz biz nefsimize zülüm ettik” ayetidir (Araf 7: 23). Beyitte geçen “o kimseler” belirsiz adılı erkeği, yansız gibi görünen *ferzend* sözcüğünün “oğlanları” imlediği anlaşılmaktadır. Böyle olunca da Âdem’in “has çocukları” oğlanlar olmakta, kızlar dışarıda bırakılmaktadır.

3.8.3.5.2.1.2. Örtük Adıllar/Zamirler

Bilindiği üzere, İngilizcede üçüncü tekil kişi adıları *she* dişil “o”; *he*, eril “o”; *it* ise cinsiyetsiz yani yansız “o”dur. Farsça ve Türkçede, İngilizce’deki {she +he +it} gibi bir ayırım bulunmamakta; üçü için de tek bir Farsça “u”, Türkçe “o” adılı kullanılmaktadır. Başka türlü yazılırsa u/o= she+ he+it.

Bu biçimde, kişi adları veya kimse/ herkes/biri vb. belirsizlik adları neredeyse, her zaman eril olup dişiler için yine iki kat uzaklık anlamına gelmektedir. Türkçenin ve Farsçasının kişi ve belirsizlik adlarında örtük eril cinsiyet özelliğine, Braun'un (2000: 211) dikkat çektiği gibi, bu dillerin daha çok, dişi cinsiyetini belirleme yönünde bir eğilim gösterdiğini, dişiyi işaretleyen sözcüklerle dişi nitelenmediği sürece, sözcüklerin çoğunun eril anlama sahip olduğu söylenebilir.

Farsça ve Türkçede ikinci tekil kişi adlı, to/sen; üçüncü kişi adlı u/ ve birinci çoğul kişi adlı ma/biz adlarıyla birlikte belirsiz adılar olan {herkes=herkes} ;{biri/birisi=yeki} ;{hepsi=heme }, örtük olarak eril cinsiyeti gösterdiği serimlenebilir.

To=Merd / Sen=Erkek

Mevlana, *Mesnevi*'nin 2. defterinde ikinci tekil kişi adlı “to=sen”le erkeğe göndermede bulunmaktadır. Farsçası (b.2259) ve Gölpınarlı (b.2275) çevirisiyle:

Goft [♂] bâ u [♀] meşveret kün ve ançı	Peygamber, ona [♀] danış, sen [♂]
goft to [♂] hilâf-i an kun u der râh üft	dediğinin tersini yap, düş yola dedi.

Mevlana, burada Farsçasıyla “to”, Türkçesiyle “sen” adıyla tüm çağların tüm erkeklerine öğüt vermektedir. Mevlana'nın to=merd olarak eşitlediğini çevirmenler, sen=erkek olarak eşitlemektedir.

Benzer biçimde, Mevlana, *Mesnevi*'nin 3. defterinde “to” yani “sen” ikinci tekil kişi adıyla örtük olarak erkeği işaret etmektedir. Aynı beyit (b.2649-2650) numaralarıyla Farsçası ve Karaismailoğlu çevirisiyle

Ki hemî dânem yecûz u lâ yecûz	Câiz olanı, câiz olmayanı bilirim diyorsun sen [♂]
Hod nedânî to [♂] yecûzi ya acûz [♀]	câiz misin ya da kocakarı mısın bilmiyorsun.
În revâ v'an nârevâ dâni u lik	Bu uygundur o değildir diye bilirsin ama sen [♂]
To [♂] revâ ya nâreva-yı bin to [♂] nik	uygun musun ya da değil misin? Sen [♂] iyice bak.

Bu beyitlerde, Mevlana, cinsiyetsiz “to=sen” adını cinsiyetlendirerek erkek için kullanmaktadır. Bunun böyle olduğunu hem ilk beyit (b.2649) geçen “acuz=kocakarı” sözcüğü hem de birkaç beyit sonra Mevlana (b.2655) “ey merdi mih= ey ulu er” diye seslenimi de tanıtlamaktadır.

U=Merd / O=Erkek

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde “her ki” ve “o” adlarıyla erkekleri imlemektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.90) Farsçası ve İzbudak çevirisiyle:

Her ki [♂] bî bâkî koned der râh-ı dost Kim [♂] dost yolunda korkusuzluk ederse
Rahzen-i merdan [♂] şod u nâmerd u [♂] est. O [♂], erlerin yol vurucusu ve namerdidir

İzbudak çevirisinden yapılan alıntıda [kim=her ki; o= o; erler= merdan; namerd= namerd] geçen sözcüklerin Farsça (b.90) *Mesnevi*'de karşılıkları aynen aktarılmıştır. Mevlana, bu beyitte seslendiği, uyarıda bulunduğu ve *her kim/ki* diye söz ettiği kimseler eril “o” ve eril “onlar”dır.

Her ki= Erkek

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde “ma=biz”, “u=o” ve “her ki= kim” adlarıyla erkeklere göndermede bulunmaktadır. Aynı beyit numaralarıyla (b.3938-3940) Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Çün hakikat piş u [♂] ferc û gulû est	Madem hakikat ferc ve boğaz ona [♂]
Kem beyan kon piş o [♂] esrâr do est.	Dost sırrını deme onun [♂] yanında.
Piş mâ [♂] ferc û gulû bâşed hayâl	Bize [♂] göre ferc ve boğaz hayaldir.
La cerem her dem nemâyed can cemâl	Bu yüzden her an can, cemal gösterir.
Her ki [♂] râ ferc û gulû âyîn u hû est	Kime [♂] ferc ve “boğaz din ve adetse
An leküm dîn velî dîn behr u [♂]est.	“Dininiz size”yi ona [♂] söyle.

Kırlangıç'ın {ona + onun; bize; kime} olarak çevirdiği adılar, Farsçasında {u + u ra + ma + her ki} olarak geçmektedir ki bu adılar erkeği imlemektedir. Diğer bir deyişle, yansız olan u/o, ma/biz ve her ki/kime sözcükleri {u=merd /o= erkek}, {ma=merd/biz = erkek} ve {her ki=merd/kime=erkek} olmaktadır.

Herkes/Yeki/Heme ya da Herkes/Biri/ Öbürü/Hepsi

Mevlana, *Fihi Ma Fih* adlı yapıtında {herkes + biri + öbürü +hepsi} gibi belirsiz adılarda örtük eril cinsiyet kullanmaktadır. Gölpınarlı ve Arbbery'nin İngilizce çevirisiyle:

Kıyamet gününde de *herkesin* [herkes ♂]²⁴⁴ işi, Tanrıya düşer de *herkes* [herkes ♂] bir olur gider. Bu bakımdan dünyada *herkes* [herkes ♂], bir başka işle uğraşır. *Birisi* [Yeki ♂] kadın sevgisine düşer, öbürü [yeki ♂] mal sevdasına. *Biri* [yeki ♂] kazanca düşer, öbürü [yeki ♂] bilgiye. *Hepsi* [heme ♂] dermanım, zevkim, hoşluğum, rahatım ondadır der, buna inanır (2001a: 23; 1967: 28).

So, on the resurrection day, since the affair of *all* [♂] will be with God, *they* [♂] will all be one. In this world *everyone* [♂] is preoccupied with a separate affair. *One* [♂] is in love with women, *one* [♂] is in love with wealth, *another* [♂] is engaged in acquiring possessions, *another* [♂] in acquiring knowledge. *Everyone* [♂] believes that their cure, their joy, their pleasure and comfort can be found in that one thing (2000a: 51-52).

Tanımlandığı gibi, Farsça, Türkçe ve İngilizcede belirsizlik adıları, {herkes=herkes=all/everyone}; {biri/birisi=yeki=one/another}; {hepsi=heme=all}, erkeği imlemekte, eril “o” ve eril “onlar” biçiminde ifade edilmektedir. Böylelikle, ya {merd=herkes/ heme/ yeki} ya {erkek= herkes/hepsi/biri} ya da {man= everyone/one/another/all} olmaktadır.

Çok kimse=Erkek

Mevlana, *Mesnevi*'nin 6. defterinde belirsizlik adılı *çok kimse* ile erkeğe göndermede bulunmaktadır. Aynı beyit numaralarıyla (b.3686-3687) Farsçası ve Kırılğıç çevirisiyle:

Bes kes [♂] ez meksebî hâkân şode	Çok kimse [♂], bir sanatla hakan oldu
Diğeri [♂] ez an meksebe uryan şode	Başkası [♂] o sanatla uryan oldu
Bes kes [♂] ez akd-î zenân Kârun şode	Çok kimse [♂], kadın alıp Karun oldu
Bes kes [♂] ez akd-î zenân medyûn şode.	Çok kimse [♂], kadın alıp borçlu oldu

İzbudak'ın (b. 3688-3689) *niceleri* olarak çevirdiği sözcüğü, Kırılğıç *çok kimse* olarak çevirirken Farsçası *bes kes* olarak geçmektedir. Her iki dilde de bu iki beyitte yer alan *çok kimse/bes kes* belirsiz adıları erkeği işaretlemektedir. Başka türlü söylenirse, {bes kes=merd} ya da {çok kimse=erkek}'tir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde “Tilki ile Eşek Hikâyesi”nin bir yerinde o...u sözünü kullanmaktadır. Aynı beyit numaralarıyla (b.2661) Farsçası ve Karaismailoğlu çevirisiyle:

²⁴⁴ Köşeli ayraç içinde hem Farsça özgün metindeki sözcük hem de cinsiyet gösterilmiştir.

Kes [♂] nedâred ruspî zen kîst ân

V'an ki dâned [♂] nîsteş ber hod gümân

Kimse [♂] o...u kim olduğunu bilmez.

Bilen [♂], hakkında şüphesi yoktur.

Bu beyitte görüldüğü gibi, Farsçasıyla *kes*, Türkçesiyle *kimse* belirsiz adlarını erkeği gösterirken Farsçasıyla *daned*, Türkçesiyle *bilen* önadı da erkeği göstermektedir.

Cinsiyetçi dile ilişkin söylenenler toparlanacak olursa, Mevlana'nın yapıtlarından seçili örneklerin benzer bir gelişme gösterdiği, Farsçası ve Türkçesiyle örtük eril cinsiyeti imlediği görülebilir. Örneğin, {insan + beşer + ümmet+ amme + halk =merd/erkek} gibi sözcüklerin sözlük anlamları, insanların tümü için geçerli olanı karşılaması gerekirken bu sözcükler, anlam daralmasıyla 'erkek' cinsiyeti karşılar hale gelmiştir.

Buna karşın, {adam /âdem= erkek + dişi; merd= merd + zen} sözcükler, anlamsal olarak doğrudan erkekleri imlerken anlam genişlemesiyle dişileri de içerir olmuştur. Türkçe ve Farsçada hem kız çocukları hem de oğlan çocukları için kullanılan sözcükler {kudek + ferzend + tıfil =merd/erkek} salt oğlan çocuğunu işaretlemektedir. Kişi adlarını {sen / to = erkek; o / u= erkek} ve belirsiz adılarda {çok kimse / bes kes; herkes / herkes; hepsi / heme; biri/ yeki / öbürü / yeki=merd/erkek} yansızken yani herhangi bir cinsiyeti nitelemeyen bu örneklerde görüldüğü üzere örtük eril cinsiyeti nitelemektedir. Bu bağlamda:

- (i). Türkçe ve Farsçada cinsiyet sanılanın tersine çok önemli bir rol oynamaktadır.
- (ii). Bu iki dil de cinsiyetsiz dillerden olmasına karşın, örtük eril cinsiyete sahip dillerdendir.
- (iii). Bu iki dilin cinsiyet dağılımı belirgin biçimde bakışimsızdır/asimetriktir çünkü dilin açıkça ifade edilen ilk ve en önemli işaretleyicisi dişi cinsiyettir.
- (iv). Türkçe ve Farsçada kişi gönderimli kullanılan sözcüklerin çoğu, cinsiyetlendirilmemiş olmasına karşın, güçlü bir şekilde eril cinsiyeti gösterme eğilimindedir.

Bu söylenenlerden hareketle, Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyetçi dil, tam da İrıgaray'ın (2006: 18) kalın çizgilerle altını çizdiği gibi, dışıl olan dilde “eril olmayan” başka bir deyişle var olmayan soyut bir gerçeklik haline getirilmesiyle göstermiştir denilebilir.

3.8.4. Örtmeceler

F. W. Nietzsche (2007: 96), “utancın incelmışliği” diyerek utançla dalgasını geçerken gizemin olduğu her yerde utancın olduğunu ve eski zamanlarda kültürün büyük kısmını dinsel alan oluşturduğu için utancın dinsel bir kavram olduğunu söylemektedir. Ona göre, dinlerin yasakladığı alan cinsellik, utanma duygusunun aktarıldığı yer ise cinsel ilişkilerdir. Durum böyle olunca, “Cinsel ilişkilerin korunması ve kutsal kabul edilmesi için Tanrı, yatak odalarına bekçi tayin edilmiştir.”²⁴⁵

Öyle görünüyor ki incir yaprağıyla başlayan utanmanın yatak odalarına taşınması, oradan da Foucault'un (2003: 33) dediği biçimde “dil utangaçlığı” olarak dile aktarılması Kutsal Kitaplar aracılığıyla olmuştur.

Hollandalı filozof, Baruch Spinoza, *Tractatus: Teolojik Politik İnceleme* adlı kitabında (2019: 175), dil utangaçlıklarının izini sürerek Tevrat'ta örtmeceye neden gereksinim duyulmuş olabileceğini şöyle açıklamaktadır: “Gerçekten de kötülükten nasibini almamış eski yazarlar, nezaket kurallarının bin dereden su getiren üslubuna başvurmadan her şeyi gerçek adlarıyla anıyorlardı. Ama kötülük ve görmemişlik hâkim olunca eskilerin edepsizce söylemediği şeyler öyle bulunmaya başlandı. Kutsal Kitap'ın bu nedenle değiştirilmesine gerek yoktu. Yine de halk tabakasının zayıflığı göz önüne alınarak herkesin önünde yapılan okumalar sırasında cinsel birleşmeyi ve dışıkları anlatmak için daha uygun deyimler kullanma âdeti getirildi.”

Spinoza'nın, Tevrat'ta geçen cinsellikle ilgili sözler için Türkçe çevirilerine²⁴⁶ göre; “uygun deyimler kullanma âdeti”, “kelimelerin daha uygun lafızlarla ifade edilmesi” ya da “daha görgülü sözcükler kullanmak” olarak ifade etmesi örtmece olarak kavramsallaştırılmaktadır.

²⁴⁵ Nietzsche, burada bir yay ayraç/parantez açarak “Türkçede yatak odasına harem (kutsal yer) adı verilir ve camilerin dış avluları için aynı sözcük kullanılır,” bilgisini eklemektedir(2007: 96-97).

²⁴⁶ *Teolojik Politik İnceleme* kitabının Türkçe çeviriler sırasıyla: 2019: 175; 2011: 167; 2008: 203.

Spinoza'nın belirttiği gibi, örtmecenin dile taşınması oldukça eski. Bu eskiliğinden dolayı, Doğan Aksan, hemen hemen her dil birliğinde örtmece çabasının gözlemlenebileceğini söylemektedir (2009: 3/99).

Eskil Yunanca kökenli *euphēmismós*, *eû* “iyi” ve *phēmi* “söylemek” eylemlerinin/fiillerinin bileşimidir (URL: 8). Türkçe sesletimiyle, *evfemi*, “iyi söylemek” anlamındadır ki Türkçe karşılığı *güzel adlandırma*'dır. Örtmece de denilen güzel adlandırma, kimi varlıklardan, nesnelere söz edildiğinde doğacak korku, ürkme, iğrenme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacıyla yönelen ve dünyanın her dilinde rastlanan bir değiştirme olayıdır (Doğan Aksan 2009: 3/98).

Örtmece rahatsız edici, ayıp, hakaret sayılacak bir şey yerine ılımlı, kulağı tırmalamayan, dolaylı bir sözcük ya da söz kullanılmasıdır. Örtmece özellikle ölüm, cinsel ilişkiler, bedensel işlevler vb. alanlarda yaygındır (İmer, Kocaman ve Özsoy 2011: 205). Başka türlü söylenirse, örtmece, doğrudan söylenmesi uygun görülmeyen bir olguyu örterek dolaylı yoldan anlatmaya denilmektedir (Vardar 2007:156).

İmer ve arkadaşları, örtmecenin topluma bakan yönüne, “rahatsız edici, ayıp, hakaret sayılacak” sözcükleriyle dikkat çekerken Doğan Aksan kişiye bakan yönüne “korku, ürkme, iğrenme” gibi duyguları ya da “kötü izlenim, çağrışımları” öne çıkarmaktadır. Kuşkusuz, örtmecenin en yaygın görüldüğü ve kullanım sıklığı bulunduğu alan cinselliktir.

Cengiz Çelik (2011: 38), örtmeceleşme derecesine göre örtmecenin hafif, orta ve yüksek olarak üçe ayrıldığını, cinselliğin yüksek dereceli örtmece olduğunu belirtmektedir. Ona göre, yüksek dereceli örtmeceler, tabu gibi işlem görmektedir. Terbiyeli olmak kaygısının önemli olduğu bu tip örtmeceler söz varlığı içinde kemikleşmiştir. Toplumsal olarak insanların en büyük tepki gösterdikleri konular arasında cinsellik ve batıl inançlar önde gelmektedir.

Örtmece, çevirmenlerin de sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Bu tez, Mevlana'nın çeviri yapıtlarına dayandığı için yapıtların kaynak dili Farsça, erek dili ise Türkçedir. Dolayısıyla hem Mevlana kaynak dilde hem de çevirmenler erek dilde karşılığı tabu veya kaba, argo, sövğu olan bazı sözlerin aktarımı sırasında örtmece yapmıştır.

Cinsiyet kültürünün önemli bir çalışma alanını cinsellik olduğu, Mevlana'nın ve çevirmenlerin en çok kullandığı örtmece türü cinsellikle ilgili olduğu için seçili örnekler üzerinden cinsel ilişki, cinsel yönelimler ve cinsel organlarla ilgili örtmecelerde uygulanan incelikli örtmeceler incelenebilir.

3.8.4.1. Cinsellikle İlgili Örtmeceler

Kuşkusuz, hiçbir çeviri yetkin olmadığı gibi, her çeviride kayıpların olması da kaçınılmazdır. Ne var ki örtmecelerle yapılan çeviri kayıplarıyla kaynak metinden ne denli uzaklaşıldığına ilişkin ipuçları da görmezden gelinemeyecek denli çok olabilir. Tezde hem çevirilerdeki örtmeceleri gösterebilmek hem de Mevlana'nın cinsellikle ilgili sözcükleri ne denli kolay kullanabildiğini dikkat çekmek için örneklerin sayısı arttırılabilir ama seçili örnekler üzerinden örtmeceleri göstermek için yeterli olabilir.

Mesnevi'nin Farsçasıyla birlikte 1'i İngilizce, 2'si Osmanlıca, 12'si de Türkçe olmak üzere 15 farklı çevirisinin yanı sıra, *Fihi Ma Fih*'in 1'i İngilizce, diğer 4'ü Türkçe olan 5 çeviri yapının erek dildeki örtmeceleri için çevirmenler çizelgede gösterilebilir.

Çizelge 14: *Mesnevi* ve *Fihi Ma Fih* Çevirmenleri

Mesnevi Çevirmenleri				
R. Nicholson	Abdülbaki Gölpınarlı	Derya Örs-Hicabi Kırlandıç		
S. Mehmed Nahifi	Ahmet Avni Konuk,	Hicabi Kırlandıç		
M. Şakir Efendi	Amil Çelebioğlu	Adnan Karaismailoğlu		
Veled Çelebi İzbudak	Tahir'ül Mevlevi	Hüseyin Top		
Kenan Rifai (1. Defter)	Şefik Can	Mehmet Kanar		
Fihi Ma Fih Çevirmenleri				
A. J. Arberry	A. Gölpınarlı	A. Avni Konuk	M. Ü. Anbarcıoğlu	A. Karaismailoğlu

Bu 15 + 5 çevirmenin başka başka kaygılarla çevirilerde kullandıkları örtmeceler bulunmaktadır. Kaynak dilden –Farsçadan- erek dile –İngilizce, Osmanlıca ve Türkçeye- yukarıda çizelgede gösterilen çevirmenlerin, cinsellikle ilgili kimi sözceleri doğrudan çevir(e)mediği, uyarlama yöntemiyle çevirdiği söylenebilir.

Mevlana'nın, *Mesnevi*'nin 6. defterinde geçen, “erkeğe kadın huyu” ve “kadına erkek huyu” verilirse neye dönüŖeđini söylemektedir.

Çizelge 15. Mesnevi'nin 6. Defterinde Örtmece Uygulanan Sözler

Mesnevi 6. Defter	Beyit	Erkeğe Kadın Huyu Verildiğinde	
Mevlana	2993	Muhannes gereded	Gan mi dehed
Nicholson	2995	Catamitus	Et coitum dat
Nahifi	3021	ol olur fi'l-i muhannesle deni	
M. Şakir Efendi	3048	İ.ne olup	G.t verir
Konuk	12/3014	P.şt olur	G.t verir
İzbudak	2995	P.şt olur	Namussuzluk eder
Gölpınarlı	3003	Ahlaksız olur	Edepsizlik eder durur
Çelebioğlu	3021	O muhanneslikle alçalır	
Tahir'ül Mevlevi ve Can	23400 /2995	Kadınlaşır	Erkeklerle düşer kalkar
Örs-Kırlangıç	2993	Muhannes olur	İ.nelik eder
Kırlangıç	2/2993	Edilgen olur	O kötü fiilde
Karaismailoğlu	2993	Kadımsı olur	Oynaşır
Top	12/23732	Kadımsı olur	Kadın gibi oynaşır

Farsça *Mesnevi*'de, Arapça kökenli *muhannes* ve *gan* sözcükleri geçmektedir. Konuk, *muhannes* sözcüğünün anlamını “kadın tabiatlı ve korkak ve p.şt” *gan* sözcüğünün anlamını ise “g.t” olarak vermektedir. *Farsça-Türkçe Sözlük*'te *gan* sözcüğü, “çiftleşme” (Şükün 1996: 3/1634) anlamına gelmektedir.

Şentürk'ün dikkat çektiği gibi, tabu olması sebebiyle yazı/konuşma dilinde sansürlenmiş cinselliğin ifadesinde kullanılan örtmeceler, sözlükte yine örtmeceyle açıklanmaktadır (2019: 175). Örneğin, Şükün, sözlüğünde, *gan* sözcüğünü açıklarken iki kişinin cinsel ilişki yoluyla birleşmesini ifade etmek için kullandığı “çiftleşme” sözcüğü de bir örtmecedir.

Bu beyitte, erkek eşcinsel için Mevlana, Farsça kökenli adlandırmaları değil de Arapça kökenli *muhannes* sözcüğünü tercih ederek kendisi de örtmece kullanmaktadır. Benzer biçimde, Türkçesiyle *erkek eşcinsel* ile *g.t verir* Mevlana'nın kullandığı biçimiyle *muhannes gereded* ve *gan mi dehed* sözcüklerinin çevirileri de örtmecelidir. Konuk, olumsuzluğu daha az çağrıştırmak için ayıp saydığı “g.t” sözcüğünü kırparak “g.t” olarak vermektedir. Örs ve Kırlangıç, *muhannes* sözcüğünü olduğu gibi Türkçeye aktarıırken *gan mi dehed* sözcesini “i.nelik eder” olarak çevirmektedir. Mehmed Şakir

Efendi ve Konuk da *gan mi dehed* sözcüsünü Türkçeye birebir çevirirken *muhannes* sözcüğünün argo kullanımı tercih ederek *i.ne* ve *p.şt* sözcükleriyle karşılamaktadır.

Mehmed Şakir Efendi ve Konuk'un, kolayca *g.t verir* olarak çevirdikleri sözceler, diğer çevirmenlerce yüksek dereceli örtmecelerle {namussuzluk eder, edepsizlik eder durur, erkeklerle düşer kalkar, i.nelik eder, o kötü fiilde, oynaşır} anlamı başka yerlere taşıyacak biçimde çevrilmektedir. Nicholson, açık saçık bulduğu bu beyiti yarı İngilizce yarı Latince çevirirken diğer altı çevirmen ise *muhannes* ve *gan* sözcüklerinin Türkçede aşağı yukarı karşılayan sözcüklerle üzerini örtmektedir. Örs-Kırlangıç, *muhannes*'le Arapçadan; Nicholson *catamitus*'le Latince'den ödünçlenen sözcüklerle; M. Şakir Efendi, Konuk ve İzbudak argoyla; Kırlangıç ise "edilgin olur"la örtmecelemektedir.

Tanrı, erkeğe dişi huy verdiğinde erkek, {muhannes, i.ne, p.şt, ahlaksız, edilgin, kadınsı, kadımsı oluyor ve kadınlaşabiliyorsa} Tanrı, dişiye erkek huyu verdiğinde dişi nasıl olursa, neye dönüşebilire bakılabilir.

Çizelge 16: Mesnevi'nin 6. Defterinde Örtmece Uygulanan Sözler

Mesnevi 6. Defter	Beyit	Kadına Erkek Huyu Verildiğinde...	
Mevlana	2994	Talibi zen gerded	An zen sa'teri
Nicholson	2996	İllia femina	Feminam cupit ea rem habet
Nahifi	3022	Müşabihdir ricale	Anda hal
Mehmed Şakir Efendi	3049	Talib-i zendir	Zıbıkçı derbeder
İzbudak	2996	Kadın arar	Sevici olur.
Konuk	12/ 3015	O sevici kadın	Kadının talibi olur
Gölpınarlı	3004	Kadın arar	Sevicilik eder
Çelebioğlu	3022	Erkeğe benzer	Kadın sever
Tahir'ül Mevlevi	23401	Kadın erkek gibi	Kadın arar, sevicilik eder
Can	2996	Kadın erkek gibi	Kadın arar, sevicilik eder
Örs-Kırlangıç	2994	O kadın	Zıbıklı kadın arar
Kırlangıç	2/2994	Kadın arar	Bir erkek şehvetiyle
Karaismailoğlu	2994	O kadın	Korkusuzca kadın arar
Top	12/23733	Kadın sevici olur	Kadın arar

Örs-Kırlangıç çevirisindeki “o kadın” sözcüğü, Farsçasında (b.2994) *sa'ter* olarak geçmekte sözcüğünün anlamını Konuk, “sevici kadın” olarak vermektedir. Nicholson, Latince sözcüklerle üzerini örterken Konuk, dışında hiçbir çevirmen *sevici kadın* olarak çevirmeyerek yakın anlamlarla sözcüğün üzerini örtmüşlerdir. Şentürk'e (2019: 87) göre, en büyük tabulardan biri olan “cinsellik” konusu, oldukça gizli tutulmaya çalışılmaktadır. Tabu olması, ahlaken uygun olmaması gibi sebeplerle aynı gizlilik, dile de bulaşmaktadır. Bu durumda, cinsel ilişki için eşyalar da “kendisinden bahsedilmesi yasak” hale getirilmektedir. Şentürk'ten hareketle, cinsel birleşme sırasında kullanılan bir araç olan “zıbık” da kullanılan örtmecelerden biridir, denilebilir. M. Şakir Efendi ile Örs ve Kırlangıç'ın “zıbıklı kadın” dediği, *zıbık*'ın anlamlarından biri *Derleme Sözlük*'te “erkek üreme organı”dır (2009: 6/4366).

3.8.4.1.1. Sakalla Adam Olunsa

Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde “Cuha'nın Çarşaf Giymesi” adlı kısa bir güldürücü hikâyeye anlatmakta, hikâyenin sonunda şöyle demektedir. Aynı beyit numaralarıyla (b.3345) Farsçası, Örs-Kırlangıç ile Nicholson çevirisiyle:

Ger bi riş **hâye** merdestî kesî. Her buzi râ riş mü bâşed besî.

Siquis barba et **testiculis** vir esset, ever he goat has a beard and plenty of hair

Sakalla, **taşakla** adam olunsaydı, keçilerin de dünya kadar sakalı, kılı var onlar da adam olurdu.

Bu beyitte Mevlana, Arapça kökenli ödünçleme “haye” sözcüğünü kullanımıyla, Nicholson tabu olarak gördüğü bu sözcük için beyti Latineden ödünçlediği sözcüklerle yarı Latince, yarı İngilizce çevirisiyle, Örs ve Kırlangıç ise argo kullanımıyla örtmece uygulamıştır. Örs ve Kırlangıç çevirisinden yapılan alıntıda gizli özne eril “o” bulunurken Farsça metinde “bir kimse” anlamına gelen *kesi* kullanılmakta, *t...k* sözcüğü yerine “haya” geçmektedir.

Gölpınarlı, bu beyite benzer bir deme/atasözü olduğunu yazmaktadır: “Erlik t..akla olsaydı eşek en büyük er olurdu” (2004: 113). Gölpınarlı, (b. 3346) bu beyiti, “Adam, sakalla, h... adam olsaydı,” biçiminde, *haya* sözcüğünü tabu sayarak üç noktalı çevirmiştir. Oysa Mevlana, Arapça kökenli “erbezi” anlamındaki “haya” sözcüğünü kullanmıştır.

3.8.4.1.2. P.ştun Eline Güzelim Hint Kılıcı Geçse

Mevlana, *Fih Ma Fih*'te erkekten ve edilgin erkek eşcinselden söz etmektedir. Gölpınarlı ve Arberry çevirisiyle:

(...) O alış verişte bulunan kişinin aldığı tat satıştır; erliğı yoktur onun; cariyeyi satmak için alıyor; *erliğı, erkekliğı yok* ki cariyeyi kendisi için alsın. *P.ştun* eline güzelim Hint kılıcı geçse onu satmak için alır (...) (2001a: 26/95).

Since the pleasure of that merchant comes only in selling, he is as good as impotent. He buys the girl to sell her, *not having the manhood and virility* to want her for himself. If a fine Indian sword falls into the hands of *an effeminate man*, he will take it to sell it (...) (2000: 26/201).

Farsça “an raculiyet u merdi nist” olarak yer alan sözceyi Arberry İngilizceye “not having the manhood and virility” olarak çevirirken Konuk, “onda o raculliyyet ve mertlik yok”, Gölpınarlı, “erliğı, erkekliğı yok” Anbarcıoğlu, “mertlik ve insanlık onda ne gezer”, Karaismailoğlu, “onda o erlik, erkeklik yok” olarak çevirmiştir.²⁴⁷ Mevlana, devamında eline Hint kılıcı geçecek erkeğı “muhannes” olarak nitelendirirken Arberry “efeminate man”, Konuk, “kadın tabiatlı adam”, “p.şt” Anbarcıoğlu, “zayıf, korkak olan adam”, Karaismailoğlu (2022: 26/159) “namerd” olarak çevirmiştir.²⁴⁸ Böylelikle, Mevlana, erkek eşcinsel için Arapçadan ödünçlenen *muhannes*; Arberry ve Konuk *efeminate man/kadın tabiatlı adamla* Gölpınarlı ise “p.şt” sövgü sözcüğüyle örtmecelemiştir.

Benzer biçimde, Anbarcıoğlu, anlamı değiştirecek biçimde *muhannes* sözcüğünü “zayıf ve korkak adam”, *an raculiyet u merdi nist* sözcesini ise “mertlik ve insanlık onda ne gezer” olarak çevirmiştir. Her iki örnekte de görüleceğı üzere, Anbarcıoğlu, kaynak dilden, erek dile doğrudan değil, uyarlama yöntemiyle çevirmiştir. Uyarlama, kaynak metindeki ifadenin, erek metinde, dilsel ya da kültürel nedenlerden dolayı bulunmamasından kaynaklanan durumlarda kullanılabilir. Oysa kaynak dildeki *raculiyet* ve *muhannes* sözcüklerinin erek dilde karşılıkları olduğu gibi, aynı zamanda, bu sözcükler erek dilde de kullanılmaktadır. Burada eşdeğer bir durum oluşturularak aktarılması gereken *raculiyet* ve *muhannes* sözcükleri, anlam kaydırmalarıyla yorumlanarak aktarılmıştır. Başka türlü söylenirse de Anbarcıoğlu anlamı sakatlamıştır,

²⁴⁷ Sırasıyla sayfa numaraları: Farsça 1967: 27/111; İngilizce 2000: 26/201; Türkçe çevirileri Konuk 2001b: 27/103; Gölpınarlı 2001a: 26/95; Anbarcıoğlu 2017: 27/140; Karaismailoğlu 2022: 26/159.

²⁴⁸ Sayfa numaraları 3. dipnottaki gibidir.

denilebilir. Farsça kökenli *mert* sözcüğü “erkek” (Şukun 1996: 3/1792) anlamına gelmekte “+lik” yapım ekiyle “erkek+lik” durum adı yapılmaktadır. Arapça kökenli *raculiyet* sözcüğü “erkek olma, erkeklik” anlamındadır. Ne *Arapça-Türkçe Sözlük*’lerde ne *Kamus-ı Türki*’de ne *Osmanlıca-Türkçe Sözlüklerde* ne de *Türkçe Sözlük*’te²⁴⁹ *raculiyet* sözcüğünün Anbarcıoğlu’nun çevirdiği gibi “insanlık” anlamı bulunmaktadır.

Mevlana, Arapça ve Farsça kökenli iki sözcükle o adamda “erkeklik” olmadığını vurgulamakta, “cinsel iktidarsız” olduğu için cariyenin onu sevmeyeceğini, adamın da cariyeyi kendisi için değil, satmak için alacağını yazmaktadır. Mevlana, burada bir alışverişten, dişi bir kölenin alınıp satılmasından söz etmektedir. Oysa Anbarcıoğlu, anlam kaydırmasıyla bir mal gibi alınıp satılan dişi köle için “o adamda insanlık olmadığı için cariyeyi satmak için aldı” anlamına gelecek biçimde çevirmiştir. Anbarcıoğlu *muhannes* sözcüğünün temel anlamını değil, yan anlamını “zayıf ve korkak adam”ı tercih ederek yüksek düzeyde örtmece kullanmıştır.

Anbarcıoğlu gibi düşünüldüğünde “zayıf ve korkak adam”ın Hint kılıcını satıp da kendisine neden makyaj malzemeleri satın almak istediği sorusu havada kalabilir. Gölpınarlı, çeviri yapıtına yazdığı Sunuş’ta Anbarcıoğlu çevirisinin yanlış olduğunu örneklerle gösterdikten sonra, bu çevirinin çıkışına yük azaldı diye çok sevindiğine ama sevincinin yerini bulmadığını söylemektedir (2001a: VI-VII).

3.8.4.1.3. Eşcinsel Erkek ile Karşıcinsel Erkek

Mevlana, *Mesnevi*’nin 2. defterinde erkek karşıcinsel –heteroseksüel- ile erkek eşcinseli -homoseksüel- karşılaştırmaktadır: Farsçası (b.3136) ve Kırlangıç (b.3152) çevrisiyle:

Merd ra zevki gaza u kerr ü fer	Erkek, savaştan haşmetten tat alır
Mer muhannes ra bud zevk ez zeker	İ.e de ancak aletten tat alır

Farsça özgün metinle birlikte İngilizce ve Türkçe karşıcinsel erkek ile eşcinsel erkek çevirileri karşılaştırıldığında *erkek karşıcinsel* {merd + er + erkek + yiğit + yiğit adam + mert + a man} olarak nitelenirken *erkek eşcinsel* için {muhannes + i.e + p.şt + karı tabiatlı adam + namerd + ahlsaksız + korkak + kancık tipli + pathico} kullanılmıştır.

²⁴⁹ (Mutçalı 1995: 312; Kanar 2009: 945; Sami 2015: 516; Develioğlu 2006: 881; Parlatur 2006: 1394; Ayverdi 2006: c.3, s. 2562).

Çizelge 17: Mesnevi'nin 2. Defterinde Örtmece Uygulanan Sözcükler

Mesnevi 2.Defter	Beyit	Karşıcinsel Erkek	Eşcinsel Erkek	Cinsel Organ
Mevlana	3136	Merd	Muhannes	Z...r
Nicholson	3150	A man	Pathico	Pene
Nahifi	3180	Merdanın	Muhannes	Zevk-ı diğer
M. Şakir Efendi	3176	Merd	İ.e	Z...r
İzbudak	3150	Er	Karı tabiatlı adam	Z...r
Konuk	3138	Erkek	Muhannes	Z...r
Gölpınarlı	3157	Erkek	P.şt	Z...r
Çelebioğlu	3180	Yiğit	Karı tabiatlı	Başka zevk
T.Mevlevi	7084	Yiğit adam	Namerd/ahlaksız	Başka şey/taf
Can	3150	Yiğit adam	Korkak-ahlaksız	Başka şey/taf
Kırlangıç-Örs	3136	Yiğit	İ.e	Z...r
Kırlangıç	3152	Erkek	İ.e	Alet
Karaismailoğlu	3136	Mert	P.şt	Z...r
Top	4/7157	Mert kişi	Muhannes/kancık tipli	Erlik aleti

Nicholson, İngilizce başladığı çeviriyi Latince bitirmiştir yani noktalı virgülden sonra - “pathico voluptas e pene est”- Latince yazmıştır. Nicholson, kendince kaba, çirkin ya da sakıncalı gördüğü sözlerin İngilizceleri yerine Latincelelerini kullanarak çevirisini daha uygun hale getirmiş olabilir. Nicholson’un Latince çevirdiği kısım, İngilizce *Mesnevi*’de şöyle geçmektedir: “(...) a (passive) catamite’s delight is from penis.”

Benzer biçimde, Tahir’ül Mevlevi ve Şefik Can da kendilerince olumsuz değer atfettikleri erkek eşcinsel sözcüğünün anlam değerini ağırlaştırarak örtmeceler kullanmaktadırlar. Can:

Korkak, ahlaksızın zevki başka şeyde, başka taraftadır” (2016b: d.2, b. 3150).

Tahir’ül Mevlevi:

Namerdin, ahlaksızın zevki ise başka şeyde, başka taraftadır.” (2016a: d.2, b.7084).

Görüldüğü gibi, Tahir’ül Mevlevi, *erkek eşcinsel* yerine “namerd ve korkak”, Can, “ahlaksız ve korkak”, her ikisi de *erkek cinsel organı* yerine ise “başka şey” demeyi

tercih ederken Nahifi ve Çelebioğlu da erkek cinsel organına örtmece uygulayarak “zevk-i diğeri” ve “başka zevk” demektir.

Cinsel organlar tabu olduğu için çevirmenlerce cinsel organların, cinsel edimlerin dil boyutunda açıkça ifade edilmesi de gizli olmalıdır. Kerim Demirci'nin (2008: 25) yerinde saptamasıyla “fiziksel olarak vücutta örtülü olması gereken organlar, dil kullanılırken de örtülü olması gerekir.”

Mevlana'nın ve çevirmenlerin nasıl örttüğüne çizelge üzerinden bakıldığına, Mevlana, karşıcinsel erkek için Farsça *merd* derken eşcinsel erkeğin hem adını hem de cinsel organını doğrudan kullanmamak için Arapçadan ödünçlediği *muhannes* ve *z...r* sözcükleriyle örtülemektedir.

Mevlana ve çevirmenler cinsel organlardan açıkça söz etmek yerine genellikle, Arapça sözcükleri örtü olarak kullanmaktadır. Mevlana ve Mehmed Şakir Efendi, İzbudak, Konuk, Gölpınarlı, Örs-Kırlangıç ve Karaismailoğlu örtmece bir sözcüğü, Arapçadaki karşılığı “erkek, eril” olan, zamanla anlam daralmasına uğramış ve “erkek cinsel organı” anlamını kazanana *z...r* sözcüğüyle karşılamaktadır.

3.8.4.1.4. Aybaşı ile Ersuyu

Mesnevi'nin 6. defterinde dişilerin aybaşından söz edilmektedir. Aynı beyit (b.2932-2934) numaralarıyla Farsçası ve Kırlangıç çevirisiyle:

Ihbitu efkend cân râder hazıyz	“İnin” emri attı aşağılara canı
Ez nemâzeş kerd mahrum in mehıyz	Hayız onu namazdan mahrum kıldı

Mesnevi'nin 5. defterinde ise erkeklerin ersuyuyla ilgilidir. Aynı beyit numaralarıyla (b.3861) Farsçası ve Örs-Kırlangıç çevirisiyle:

Çün hayali did an hufte be hab	Uyuyan kimse, düşünde bir hayal görür
Cüft şod ba an u ez vey reft ab	Onunla birleşir de erlik suyunu akıtır.

Aşağıdaki çizelgede dişilerin aybaşına ve erkeklerin ersuyuna Mevlana ve çevirmenler nasıl örtmece uygulamış bakılabilir.

Çizelge 18: Mesnevi'nin 6. ve 5. Defterlerinde Örtmece Uygulanan Sözcükler

Mesnevi	6. Defter	Aybaşı	5. Defter	Ersuyu
Mevlana	2932	Mahiz	3861	Reft ab
Nicholson	2934	Menstruation	3861	Aqua effusa est
Nahifi	2960	Mehiz	3872	Sarf-ı ab
Mehmed Şakir Efendi'de bu beyit yoktur			3917	Ab-ı ru
İzbudak	2934	Hayız	3863	Erlık suyu
Konuk	12/2953	Mahiz	10/3855	Su gitti
Gölpınarlı	2942	Hayız	3864	Erlık suyu
Çelebioğlu	2960	Hayız	3872	Suyu
T. Mevlevi	23339	Aybaşı	20024	Erlık suyu
Can	2934	Aybaşı	3861 bu beyit çıkarılmıştır	
Örs-Kırlangıç	2932	Hayız	3861	Erlık suyunu
Kırlangıç	2/2932	Hayız	2/3861	Su yürür
Karaismailoğlu	2932	Hayız	3861	Su akar
Top	12/23671	Hayız	10/20352	(Erlık) suyu

Görüleceği gibi, dişilerin aylık döngüsü olan aybaşından söz edilirken Mevlana dâhil Türkçe çevirmenler, Arapça kökenli *hayız* sözcüğünü ve türevlerini kullanarak sözcüğün üstünü örtmektedir. Yalnız Tahir'ül Mevlevi ve Can, Türkçesiyle *aybaşı*, sözcüğünü kullanmaktadır.

Mehmed Şakir Efendi de bu beyit yer almamaktadır. Mehmed Şakir Efendi'nin kendisinden mi yoksa hazırlayan Selman Karadağ'dan mı kaynaklı bilinmez ama “İnin buyruğu, canı şu aşâğılık yeryüzüne indirdi; o hayız hali, onu namazdan mahrum etti” beyiti ya atlanmış ya unutulmuş. Yine, “Yoldaşlar, bu dertten çekinin; bırakın şu lafları; sakının havanıza uymaktan; çünkü havasına uymak, erkeklerin hayız görmesidir” beytinin ilk kısmı Latin alfabesiyle yazılırken ikinci kısmı, Arap alfabesiyle yazılı bırakılmıştır.

Mevlana, Farsçasında “reft ab” olarak söylerken İzbudak, Gölpınarlı, Tahir'ül Mevlevi, Örs-Kırlangıç ve Top, Türkçe söylenişi *ersuyu* sözcüğünü tercih etmekte; Konuk, Çelebioğlu, Kırlangıç, Karaismailoğlu sadece *suyu* sözcüğünü kullanmaktadır. Osmanlıca çevirmenler Nahifi ve Mehmed Şakir Efendi Farsça *ab* sözcüğüyle Nicholson, Latinceyle “aqua effusa est” örtmeciyelemedir

3.8.4.1.5.“Kir bini kedu nebini” Hikâyesi

Mesnevi'nin 5. defterindeki “Kir bini kedu nebini= Cinsel organı gördün kabağı göremedin” hikâyesi ya da kısaca “Kabak Hikâyesi” yüksek dereceli örtmece içerdiği için bu hikâye, bir anlamıyla, *Mesnevi* çevirmenleri için turnusol kâğıdı gibidir. Tıpkı turnusol kâğıdı gibi, onlar da Mevlana'nın yapıtlarını örneğin, mavi olarak çevirirken ve/veya pek çok konuyu açıklarken cinselliğe ilişkin hikâyelere, özellikle bu hikâyeye, konulara, sözcüklere gelince renk değiştirip kıpkırmızı olmaktadırlar.

Bu hikâye, örnek hikâye olarak seçilip hem çizelge oluşturulabilir hem de bu teze özgü örtmece çeşitleri belirlenebilir. “Bu örnek hikâyede²⁵⁰ geçen cinsellikle ilgili sözlerdeki yüksek düzeyde örtmece çizelgede görülebilir.

Çizelge 19: *Mesnevi*'nin 5. Defterinde Örtmece Uygulanan Sözler

5. Defter	Cinsel İlişki	Dölyatağı	Erbezi	Erkek Cinsel Organı
Mevlana	Cima/gan/gayed	Rahm	Husye	Ner/z...r/kir
Nahifi	Cima	Rahm	(...)	Kir/z... r/alet
M. Şakir Efendi	Cima	Rahm	Haye	Alet/z...r/kir
İzbudak	Yakınlaşma	Rahim	Haya	Alet
Konuk	Cima	Rahim	Husye	Z...r
Gölpınarlı	Yakınlaşma	Rahim	(...)	(...)
Çelebioğlu	Birleşme	Rahmi	(...)	Tenasül uzvu/alet
Tahir'ül Mevlevi	Yakınlaşma	Rahim	Dibine kadar	Alet
Can	(—)	(—)	(—)	(—)
Kırlangıç-Örs	Birleşme	Rahim	Haya	Alet
Kırlangıç	Cima	Rahim	Haya	Z...r/alet
Karaismailoğlu	Birleşme	Rahim	Yumurtalık	Alet
Top	Çiftleşme	Rahim	Husye	Alet
Nicholson	coitum	uterus	Testiculo	Veretro/veretrum/penis

Çizelge 19'da görüleceği üzere, Nicholson'ın açık saçık bulduğu bu hikâyenin büyük kısmını Latince çevirirken Latince kökenli *penis* sözcüğünü kullanmak durumunda

²⁵⁰ *Mesnevi*'nin 5. defterinde geçen “Eşeğin cinsel organını gördün de kabağı görmedin” adlı hikâye, Farsça, İngilizce ve Türkçe *Mesnevi*'lerde 1333 ile 1421; Nahifi ve Çelebioğlu 1341-1430; Mehmed Şakir Efendi'nin çevirisinde 1375-1463; Tahir'ül Mevlevi'nin çevirisinde 17494-17582; Top, c.9/b. 17819-17907 arası beyitlerde yer almaktadır. Şefik Can, bu hikâyeyi çıkarmıştır.

kaldığı görülmektedir. Şefik Can, müstehcen bulduğu hikâyeyi çevirisine almazken Gölpınarlı dil utangaçlığı yaparak açık saçık bulduğu yerleri çevirmeye bile gerek duymaksızın “...” üç nokta koymuştur. Nahifi ve Mehmed Şakir Efendi ile birlikte Konuk ve Kırlangıç cinsel ilişkiyi yabancı bir sözcükle “cima”; İzbudak, Tahir’ül Mevlevi, Kırlangıç-Örs, Karaismailoğlu ve Top da “alet” sözcüğünü kullanarak argoyla örtülemiştir.

3.8.4.2. Örtmece Çeşitleri

Mevlana’nın ve çevirmenlerin yaptığı örtmecelerden hareketle, bir yandan, çizelge 19 üzerinden çevirmenlerin ve açımlayıcıların terbiyelilik çabasının söz varlığında ne tür değişimlere yol açtığı gösterilirken diğer yandan, örnek hikâye üzerinden de ne tür örtmeceler yapıldığı serimlenebilir. Şimdi, çizelge 19’dan yararlanılarak bu teze özgü, *Mesnevi*’nin 5. defterindeki “Kir bini kedu nebini= Cinsel organı gördün kabağı göremedin” hikâyesi ya da kısaca “Kabak Hikâyesi”nden oluşturulan yüksek dereceli örtmeceler; *değiştirmeli*, *çıkarmalı*, *ödünclemeli* ve *üç noktalı örtmece* olarak dört başlık altında incelenebilir.

3.8.4.2.1. Değiştirmeli Örtmece

Bu tür örtmecede, utandırıcı veya zor durumda bırakacağı düşünülen ifadelerin yerine sözcüğün olumsuz değerini hafifletmek için değiştirme yoluyla zararsız ifadeler kullanılmaktadır. Başka türlü söylenirse, sözcüğün temel anlamından tamamen uzaklaşmadan kazandığı yeni anlamlarla yapılan örtmecedir. Şentürk’e (2019: 151) göre, en çok gizlenen konulardan olan “çiftleşmek, sevişmek, ilişkiye girmek”e işaret eden örtmece örneklerinden biri “cima”dır; toplumda açıkça gerçekleşmesi değil, ifade edilmesi bile yasaklanmıştır.

Şentürk’ün dediği gibi, çizelge 19’da görüleceği üzere, Mevlana’nın kullandığı “cima” sözcüğünü; İzbudak, Gölpınarlı ve Tahir’ül Mevlevi *yakınlaşma*, Çelebioğlu, Kırlangıç-Örs ikilisi ve Karaismailoğlu, *birleşme*, Top ise *çiftleşme* olarak çevirerek “cinsel ilişki”nin üzerini yakın anlamlarla örtmüştür. Türkçe çevirmenlerin kullandıkları *yakınlaşma*, *birleşme* ve *çiftleşme* sözcükleri bağlama göre başka anlamlara gelebilir, bu hikâyedeki bağlama göre anlamları “cinsel ilişki”dir.

3.8.4.2.2. Ödünçlemeli Örtmece

Yabancı dillerden alıntı sözcükleri dilin taşıyıcılarının çoğunun bilemeyeceği düşüncesinden hareketle, asıl söylenmek istenen şeyin maskelenerek ifade edilmesi, örtmece adların oluşturulmasında sıkça karşılanan bir yöntemdir (Killi 2006: 61).

Çizelge 19’da görüldüğü gibi, Mevlana Farsçasında, Arapça kökenli “cima” ile birlikte Farsça kökenli “cinsel ilişki” anlamında *gayed*²⁵¹ ve *gan*; erkek eşeğin cinsel organı için de üç sözcük kullanılmaktadır; *ner*, *z...r* ve *kir*. Şükun, Farsça kökenli, *ner* sözcüğüne hem “erkek” hem de “erkeklik aleti” anlamını vermekte, sözcük için iki örneği de Mevlana’nın bu hikâyesinden alıntılanmaktadır (1996: 3/1879). Kanar da *ner* sözcüğün Pehlevicede olduğunu, “penis” anlamına geldiğini belirtmektedir (1998: 651). Benzer biçimde, Farsça *kir* sözcüğü de “erkek cinsel organı” anlamındadır (Şükun 1996: 3/1621). Kanar, *Arapça-Türkçe Sözlük*’te Arapça kökenli *z...r* sözcüğünün temel anlamını “erkek”, yan anlamı “erkek cinsel organı” olarak karşılamaktadır (2009: 912).

Mevlana’nın Arapçadan ödünçlenen *cima*, *rahim*, *husye* ve *z...r* gibi yabancı sözcüklerle örtmece kullandığı söylenebilir. Bu hikâyede İngilizce, Osmanlıca ve Türkçe çevirmenlerin hepsi utandıracak durumlara karşı örtmecenin olanaklarını kullanarak kendilerince “ayıp” olarak belirlediği sözcük ve/veya beyitler için Nicholson, Latineden ödünçleme sözcük alırken Osmanlıca ve Türkçe çevirmenler özellikle, Arapçadan ödünçlenen yabancı sözcüklerle örtmece uygulamışlardır.

Öyle görünüyor ki Mevlana, bu hikâyede sıklıkla geçen erkek eşeğin cinsel organını, Farsçadaki anlamıyla doğru biçimde yazmış olmasına karşın, çevirmenler, anlam değişmediği halde algılamayı değiştirmeye yönelik bir çabayla sözcüğün anlam yükünü hem yabancı sözcüğe hem de argoya aktarmaktadır. Bu hikâyede örnek olarak erkek eşeğin cinsel organının tam adını söylememek için çevirmenler örtmece kullanmak durumunda kalmıştır. Konuk, sözcüğün geçtiği her yerde örtmece gereksinimiyle ödünçleme *z...r* sözcüğüyle karşılarken İzbudak, Tahir’ül Mevlevi, Karaismailoğlu, Kırlangıç-Örs ve Kırlangıç ise yine Arapça kökenli başka anlamlara gelen *alet* sözcüğünü ödünçleyerek sözcüğün Türkçede kazandığı argo anlamına gitmek zorunda

²⁵¹ Konuk, Farsça kökenli *gayed* sözcüğünün “cinsel ilişki” anlamına geldiğini belirtmektedir (c.9, d.5, b. 1345).

kalmışlardır. Böylelikle, çevirmenlerce erkek cinsel organı, argo *alet* sözcüğüyle örtülenmiştir

Ödünçleme sözcüklerle yüksek dereceli örtmece uygulayıcılarının en tipik olanı Nicholson olduğu için onun örtmeceleri örneklendirilebilir. Nicholson, İngilizce sözcükleri doğrudan kullanmayarak Latince sözcüklerle ödünçlemektedir. Kendisi, örnek hikâyeye başlarken ilk beş beyiti Latince, sonra İngilizce çeviriye geçmektedir:

Ancilla quaedam ob multam libidinem immodicamque nequitiam asinum super se injecit.

Asinum ad coitum assuefecerat: asinus ad concubitum hominis viam invenerat.

Technarum fabricatrici cucurbita erat, quam veretro ejus affigebat ut servaret modum.

Cucurbitam peni indiderat illa anus ut trudendi tempore dimidium penis iniret;

Si totum asini veretrum eam iniret, uterus ejus et viscera diruerentur.

The ass was becoming lean, and his mistress remained helpless, saying, “Why has this ass become as (thin as) a hair?”

She showed the ass to the shoeing-smiths and asked, “What is his ailment of which the result is leanness?(d.5, b.1333-1339).

Nicholson’un örnek hikâye boyunca yarı Latince yarı İngilizce çevirileri devam etmektedir. Kuşkusuz, Nicholson’ın aşırı özdemlilik/erdemlilik gösterip *Mesnevi*’deki açık saçık beyitleri Latince yazması çok eleştirilmiştir. Holbrook, Nicholson’un bu şekilde davranmasının sebebini, İngiliz kibar beylerinin İslami edebiyatı, Osmanlı beyefendisinin karısını sevmesine benzeterek kimsenin onu görmesine izin vermemek şeklinde açıklamaktadır.

Nicholson’un açık saçık sayılabilecek metinleri Latince çevirmesinin sebepleri arasında, onu sıradan okuyucunun anlayamayacağı veya yanlış değerlendirebileceği endişesi olduğu da söylenmektedir (Vuraler 2016: 40-41).

Lewis de tam olarak bu noktaya dikkat çekerek Nicholson’un müstehcen şiirleri Latinceye çevirmeye karar verince, Latince otantik edepsiz şiir deyişlerinde mükemmelleşmek için çok çalıştığını belirtmekte, ardından ne yazık ki Nicholson’un “edepsiz parçalar” için Latince kullanımının insanda okuma zevkini tamamen aldığını da eklemektedir (2010: 597 ve 730)!

3.8.4.2.3. Çıkarmalı Örtmece

Çıkarmalı örtmece, çevirmenin kendince sebeplerle bir sözceyi ya da hikâyeyi çevirisine almayarak örtmece uygulamasıdır. Bu başlık, Şefik Can'ın 6 defter olarak yayımladığı *Mesnevi Tercümesi*'nde kendince uygun görmediği beyitleri ve hikâyeleri çıkartarak uyguladığı ağır örtmeceyi göstermek için oluşturulmuştur. Dolayısıyla, ilk örnek Can'dan verilebilir.

Can'ın çeviri yapıtından örnek hikâye olan Kabak Hikâyesini çıkarmıştır. Can, *Mesnevi*'nin 5. defterinde geçen bu hikâyeyi -1333 ile 1364 arası 31 beyit ve 1377 ile 1429 arası 52 beyit olmak üzere toplamda 83 beyiti- müstehcen bulduğu için ya da ayıp saydığı için hem 1997 hem de 2016 basımı çevirisine almamıştır. Can, “Yol afetleri içinde beteri yoktur,” başlığı altında bu hikâyenin sadece ana fikrini almıştır (2016b: 116). Can, çevirisinde bu hikâyeye yer vermediği gibi, niçin yer vermediğine ilişkin okuyucuya herhangi bir açıklama da yapmamaktadır.

Pooley'in (2010: 13) de altını çizdiği gibi, ahlaka karşı tutarsızlık gösteren bu tutum, sadece bu hikâyeyi basitçe kabul etmemek değil, aynı zamanda, hikâyenin adlandırılmasının da yasaklanmasıdır. Gerçekte Can, salt bu hikâyeyi değil, kendince uygun görmediği açık saçık beyitleri ve hikâyelerin büyük çoğunluğunu açıklamada bulunmaksızın çıkarmıştır. Can tarafından çıkarılan beyitler ve hikâyeler yeri geldikçe bu tezde bildirilmiştir.

Yöndemli, Mevlana'ya ait olduğu bütün bilimsel çevrelerde tartışmasız kabul edilen *Mesnevi*'deki bazı hikâyeleri Can'ın sansür etmesinin ve bazılarını çıkarmasının yapıtın bütünlüğünü bozduğunu söylemektedir. Yöndemli (2008: 823), “Mevlana için gösterilen aşırı sevginin tezahürü olan böyle bir hareketin, bir terbiye ve ahlak abidesi olarak tanınan Mevlana'ya karşı işlenmesi; kraldan daha fazla kralcı olmakla açıklanmazsa, başka neyle açıklanabilir?” diye sormaktadır. Ona göre, bu tür davranışlar çevirmenin, Mevlana'yı terbiye ve ahlak açısından, en hafif ifadeyle örtük olarak yetersiz, hafif veya düşük bulduğu sonucuna götürmez mi? Bundan dolayı, bir yazarın izni olmaksızın, yapıtında bu tür tasarruflarda bulunmak, kesinlikle bilimsel ve etik bir davranış tarzı değildir. Ancak, çocuklar için hazırlanacak baskılarda böyle bir davranışın mazur görülebileceğini önemle belirtmek gerekir.

Çıkarmalı örtmeceye ikinci örneği, Meliha Ülker Anbarcıoğlu'nun *Fihi Ma Fih* çevirisinden verilebilir. Can'ın *Mesnevi*'de yaptığının bir benzerini Anbarcıoğlu'nun da *Fihi Ma Fih*'te yapmış olduğu söylenebilir. Anbarcıoğlu, kendince uygun görmediği kısımları açıklama yapmaksızın çevirisine almamıştır. Anbarcıoğlu tarafından çıkarılan kısımlar yeri geldikçe bu tezde belirtilmiştir. Çıkarmalı örtmeceye Anbarcıoğlu'dan bir örnek seçilebilir.

Mevlana, *Fihi Ma Fih*'te çok kısa bir hikâye anlatmaktadır. Anbarcıoğlu, açık saçık bulduğu için olsa gerek bu hikâyeyi çıkarmıştır. Önce, Gölpınarlı'nın çevirisinden hikâyenin tam çevirisi alıntılanıp ardından, Anbarcıoğlu'nun çıkardığı yerler gösterilebilir. Gölpınarlı çevirisinde hikâyenin yer aldığı biçimiyle:

(...) **taşın, putun bundan da haberi yok.** Bir fakih, çocuğun birini dövüyordu. Neden dövüyorsun, suçu ne, dendi. Dedi ki Bu **piçin** ne yaptığını, ne ettiğini bilmezsiniz siz. Ne yaptı ki, ne cinayet işledi, dediler. Tam akıtacağım vakit hayâli kaçıp gidiyor, dedi. Hiç şüphe yok ki o, hayâline âşık onun; çocuğunsa bundan haberi bile yok. İşte müritler de **bu battal şeyhin hayâline âşık olmuşlar**(2001a: 42/139).

Anbarcıoğlu çevirisinde hikâyenin yer aldığı biçimiyle:

(...) **O put ise bundan bir şey duymuyor, bir şey anlamıyor**

(...)

Bunların aşkı bu battal şeyhin hayaliyledir (...)(2017: 42/181)

Görüldüğü üzere, Anbarcıoğlu bu iki sözce arasındaki kısa hikâyeyi çıkardığı için çevirisinde bu hikâye bulunmamaktadır.

Çıkarmalı örtmeceye üçüncü örneği, Adnan Karaismailoğlu'nun *Fihi Ma Fih* çevirisinden verilebilir. Önce, Gölpınarlı çevirisinden sözler aktarılıp ardından, Karaismailoğlu çevirisine yer verilebilir. Gölpınarlı çevirisiyle:

Mal, karı, elbise... Dünyanın her şeyi bir başka şey için gerektir; özü, kendisi gerekli değildir bunların. Görmez misin? Yüz bin dirhemin olsa, sen de aç kalsan, hiç de ekmek bulamazsan o paraları yemen, onlarla geçinmen mümkün mü? **Kadın, çocuk meydana getirmek, şehveti gidermek için gerek** Elbise soğuktan korunmak için gerek (2001a: 23/86).

Karaismailoğlu çevirisiyle:

Mal, kadın, elbise türünden dünyanın her şeyi, başka şey için istenendir. Görmüyor musun? Yüz bin dirhemin olsa, aç bulunsan ve ekmek bulamazsan o dirhemleri hiç yiyebilir misin, gıdan yapabilir misin?Elbise soğuktan korunmak içindir." (2022: 23/143).

Tanıtlamadan da anlaşılacağı üzere, Farsçasıyla ve Konuk çevirisiyle “Zen berâyî ferzend est u kazâyî şehvet=Kadın evlat ve kaza-yı şehveti içindir,” kısmı Karaismailoğlu çıkartarak çevirisine almamıştır.

Çıkarmalı örtmeceye dördüncü örneği Gölpınarlı’nın *Divan-ı Kebir* çevirisinden verilebilir. Gölpınarlı, *Divan-ı Kebir’de* bir beyti, müstehcen bulunduğu için çevirmemiştir. Gölpınarlı çevirisiyle:

Hasedinden İsa’yı kıskanan, onun yüzünden perişan bir hale gelen nadanın

Canı çıksın yüz köpek sakalına pislesin (2007: 1/ b.1510).

Gölpınarlı, bu beyite şu dipnotu düşmüştür: “Beyti tam çevirmedi, aslı şudur. Farsça bilenler anlar.” Gölpınarlı’nın alıntılıdığı beyit Farsçasıyla:

Iy kûn-ı har kez hâsidî İsi büved teşviş-i u

Sed kîr-i har der kun- ı sed tîz-i sek der rîşî -u

Gölpınarlı, “Farsça bilenler anlar,” demektedir. Peki ya Farsça bilmeyenler ne olacak? Onlarda Gölpınarlı’nın çıkarmalı çevirisiyle yetinmek durumunda kalacak.

Bu örnek hikâye dışında, tezin çok da uzağına düşmeyecek biçimde çıkarmalı örtmeceye bir başka örnek gösterilebilir. Mevlana’nın torunu Ulu Arif Çelebi’nin isteği üzerine 14. yüzyılda Mevlana’nın ve çevresindekilerinin anlatıldığı, Eflaki’nin *Ariflerin Menkıbeleri* kitabı, Hemadanlı Abdülvehab bin Mehmet Dede tarafından incelenip şeriata uygun olmayan kısımlar çıkartılarak kısaltılır ve *Sevakıb-ı Menakıb* adıyla adlandırılır. *Ariflerin Menkıbeleri* gibi, bu kitap da Farsçadır. Daha sonra, uygun görülmeyen kısımlar çıkartılarak kısaltmış biçimiyle Derviş Mahmud Mesnevihan, bu kitabı Türkçeye çevirmiştir (Ayan ve Erol 2007: 9).

Benzer biçimde, oryantalist Clement Huart, “Mevleviliğin altın kitabı” dediği, Ahmed Eflaki’nin *Ariflerin Menkıbeleri* kitabını 2 cilt olarak Fransızcaya çevirirken açık saçık bulunduğu bazı parçaları çevirmemiştir (Akt. Yöndemli 2008: 773).

3.8.4.2.4. Üç Noktalı Örtmece

Adil Ahmedov, örtmece yapma yollarından birinin de sözcüklerin yerine üç nokta koyma olduğunu belirtmektedir (Akt.. Ahat Üstüner 2009: 172). Ahmedov’dan hareketle, Gölpınarlı, üç noktalı örtmece kullandığı için *üç noktalı örtmece* olarak

adlandırılmıştır. Üç noktalı örtmece için kaba, argo, sövgü dolu vb. sözcükleri ve ifadeleri daha az sakıncalı hale getirmek için üç nokta koyarak yapılan örtmecelerdir. Balcı (2018: 97), Gölpinarlı'nın bu örtmecesine dikkat çekerek Farsçasında görüleceği üzere, Mevlana'nın çokça eleştiriye uğrayan “Kabak Hikâyesi”ni anlatırken “çekincesiz” bir tavır takınmasına karşın, Gölpinarlı'nın örtmece uygulamasına değinmektedir. *Mesnevi*'nin 5. defterindeki kısaca “Kabak Hikâyesi “ olarak adlandırılan örnek hikâye üzerinden Gölpinarlı'nın üçnokta koyarak yaptığı örtmeceler çizelge üzerinden gösterilebilir.

Çizelge 20: Üç Noktalı Örtmece Örnekleri

B. No	Beyit	Beyit
1335	O düzenci halayık, bir kabak Peydahlamıştı onu kullanırdı (...)	[Ölçü için zekerine takardı] ²⁵²
1336	O kart karı kabağı (...)	[O karı kabak takardı zekere Cimada zeker yarım girsin diye]
1337	[Girse eşeğin aletinin tamamı]	(...) rahim de paralanırdı, damarlarla bağırsaklar da.
1343	Eşeğin halini araştırırken o nerkisciği gördü	Oracıkta (...) [eşeğin altına] yatmış, kendinden geçip gitmiş.
1356	İşi yarımda kalmış, kızgın (...)	[sallanır zeker] iki gözü kapıda seni bekler
1383	Eşeği çeke çeke ahırın ortasına getirdi	(...) [Yatıp eşeğin altına serildi]
1384	[O kahpe] muradına ermek için	halayığın yattığını gördüğü sekiye yatmıştı
1385	Eşek (...)	[Ayağını kaldırdı eşek de abandı Eşeğin zekerinden içi yandı]
1386	(...) [Talimli eşek bastırdı kadına hayaya dek]	kadın geberdi gitti
1387	(...) [Eşeğin zekerinden parçalandı]	damarları koptu, birbirinden ayrıldı
1390	Babacığım, yüzlerce rezillikle bir ölüm hani;	sen hiç eşeğin (...) [aletinden] şehit olanı gördün mü hiç?
1420	Bal gibi, pâlûze gibi olan (...) [eşeğin aletini] gördün de	o kabağı nasıl kabağı görmedin, a haris?

Gölpinarlı, bu hikâyeyi çevirirken erkek cinsel organı anlamındaki “z...r” ya da “kir” sözcüklerinin geçtiği her yere üç nokta koymuştur. Gölpinarlı'nın çevirmeden bıraktığı

²⁵² Gölpinarlı'nın çevirmediği 1330-1420 arası beyitler, köşeli ayraç içine alınarak Hicabi Kırlangıç (2017: c.2, d.5, b.1330-1420) çevirisiyle tamamlanmıştır.

ve üç noktayla yaptığı örtmeceler için Kırlangıç da Arapçadan aldığı, *cima, rahim, z...r, alet* vb. ödüncleme sözcüklerle bir başka örtmece türünü kullanmıştır.

Mesnevi çevirmenleri ve açımlayıcıları örneğin Nicholson, Gölpınarlı, Konuk, Tahir'ül Mevlevi, Şefik Can ve Top yeri geldikçe özür diler tarzda Mevlana'nın, bu tür hikâyeleri ibret alınması için anlattığı türünde açıklamalarda bulunmaktadır. Öte yandan, yine aynı çevirmen ve açımlayıcılar, kendilerinin uygun görmediği sözcükleri çevirirken incelikli taktikler uygulamaktadır. Yukarıda gösterildiği gibi ya üç nokta koyarak ya sözcükleri değiştirerek ya da tümüyle çıkartarak bireysel anlam kaydırmalarıyla yorumlayarak aktarmaktadır.

Mevlana'nın yapıtlarından hareketle, özellikle *Mesnevi* üzerinden cinsellik temele alınarak sınırlı örneklerle gösterilmeye çalışıldığı gibi, doğrudan “ayıp” öne çıkartılarak değiştirmeli, çıkarmalı, ödünclemeli ve üç noktalı örtmecelerin yoğun bir biçimde kullanıldığı söylenebilir. Mevlana salt ödünclemeli örtmece kullanırken değiştirmeli ve ödünclemeli örtmece hem İngilizce hem Osmanlıca hem de Türkçe çevirilerde kullanılmıştır. Örneklerde görüldüğü gibi, çıkarmalı örtmeceyi en katı biçimde Şefik Can uygularken Anbarcıoğlu ve Karasimailoğlu da kısmen uygulamıştır. Üç noktalı örtmece ise salt Gölpınarlı'ya özgüdür denilebilir.

Mevlana'nın yapmadığını, çevirmenlerin ve açımlayıcıların yapması, çeviriyi tartışmalı hale getirmektedir. Freud (1987: 65), bir metnin tahrif edilmesini bir cinayete benzeterek “Cinayetteki güçlük eylemin işlenmesinde değil, izlerinin ortadan kaldırılmasında,” demektedir. Freud, ‘tahrif’ ya da ‘bozmaca’ sözcüğünün çift anlamlılığına dikkat çekerek, “tahrifin, yalnızca bir sözcüğün yerine başka bir sözcük koymak değil, anlamını eskisinden alıp başka bir yere götürüp koymak, bir başka yere kaydırmak anlamına geldiğini belirtmektedir

Freud'un dediği gibi, örneğin, *Mesnevi*'de yapılan örtmecelerle, konunun iç bağlamında kaynak metinden –*Mesnevi, Fihi Ma Fih* ya da *Divan-ı Kebir*'den- bu denli uzaklaşılması ve anlamın taşınması, beyitin/sözlerin anlamını yoksullaştırdığı gibi, Mevlana'nın söyledikleri, iletisi bambaşka bir nitelik kazanmakta, anlaşılabilirlik eşiğinin altında kalmaktadır. Bir başka deyişle, onun söylemediği sözleri ona atfederek,

sözlerini çarpıtarak, tersine çevirerek ya da sözcük anlamını tümüyle değiştirerek bunları yerleşik görüşlere uygun hale getirme çabalarıdır.

Deleuze (2008: 22), “Bir şeyi tanımlarken o şeyin olanağını da gösteren tanımın,” gerçek tanım olduğundan söz etmektedir. Örtmece kavramının tanımı da kendi içinde böyle bir olanağı gösteriyor olabilir. Çünkü tanım gereği, örtmece bir şeyin üzerini örtme, kapama, gizleme yani alalamadır, bunu yapmaktaki amaçlardan biri de etkilemedir. Dolayısıyla, Mevlana’nın yapıtlarının İngilizce ve Türkçe çevirmenleri cinselliğe ilişkin çok fazla sayıda örtmece uygulayarak okuyucuyu etkilemek istemiş olabilir. Belki de çevirmenler, kutsallıkla kuşatılmış Mevlana imgesine zarar vermemek için bunu bir zorunluluk olarak kavramış olabilir. Mevlana’nın çeviri yapıtlarında kullanılan örtmecelerin olası bir başka sebebi, Mevlana’nın söylediklerinin sadece ulaşılmasını istedikleri kesim –örneğin Mevleviler- tarafından algılanması ve diğerlerinden saklanması da olabilir.

Şu halde, Mevlana’nın çeviri yapıtlarında bu denli yoğun örtmece uygulanmasının temel sebebi, cinsellik ise soru şu: Mevlana yapıtlarında neden cinsellikten söz etmektedir? Neden açık saçık hikâyeler anlatmaktadır? Aslında, bu tür sorular, bu tezin ilgilendiği sorulardan biri değildir. Ne var ki hem Mevlana hem de *Mesnevi* çevirmenleri ve açımlayıcıları, bu iki soruya defalarca yanıt vermiştir. Mevlana’nın, çevirmenlerin ve açımlayıcıların olası yanıtlarına kısaca değinmekte yarar olabilir. Belki, “yapıtlarında” sözü çok da doğru olmayabilir, Mevlana’nın *Mesnevi* dışındaki yapıtlarında cinselliğe ilişkin hikâyeler ve sözler pek azdır. Dolayısıyla, açık saçık hikâyelerin ve sözlerin çoğu *Mesnevi*’de demek daha uygun olabilir.

3.8.4.3. Mevlana Neden Açık Saçık Hikâyeler Anlatmaktadır?

Başlıktaki soruya öncelikle, genel yanıtlar devşirilip sonra soruyu özelleştirerek olası başka yanıtlar aranabilir.

Sabbah, sıklıkla, cinsel söylemin, dinsel bir söylem olduğunun altını çizmektedir. Neden cinsel söylem, dinseldir? Bu soruya S. Kierkegaard, Ayesha İmam ve Sabbah’ın kendisinden yanıt aranabilir. Kierkegaard gibi düşünüldüğünde, cinsel söylemin dinsel olmasının temel sebebi, dinsel kökenle yani Âdem ve Havva’yla ilgili olmasıdır. Kierkegaard’a (2003: 62-63; 66; 89) göre, Âdem ile Havva’nın dünyaya Düşüş’ünün

çifte sonucu olmuştur: Günah yeryüzüne inmiş ve cinsellik ortaya çıkmıştır; bunların biri ötekinden ayrılamaz. Bu da insanın ilk durumunu göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bilgi ağacının meyvesinden yemek, iyi ile kötü arasındaki ayrımla birlikte, bir güdü olarak cinsel farklılığı da yeryüzüne indirmişti. İnsan ruh ile beden, tin tarafından taşınan bir sentezi olmasaydı cinsellik, günahkârlıkla birlikte yeryüzüne gelmezdi. Dolayısıyla, günah olmadan cinsellik, cinsellik olmadan da tarih olmaz. Başka bir deyişle, cinsellik, günahkârlık ile vaz edilmiştir ve insan türünün tarihi de aynı anda başlamıştır.

Ayşe İmam (2011: 82), cinselliğin kişisel olduğu duyumsansa da cinselliğin, toplum tarafından yapılandırıldığını ve denetlediğini dile getirmektedir. Örneğin kimin kiminle, hangi biçimlerde ve hangi durumlarda evleneceğini, cinsel ilişkiye gireceğini ya da kaç çocuk doğurulacağını tanımlayan İslami gelenekler ve yasalar bulunmaktadır. Sabbah (1995: 9-10 ve 33) ise diğer dinlerin aksine, Müslüman ilahiyatçıların cinsellik, erotizm ve aşk söyleminin tekeli dinsel dışındaki alanlara bırakmadığını belirtmektedir. Kendisi, cinsel söylem neden dinseldir sorusunun yanıtını, “çünkü şeyhlerin, imamların ve kadıların bir girişimidir de ondan,” olarak vermektedir. Ona göre, bu kişiler - şeyhler, imamlar, kadılar vd.- müminlerin eylemlerini yönetme ve yönlendirme, canlılığın en gizemli alanlarından biri olan cinsel istek olgusu karşısında benimsenmesi gereken tutumu müminler adına belirleme sorumluluğu taşıyan dinsel yetkililer olarak görülmektedirler. Durum böyle olunca, cinsel söylem ilahiyatçıları ve fıkıhçıları gibi, dinsel davranış biçimlerinden sorumlu olan kişilerin zihninde uyanan ve er geç bütün müminlerin zihninde uyanabilecek bir soruya yanıt bulma arzusundan doğar: Müslüman nasıl sevişmeli? Çiftleşme eylemini düzenleyen izinler ve yasaklar neler olmalı?

Mevlana da çağının dinsel bir yetkescisi/otoritesi olduğu için şeytanın/nefsin ayartmaları olan cinselliğe ilişkin soru ve sorunlar onu da çok fazlasıyla meşgul etmekteydi. Gölpınarlı (2003: 5/144), Mevlana'nın yapıtlarında anlattığı hikâyelerde “bilhassa şehvete düşkünlüğün kötülüklerini ilk plana,” aldığını, Sabbah (1995: 20) gibi söylenirse de “eskilerin efsaneleri yenilere ders olsun! Olsun ki insan başkalarının başına gelenleri görsün,” türünde hikâyeler olduğunu anlatmaktadır. Zafer Erginli'ye (2009: 222-223) göre, Mevlana'nın, asıl amacının hikâye anlatmak olmadığını, anlatılan

hikâyenin özüne bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. Onun hikâye kullanımını tercih etmesinde “yüksek hakikatlerin” kolay kavranmasının sağlanması gibi bir hedefin gözetilmesi söz konusudur.

Mesnevi çevirmenleri ve açımlayıcıları da *Mesnevi*'deki cinsel söylemi gerekçelendirmek için sıklıkla araya girip müstehcenliğin edebiyatta bir tür olduğundan, hikâyelerin kıssadan hisseye hikâyeler olduğundan, “derin hikmetler”in, “yüksek hakikatlerin” bu tür örnek hikâyelerle anlaşılabilceğinden, bu sözlerdeki ve hikâyelerdeki derinliği görmeyenlerin “kısa görüşlü” olduğundan söz etmektedirler.

Bu ve buna benzer sözlerin ardından, *Mesnevi* çevirmenleri ve açımlayıcıları, Mevlana'nın amacının açıklamak için alıntılamaı en çok sevdikleri, onun *Mesnevi*'nin 4. defterindeki iki beyit ile yine *Mesnevi*'nin 5. defterindeki bir beyite başvurup sözlerini pekinlemektedirler. Şimdi, sırasıyla Mevlana'dan başlayıp *Mesnevi* çevirmenleri ve açımlayıcıları olan Abadülbaki Gölpınarlı, Ahmet Avni Konuk, Tahir'ül Mevlevi, Şefik Can ve Hüseyin Top'un açıklamaları ele alınabilir.

3.8.4.3.1. Mevlana

Gerçekte, *Mesnevi* açımlayıcılarının söyledikleri gibi, *Mesnevi*'deki hikâyeler, halk hikâyeleri de olsa, o dönemin dinsel çevrelerce çok yakından bilinse de işin içine yazı girip halk hikâyeleri yazıya geçirilince, o zamanki ve gelecekteki toplumun ahlakçı değer yargılarının göz önünde bulundurma gereği hissedilmiştir ki Mevlana da açıklama gereksinimi duymuştur.

Mevlana, cinselliğe ilişkin açık saçık hikâyeleri neden anlattığını kendisi açıklamaktadır. Açıklamalardan ilki, *Mesnevi*'nin 4. defterinde “Armut Ağacı” hikâyesiyle diğeri ise *Mesnevi*'nin 5. defterinde, oğlancılık hikâyesiyle gelmektedir. “Armut Ağacı” hikâyeye “Dişil Düzen: Keyd” bölümünde yer verildiği için burada sadece başlık ve sonunda yaptığı açıklamaya yer verilecektir. İzbudak (d.4/s.283) çevirisiyle hikâyenin başlığı:

Kötü karının, kocasına o görünen hayaller, armut ağacının üstünden insanın gözüne öyle görünür... Aşağıya in de hayaller gitsin demesi. Birisi, o adamın gördüğü hayal değildi ki derse şu cevabı veririz: Bu misaldir, mesel değil. Misalin bu kadar oluşu da kâfi. Eğer armut ağacına çıkmasaydı ister hayal olsun, ister hakikat, gördüklerini görmeyecekti ya!

Mevlana'nın yapıtlarının çevirmenlerinin, açımlayıcılarının, araştırmacılarının en sık başvurduğu beyitler, *Mesnevi*'nin 4. defterinde yer alan (b.3557-3558) bu iki beyittir. Ne zaman Mevlana açık saçık bir söz etse ya da bir hikâye anlatsa hemen bu beyti açıklama olarak okurunun önüne koymaktadırlar. Farsçası (b.3557-3558) ve İzbudak (b.3558-3559) çevirisiyle:

Hezl talim est an râ cidd şinev	Şaka ve lâtife bir şey belletmeye yarar onu ciddi
To meşevber zâhir-i hezleş gırev	gibi dinle; görünüşte lâtife oluşuna kapılma!
Her ciddi hezl est pîş-i hazilân	Her ciddi şey, maskaralara göre maskaralık,
Hezlhâ cidd est pîş-i akılân	Şakadır fakat akıllılara göre de lâtifeler, ciddidir

Mevlana'nın "hezl" dediği sözcüğü İzbudak "şaka, latife" Gölpınarlı ise (b. 3558-3559) "alay" olarak çevirmiştir. Konuk'a göre, Farsça özgün beyitte geçen *hezl* sözcüğü "boş söz ve latife ve şaka tarzında söylenmiş söz" *cidd* ise *hezl* sözcüğünün karşıtı olup "sahih ve sabit olan şey" anlamındadır.

Konuk ve Top'un açıklamasına göre, Mevlana der ki bizim *Mesnevi*'deki şakamız, eğitim amaçlıdır. Çünkü şakayı örtü olarak kullanıp pek çok hakikate, ciddi şeylere işaret ederiz. Dolayısıyla, sen şakamızı ciddi olarak dinle, şakanın ve hikâyenin görünüşüne fikrini tutsak etme. Her şeyi alaya alan, olayları hep şaka gibi görenler için hayatta ciddi bir şey yoktur. Olayları ciddiyet aynasında görenlerse şaka da olsa her şeye ciddi gözüyle bakar (2006a: c.8, d.4, b.3543-3544; 2015a: c. 8, d.4, b. 16188-16189). Açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Mevlana, "öğretiş" amaçlı cinsel içeriklere yer verdiğini söylemektedir.

İkinci açıklamayı Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde hikâyesi kısa ama başlığı çok uzun oğlancılık hikâyesinin arasına aldığı bir beyitle yapmaktadır. Başlık, İzbudak çevirisiyle;

Adamın biri bir oğlana kötülükte bulunurken oğlanın belindeki hançeri görüp "Bu neden," diye sordu. Çocuk, "Birisi benim hakkımda kötü düşünceye saplanırsa onunla karnını deşerim" dedi. Oğlancılığın adam, hem işini beceriyor hem de Şükür Tanrı'ya ki ben sana kötülük düşünmüyorum diyordu. Şüphe yok ki Tanrı ne sıvrisineği örnek getirmeden utanır, ne ondan üstün olanları. Yani ondan üstün olanların inkâr yüzünden ruhlarının değişmesini denemiştir. Kâfirler "Tanrı bu örnekle neyi murat ediyor yani?" derler. Bu söze cevap olarak da "Bununla birçoklarını azdırıp sapıtmak, 'birçoklarını da doğru yola götürmek diler" buyurur. Çünkü her sına, teraziye benzer. Çoklarının o vasıtayla yüzü kızarır, benizlerine kan gelir, çok kişiler de muratlarına eremez, mahrum olurlar. Bu hususta azıcık düşünsen yüce sonuçlarından çoğunu bulursun.

Bu uzun başlık içerisinde Mevlana, Hâkim Senai'e²⁵³ ait bir beyitle, bu ve buna benzer açık saçık hikâyeleri niçin anlattığına ilişkin bir beyit söylemektedir. Başlık içerisinde yer alan beytin Farsçası (d.5/s.224) ve Gölpınarlı (d.5/ s.225) çevirisiyle:

Beyt-imen beyt nist iklim est	Benim beytim, beyit değil bir iklimdir;
Hezl-imen hezl nist talim est	Benim şakam, alayım şaka, alay değil bir öğretiştir

Burada da Mevlana, cinsel içeriklere yer veriş amacının “öğretiş” olduğunu yinelemektedir.

3.8.4.3.2. Abdülbaki Gölpınarlı

Gölpınarlı, *Mesnevi*'de bulunan herhangi bir açık saçık hikâyeyi ve/veya Kabak Hikâyesini açıklarken ya yapıtın (d.5/ s.225) “Şaka ve lâtife bir şey belletmeye yarar” başlayan beytine ya da yapıtın (b. 3558-3559) “Benim beytim, beyit değil” diye başlayan beytine göndermede bulunmakta, açıklamasını bu beyitlerin yönletimiyle yapmaktadır. Örneğin, Gölpınarlı şöyle demektedir: “Hikâyenin konusundan alınan ibret, sonucunun hatırlattığı meseleler bakımından, tam bir halk adamı olan Mevlana da, halk gibi bu çeşit hikâyeleri, bazı kere anlatmakta hiçbir beis görmemektedir. Esasen Mevlana, bu bahiste, bilhassa şehvete ve düşkünlüğün kötülüklerini ilk plana almaktadır.” (2003: 5/144).

3.8.4.3.3. Ahmet Avni Konuk

Konuk, *Mesnevi*'deki hikâyelerin “hezliyat” olduğunu söylemektedir. Nasıl ki kavun ve karpuzun dışı tatsız kabuktur ama içi lezizdir, bu hikâyeler de kavun ve karpuz gibi dışı kabuktur, içi zevk verici bazı hakikatlerle ve Tanrıya ait sırlarla - hakayık ve esrar-ı rabbanidir- doludur (2006a: c.8, d.4, b. 3809).

Konuk'un açıklamalarının diliçi çevirisiyle; *Mesnevi*'de bu gibi açık saçık hikâyeleri okuyanları ve dinleyenleri iki gruba ayırmak gerekir. Bir grup insan, şaşırarak ve utanarak *Mesnevi* gibi bir kitapta böylesine çirkin hikâyelerin ne gereği var, diyerek yapıt hakkında nefislerini değiştirip, içlerini bulandırıp yadsımaya kalkışır ve doğru yoldan saparlar. Diğer bir grup ise hikâyelerin çirkinliğiyle ilgilenmeyip hikâyenin

²⁵³ Gölpınarlı, bu beytin açıklamasında “Bu beyit Senai'nin ‘hadika’sının beytidir,” demektedir (2003: d.5, s. 238).

içinde olan hikmetli incelikleri yakalamaya çalışarak iyice düşünüp taşınıp doğru yolun çıkışı gibi görürler. Nitekim Mevlana da böyle bir kavrayışı kastetmektedir.

Bu tür tavırlar, Kuran içinde de vardır. Alaylı biçimde derler ki: “Tanrı’nın kitabında sinek, örümcek gibi değersiz yaratıkların örnek olarak kullanılması Kuran’ın büyüklüğüne, yüceliğine yakışır şey değil. Acaba, bunlardan söz ederek Tanrı ne söylemek istiyor?” Tanrı da yanıt olarak buyurur ki: “Ben bu hikâyeye ile çok kimselerin doğru yoldan sapmalarını, çok kimselerin de doğru yola kavuşmalarını amaçladım,” çünkü halk iki kısımdır: (i). Ehl-i delalet yani doğru yoldan sapanlar. (ii). Ehl-i hidayet yani doğru yolda olanlar. Her iki kısmın da yeti ve yetenekleri gizlidir. Bir teşvik eden, güdüleyen, dürtten olmadıkça, bir ölçü bulunmadıkça bu gizli yeti ve yetenekler ortaya çıkmaz. Dolayısıyla, bu tür hikâyeler, her iki kısmın da gizli yeti ve yeteneklerinin ortaya çıkması için bir ölçüdür. *Mesnevi* de Tanrı sözü biçeminde olduğu için bu tür ölçülere sahiptir. Konuk gibi söylenmek istenirse de “*Mesnevi-i Şerif* dahi kalamullah üslubu üzere olduğundan bu mizanlara haizdir.” (2006a: c.10, d.5, s. 134).

3.8.4.3.4. Tahir Olgun ya da Tahir’ül Mevlevi

Tahir’ül Mevlevi, Senai’nin beytine göndermede bulunarak *Mesnevi*’deki cinsel içerikli hikâyelerin kıssadan hisseye hikâyeler olduğunu, “yüksek bahisler” ve “derin hikmetler”in bu tür örnek hikâyelerle anlaşılabilirliğini *Mesnevi*’nin 1.defterine yazdığı “Sunuş”ta söylemektedir:

Okumuş olanların malumudur ki *Mesnevi*’de birtakım hikâyeler vardır. Fakat onların dercedilmesi, masal söylemiş olmak için değil, o kıssalardan hisse alınmak düşüncesiyledir. Çünkü yüksek bahisler ve derin hikmetler, böyle misallerle bir dereceye kadar anlaşılabilir. *Mesnevi*’ye, kurt-tilki masalı diyen beyinsizlerin terbiyesizliği, maksadın ulviyetini kavrayamamış olmalarındandır. *Mesnevi*’de lafızdan ziyade, manaya ehemmiyet verilmiş; bir şiir kitabı yazmak değil, okuyanlara hakikati anlatmak gayesi hedef ittihaz edilmiştir. Bundan dolayı avam tabakası, içindeki hikâyeleri dinler ve hoşlanır. Havastan olanlar, ifade eylediği hakikatten hisse ve feyiz alır. Onun için, cahiller müstesna olmak üzere, her sınıf arasında okunur ve dinlenir. Şu da hatırda bulunsun ki, *Mesnevi*’de bazı hezlâmiz (alaycı- açık) fıkralar vardır. Bunlar, yalnız zahiri görenler nazarında nezih görülme bile, basiret sahipleri nezdinde hal ve makama münasip oldukları için, fasih ve belîğ sayılırlar. Hazreti Pir: “Benim her beytim, beyit değil, bir mana iklimidir. Hezlim de hezl değil, talim için söylenilmiş sözlerdir” beytiyle, bundaki hikmeti beyan eder. “Hepsi anlaşılmasa bile, hepsi terk edilmez” diye, Arapça bir söz vardır. Biz de *Mesnevi*’nin mübarek beyitlerini dikkatle okuyup anladığımız kadarından istifade etmeliyiz. Daha fazlasının anlaşılmasını lütf-u ilahîden temenni eylemeliyiz (1971: 13-14).

Tahir'ül Mevlevi, açık saçık hikâyelerden, utanç duyulacağı endişesiyle araya girerek Mevlana'nın "anlayışı kısa olanlar"ı düşünerek herkesin anlaması ve öğrenmesi için bu tür hikâyeler anlattığını belirtmekte, Mevlana'nın bu konuya ilişkin sözlerine göndermeyle şöyle söylemektedir: "Malum ya edebiyatta açık saçık sözlere hezl, çoğuluna da hezliyyat derler. Mesnevi talim ve irşad için tanzim edilmiş bir kitaptır. Herkesin anlaması ve öğrenmesi ise başka türlü olur. Bazıları bir işaretten manayı anlar, bazıları ise açıktan açığa söylenmek ister. Anlayışların böyle farklı olması dolayısıyla Hazret-i Mevlana da ara sıra böyle hezl vaside kıssalarla anlayışı kısa olanlara anlatmak ister." (1971: c.8, d.2, b.7089).

3.8.4.3.5. Şefik Can

Şefik Can, 2005 yılında kendisiyle yapılan bir söyleşide, Mevlana'daki bu tür açık saçık sözlerin ve hikâyelerin "halkı eğitmek" ve "ders vermek" için yani kıssası için değil de hissesi için olduğunu söylemektedir. Ne var ki bunu böyle söyleyen Can, kendi çevirdiği *Mesnevi* çevirilerinden "müstehcenliği" tümüyle temizlemiştir. Can, genelde Mevlana'nın açık saçık hikâyelerine ilişkin şunları söylemektedir:

Evet, Mevlana'nın *Mesnevi*'sinde bazı bu kabilden hikâyeler var. Mevlana bu hikâyelerle ilgili der ki; "Benim açık saçık yazışım, açık saçık ortaya döküşüm, bir şeyler öğretmek içindir." Bu hikâyeleri Mevlana'nın bu sözleri ışığında okumak lazım. Buna edebiyatta "Realizm" denir. Realistlerin çoğu edeb-i kelâma riayet etmezler. Eski İtalyan şairlerinden Boccaccio'nun *Decameron* adlı eserinden rahibelerin gizli fuhuşlarını bütün açıklığı ile yazması, realist bir hikâyeci olarak takdir edilirken Mevlana'nın tenkide uğraması manidardır. *Mesnevi*'sinde fazla değil iki-üç hikâye anlatır böyle. Nitekim hikâyeyi anlatırken bir beytinde aynen şöyle demektedir; "Şehvet meyli, şehvet arzusu gönlü sağır ve kör yapınca, eşeği bile Yusuf gibi nurdan meydana gelmiş bir ay parçası gibi gösterir." (Sezai Küçük 2005: 850-851).

Giovanni Boccaccio 1313-1375 yılları arasında yaşamış, İtalyan bir şair ve yazardır. En çok bilinen yapıtı *Decameron* yani "10 Günlük Hikâyeler" Floransa'yı kasıp kavuran veba salgının başladığı 1348 yılında yazılmaya başlanmış, 1358 yılında tamamlanmıştır (Boccaccio 1968: 19).

Can'ın Mevlana'nın cinsel içerikli hikâyelerini ya da sözlerini mazur göstermek için Boccaccio ile Mevlana'yı ya da *Decameron* ile *Mesnevi*'yi karşılaştırması çok da doğru olmayabilir. Can'ın bu karşılaştırmasına, Suat Sinanoğlu'nun yazdıklarıyla ve *Decameron* kitabındaki Alman çevirmen Von Günther'in "Önsöz"ünden edinilen bilgilerle karşı çıkılabilir. Sinanoğlu'na (1958) ve Günther'e (1968) göre:

- (i). Giovanni Boccaccio, bir şair ve yazardır. Mevlana ise bir sufi, bir din ulusu, bir din büyüğüdür.
- (ii). *Decameron* bir öykü kitabıdır. Kitap, 10 gün boyunca anlatılan 100 öyküden oluşmaktadır. Öyküler de dini içerikli değil, cinsel içeriklidir. *Mesnevi* ise dinsel içerikli bir kitaptır. Yakup Şafak'ın sözleriyle, “Mesnevi'nin hemen her bahsinde Kuran kıssaları geçer. Birçok beyitlerinde ayet ve hadislerden lafzi ve manevi iktibas ve tazminler vardır. Bu bakımdan Mesnevi'ye “Mağzı Kuran - Kuran'ın içyüzü” diyenler tamamıyla haklıdırlar.” (2004: 26).
- (iii). Boccaccio hemen hiçbir hikâyesinin konusunu uydurmuş değildir, hayattan alınmıştır (1958: 32). Günther de “Decameron'daki hikâyeler kaynaklarını hayattan almıştır,” yazmaktadır (1968: 15). *Mesnevi*'deki hikâyelerin pek çoğu yazılı kaynaklardan derlenmiştir (Gölpınarlı 1985: 119; Zerrinkub, 2007: 41-42; Lewis 2010: 347-351).
- (iv). Boccaccio, “hararetili ve aşkın zevklerine düşkün” bir erkektir ve “mistik-asketik [çileci] ahlakın sert hâkimiyetlerine boyun eğmeyen” biridir (1958: 35-36). Boccaccio, bir ahlakçı olmadığı gibi, ahlak dersi vermek gibi bir derdi de bulunmamaktadır. Tersine mistik ideali, asketik/çileci ahlakı alaya almaktadır. Günther de bu yapıtta “din ve ahlakın başrolde olmadığını,” not etmektedir (1968: 16). Oysa *Mesnevi*'nin bir ahlak kitabı olduğu savlanmaktadır. Gölpınarlı, Mevlana, her şeyden önce, bir ahlak hocasıdır (1985a: 169) derken Köprülü de *Mesnevi*, sırf salikleri irşad maksadıyla yazılmış ahlaki-tasavvufi didaktik bir mahsul olduğunu vurgulamaktadır (1981: 227).
- (v). Boccaccio, “makul sınırlar içinde” tutamadığı aşkı yüzünden çok ıstırap çekmiştir, “dostlarının tatlı sohbetleri ve güzel tesellileri” olmasaymış, bu acıya belki de dayanamayıp ölmüş; işte aşkın verdiği üzüntülere katlanmakta erkekler kadar dayanıklılık göstermeyen “güzel âşık hanımları” teselli etmek amacıyla bu kitabı yazmıştır (1958: 30-31).). Nicholson *Mesnevi*'yi Mevlana'nın yalnızca sufilere seslenmek için yazdığını

belirtmektedir (2004: 163). Fürüzanfer de *Mesnevi*'nin yazılış amacının “erler” olduğunu belirtmektedir.

- (iv). Sinanoğlu, Boccaccio'nun bu kitaptan dolayı ahlak adına çok şiddetli hücumlara maruz kaldığını söylerken (1958: 35) Günther de çağın başlangıcında, “ahlaka mugayir damgası” yediğini belirtmektedir (1968: 16). Oysa Mevlana'nın yaşarken *Mesnevi*'deki açık saçık hikâyelerden ve sözlerden dolayı bir sıkıntı yaşadığı söylenemez. Mevlana, ölümünden yüzyıllar sonra kısmen eleştiriler almış olabilir. Örneğin, Nihad Sami Banarlı'ya göre, *Mesnevi*'deki hikâyelerin biraz açık saçık sayılanları da vardır. Bunlar çok kere eleştiri almıştır. Mevlana'nın gerçekçi görüşlerle naklettiği bu gibi hikâyeleri savunanlar, onun bu muazzam eserini çocuklar için yazmadığını söylemişlerdir (1983: 1/314).

Bu saptamalar toparlanacak olursa, Mevlana başka insan, Boccaccio çok başka bir insandır; öyle görünüyor ki *Mesnevi* ile *Decameron* arasındaki tek ortak nokta, her iki yapıtta da cinsel içerikli açık saçık hikâyelerin olmasıdır ki bu zayıf bağlantıyla karşılaştırma yapmak çok da olanaklı olmayabilir.

3.8.4.3.6. Hüseyin Top

Top, Mevlana'nın açık saçık sözlerinin ve/veya hikâyelerinin eğitim amaçlı, kıssadan hisse türünde olduğunu; “aklı az” ve “edepsiz” kimselerin bunları anlamadığını, anlamadığı için de yanlış yorumladığını, Kuran'ın da benzer sözler ve hikâyeler içerdiğini söylemektedir. Top'a 2018c: c.10, d.5, b. 18986) göre, “Benim *Mesnevi*'mde gördüğünüz müstehcen sandığınız ifadeler ayrı ayrı öğretim şekilleri olup akılda kalsın diye anlatılmıştır. Anlatılan şeyler genelde, hayatta olan ve yaşanan şeylerdir. Bazı akli az, edepsizliği çok kimseler vardır ki onlar hiç olmayacak kötü işler yaparlar, yaparken yüzleri bile kızarmaz; yapmadıkları halde “şöyle şöyle edepsiz iş yapıyorlar” diyerek hadiseyi hikâyeye edenleri kınarlar. Yüce Yaradan bir örümceği, bir bal arısını, bir sivrisineği ‘misal olsun’ diye Yüce Kuran'da anlatmıştır. Bunların anlatılmış olması - Haşa- Kuran'ın değerini azarlatır mı?”

Gölpınarlı, Konuk, Tahir'ül Mevlevi, Can ve Top'un söylediği birkaç noktanın altını bir kez daha çizmek istenirse: (i).Bu ve buna benzer hikâyeler “gerçekçi” hikâyelerdir

- (ii).Gerçekçi bir hikâyeci olarak Mevlana'nın eleştiriye uğraması manidardır.
 (iii).Mevlana sırf, ibret için ders vermek için bu hikâyelere yer vermektedir.
 (iv).Mevlana, halkı eğitmek amacıyla bu tür hikâyeler anlatmaktadır. (v).Bu hikâyeyi anlamayanlar ya ahmaktır ya da eksik görüşlüdür.

Gölpınarlı'ya sorabilme şansına sahip olunsaydı, “Mevlana'nın açık saçık yazmada beis görmediği hikâyelerde siz, nasıl bir beis gördünüz ki cinsellikle ilgili kısımlarda örtmece kullandınız?” diye sorulabilirdi belki. Benzer biçimde, Şefik Can'a, madem bu hikâyeler “realist”; Mevlana bunları ders vermek ve halkı eğitmek için *Mesnevi*'sine almış, siz neden *Mesnevi* çevirilerinizden açık saçık hikâyelerin ve sözlerin hepsini çıkarttınız? Neden “halkın eğitilmesine” ya da “ders almasına” engel oldunuz? Elbette, ne Gölpınarlı'ya ne de Can'a sorma şansı bulunmamaktadır.

Ze'evi'ye (2008: 195) göre, bugünkü bakış açısından, modern öncesi Ortadoğu'daki cinsel söylem şaşırtıcı derecede açık sözlüydü. Tekil biçimde erkeklerin sesini yansıtmakla birlikte cinsellikten utanma gibi bir duygu da yoktu. Son yıllarda Müslümanlaşmış dünyanın pek çok yerinde yaygın olan, adeta sofuca kamusal cinsel söylemden çok farklıydı. Dolayısıyla, Mevlana'nın çekinmeden yazdırdığı sözler ya da anlatmada sakınca bulmadığı hikâyeler, süreç içerisinde açık saçık olarak algılanmaya başlamıştır.

Durum böyle olunca, çevirmenler ve açımlayıcılar, Mevlana'ya ilişkin her şeyi, sözün süzgecinden geçirme çabasını kendine görev edinmiş gibi görünerek Mevlana'nın kendisinin bile yapmadığı biçimde cinsellikle ilgili ifadeleri çevirirken yoğun biçimde örtmece kullanmıştır. Çünkü Kerim Demirci'nin yerinde saptamasıyla, örtmece, algıyı değiştirmeye yönelik bir anlatım tarzıdır (2008: 22). Dolayısıyla, çevirmenlerin ve açımlayıcıların kendilerince “kaba”, “çirkin” ya da “sakıncalı” bulunduğu, Mevlana'nın yapıtlarındaki cinsellikle ilgili sözcelere örtmece uygulayarak okuyucuya uygun hale getirmelerindeki amaç; onlar tarafından kabul edilmesini sağlamak ve teknik açıdan yararlı kılmak olabilir.

Mevlana'nın anlatmakta, yazdırmakta bir sakınca görmediği sözcelerin hatta hikâyelerin çevirmenler tarafından çıkarılması, sansürlenmesi ve/veya örtülenmesi oldukça düşündürücüdür! Spinoza gibi düşünüldüğünde, belki de Mevlana, hiçbir kötü amacı

olmadan cinsellikle ilgili sözleri kolay anlaşılır adlarıyla anmış olabilir. Sonradan, onca hakaret anlamı içermeyen kullanılabilen sözcükler çevirmenler, açımlayıcılar ve yorumlayıcılar tarafından ağza alın(a)maz olarak düşünölmeye başlanılmış; kendilerince, okuyucunun zayıflığına ayrıcalık tanıyarak cinsellikle ilgili sözcüklerin gerçek adları yerine daha görgölü sözcükler kullanması gelenek haline gelmiş olabilir. Bu gelenekle birlikte, Mevlana'nın kullandığı sözceler, titizlikle etkisiz kılınsa da olanaklar elverdiğince hiçbir şeyin bu anlatımın dışında kalmaması da örtmecelerle sağlanmış olabilir.

Kuşkusuz, Mevlana'nın cinselliğe ilişkin açık saçıklıktaki amacı; ahlaksızlığı kışkırtmak, günaha teşvik etmek, yasakları hiçe sayanlara yardımcı olmak ya da Tanrı'nın gayri meşru saydığını, meşrulaştırmak ol(a)maz. Foucault'un (2003: 26) da vurguladığı gibi, Mevlana, cinselliği herkese açık günah olanla/ olmayan sınıflandırmasına tabi tutacak bir tarzda anlatmaktadır. Dolayısıyla, Mevlana'nın yapıtlarında bu sınıflandırmalarla, cinsellikten yalnızca hor görölecek ya da hoş görölecek değil; yönetilecek, yararlanılacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenecek, en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir şey olarak da söz ediliyor olabilir. Çünkü cinsellik, yalnızca yargılanmaz, yönetilir de. Söz konusu olan bir yasaklama katılığı değil, cinselliği yararlı ve kamusal söylemler yoluyla düzenleme gerekliliği ön plandadır.

Mevlana'nın açık saçık sözlerine ve hikâyelerine olası başka açıklamalar yapılabilir; niye söylediğine, niçin anlattığına ilişkin pek çok sebep bulunabilir. Dolayısıyla, kendisinin *-Mesnevi'nin 6. defterinde-* dediği gibi, “Sebep, eşek kuyruğu gibi oynar durur, öyleyse sebebe pek dayanmasa iyi olur.” (2003: d.6, b. 3702).

SONUÇ

Bu tezde Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürü iki önkabule dayanılarak çalışılmıştır. İlki, Mevlana'nın *Divan-Kebir*'de (2007: 7-2/b. 8838) söylediği gibi, “Şu söz mumunun her karanlık yeri ısıtamayacağı,” önkabuluyla bu çalışmada, Mevlana'nın yapıtlarındaki cinsiyet kültürüne ilişkin her izlek, her konu ele alınıp irdelenmiş değildir; değinilmeyen, akla gelmeyen, unutulmuş, dışarıda tutulan, geleceğe bırakılan pek çok izlek ve konu olabilir.

İkinci önkabul ise yine, Mevlana'nın *Mesnevi*'nin 2. defterinde (b.1696) “in sohen nakıs bemanend u bi karar = Bu söz noksan kaldı bir karara bağlanmadı,” dediği gibi, bu tezde noksandır, bir karara bağlanmamıştır. Neden? Çünkü doğası gereği bilimsel bilgi “şimdilik” olduğu için her araştırma, her tez noksan kalmaya, bir karara bağlanmamaya mahkûmdur. Şu andaki bilimsel bilgimiz, belli bir tarihsel süreç içinde gelişen bilgi donanımımız, belli koşullar altında “şimdilik böyle gördüklerimiz”dir; araştırdıkça, sorguladıkça, öğrendikçe değiştirip dönüştürebiliriz onu. Bilimsel bilginin saygınlığı da açık uçlu oluşundan, “şimdilik” oluşundan ve değişebilme özelliğinden gelmektedir.

Durum böyle olunca, bu iki önkabula dayalı olarak bu tezde cinsiyet kültürü, Mevlana üzerinden değil, Mevlana'nın yapıtları üzerinden çalışılmıştır. Mevlana'nın beş yapıtı bulunmaktadır. Şiir biçeminde: *Mesnevi*, *Divan-ı Kebir*; düzyazı biçeminde: *Fihi Ma Fih (sohbetler)*, *Mecalis-i Seba (Yedi Meclis)* ve *Mektuplar*. Mevlana'nın bu beş yapıtının belli başlı özelliklerine ilişkin şunlar söylenebilir: (i). Mevlana'nın bütün yapıtları hatta onun 150 mektubu dâhil hepsinin dili Farsçadır. (ii). Mevlana'nın yapıtlarındaki dil, halk dilidir yani halk Farsçasıdır. (iii). Mevlana'nın kitaplarını başkaları yazmıştır. Mevlana, *Mesnevi*'nin ilk on sekiz beyit dışında hiçbir yapıtını kendi yazmamış ya Hüsameddin Çelebi ya da sır kâtipleri denilen yazıcılar tarafından yazılmıştır. (iv). Mevlana, doğaçlama konuşmuş ve/veya şiir söylemiştir. Mevlana sema ederken, yolda giderken, yemek yerken, hamamda yıkanırken söylemiş, Hüsameddin Çelebi ve/veya yazıcılar yazmıştır. (v). Bütün yapıtların yazma nüshaları Mevlana'nın ölümünden sonradır. (vi). Bütün yapıtlarının Türkçe çevirileri yüzyıllar sonradır. *Mesnevi* ilk kez Türkçeye 1596 yılında çevrilirken diğerleri *Fihi Ma Fih*, *Divan-ı Kebir*, *Mecalis-i Seba* ve *Mektuplar* ilk kez Cumhuriyet döneminde çevrilmiştir.

Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürüne ilişkin bir çalışmaya, halkbilim alanında olduğu gibi, diğer bilim alanlarında da rastlanmamakla birlikte, “kadın” konulu tez, makale, bildirilerin yanı sıra, Mevlana üzerine yazılmış kitaplarda “kadın” konusu ele alınmaktadır. Mevlana'nın “kadın” a bakışıyla ilgili yapılan çalışmaların büyük bir kısmı, birbirini tekrar eden düşüncelerle, rahatlatıcı genellemelerle dolu yanlış bilgiler, yorumlamalar içermektedir. Bunların yanı sıra, Mevlana'nın metnlerinin çözümlemesini şimdiye dek hep erkekler yapmış, dişilerin yapması da anlamlı bir fark yaratmamıştır. Dolayısıyla, bu çalışmaların büyük bir kısmının dişilci/feminist bakış açısından uzak, “kadınları ekle ve karıştır” çalışmaları olduğu söylenebilir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin 1. defterinde, “Herkesin hareketi, görüşü bulunduğu makama göredir. Herkes, âleme kendi görüş dairesinden bakar. Mavi cam, güneşi mavi gösterir; kızıl cam kızıl”²⁵⁴ demektedir. Mevlana'nın dediği gibi, bu tezin görüş dairesi de dişilcilik üzerinedir. Dişilci/feminist mücadele ve dişilcilikten/feminizmden öğrendiklerimizle Mevlana'nın yapıtlarına baktığımızda, öyle görünüyor ki yapıtların tanıklıkları, şimdiye kadar öğrendiklerimizi çürütecek niteliktedir. En genel biçimde yazılacak olursa, Mevlana'nın dişi ile erkeğe bir baktığı, bu iki cinsiyeti eşit gördüğü öne sürülmesine karşın kendisi dişilerin, erkeklere boyun eğmek amacıyla yaratıldığı, doğalarının/fitratlarının yetersiz ve kusurlu olduğu konusunda İbrahim'i dinlerle benzer düşüncelere sahiptir. Bu benzerlikle, Mevlana'nın yapıtlarında dişilerin ikincil konumu doğal ve verili olarak alınılanmaktadır. Mevlana, dişiye bakışıyla farklı bir yere yerleştirilmek istense de kendisinin yapıtlarında dişileri dışladığı, onlara karşı ayrımcı ve eril sıradüzenli bir yapıyı sürdürdüğü, dişiler ve erkekler arasında katı toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirdiği söylenebilir. Dolayısıyla, Mevlana tarafından dişilerin hor ve hakir görülmesi, basit bir konu seçimin ötesinde, onun tüm yapıtlarına yansıyan bir görüngü olduğu saptaması yapılabilir.

Mevlana'nın kendi zamanı içerisinde yadırganmayan hatta doğal ve verili görülen dişilere olan bu bakış açısı, bugün bizi çok üzebilir, aşırı tedirgin edebilir. Bunun için Mevlana'yı kınamak, ayıplamak, suçlamak olası değildir; çünkü bu bilgiler, o zamanın bilgileri olmadığı gibi, çağın ruhunda dişilci bir bakış açısı da yoktu. Başka bir deyişle, Mevlana'nın çağında yüklendiği cinsiyete ilişkin bilgiler, kısmen farklı bilgiler olduğu

²⁵⁴ İzbudak çevirisiyle 1995: d.1, 2364

gibi, o bilgilerin oluşturduğu değerler dizgesi de çağına uygundu yani 13. yüzyıla göreydi, 21. yüzyıla göre değildi. Ne var ki Mevlana'nın yaşadığı çağ 13. yüzyıl Anadolu Selçuklu Devleti'nin eril bir toplum olduğu, Mevlana'nın yapıtlarındaki cinsiyet ayrımının erkeğin, dişiyle sürdürdüğü egemenlik ilişkisinin ayral/istisnai ve ikincil öğeler değil, yaşantısından yapıtlarından yansıyan temel bir ilişki biçimi olduğu söylenebilir.

Bu söylenenler doğrultusunda, Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürü araştırılması sekiz izlek üzerinden temellendirilmiştir. Birinci kesim, cinsiyet kültürünün en önemli izleklerinden biri olan *yaratılış* ve *kovuluş* anlatısıdır. Neden önemli? Çünkü cinsiyet ayrımcılığının temelini, erkeğin yaratılışını dışiden önceye tarihleyen *yaratılış* ve *kovuluşa* ilişkin anlatı oluşturmaktadır. İnsanlığın bu ilk ve eril kökeni dikkate alınmazsa ne cinsiyet ayrımcılığının eril odaklı yapısı ne de dişilerin bedene indirgenmesi anlaşılabilir. Bu sebeple, Musevilikte, Hristiyanlıkta, İslamiyet'te “Yaratılış” ve “Kovuluş” anlatısının ardından Mevlana'ya göre “Yaratılış” ve “Kovuluş” anlatısına yer verilmiştir. Mevlana, kutsal kitaplarda yer alan anlatılara bağlı kalarak dişiye ve cinselliğe ilişkin, gerek tutumunda gerekse değer ve önyargılarında, İbrahim'i dinleri izlemiştir. Mevlana, Âdem'in Tanrı suretinde çamurdan yaratıldığını, Havva'nın ise ondan meydana geldiğini söylemektedir. Mevlana için dişinin niçin ve kim için yaratıldığı çok açıktır: “Tanrı kadını, erkek onunla yatışsın, erkeğe eş olsun diye yarattı” (d.1, b.2434). Mevlana'ya göre, cennetten kovuluşa Âdem'in boğaza ve kösnüllüğe düşkünüğü sebep olmuşsa bile bu önemsiz bir kusurdur; önemli olan dünyaya düşüşte, Havva'nın hilesiyle oynadığı roldür. Havva, hilesiyle Âdem'i baştan çıkarmış, Tanrı'nın istemediği bir işi yaptırmış; bunun sonucunda, ilk günahı işleyerek cennetten kovulmalarına ve her ikisinin de dünyaya düşmelerine sebep olmuştur.

Elbette, dünyaya düşen bu dişi ve erkek, düştüğü biçimiyle kalmamış; erkeklik ve dişilikler olarak, “cinsiyetlendirilmiş” toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak süreç içerisinde yeniden oluşmaya devam etmiştir. Bu oluşan erkeklikler ve dişilikler, Mevlana'nın yapıtlarına da yansımıştır. Bu teze özgü olarak, Mevlana'nın yapıtlarındaki eril kimlik/ler; kendi içlerinde sıradüzensel/hiyerarşik bir yapı oluşturacak biçimde *Tanrı erliği*, *eşek erliği* ve *kadınsı erlik* olarak üçe ayrılmış; Tanrı erleri en üst konumlara yerleşirken, eşek erleri ve kadınsı erlerin alt konumları işgal edişleri

gösterilmiştir. Mevlana, erkeklerin görevlerini; *dişilerin derdini çekmek; onların geçimini sağlamak ve dişileri eğitmek* olarak belirlerken bu üç görevin Peygamberin yolu olduğunu söylemektedir. Elbette, bunca görevleri olan erkeklerin bazı önemli hakları da vardır. Nedir o haklar? Dişilere *üst olma, çokkarılık ve boşama hakkı*. Mevlana'ya göre, erkeklerin dişilere üstünlüğü, erkeklerin akıl gözleriyle daha çok, her şeyin sonunu görücü oluşlarından. Oysa dişilerin akılları, şimdiye baktığı ve salt içinde bulunduğu durumu görebildiği için eksiktir.

Mevlana'nın dişileri "aklı eksik" olarak betimlemesiyle, "dişil kimlik/ler" konusuna giriş yollarından biri de açılmaktadır. Mevlana'ya göre diş, doğası/fıtratı gereği, akıldan ve imandan yoksun, hile yapıp yalan söyleyen; erkekleri kışkırtan, erkeğin dünyaya çok fazla ilgi göstermesini sağlayan, erkeğin nefesine egemen oluşunu engelleyen biridir. Bu yüzden de silinmesi, görünmez kılınması, erkeklere verdiği hazlarla onları tehdit ettiği için denetlenmesi gerekendir.

Erkekler üzerinde böylesine etkili olabilen dişiler, Mevlana'ya göre yeşeriş çağında yani kızıoğlankızken bir hazinedir. *Divan-ı Kebir*'de söylediği gibi, bekâretini kaybettikten sonra, şeytanın yengelik ettiği yeni gelindir (2007: 3/b. 2782) yani cinsel olgunluğa erişmiş diş olarak mümin erkekleri baştan çıkararak, ayartıcı, şehvet düşkününü bir şeytan, çöküşün başladığı yaşlılıkta ise şeytanın bütün özelliklerini üzerinde toplayan; çirkin, kokuşuk, azgın bir cadıdır, büyücüdür, ifittir, zehirdir, kocakarıdır.

Mevlana üzerine yazanlar, onun dişilere ilişkin bu ve buna benzer olumsuz sözlerine isteksizce birkaç örnek verir vermez, hemen Mevlana'nın "kadın"a çok değer verdiğinin tanıtı olarak "Kadın Tanrı ışığıdır sevgili değil/ Kadın sanki yaratıcıdır yaratılmış değil" sözüne yer vermektedir. Mevlana'nın dişileri, "yaratılan olarak değil", "yaratıcı" olarak göstermesinin sebebini kimi yorumcular onların anne oluşuna ve doğurganlığına vurgu olduğunu belirtmektedir. Mevlana için bir kadının iki rolü vardır: *Annelik ve eşlik*. Çünkü kadın, ancak ve ancak kendini, erkeğe göre, erkek için belirlenmiş; eşlik ve annelik rolüyle birlikte *çocuk doğurmak, cinsel eş olmak, erkeğin nefis terbiyesi için çaput olmak ve erkeğin ilahi aşka ulaştırmak* olan dört işleviyle var kılabilir. Mevlana'ya göre, bir dişinin temel işlevi nedir, sorusunun olası yanıtı, elbette, *Fihî Ma Fih'te* "Kadın, çocuk meydana getirmek, şehveti gidermek için gerek," (2001a: 23/86) dediği gibidir. Mevlana erkeklere, dişileri çaput gibi kullanmasının yolunu da göstermektedir;

evlenmek ve/veya f....eyle beraber olmak. Mevlana, cinsel ilişkinin nefsi terbiye edici; erkeği arındıran, yücelten bu özelliklerinden dolayı erkek müritlerine evli değillerse nefisini yenemediklerinde, “yük çekiciler” olarak adlandırdığı f....elere gitmelerini salık vermektedir. Bu yük çekiciler hem erkeklerin nefis savaşımında nefsi emmare ve nefsi levvame’yi yenmelerine yardımcı olacaktır hem de onlar sayesinde erkekler, iffetli olan/olmayan, namuslu olan/olmayan dişileri ayırabileceklerdir.

Türkçe düşünüldüğünde, Mevlana’nın çaput gibi “eskimiş, değersiz bez parçası” olarak erkeklerin kullanımına sunduğu dişileri, yine değersiz gördüğü dünyaya, nefise ve şeytana benzetmesi yadırgatıcı olmayabilir. Dördüncü izlek olan, Mevlana’nın dişi ile dünya, nefis ve şeytan arasında kurduğu ilişkiler, salt benzetme sayılarak kolayca bir kenara bırakılamaz. Mevlana’nın yapıtlarına göre dişi, dünya hayatının “geçimliliği” ve “malı”dır. Mevlana’nın düşüncesinde erkek, Tanrı’ya hizmet etsin diye yaratılmışken dişi, doğrudan Tanrı’ya değil de erkeğe hizmet etsin diye yaratıldığı için dünya hayatı Tanrı’dan gafletken dişi, dünya malı; erkek ise dünya malına esir düşme eğilimi güçlü olan canlıdır. Dolayısıyla, Mevlana erkeğin dünyadan çok, ona bağlılığa sebep olan dünya malından özellikle, dışiden uzak durulması gerektiğini yoksa onun kölesi olacağını söylemektedir. Oysa doğru olan, erkeğin malı yani dişiyi esir almasıdır yoksa malın, erkeği değil. Mevlana, dişiye benzettiği bu dünyanın görünüşteki güzellikleri, çekicilikleriyle aptal erkekleri kandıran büyücü bir kocakarı ve o....u olarak betimlemektedir.

Mevlana, dişiyi aşağılık olan dünyaya benzettiği gibi eşek, köpek, öküz, yılan vb. dediği nefise de benzetmektedir, örneğin, *Divan-ı Kebir*’de (2007: 2/ b.2625) bir gazelde “Şu nefsiniz zahit bile olsa kadındır” demektedir. Mevlana’nın dişil nefis betimlerinde nefis; kadındır, zinacıdır, danışılmaması gerekendir, eğer danışılmak zorunda kalırsa dediğinin tam tersini yapılındır. Mevlana için küçük savaş, düşmanla yapılandır; en büyük savaş, nefisle savaştır ki kadınlar ve kadınsıerler nefis savaşımına girişemez. Çünkü nefisle savaşımındaki zahmetlere, çilelere ancak erler katlanabilir. Mevlana, farklı ikileşik/dikotomik söylemleriyle beşinci izlekte, nefsi Havva’ya, akli Âdem’e; nefsi anaya, akli babaya; nefsi karıya, akli kocaya ya da nefsi dişiye, ruhu erkeğe benzeterek üst olan ile alt olan arasındaki karşıtlığı kurmaktadır.

Mevlana'ya göre, üstün olan inançlı/mümin erkeklerin dişilerden uzak durması gerekmektedir; çünkü şeytan, erkeklere tuzağını dişileri kullanarak kurmaktadır. Altıncı izlek olarak, şeytanın vücut bulmuş hali olan dişilerin erkeklere kurduğu tuzaklar kavramsallaştırılacak olursa *dişil zekâ, keyd; dişil kargaşa, fitne; dişil itaatsizlik, nuşuz ve dişil hile, ağlamadır*. *Keyd* yani insan zekâsının özel bir biçimi. Bu zekâ türünün en belirgin özelliği, dişilere özgü olmasıdır ki *keyd*'in kullanıldığı yerler; kösnüllük, baştan çıkarıcılık ve cinselliktir. İslam'da dişilere özgü bu zekânın örneğine Yusuf suresinde rastlanmaktadır. Ancak, Mevlana yıkıcı *keyd*'in köklerini Havva'ya kadar götürmektedir. Ona göre, ilk düzenci kadınlar; Âdem 'in karısı, Havva; Habil ile Kabil'in karısı, Nuh'un karısı Vahile ve Aziz'in karısı Züleyha'dır ki bunları, sıradan dişilerin *keydleri, düzenleri* takip etmektedir.

Mevlana, bu düzenci dişilere verilen cezaları *Fihi Ma Fih* örnek olarak kullanmakta, bu örneğe benzer biçimde, dünya işlerinin yavaş yavaş görülmesi gerektiğini tavsiye etmektedir: “Kuran'da da deniyor ya: ‘Kadınlara öğüt verin, yataklarınızı ayırın onlardan, dövün onları.’ Dünya işleri de böyle gider.” (2001a: 21/80). Mevlana'nın verdiği tavsiye tam olarak *dişil itaatsizliğe* yani *nuşuz*'a karşı, kariya verilmesi gereken cezalardır. Kuran yorumcuları ve İslam bilginleri, *nuşuz*'un içeriğine ilişkin bir açıklamada bulunmamakla birlikte *nuşuz*'un anlam çerçevesini kariya ve kocaya göre ayrı ayrı belirlemeye çalışmışlardır. Buna göre, kariya ilişkin olan *dişil nuşuz*, kocaya ilişkin olan ise *eril nuşuz* olarak kavramsallaştırılabilir. Sürekli yinelenen iki davranış biçimi *dişil nuşuz* olarak kabul edilmektedir: (i). Karının, kocasının cinsel ilişki teklifini kabul etmemesi. (ii). Karının, kocadan izinsiz evi terk etmesi. Buna karşın, Kuran yorumcularının pek çoğu, uzlaşıyla, *eril nuşuz*'u yani *eril eziyeti* kocanın, karısından yüz çevirmesi olarak belirlemiştir. “Dişil Kargaşa” olarak kavramlaştırılan *fitne*, dişiden kaynaklanan “cinsel düzensizliğin kışkırttığı kargaşa” anlamında kullanılmaktadır ki Mevlana da dişiyi, her şeyden önce bir *fitne* unsuru olarak görmektedir. Mevlana için hem bakışı hem de sesi *fitne* olan dişiler, erkeklere karşı “en büyük silahı olan gözyaşını” kullanmaktadır. Dişiler, erkeklere ağlama tuzağını iki durumda kurmaktadır: (i). İstedikleri olmayınca ve (ii) zorda kalınca.

Kuşkusuz zekâlarıyla, itaatsizlikleriyle, baştan çıkarıcılıklarıyla, kösnüllükleriyle, cinsellikleriyle, ağlamalarıyla bu tuzak kurucu, bu düzenci dişiler kendi başlarına

bırakılamaz; erkekler bunlara *örtünme*, *kaçınma* ve/veya *yalıtma* gibi yaptırımlar uygulamalıdır. Tebrizli Şems, “Kadına yaraşan en iyi iş, evinin bir köşesinde kendi işini eğirmektir,” derken (2009: 329) Mevlana’nın da dişilere gösterdiği yer: Evidir. Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde (b. 3780) “(...) kadınların yeri evidir, var git evinde otur,” demektedir. Dişilere neden yaptırımlar uygulanmaktadır gibi bir sorunun olası yanıtları, eril kıskançlık, erkeği koruma ve cinselliği denetleme olabilir. Eflaki’nin aktarımlardan ve Mevlana’nın yapıtlarındaki sözlerinden hareketle, 13. yüzyılda Müslüman dişilere uygulanan yaptırımlara ilişkin bazı çıkarımlarda bulunulabilir: (i). Dişilerin çarşafa büründükleri, (ii) eve kapatıldıkları, (iii) zorunlu durumlarda sokağa çıktıklarında erkek görünce çömelip arkalarını dönmeleri gerektiği (iv) dişilerin toplumsal yaşamdan dışlandığı ve (v) dişilerin ve erkeklerin ayrı yaşamlarının ve dünyalarının olduğudur.

Gölpınarlı, dişilerin eve kapatılmasıyla oluşan dişilerden yalıtık, dişisiz bir toplumda yaşama zorunluluğunun kendisinin “Yunani aşk” dediği oğlanlara düşkünlükle tatmin edilmeye çalışıldığı saptamasını yapmaktadır (1985a: 211) ki bu saptamanın bizi götürdüğü yer, yedinci izlek olan kenar cinselliklerdir. Fransız filozof Michel Foucault’tan alınma bir kavram olan kenar cinsellik, evlilik içinde meşru kabul edilen karı ve koca cinselliğinin dışında kalan, amacı üreme olmayan, haz odaklı cinsellik biçimlerini adlandırmak için kullanılmaktadır. Mevlana’nın yapıtlarında kenar cinsellik kapsamında ele alınan *erdişilik*, *eril eşcinsellik*, *oğlancılık* ve *karşıtgıysicilik*’teki hikâyelerin cinsel içerimleri olsa da hayatın başka alanlarına, toplumun ve insanlığın başka durumlarına somutlama yoluyla yorumlar getirmektedir. Sözelimi, “Tasavvufun çöküşünün ana nedenlerinden biri,” olduğu savlanan tekkelerde “Şeyh Hastalığı”nın hangi boyutlara ulaştığını gösteren hikâyeyi Mevlana, *Mesnevi*’nin 6. defterinde (b.3841- 3856) anlatmakta; bu tip insan topluluklarını eşek sürüsüne, kaldıkları yeri de eşek ahırına benzeterek tekkeler böyle olursa cahil halkın toplandığı yerler ne halde olur sorusunu sormaktadır. Mevlana, *Mesnevi*’nin 1. defterinde Evheddin Kirmani’nin (b.746-748) oğlanseverliğiyle dünyaya kötü bir miras bıraktığını söylerken *Mesnevi*’nin 5. defterinde bir karşıtgıysicilik hikâyesinde de (b.3325- 3336) Cuha dediği bir kişinin kadınlar meclisine kadın kılığında girişini ve edep dışı davranışını karikatürize ederek onunla alay etmektedir. Mevlana, *Mesnevi*’nin 6. defterinde nefesine düşkün erkekleri, erkek eşcinsellere; müritleri, koyunlara benzetirken (2008: d.6, s.696; 2015: d.6, 781) *Mesnevi*’nin 2. defterindeki bir hikâyede (b.3141- 3144) de nefislerinin boyunduruğu

altında bulunan erkekleri, görünüşlerini ve içyüzlerini edilgin eşcinsel erkeğin haline benzetmektedir. Mevlana, *Mesnevi*'nin 5. defterinde (b.1333-1421) Farsçasıyla, “Kir bini, kedu nebini” Türkçesiyle, “Eşeğin aletini gördün de kabağı görmedin” başlıklı tümcinsellik yani omnieksüellik içeren bu yastıkaltı halk hikâyesini, kösnüllüğün dişi ve erkeği nasıl rezil edeceğini göstererek müminleri kösnüllükten uzak tutmak için anlatmaktadır. Mevlana, çağının dinsel bir otoritesi olduğu için şeytanın/nefsin ayartmaları olan cinselliğe ilişkin soru ve sorunlar onu çok fazlasıyla meşgul etmiş olabilir.

Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürünün son izleği ise toplumsal cinsiyet söylemidir. Bu üst başlık altında, ilk olarak, cinsel söylem alt başlığıyla cinsel eylem, zina; cinsel şiddet, tecaüz ve cinsel arzu, kösnüllük/şehvet irdelenmiştir. Cinsiyetçi söylem alt başlığıyla, Mevlana'nın yapıtlarında dişilere ve edilgin eşcinsellere yönelik ayrımcı ifadeler içeren olumsuz sözler, cinsiyetçi kalıpyargılar ve eşcinselürkü/homofibi üzerinde serimlenmiştir. Mevlana'nın söz varlığında dişilere ilişkin olumsuz kalıpyargıları ifade eden pek çok söz bulunmaktadır. Mevlana'nın *Mesnevi*'de dişiler üzerinden üretilmiş baskın ve belirgin cinsiyetçi kalıpyargılarından bazıları sıralanacak olursa Gölpınarlı çevirisiyle: “...Kadında hayvanlık sıfatları çoktur...” (d.5, b.2466). “...Erkeklere danış...” ama “...Kadınlara danışma...”(d.4, b.1263-1264; d.2, b.2273-2279). “...Kadının vereceği akıl, [erkeğin]ayağını topal eder...” (d.4, b.2209-2210) “...Kadının rüyasını, aklının noksan, canının arık olması bakımından, erkeğin rüyasından aşağı bil!” (d.6, b.4332). “...Eksik gönüllü kadın...” (d.3, b.3129-3130). Kırlangıç çevirisiyle, “...Kadınlar ters gitmeyenin işi zor...” (d.1, b.2956). “...Kadınlara başkaldırmayanlar nefeslerini tüketirler...”(Eflaki 1973: 1/458-459; 2006: 402). Örs ve Kırlangıç (2008) çevirisiyle, “...Aklı eksik olana inanmak ha...” (d.2, b.2182-2185). Konuk çevirisiyle, “...Kadınlar akli maaş'tır...”(2006a: c.8, d.4, b.3116), İzbudak çevirisiyle, “...Kadın gibi eksik...” (d.4, b.1620). Mevlana, bu ve buna benzer sözleriyle dişilere ilişkin olumsuz kalıpyargılarını dile getirmektedir. Mevlana'nın, dişilerin aklını noksan olarak görmesi, dişilere danışılmaması gerektiği söylemesi, bu özelliklerin yalnızca dişi olmasından dolayı dişilere ait olduğunu düşündüğü içindir ki dişi denilince Mevlana'nın aklına olumsuz kalıpyargılar gelebilmektedir. Eşcinselliğe vurgu yapılan yerlerde eşcinsellik ve eşcinseller, genel olarak alay malzemesi olarak kullanılmakta, bazı noktalarda ise utanç kaynağı olarak sunulmaktadır. Mevlana'nın

yapıtlarında özellikle, eşcinsellere ve buna bağlı olarak cinsel ilişkideki pasifliğe/edilginliğe göndermede bulunan çok sayıda eşcinselürkülü/homofobik söylem bulunmaktadır. Çünkü Mevlana, dini bir otorite olarak eşcinselürkülü söylemiyle sadece, karşıcinsel/heteroseksüel yasayı değil, toplumca kabul edilen erkeklik algısını da korumak istemiş olabilir.

Toplumca kabul edilen erkeklik algısının korunması, bir ölçüde eril söylemle olası olabilir. Mevlana yapıtlarında kaba söyleme, argolu söyleme ve sövgülü söyleme sıklıkla başvurmaktadır. Mevlana, yapıtlarında neden kaba, argolu ve sövgülü konuşmaktadır sorusunun olası yanıtları yapıtlarında kullandığı dilde aranabilir. Mevlana'nın yapıtlarında kullandığı dil; (i) halk dilidir ve (ii) yazı dili değil, konuşma dilidir; halk Farsçası olan konuşma dilidir ki kendisi, bütün yapıtlarını doğaçlama söylemiştir. Durum böyle olunca, Mevlana'nın yapıtları kaba dilden, sövgü dilinden, teklifsiz halk konuşmasından ve argodan pek çok sözcük, deyim barındırmaktadır.

Mevlana'nın yapıtlarının özgün dili olan Farsça ve yapıtlarının çeviri dili Türkçe, cinsiyetsiz dillerdendir. Ne var ki bu iki dilin cinsiyetsiz olması, cinsiyetçilikten uzak olduğu anlamına gelmemektedir; çünkü her iki dilde örtük eril cinsiyete sahip dillerdir. Diğer bir deyişle, cinsiyetsiz sözcüklerin eril olarak cinsiyetlendirilmesidir ki bunun en bilinen örneği, yansız *insan* sözcüğünün örtük olarak erkeği imlemesidir. Mevlana'nın yapıtlarındaki seçili örneklerin de benzer bir gelişme gösterdiği, Farsçası ve Türkçesiyle örtük eril cinsiyeti imlediği görülebilir. Örneğin, {insan + beşer + ümmet+ amme + halk=erkek} gibi sözcüklerin sözlük anlamları, insanın dişisi ve erkeği için geçerli olanı karşılaması gerekirken bu sözcükler, anlam daralmasıyla 'erkek' cinsiyeti karşılar hale gelmiştir. Buna karşın, {adam /âdem= erkek + dişî; merd= erkek + dişî} gibi sözcükler, anlamsal olarak doğrudan erkekleri imlerken anlam genişlemesiyle dişileri de içerir olmuştur. Türkçe ve Farsçada hem kız çocukları hem de oğlan çocukları için kullanılan sözcükler {çocuk / kudek + ferzend + tıfil=erkek} salt oğlan çocuğunu işaretlemektedir. Benzer biçimde, Farsçası Türkçesiyle kişi adıkları {sen / to = erkek; o / u= erkek} ve belirsiz adılarda da {çok kimse / bes kes; herkes / herkes; hepsi / heme; biri/ yeki / öbürü / yeki=erkek} yansızken yani herhangi bir cinsiyeti nitelemekten bu örneklerde görüldüğü üzere örtük eril cinsiyeti nitelemektedir.

Mevlana'nın yapıtlarında seçili örnekler üzerinden örtük eril cinsiyet gösterildiği gibi, Mevlana'nın ve çevirmenlerin en çok kullandığı örtmece türü cinsellikle ilgili olduğu için seçili örnekler üzerinden örtmeceler de gösterilmiştir. *Mesnevi*'nin Farsçasıyla birlikte 1'i İngilizce, 2'si Osmanlıca, 12'si de Türkçe olmak üzere 16 yapıtın yanı sıra, *Fihi Ma Fih*'in 1'i İngilizce, diğer 4'ü Türkçe olan 5 çeviri yapıtın erek dilindeki örtmeceler seçili örnekler üzerinden incelenmiştir.

Bu teze özgü, Mevlana'nın ve İngilizce/Osmanlıca/Türkçe çevirmenlerin yaptığı örtmecelerden hareketle, örnek hikâyedeki yüksek dereceli örtmeceler belli bir sınıflamaya tabi tutularak *değiştirmeli*, *çıkarmalı*, *ödünçlemeli* ve *üç noktalı örtmece* olarak dört başlık altında toplanmıştır. *Değiştirmeli örtmece*, uygun bulunmayan bir ifadenin uygunuyla değiştirilmesidir. *Ödünçlemeli örtmece*, yabancı dillerden alıntılanan sözcüklerle yapılan örtmeceyken *çıkarmalı örtmece*, çevirmenin kendince sebeplerle bir sözceyi ya da hikâyeyi çevirisine almamasıdır ya da çevirisinden çıkarmasıdır. *Üç noktalı örtmece* kaba, argo, sövğu dolu vb. sözcükleri ve ifadeleri daha az sakıncalı hale getirmek için üç nokta koyarak yapılan örtmecelerdir.

Mevlana'nın yapıtlarından hareketle, özellikle *Mesnevi* üzerinden cinsellik temele alınarak sınırlı örneklerle gösterilmeye çalışıldığı gibi, doğrudan “ayıp” öne çıkartılarak bu dört örtmece türünün de yoğun bir biçimde kullanıldığı; Mevlana'nın kendisinin bile örtmecedan kaçamadığı ödünçlemeli örtmece uyguladığı söylenebilir. Değiştirmeli ve ödünçlemeli örtmeceyi hem İngilizce hem Osmanlıca hem de Türkçe çevirmenlerin hepsi kullanmıştır. Çıkarmalı örtmeceyi en katı biçimde Şefik Can'ın uyguladığı, 6 defter olarak çevirdiği *Mesnevi*'de uygunsuz bulunduğu bütün açık saçık sözleri ve hikâyeleri çıkarmıştır. Can'ın çıkarmalı örtmecenin yanı sıra değiştirmeli ve ödünçlemeli örtmecelerle de adeta *Mesnevi*'yi “arındırmış” olduğu söylenebilir. Foucault gibi söylenmek istenirse de Can, Mevlana'nın söylediği şeyler arasından açık saçık beyitleri ve hikâyeleri çıkarıp *Mesnevi*'sinden “kovmuş”tur.

Öyle görünüyor ki 13. yüzyılda açık saçıklığın yani müstehcenliğin sınırları bugünkü gibi belirgin değildi. *Mesnevi* yazıldığında ne “muzır” diye bir kavram ne de yasaklama yasal olarak vardı. Örtmece uygulamaya zorlanmadığı için de Mevlana her şeyi apaçık, sözcüğü sözcüğüne hiç çekinmeden yazmış, yapıtlarında açık saçıklığa yer vermiş olabilir. Belki de *Mesnevi*'yi benzersiz kılan bu sakınımsızlık ve bu doğrudan

anlatımlardır. Mevlana açımlayıcılarının söyledikleri gibi, kimilerince bu biçem ve bu dil, Mevlana'ya ve dinsel edebiyata yakıştırılmamaktadır. Belki de *Mesnevi*'yi özgün kılan tam da bu söyleyiş biçimidir.

Melana, *Fihi Ma Fih*'te (2022: 19/123-124) kısa bir hikâye anlatmaktadır. Bir bakkal, bir kadını sever. Kadının, cariyesiyle, “Şu haldeyim, bu haldeyim, seviyorum, yanıyorum, kararım yok; sitemlere uğramışım, cefalar çekmedeyim; dün söyledim, akşamım şu halde geçti gibi,” haberler yollar, uzun uzun masallar okur. Cariye, kadının yanına varınca, der ki:

— Bakkalın selamı var, gel seninle şöyle yapayım böyle yapayım diyor. Kadın:

—Bu kadar soğuk mu söyledi der. Cariye:

—Yok, o uzun uzun söyledi ancak maksadı buydu, der.

Mevlana, bu kısa hikâyenin ardından, “Asıl olan maksattır, gerisi baş ağrısı” demektedir

Bu tezde, Mevlana'nın yapıtlarında cinsiyet kültürü uzun uzun tartışıldı ama kendisinin dediği gibi, “asıl olan maksattır,” bu tezin asıl maksadı da Mevlana'nın yapıtlarındaki cinsiyet kültürüne ilişkin söylenenlerin “şimdi” ve “buraya” nasıl taşınacağı sorunsalıdır. Mevlana'nın yaşadığı çağ itibarıyla, gerçek dişi ve gerçek erkek ile söylemini konusu olan dişi ve erkek arasındaki farklar az olabilir ama içinde yaşadığımız çağda bu farklar çok derinleşmiş ve bir söylem bunalımına dönüşmüş durumdadır. Dolayısıyla, tinsel/manevi bir önder olarak Mevlana'nın tinsel/manevi bakım noktasında, çağdaş dişiye ve erkeğe söyleyeceği çok sözü olabilir. Ne var ki cinsiyet kültürü açısından, kendi çağının ve toplumsal gruplarının tipik bir örneği olan Mevlana'nın diliyle, sözüyle çağdaş dişiyi ve erkeği anlatmak olası ol(a)mayabilir. Bugün, çağdaş dişi ve erkek, başka bir yerededir!

ÖNERİLER

Başlıktaki “öneriler”le kastedilen bir “temenni”, bir “dileme”, bir “dilek” değil, Zeynep Direk’in (2018a: 259) deyişiyle ”yapılabilirlikler”dir yani bir sorunu çözmek üzere incelemek için öne sürülen görüş ve düşüncelerdir. Dolayısıyla, bu tezde öneriler/yapılabilirlikler üç başlık altında toplanabilir. (i). Mevlana’ya yönelik çalışmalarla ilgili öneriler (ii) Yeni terim önerileri (iii). Dilsel adalet önerisi

1.Mevlana’ya Yönelik Çalışmalar İçin Öneriler

Metin odaklı araştırmaya dayalı bu tez, önemli bir kısmı dışarıda bırakılan, ayrıntıya kaçmayan, Türkçe söyleyişle, “kabası alınan” bir çalışmadır. Dolayısıyla, Mevlana’nın yapıtlarında cinsiyet kültürüne ilişkin araştırılması ve yazılması gereken daha pek çok konular, izlekler, bilgiler bulunmaktadır. Bu tez de boş bırakılan yerlerin doldurulması, dışta bırakılanların içeri alınması, ayrıtlandırılması tezin en temel önerisi olabilir.

Mevlana’ya ilişkin yapılan çalışmaların neredeyse tamamının bazı ayrıllar/istisnalar dışında, Mevlevi gelenek içinde üretilen bilgiler olmasıdır. Durum böyle olunca, yapılan çalışmaların ağırlık merkezini, dışarıdan ve yansız bakışlar değil, içeriden bakışlar oluşturmaktadır. Başka türlü söylenirse, Mevlevi gelenek içinde üretilen bilgiyi bilenlerin özel ve somut kişiler oldukları ve bunlardan gelen bilginin de “genel” ve “yansız” bilgiler olmadıklarıdır. Mevlevi gelenek içinden gelen bilginin sorgusuz yaygınlaştırılmasıyla bir yandan, “mitik Mevlana” söylenceleri sağlamlaştırılmakta, diğer yandan, eleştirel bakış açısıyla çoklu ve çoğul okumalara açık çalışmalar ya görmezden gelinmekte ya da yok sayılmaktadır. Bu da çalışmaların sorun odaklı olmaktan çok iş görücü, işe yarayıcı, çağa uygun Mevlana inşası için kurgulandığını gösteriyor olabilir. Dolayısıyla, kalabalıktan ayrılabilir ve önyargılardan uzak durulabilirse, Mevlana’ya ilişkin çalışmalar için başka yöntemler düşünülebilir; o yeni yorumlamalara, yeni anlamlandırmalara, yeni öğrenmelere açılabilir.

2.Terim Önerileri

Fransız filozof, Jean Paul Sartre (1994: 22), yazarın sorumluluğundan söz etmektedir: “Bir tek sözcük (bir telefon numarası, bir adres ya da bir insan adı) elde etmek için

insanlara edilen işkenceleri düşünürseniz, bir şeyi adlandırmanın ne kadarda önemli olduğunu, bunun bir şeyi değiştirmek olduğunu görürsünüz!”

Sartre’ın söylediği gibi, “bir şeyi adlandırmak, bir şeyi değiştirmek” anlamına geliyorsa, cinsiyet kültürü alanında yaygın biçimde kullanılan *kadın*, *feminizm*, *ataerkil*, *atasözü* ve *erdem* gibi özel sözcüklerin değişimi istenebilir, yerlerine *dişi*, *dişilcilik*, *ererkil*, *deme* ve *özdem* gibi özel sözcükler önerilebilir. Sözcüğün “özel” olması, “umumi ve adi kelimelerden farklı kelimeler” (Zülfikar 2011: 20) diye tanımlanan terim sözünün tanımından gelmektedir.

Bu tezde, eski deyişle *ıstılah*, yeni deyişle *terim* olarak cinsiyet kültürü alanında kullanılan *kız/kadın* kapsayıcı olmadığı için *dişi*; *feminizm* yabancı kökenli olduğu için *dişilcilik*; *ataerkil* adlandırmakta ve açıklamakta yetersiz kaldığı için *ererkil*; *atasözü* ve *erdem* sözcükleri sözlüksel ve anlam bakımından eril olduğu için *deme* ve *özdem* önerilmektedir. Bu yapılabirlikler ya da öneriler, radikal lezbiyenlerin eş deyişle, köktenci sevicilerin “male defined” (URL- 11) dedikleri, “erkek tanımlı” terimlere, küçük bir adımla da olsa bir tür karşı çıkış olabilir.

Buradan itibaren {kız/kadın, feminizm, ataerkil, atasözü, erdem} gibi özel sözcüklerin yerlerine niçin bu terimlerin {dişi, dişilcilik, ererkil, deme ve erdem} önerildiği kavramsal art alanlarıyla birlikte gerekçeleriyle ayrıntılandırılacaktır.

2.1. Kız/Kadın=Dişi

Sir Gerard Clauson (1972: 560), *tişi* sözcüğünün 8. yy.’dan itibaren tanıklandığını, sözcüğün Kuzey-Doğu ile Güney-Doğu Türk lehçelerinde korunduğunu ve Güney-Batı Türk lehçelerinden Azerbaycan ve Osmanlı Türkçelerinde bulunduğunu belirtmektedir. Saadet Çağatay (1962: 18) da *tişi*, sözcüğünün genellikle hayvanlar için kullanıldığını ama Uygurcada, *Divanü Lugat-it-Türk* ve Anadolu da *dişi* sözcüğünün genişletilerek kullanıldığını ifade etmektedir

2.1.1.Köken

Dişi sözcüğün kökenine ilişkin köken bilgisi sözlüklerinde bilgi bulunmamaktadır. Clauson, *dişi* sözcüğünün kökeninin belirsiz olduğunu belirlemekte [tişi: (? dışı:) “female”] olarak vermektedir (1972: 560).

Gülensoy, Clauson'un yanı sıra Doerfer, Rasanen, Sevortyan ve Eren de *dişi* sözcüğünün kökenine ilişkin bilgi olmadığını belirtirken A. Von Gabain de *tişi* sözcüğünün kökenine ilişkin bilgi vermeksizin anlamını “dişi” olarak vermektedir (1988: 300).

İ. Z. Eyuboğlu, *dişi* sözcüğünün “tiş ve diş”le bağlantılı olduğunu savlamaktadır. Ona göre *dişi* sözcüğünün, Türk dilinin geçmişten günümüze değin gelişimi izlenirse *tişiğ-tişig* biçiminde olması g/g sesinin düşmesiyle *tişi-dişi*’ye dönüşmesi gerekmektedir. Buna göre, tış >tiş >diş “dışta, dışarıda olan; içte, içerde bulunmayan” anlamlarındadır (1988: 1/85-86). Eyuboğlu gibi düşünülürse, *dişi*, “dışardan gelen, dışta olan” anlamını taşıyabilir.

2.1.2.Tarihsel Metinler

Özlem Ayazlı'nın hazırladığı *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Söz Valığı* kitabında Eski Uygurcada *tişi* sözcüğünün anlamı “kadın, dişi” olarak verilmekte, Türk dillerindeki kullanımları örneklenmektedir (2016: 239). Buna göre dişi:

Eski Uygurca	tişi	Yeni Uygurca	tişi
Altayca	tiji	Hakasca	tizi
Sarı Uygurca	tise~tese	Tuvasca	diji
Türkçe	dişi	Yakutça	tıhı

Benzer biçimde, Ahmed Caferoğlu (1968: 241) da eski Uygurca sözlükte *tişi*, “dişi, kadın”; *dişi kişi*, “kadın” olarak yer vermektedir.

10. yüzyılda Uygur bilgini Şinko Seli Tutung tarafından Çince'den, Uygurcaya çevrilen Budist metin *Altun Yaruk*'ta *tişi* sözcüğü “dişi” anlamıyla yer almaktadır:

uzun tonluğ tunl(ı)ğ-lar tişi et'öz-in erip	uzun giysili (dişi)canlılar dişi vücudu olup
erkek et'öz-in bulayın tip küşeser-ler	erkek vücudunu bulayım diye dileseler
(1991: III/5-157. 8)	(1991: III/5-157. 8).

11. ve 12. yüzyıllarda, Şilazin Praşnike tarafından Uygurcaya çevrilen bir başka Budist metin olan *Dasakarmapathāvadānamālā* 'da *tişi* sözcüğü “dişi” anlamındadır:

erti...subadra **tişi** yanaince tep dedi (2016: 1239-23).

Karahanlı Türkçe'siyle yazılmış metinler olan *Divanü Lugat-it-Türk*, *Kutadgu Bilig*, *Atebetü'l Hakayık* ve *Karahanlı Türkçesi Dönemi Kur'an Tercümesi*'nde "dişi" sözcüğünün yer almasına göz atılabilir.

Divanü Lugat-it-Türk'te *tışı* "dişi, her hayvanın dişisi, kadın"²⁵⁵ (2006: 4/618) ve "dişi, her şeyin dişisi"²⁵⁶ (2018:445 ve 878) olarak tanımlanmakla birlikte, *dişi* sözcüğünün geçtiği her yerde *dişi* "hayvan" olarak kullanılmaktadır. Benzer biçimde, *kişi* sözcüğünün anlamını açıklarken "Kişi, insan; tekil ve çoğul, dişi ve erkek hakkında kullanılır," (2006: 3/224-18) denilmektedir.

Kutadgu Bilig'de *tışı/dişi* sözcüğü, yirmi altı kez geçmektedir. Dişi sözcüğü ve türevlerinin sıklıkla geçtiği beyitler örnek olarak verilebilir:

Neçe ming azıglıg eren erkeki	Nice bin güçlü eren erkeğin
Tişilerde ötrü üzöldi köki	Dişilerden ötürü kökü kurudu
Neçe kızgu englig yüzi suvluğ er	Nice kızıl yanaklı, yüzü parlayan er
Tişilerde ötri özi boldı yir	Dişilerden ötürü diri diri yeme gömüldü
Tümen ming külüg çavlıg ersiglerig	Binlerce kahraman erkeği
Tişiler anı yirke kömdi tirig	Dişiler yere gömdü diri diri
(2007: b. 4523-4525)	(2018: b.4523-4525).

Karahanlı Türkçesine ait ilk İslami eserler arasında yer alan 11. ve 12. yüzyılları arası yaşamış Edib Ahmet Yükneki'nin *Atebetü'l Hakayık*'ta, bilgili dişinin erkeğe eşit sayılabileceğini buna karşın cahilliği sanki dişilere özgü bir özellikmiş gibi gösteren sözler bulunmaktadır:

Biliglig **tışı** er, cahil er **tışı**= Bilgili dişi, erkek; cahil erkek, dişi sayılır (2006: 47/b.88; 2019: 8/b.88).

Karahanlı Türkçesi Dönemi Kur'an Tercümesi Rylands nüshasında, *tışı* sözcüğü "kadın, kız, dişi" anlamıyla (2013: 682) ve dişileri adlandırmak için *tışı/dişi* sözcüğü kullanılmaktadır:

[...] anıng birle kim küdezhi Tangrı, ol **tışiler** kim korkar sizler yaraşmamaklarındın... (Nisa 4: 34; 2013: 26/11b1.2-3)

²⁵⁵ 2006: 1/396-21, 400-15, 447-3, 529-8; 3/ 6-2, 178-17, 224-18, 229-2.

²⁵⁶ 2018: 200/171, 201/172, 264/230, 446/350, 523/423, 544, 445

[...] oğlanlarını yana tirig kodğay-miz **tişilerini**(Araf 7: 127; 2013: 28/11b1.2-3).

[...] erkekte azu **tişide** ol mü'min bolsa... (Mümin 40: 40; 2013: 35/47b1.2-3).

1312 yılında Esirü'd-din Ebû Hayyan tarafından Araplara Türkçe öğretmek için yazılmış Kıpçakça dilbilgisi kitabı ve sözlük olan *Kitabü'l-İdrak li-Lisani'l-Etrak*'ta *tişi*, “dişi” anlamındadır (1931: 103).

Yine, Araplara Türkçe öğretmek için 1343 yılında Kıpçak Türkçesiyle yazılmış, sözlük-dilbilgisi türünde kitaplardan biri *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî* adlı kitabın “İnsanların Nitelikleri” bölümünde, “erkek=erkek; tişi=dişi” olarak yer alırken Dizin’de tişi=dişi” olarak verilmektedir (2000: 34 ve 146).

Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-lugâti't-Türkiyye adlı Kıpçak Türkçesiyle 14. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen kitapta, *tişi* sözcüğü salt hayvanlar için geçmekte *tişi teve=dişi deve* olarak yer almaktadır (1945: 259).

Harezmi Türkçesi dönemi önemli yapıtlardan biri olan *Nehcü'l Feradis* (1998: 428; 69/36b-2) de *tişi* “dişi, kadın” olarak kendine yer bulmaktadır:

[...] Ol bolur kim: ‘ilm istemek farîza turur tegme bir èr taqı tegme bir tişi üze tèt aydı=

[...] O olur ki: İlim istemek her bir erkek ve her bir kadın üzerine farzdır, diye söyledi (2004: 187-17)²⁵⁷.

Divanu Lugati't-Türk'ten sonra Orta Türkçe döneminin en zengin sözcük haznesine sahip olma özelliğini taşıyan *Mukaddimetü'l-Edeb* adlı bu yapıtta “kadın” karşılığında çoğunlukla *tişi* tercih edildiği görülmektedir:

[...] erkek toğurğan - **tişi** toğurğan - (2021: 21b-4)

[...] **tişi** cüft (2021: 23a-2)

[...] azad merd -azad **tişi** (2021: 24a-1)

1401 tarihli *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi*'nde, *dişi* sözcüğü “dişi” anlamındadır (2014: 438). Dişi sözcüğünün geçtiği bazı ayetler:

[...] ey Çalabum ben bumı **dişi** doğurdum dahı Tañrı Ta'ālā bilür ol ne doğurdısa dahı erkek **dişi** gibi degildür (Ali İmran 3: 36; 2014: 53a.2-3).

²⁵⁷ Nehcü'l Feradis'de dişi sözcüğünün geçtiği örnekler için bkz: (2004: 234-9; 293-17; 295-12 vd.)

[...] Tañrı Ta‘ālā size oğlanlarınıza irkek kişiye nasip iki **dişi** nasibinedür pes eger **dişiler** ili ya ikiden yukaru olsalar...(Nisa 4: 11; 2014: 77b.2-3).

[...] Tanrı bilür anı kim karnında [götürür] her **dişi** dahı anı kim ekser ogulacınlar (Rad 13: 8; 2014: 263a-5).

Yine, 14. yüzyıla ait Eski Anadolu Türkçesiyle yazılmış *Kıyas-ı Enbiya*'da *dişi* sözcüğü kullanılmaktadır:

[...] amma dogurduğınun kamusu irkek **dişi** kırk oğlandı... (2013: 78/8)

[...] yiyesi degüldi eger Havva degülmissse hiç **dişi** irkeğe hıyanet kılası degüldi...(2013: 508/3).

[...] Eyidün kim işbu ne kandur yoksa sizden irkek **dişi** bir odurur gişi komazın (2013: 719/1).

[...] Kim eger işbu karnundağı **dişi** olup ol kullığa yaramaz olırsa... (2013: 781/12)

Semih Tezcan, *Dede Korkut Oğuznameleri*'nde

Dirse Han dişi ehlinün söziyle ulu toy eyledi" (2001a: 37/Dresden. 9a.10-11)

sözünü alıntıladıktan sonra *dişi ehli* için "eş (kadın), hanım, karı" anlamlarını verdikten sonra şöyle bir açıklama yapmaktadır:

Tarama Sözlük'te dişi (dişi kişi) 'kadın' için üç tanıklık gösterilmiştir. Redhouse Sözlüğünde dişi için "a female, female" (dişi yaratık, dişi) karşılığı verildikten sonra, hiçbir zaman insanlar için kullanılmadığını belirtmek üzere, (never said of a woman or girl) diye bir not eklemiştir. Gerçekten *dişi* sözcüğünün yazı dilinde daha çok hayvanlar ve nadir olarak gayrimüslim kadınlar için kullanılmış olduğu anlaşılıyor. Buna karşılık halk dilinde 'kadın' anlamıyla daha sık kullanıldığı görülüyor.

Klasik Osmanlıca metinlerde rastlamadığım *dişi ehli* ve *er ehli* deyimlerine, 19. yüzyıl Yunan harfleriyle yazılmış, *Temaşa-i Dünya Cefakar u Cefakeş* adlı bir Karamanlı romanında sık sık geçtiğini belirledim. Bu romanda *dişiehli* (<dişi ehli) genellikle "kadın" kimi kez de "kadın (eş), erkeğin karısı" anlamında *erehli* ise "erkek" ve "koca" anlamıyla kullanılmıştır (Tezcan 2001b: 74-75).

Dede Korkut'ta, *dişi ehli* deyimini, sadece bir yerde örneklenmektedir.

2.1.3. Sözlükler

G. Selcan Sağlık Şahin, Türkmen Türkçesinde *dişi* sözcüğünün anlamını, "1. Hayvan ve insanda dişi cins 2. Mülayim, yumuşak" olarak verdikten sonra Mahdumkulu'dan örneklemektedir:

Bir mahluktur, ne erkektir, ne dişi= Bir mahluktur ne erkektir, ne dişi

Şahin'e göre, "dişi" sözcüğünün Türkmen Türkçesinde insan zihninde çeşitli eşleştirmelerle kazandığı yan anlamları onun "zayıf, mülayim, çekingen ve korunmaya muhtaç" olduğu yönündedir (2019: 178). *Azerbaycan Türkçesi*'nde *dişi* sözcüğünün temel anlamı "kadın"dır (Altaylı 1994: 1/294).

Şemseddin Sami, *dişi* sözcüğü için "İnsanda ve hayvanatta erkek mukabili, ünsa, made; dişi kedi, hindi" olarak vermektedir (2015: 502). Muallim Naci ve Ferit Develioğlu'nun Osmanlıca sözlüklerinde *dişi* sözcüğü yer almazken Şeyhülislam Mehmed Esad Efendin, *dişi* sözcüğünün karşılığını "ünsa" olarak vermektedir (1999: 222). İsmail Parlatır ise *dişi* sözcüğünün anlamları şöyle yer almaktadır: 1. İnsanda ve hayvanda yavru veya yumurta yapan, erkek karşıtı. 2. Birbirine geçen aletlerin içe giren kısmı; dişi anahtar. 3. Yumuşak ılımlı. 4. Kadın, kadına özgü (2006:355).

Andreas Tietze (2016: 2/437), *dişi* için sadece, "erkeğin mukabil olan cinsten" demektedir. *Tarama Sözlük* (2009:2/1184), *dişi* sözcüğüyle yapılan "dişi kişi: kadın" adlandırması, "dişi"nin kavramsal artalanını insanla sınırlandırırken *Derleme Sözlük* (2009: 4/ 1524) de *kadın* için kullanılan, *dişi* sözcüğüyle kurulu başka önad tamlamaları da bulunmaktadır: dişi galik, dişi gelek, dişi kalayık, dişi kalek; kadın işçi, kadın hizmetçi.

Dişi sözcüğünün hem geçmişten geldiği hem de çoğu çağcıl/modern lehçede yaşadığı ve insan ve hayvan türünü içine alan geniş bir kavram alanı için kullanıldığı tanıtlandığına göre, neden kız, kadın, bayan yerine *dişi* kullanmalı sorusuna gerekçeleriyle birlikte yanıt aranabilir.

2.1.4. Gerekçeler

1. Türkçe'de cinsiyet adlandırmalarında dişiler için {dişi, kız, kadın, hatun, hanım, avrat, karı} erkekler için {erkek, oğlan, adam, er, bey, herif, koca}²⁵⁸ kullanılmaktadır ki dirimsel/biyolojik cinsiyeti gösteren dişi ve erkektir. Dişi ve erkek adlandırmaları dışında kalanlar {kız-oğlan, kadın-adam, er-hatun, avrat-herif ve karı-koca} toplumsal cinsiyet kavramlarıdır. Dolayısıyla erkek sözcüğünde olduğu gibi, dişi sözcüğü de salt

²⁵⁸ Dişi ve erkek cinsiyet adlandırmaları, bunlarla sınırlı olmayabilir ama tez bu ikili sözcüklerle sınırlandırılmıştır.

insanları tanımlamaz; dişi insan/erkek insan, dişi köpek/erkek köpek, dişi kedi/erkek kedi vb. her türlü canlı kastedilmektedir.

Aşağıdaki çizelgede Türk Dil Kurumu (TDK), Güncel Türkçe Sözlük (GTS)ye göre dişi ve erkek cinsiyet adlandırmaları yer almaktadır.

Çizelge 21: Dişi/Dişilik ve Erkek/Erkeklik Sözcüklerinin Anlamları

Dişi²⁵⁹	Erkek
Yumurta oluşturan, yavru doğuran (birey)	Yetişkin adam, bay, er kişi
Erkeği tarafından döllenecek biçimde oluşmuş (hayvan veya bitki)	İnsan, hayvan ve bitkilerin dişiyi dölleyecek cinsten olanı
Kadın	Koca
Verimli, doğurgan	Sperma oluşturan organizma
Şuh, işveli, çekici	Sözüne güvenilir, mert Sert, kolay bükülmez
Dişilik	Erkeklik
Dişi cinsten olma durumu	Erkek olma durumu
Cinselliğin özelliklerini ön plana çıkarma ve bundan yararlanma durumu	Erkekçe davranış, yiğitlik, mertlik
Kadına özgü olma durumu.	Bir erkeğin fizyolojik görevini yerine getirme gücü.

Çizelge 21'e bakılarak birkaç noktanın altı çizilebilir. Öncelikle, dişi sözcüğünün temel anlamında dişiye, 'birey' derken erkek için 'birey' kullanılmamaktadır. İkinci olarak, TDK-GTS, dişinin doğurganlık özelliğini gizlemek ve dişiyi ikincil konumda göstermek için "erkeği tarafından döllenecek biçimde oluşmuş (hayvan veya bitki)" derken dişinin tanımında almadığı insanı, erkeğin tanımında alarak "insan, hayvan ve bitkilerin dişiyi dölleyecek cinsten olanı," demektedir. Üçüncü olarak, TDK-GTS, erkeğin birinci anlamında "er kişi" derken dişinin üçüncü anlamında nihayet 'kadın' diyebilmekte;

²⁵⁹ TDK-GTS'ye göre dişi sözcüğünün 4. anlamı, "Girintili ve çıkıntılı olarak bir çift oluşturan nesnelere girintili olan" ile 5. anlamı "Yumuşak, kolay işlenen (maden)" çizelgeye alınmamıştır.

erkeğin ‘koca’ olduğunu özellikle belirtirken dişinin ‘karı’ olabileceği üzerinde durmamaktadır. Dördüncü olarak, TDK-GTS, erkek, “sözüne güvenilir, mert” ve “sert, kolay bükülmez” olarak önadlandırılırken dişi “şuh, işveli, çekici” olarak önadlandırılmaktadır. Öyle görünüyor ki “çekici” olmak dişiye yakıştırılmakta, dişiye özgü olduğunu savlanmaktadır.

2. Türkçede *dişi* sözcüğü yerine sıklıkla kullanılan {kız, kadın, hatun, hanım, avrat, karı vb.} sözcüklerinin hepsi de cinsiyeti tanımlarken yetersiz kalmaktadır.

3. Türkçe’de dişi cinsiyet adlandırmalarında iki ölçüt kullanılmaktadır. Yaş ve cinsellik. Dişi, yaş ölçütüne göre, yetişkinlik öncesi kız; yetişkinlik sonrası kadındır. Bu söylenenlerin doğruluğu, TDK-GTS’den tanıklanabilir.

Çizelge 22: Kız/Kızlık ve Kadın/Kadın Olmak Sözcüklerinin Anlamları

Kız	Kadın
Dişi çocuk	Erişkin dişi insan, hatun, hatun kişi, zen, erkek veya adam karşıtı
Üzerinde kadın resmi bulunan iskambil kâğıdı	Analık veya ev yönetimi bakımından gereken erdemleri olan
Dişi cinsten birine daha yaşlı biri tarafından kullanılan bir seslenme sözü	Hizmetçi bayan. Bayan
Kızlık	Kadın Olmak
Cinsel ilişkide bulunmamış bayanın durumu, erdenlik, bakırlık, bekâret, bikir	Kızlığını yitirmek
Bir kadının evlenmeden önceki yaşantısıyla ilgili, o döneme özgü: halk ağzında Üvey kız.	Kadın kocasını, evi iyi yönetmek

Görüldüğü gibi, TDK-GTS, öncelikle kız için “dişi çocuk” ve kadın için “erişkin” diyerek sözcüklerinin temel anlamlarında yaşı önelemektedir.

Türkçede dişinin yetişkinliği farklı adlarla “kadın, hanım, avrat, hatun, bayan vb” adlandırılırken yetişkinlik öncesi için tek bir adlandırılma kullanılmaktadır: Kız. Diğer

bir deyişle, dişinin bebeklik ve çocukluk çağını adlandırmak için farklı sözcükler kullanılmamakta hem bebeklik ve çocukluk çağını kapsayan ortak bir ad olarak *kız* sözcüğü kullanılmaktadır. Öyle ki eğer dişi, yaşamı boyunca kızığankız kalırsa tüm ömrünü “kız” olarak adlandırılarak bile geçirebilir. Böyle olunca adlandırmalarda kız bebek, kız çocuk, evlenmemiş kız olabilmektedir.

4. Türkçede dişi cinsiyet adlandırmalarında kullanılan ikinci ölçüt cinselliktir. Çizelge 22’de TDK-GTS, cinsel ilişkiyi öne çıkararak eğer dişi, cinsel ilişkide bulunmamışsa *kız*; cinsel deneyim yaşamışsa yani kızlığını yitirmişse kadın demektir. Çizelge 21’de görüleceği gibi, erkek sözcüğünün 3. anlamı “koca” olarak erkeğin medeni durumuna ilişkin bir göndermede bulunurken dilde kullanımında medeni durum anlaşılammamaktadır. Buna karşın, dişiler için dilde kullanımında **kız** hem bakireliği hem de evli olmayışı işaret ettiği gibi, tersi durumda da **kadın** sözcüğü dişinin hem bakire olmayışına hem de tercihen evli oluşuna göndermede bulunmaktadır. Başka türlü söylenirse, **kız** sözcüğü [- yetişkin, +bakire, -evli] yani yetişkin olmayan, bakire olan ve evli olmayan olarak belirlenirken **kadın** sözcüğü [+ yetişkin, -bakire, -/+evli, -/+anne] yani yetişkin, bakire olmayan, tercihen evli ve anne olarak belirlenmektedir.

Kültürde, örneğin, “Kiremitte buz musun gelin misin kız mısın?” türküsünde olduğu gibi, *kız* sözcüğü kültürün diliyle söylenecek olursa, “kızlığı” yani cinsel ilişki yaşamamış dişiyi göstermektedir. Böyle olunca, kızlığını kaybetmemiş dişiler ilerlemiş yaşlarında halen “Ben kızım” demesine karşın, evli dişiler de çocuk gelin bile olsa “Ben kadınım” demektir. Kuşkusuz, bu belirlenim de Irıgaray’ın da belirttiği gibi, erkek öznelliğine ve erkekler arası kültürün rahatlığına göre biçimlendirilmiştir.

Bu bağlamda, ererkil kültür, yaşamın içinde dişi bekâretinin korunmasını dile taşıyarak bekâreti, ayırıcı olarak kullanmakta; bekâreti olana *kız*, bekâreti olmayana *kadın* vd. demektir. Dolayısıyla, bu dilsel ayrımcılığa karşı *dişi* kullanımı bunların önünü kesebilir.

5. Akademik dilde kimi zaman, kız/kadın ikiliğini aşmak için seslenme sözü ve unvan olan *bayan* sözcüğü cinsiyet adlandırılırken kullanılmaktadır. Araştırmacıların akademik dili kullanırken rahat olmadıkları, kız/kadın kullanımının onları ikileme düşürerek bocalattığı, bu bocalamanın sıklıkla “bayan” kullanımıyla aşıldığı

görülmektedir. Oysa Elif Şafak, *Aşk* romanında (2009: 213), kız-kadın ikiliği içinde bocalamaktadır: “Bazen öyle anlar oluyor ki **kadın** yaratıldığıma isyan edesim geliyor. Bu dünyaya **kız** olarak gelince durmadan çalışmayı öğretiyorlar.”

Taramalar sonucunda sadece 259 tez adının ve 2500’ü aşkın tezin büyük bir kısmında cinsiyet adlandırması olarak “bayan” sözcüğü geçmektedir. YÖK-Tez’den birkaç örnek verilmek istenirse:

- (i) Diana Isakova’nın 2022 yılı çalışması, “12-15 yaş grubu **bayan voleybolcuların** morfolojik ve fonksiyonel göstergelerinin karşılaştırmalı analizi”
- (ii) Nurten Öztürk’ün 2008 yılı çalışması, “**Evli bayan öğretmenlerde** iş-aile çatışmasının iş stresine ve performansa etkileri”
- (iii). Bircan Sahilli’nin 2017 yılı çalışması, “8 haftalık step aerobik çalışmalarının obez **lise bayan öğrencileri** üzerine etkisinin incelenmesi”
- (iv). Emrah Yılmaz’ın 2017 yılı çalışması, “Adölesan **erkek ve bayan** Alp Disiplini kayakçılarının diz eklem kıkırdak kalınlığı ve Q açısının incelenmesi”
- (v). Zehra Köseliören’in 2018 yılı çalışması, “Türkiye’de **bayan giyiminde** marka ve tasarım”
- (vi). Fikri Özdemir’in 2013 yılı çalışması, “**Genç bayan ve erkeklerde**²⁶⁰ burun antropometrik ölçümlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi”

Örneklerde görüleceği gibi, dişilerin çocukluk (i.), gençlik (iii., iv., ve vi), yetişkinlik çağları (ii. ve v.) “bayan” olarak adlandırılmaktadır. Üstelik “bayan” adlandırması çağları göstermediği için gençlik çağındaki dişiler (vi. örnek) “genç bayanlar” olarak adlandırılmaktadır. Pek çok örnekte olduğu gibi, (iv.) ve (vi.) örnekler de dişiler için “bayan” kullanılırken erkekler için “bay” değil, “erkek” kullanılmaktadır.

Bir tür örtmece, diğer bir deyişle, güzel adlandırmayla kız/kadın yerine nezaket bildirdiği ve daha saygın bir kullanım olduğu savlanan *bayan* sözcüğü tercih edilmektedir. Bu tercihle ilgili, Robin Lakoff (1973: 58), İngilizcede *woman* sözünden

²⁶⁰ Tezde 18-30 yaş arası kastedilmektedir.

bir tür rahatsızlık duyularak erkeklere yönelik *gentleman=bay* sözcüğü örtmece olarak kullanılmazken kadınlar için sıklıkla, İngilizcesiyle, “*woman=lady*” Türkçesiyle, *kadın=bayan* örtmecesi kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre, kadınlara daha fazla saygı duymaya ve onlardan, onların toplumda var olan erkeklere ilişkin rollerinden daha az rahatsız olmaya başlayınca kadar kadın sözcüğü bizi rahatsız etmeye devam edecektir.

TDK-GTS’ye göre, Türkçede *bayan* sözcüğünün temel ve yan anlamı, (i) “Kadınların ad veya soyadlarının önüne getirilen saygı sözü” ve (ii) “Kadınlara bir seslenme sözüdür ve nezaket anlamı taşımaktadır; hem sözlü anlatımda hem de yazılı anlatımda bu sözlerin anlamı aynıdır. Durum böyle olunca, kız/kadın bocalamasını aşarak cinsiyeti belirtmek için dişilerin cinsiyet adlandırılmasında bir unvan ve seslenme sözü olan “bayan” değil, “dişi” kullanılması daha uygun ve daha yerindedir.

6. Erkekler, salt “erkek” olarak adlandırılmakta, dişil karşılıkları kullanılmamaktadır. Oysa dişiler, {kız, kadın, hatun, hanım, avrat, karı, bayan vb.} sözcükleriyle adlandırılmakta, tanımlanmakta ve betimlenmektedir:

kız=erkek		kadın=erkek		bayan=erkek		hanım=erkek		hatun=erkek		avrat=erkek
-----------	--	-------------	--	-------------	--	-------------	--	-------------	--	-------------

Bu belirlenim dilsel eşitlik gereği şöyle olabilir:

kız=oğlan		kadın=adam		bayan=bay		hanım=bey		hatun=er		avrat=herif
-----------	--	------------	--	-----------	--	-----------	--	----------	--	-------------

Başka türlü söylenirse erkeğin karşılığı {kız, kadın, bayan, hanım, hatun, avrat} değil dişidir yani dişi=erkek’tir.

Stephen Whitehead (2007: 372-373), *men* sözcüğünün, biyolojik açıdan “erkekler, yetişkin erkekler” anlamına geldiğini, toplumsal açıdan erkekler, “bir toplumsal cinsiyet düzenlemesini veya düzenini bildiren, sosyal olarak oluşturulmuş bir siyasi kategori” olduğunu, ancak bu ulam içinde karmaşık ve değişken bir çeşitlilik bulunduğunu belirtmektedir (2007: 402). Whitehead *male* sözcüğünün ise genellikle – tıpkı sözlükteki ilk tanımda olduğu gibi – dirimsel/biyolojik anlamda dişi sözcüğünün

karşıtı görüşünün yaygın olmasına karşın, sözcüğün {erkeklik, erkeksilik, adamlık} kültürel kavramları yoğun olarak çağrıştırdığını belirtmektedir.

Bu bağlamda, TDK-GTS’de erkeğin tanımlarına bakıldığında sözcüğün 5. anlamının “Sözüne güvenilir; mert [korkusuz, cesur, yiğit]” 6. anlamının, “sert, kolay bükülmez” yine *erkeklik* için 3. anlamının “yiğitlik, mertlik” olarak verildiği görülebilir (Çizelge 21). Burada açık biçimde, *erkek* sözcüğü dirimsel/biyolojik bir anlam ifade etse de “erkeklik” kavramından tamamıyla uzaklaşmamakta, bir diğer deyişle, içerisinde dirimel anlamının dışında toplumsal, kültürel ve ideolojik anlamlar da barındırmaktadır. Bu sebeple, Whitehead’ın dediği gibi, erkek sözcüğü anlamını hem biyolojiden hem de kültürden almış bir kavram olarak görünmektedir.

TDK-GTS’nin sözlük anlamlarına daha yakından bakıldığında *dişilik*, dişilerin öne çıkarıp kullandığı, dişiliklerinden yararlandığı bir durum olarak olumsuzlanırken erkekler, “yiğitlik, mertlik” tanımlarıyla olumlanmaktadır (Çizelge 21) Kuskusuz, erkek olmak hayranlık uyandıran bir durum olduğu için erkeği övmek için her fırsat değerlendirilmektedir.

7. Erkek bütünselliği içinde {erkek=oğlan + adam} ayırmadan, diş ise parçalanarak {dişi=kız + kadın} bütünselliği bozularak belirlenmektedir.

8.TDK-GTS’de erkek sözcüğünün temel anlamını “yetişkin” (Çizelge 21) olarak vermesine karşın, dildeki kullanımında erkeğin yetişkin olup olmadığı anlaşılmamaktadır. Dolayısıyla, erkek sözcüğü, erkeğin bütün çağlarını {bebeklik + çocukluk + gençlik + yetişkinlik + yaşlılık}kapsarken **kız**, dişinin yetişkinlik öncesi yani {bebeklik + çocukluk + gençlik} **kadın** ise dişinin yetişkinlik yani {yetişkinlik + yaşlılık}çağını kapsamaktadır (Çizelge 22). Erkek denilince erkeğin ne çağı ne de yaşı belirlenebilir. Oysa dişiye kız ya da kadın denilince hem çağı hem de tahmini yaşı çıkarılabilir.

9. Kadın kavramı, “annelik, ev yönetimi” (Çizelge 22) gibi dişil işlevlere göndermede bulunurken erkek kavramında eril görevlere hiçbir biçimde gönderimi bulunmamaktadır (Çizelge 21). Avusturyalı filozof L. Wittgenstein bir sözcüğün anlamının onun dildeki kullanımı olduğunu söylemektedir (2006: 35). Kadın sözcüğünün TDK-GTS’teki anlamlarından kullanımları çıkarılabilir. Buna göre, kadın sözcüğü dişideki üç durumu

göstermek için kullanılmaktadır: (i). Yetişkinliği, (ii) bakire olmayışı ve (iii) evli ve/veya anne oluşu. Wittgenstein,'e göre, “bir şeye ad vermek, tıpkı bir şeye etiket yapıştırmaya benzer.” (2006: 19). Wittgenstein gibi düşünülürse, dişiye *kadın* denildiğinde, etiketinde “eşlik ve annelik” işlevi de yazılmış olmaktadır. Wittgenstein, bir sözcüğün ne anlama geldiğini değil de ne işe yaradığının sorulmasını önermektedir: Günümüz sözlüklerin işlevsel tanımlarına göre, “kadın sözcüğü ne işe yarar?” sorusu sorulduğunda, “çocuk bakımı ve ev işleri” görünmektedir. Bir anlamıyla, anne ve ev yönetimi bakımından gereken özdemleri/erdemleri taşımayan “kadın” ol(a)madığı gibi, kadın olarak tanımlanamaz gibi bir sonuç çıkarmak da olasıdır.

Aksu Bora'nın yerinde tanımlamasıyla “kadınlık, içinde yaşadığımız kültürde, yaş, eğitim, sınıf gibi değişkenlerden bağımsız olarak, esasen “ev” üzerinden tanımlanmakta ve yeniden üretilmektedir.” (2010: 21). Nurhan Güner'in uyarısıyla, dişi söz konusu olduğunda, evlilik ve cinsellik, iç içe geçmektedir (2018: 84). Dişiyi yaptığı işe, daha doğrusu yapması gereken işe göre tanımlayan bu vurgunun kurgu olduğu kuşku götürmez (Işık 2018: 80).

10.Yukarıda tanıtıldığı gibi, Türkçenin en eski tarihlerinden itibaren “dişi” sözcüğü kullanılmaktadır. 8. yüzyıl Uygur metinlerinden itibaren [tışı > tişi > dişi] biçiminde tüm tarihi dönemlerde tanıklanan sözcük, günümüze dek aynı anlamla gelmeyi başarabilmiştir.

Dolayısıyla dişi sözcüğünü kullanmaktan sakınanlar üç gerekçe sunmaktadır. İlki, kıza/kadına “dişi” denilmesi, hayvanları çağrıştırıyor olmasıdır. Buna iki türlü karşı çıkılabilir. (i). Nasıl ki bir erkeğe, erkek olduğunu söylemek, onun insan olmadığını, hayvan olduğunu ima etmiyorsa, aynı şekilde, bir kıza ya da kadına dişi olduğunu söylemek de onun insan olmadığını, hayvan olduğunu ima etmez. İkinci olarak, {erkek sincap, erkek domuz, erkek kedi} der gibi, erkek insan denilebiliyorsa {dişi sincap, dişi domuz, dişi kedi}der gibi, dişi insan da denilebilir. (ii) *Dişi* sözcüğünün cinsiyeti çağrıştırıyor olmasıdır. Elbette, cinsiyet çağrıştırarak, çünkü insan yavrusu cinsiyetli doğuyor ve cinsiyetiyle var olabiliyor. (iii). Dişi sözcüğünün cinsellik yüklü olmasıdır. İnsan cinselliği pek çok unsurdan etkilenen, pek çok unsuru etkileyen, karmaşık ve bir o kadar da temel bir yaşamsal ihtiyaç olarak kişiye özgü, çeşitli yollarla ifade edilen,

yaşanan; yaşamın doğal ve sağlıklı bir parçasıyken bunu tek bir sözcüğe yüklemek haksızlık olabilir (Işık URL: 12).

Bu söylenenlerden hareketle, Türkçenin kavram alanında *dişi* sözcüğünün toplumsal hayatın şekillendirmesiyle oluşan algı sonucunda cinsiyeti betimlemede tercih edilmediği anlaşılmaktadır (Nilgün Aydın 2018: 172). Türkçe konuşan büyüklerimiz, 1300 yıldır yazı dilinde “dişi” sözcüğünü, hayvanı ve/veya cinselliği çağrıştırıyor kaygısı gütmeksizin ve hayvanlığından/canlılığından, cinselliğinden utanmaksızın kullanmıştır. Oysa günümüzde, hayvanlığından/canlılığından ve cinselliğinden utandırılmış pek çok dişi ve erkek, dişi yerine {kız/kadın, kız/bayan, kız/hanım, kız/hatun, kız/avrat} bocalamaları arasında dişinin parçalanarak kullanılmasının dilsel bir adaletsizlik olduğunun ayırımında bile olmayabilir. Dişi yerine kız/kadın kullanan dişiler ve erkekler için soru şu: Kız ya da kadın sözcüğünü her kullanımınızda neleri dışta bırakıyorsunuz?

2.2. Feminizm=Dişilcilik

İngilizce, *feminism*; Fransızca, *féminisme*; Almanca, *feminismus*, Türkçesiyle *feminizm*. Feminizm sözcüğünün ilk kez, 1851 yılında ortaya çıktığı ama dilde kullanımının 1880 sonrasında olduğu bildirilmektedir (Ceylan 2014: 64). Latince, “kadın” anlamına gelen *femine* sözcüğünden türetilen feminizm Fransızcaya 1837’den sonra, (feme-kadın sözcüğünden türetilerek) İngilizceye ise 1890’larda *womanism* (kadıncılık) adını alarak girmiştir (Ayşe Sevim 2005: 7). Nişanyan’a göre, Fransızca, *feminen* sözcüğü “dişil, kadınsı” kökeni ise Latince *femina* kadın “Hint Avrupa dillerinde, dhe- emzirmek, süt vermek fiilinden dhemna –emziren” anlamındadır. Aynı kökten Latince *fellatio* “emme, emzirme”, *fetus* “hamilelik” sözcükleri bulunmaktadır (URL: 8).

Ülkemizde ise *feminizm* için bulunan ilk sözcük “fıkr-i isti’naiyye” idi. Bu adlandırmayı, Maliye Nazırı -Bakanı- Mehmed Cavid Bey 1897 yılında kullanmıştır. Onun için bunun anlamı, erkekler gibi dişilerin de her türlü “mesâlik i sınaıyye, ilmiyye, siyasiyye ve idariyyeye” kabul edilmeleri idi. Böyle söylemesine karşın, Mehmed Cavid, dişilerin, erkekler gibi her türlü işte istihdam edilmesini, çalıştırılmasını sakıncalı görmektedir (Toprak 2015: 35-36).

Baha Tevfik 1911 yılında “İslamiyet Feminizmdir” başlıklı yazısında (2015: 102 ve 115), Batının yeni keşfettiği feminizmi, İslamiyet’in 1300 yıl önce yürürlüğe koyduğunu belirterek “İslamiyet, feminizmdir,” derken Ziya Gökalp de 1923 yılında yazdığı *Türkçülüğün Esasları* (2017: 144-146) kitabında “Türk Feminizm” alt başlığında Türklerin “feminist” olduğunu savlamaktadır:

Eski Türkler hem demokrat hem de feministtiler. Zaten demokrat olan toplumlar, genellikle feminist olurlar.

Eski Türklerde kadınlar genellikle amazon idiler. Binicilik, silahşörlük, kahramanlık Türk erkekleri kadar Türk kadınlarında da vardı. Kadınlar doğrudan doğruya hükümdar, kale muhafızı, vali ve elçi olabilirdi. Sıradan ailelerde de, ev ortak karı ile kocanın ikisine aitti. Çocuklar üzerindeki velayet, baba kadar anaya da aitti. Erkek daima karısına hürmet eder, onu arabaya bindirerek kendisi arabanın arkasında, yaya yürürdü. Savaşçılık eski Türklerde genel bir karakterdi. Feminizm de Türklerin en esaslı ilkesiydi. Kadınlar, malları kullandıkları gibi dirliklere, zeametlere, haslara, yurtluklara da sahip olabilirdi. Eski kavimler arasında hiçbir kavim Türkler kadar, kadın cinsine hak tanımamış, hürmet göstermemiştir

Gökalp’in bundan 100 yıl önce “feminizm”, “feminist” sözcüklerini yadırgamaksızın, zorlanmadan kullanımına dikkat çekilebilir. Ancak, Baha Tevfik ve Ziya Gökalp’in coşkulu kullanımlarına karşın, 1880 yılları sonrası kullanılmaya başlayan feminizm/feminist sözü hem ülkemizde hem de Batı kültüründe kısa sürede çok yıpranmıştır.

Sözün yıprandığını 1905 yılında Odette Laguerre (2015: 81) söylemektedir. Kendisi, “Feminist kelimesi, bir kısım halk tarafından o kadar fena anlaşılmış ve birtakım önyargılı kanılarla o kadar emniyetsizliklere sebebiyet vermiştir,” yazmaktadır.

Feminizm/feminist sözünün değiştirilmesine gerekçe olan kavramın yıpranmasının yanı sıra, feminizm/feminist kavramlarına ve harekete geçmişten gelen güçlü bir direnişin olması da önemli bir gerekçedir. Pek çok direniş örnekleri verilebilir ama biri Bell Hooks’tan diğer ikisi, yaklaşık 100 yıl arayla, Basarya Efendi ve Süleyman Uludağ’dan iki direniş örneği yeterli olabilir.

Bell Hooks, söyleşilerinde karşılaştığı feminizm ve feminist kavramlarına direnci örnelemektedir. Hooks’un feminizmin kötücüllüğü ve kötü feministlere ilişkin duyduklarından bazıları aktarılabilir. “[Feministlerin] Onların” “erkeklerden nasıl nefret ettiği”, “doğaya ve Tanrı’ya nasıl karşı çıkmak istedikleri”, “topunun lezbiyen olduğu”, “bütün işleri ele geçirerek karşılarında hiçbir şansı olmayan beyaz erkeklere dünyayı

nasıl da zehir ettiği” vd. Hooks’a göre, çoğunluk, feminizmin haklarla, dişilerin eşit haklar elde etmesiyle ilgili olduğunu düşünmemektedir; onların gözünde feminizm, erkek gibi olmak isteyen bir avuç öfkeli diş anlamına gelmektedir. (2016: 8-9).

1911 yılında Baha Tevfik’in çeviri yaptığı *Feminizm: Âlem-i Nisvan* kitabına Meclis-i ayan üyesi Besarya Efendi, “Muhti[miz] Hakkında” başlıklı bir “Giriş” yazar. Besarya Efendi, “Papadan ziyade Katolik olunmamalı,” diyerek erkeklerin, dişilerden daha çok feminist olmasına gerek olmadığını yazmaktadır:

Bütün Batı Avrupa’nın esaslarını, toplumsal yapısını alt üst etmek mahiyetine sahip olan “feminizm” tehlikesinin ilelebet sınırlarımızın dışında kalması muhakkaktır.

(...)

Hayır, efendiler, telaşa mahal yok, çünkü bu meseleden gece gündüz söz edilse bile onun, memleketimiz, toplumsal durumumuz üzerine zerre kadar tesiri olmayacağından emin olmalıyız. Hiç kimsenin yaşamadığı bir çölde vaaz verenin ne kadar tesiri varsa, “feminizm” meselesinin bahsi de bizde aynı nispette tesire sahip olabilir (2015: 76).

Süleyman Uludağ da 2009 yılında yayımlanan *Sufi Gözüyle Kadın* adlı kitabına yazdığı Önsöz’de “(...) feminizmi yakından ve uzaktan desteklemek aklımın ucundan bile geçmez. Üstelik bu akımdan uzak kalmaya da dikkat ederim” demektedir (2009: 9).

Her ne kadar Besarya Efendi ve Uludağ, feminizme direnç gösterecekler de feminizmin uzağına düşmemişlerdir. Belki de direnişin olası sebeplerinde biri, Irgaray (2014: 15 vd.) gibi düşünülürse, Batılı bir terim olan *feminizm* sözcüğü ve türevlerinin kendi “dil evimizde” olmayışımızı, olamayışımızı çok fazla duyumsatıyor oluşudur.

Bütün bunlardan daha önemlisi, Türkçede kadın, “yetişkin diş” anlamında kullanıldığı için feminizmin “Kadın Hareketi” ya da “Kadın Hakları Savunusu” ya da “Kadın Kurtuluş Hareketi” gibi çeşitli adlar altında çevrilince, bu çeviri, tüm dişileri kapsamamakta, yetişkin olmayan dişileri yani kız çocuklarını dışta bırakmaktadır.

Durum böyle olunca, *feminist* sözcüğü için *Öztürkçe Karşılıklar Sözlük*’ünde (URL: 7) *dişilci* önerilmektedir ki bu sözcük temele alındığında feminizm, *dişilcilik* olmaktadır. Bu tezde, *feminizm* yerine *dişilcilik* önerilmesinin başlıca sebepleri arasında kavramının yıpranması, yabancı kökenli olması ve dişilerin hepsini kapsamaması temel sebep olarak gösterilmektedir. Bunlara ek olarak diğer sebepler de şöyle sıralanabilir:

- (i). Süreç içerisinde, “cinsiyet savaşları”nı çağrıştırır hale gelmesi, dişi ve erkek karşıtlığına dayalı bir cinsiyet savaşları kurgusundan öteye geçilememesi.
- (ii). Medya tarafından desteklenen basmakalıp “erkek düşmanı” bir feminist tipi yaratılması
- (iii). Feminist terimiyle ilgili kalıpyargıların oluşması; erkek düşmanı, lezbiyen, çirkin, çok öfkeli, erkek gibiler, evlilik karşıtıdır vb.
- (iv). Pek çok dışının “feministim” demeye utanır hale gelmesi.
- (v). Feminizm teriminin bir aşağılama olarak kullanılması.

2.3. Ataerkil=Erekerkil

Ataerkil, örneksime yani analogi yoluyla türetilmiş bir sözcüktür. Fransızca *patriarcal* sözünün karşılığıdır. Ataerkil, son hecesi bakımından batı kökenli sözcüklere benzetilerek Türkçe “+il” hecesiyle uyumu sağlanmıştır (Zülfikar 2011: 160). Türkçede sözcük yapma yollarından biri olan “birleştirme” yönetimiyle (Kalaycı 2021: 156) “yetişkin erkek” anlamındaki *er* sözcüğüyle “kendisine karşı gelinmesine dayanamayan (kimse)” anlamındaki eş anlamlısı otoriter olan *erkil* sözcüğünün birleştirilebilir yani “er” sözcüğüne “erkil” eklenerek {er + erkil =ererkil} ererkil sözcüğü türetilir. Bu tezde *ataerkil* yerine *ererkil* terimin önerilmesinin gerekçeleri ayrıntılandırılabilir.

Carole Pateman (2017: 39-40), “ataerki”yi sorgulamaktadır. Ona göre, terim hem çok tartışmalı hem de ne anlama geldiği çatışma konusudur. Dişilciler arasında “ataerki”nin anlamı konusunda, çeşitli sorular üzerinden geniş bir tartışma sürmektedir. Toplumda bu terim, babaların hükümranlılığı şeklindeki sözcük anlamıyla kullanılmalı mı? Ataerki, insan toplumunun evrensel bir özelliği mi yoksa tarihe ve kültüre göre çeşitleniyor mu? Ataerkil ilişkiler, öncelikle ailede mi bulunur yoksa toplumsal yaşam bir bütün olarak ataerkil iktidarla mı yapılandırılmıştır? Bu soruların hiç biri üzerinde bir uzlaşma bulunmamakta, günümüz dişilcileri, ataerkiyi farklı anlamlarda kullanmaktadır. Ataerki yerine *fallokrasi*, *androsentrik*, *genderic* gibi yeni terimler önerilmiş ama ataerkil’i kullanmayı bıraktıracak bir terim bulunamamıştır.

Pateman, “ataerki” terimini terk etmenin henüz erken olduğunu, haritalanmamış bir siyasi tarihi kaybetmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Pateman’ın kaygısı paylaşılarak bu tezde, *ataerki* terimiyle aynı işi görecektir *ererki* terimi önerilmektedir.

Terim değişikliği önerisi üç sebebe dayanmaktadır. İlki, ataerki teriminin günümüzde değişen anlamıdır. Ataerki sözcüğüne yakından bakıldığında, TDK-GTS’de, “soyda temel olarak babayı alan ve ailede çocukları baba soyuna mal eden topluluk düzeni” olarak tanımlanmakta, sözcük anlamıyla *pater* –baba- ve *archie* –yönetim- sözcüklerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Terimin kökeni, eskil Yunan’da “babanın iktidarı” olarak anlamlandırılırken, 17. yüzyılın ortalarında Avrupa’ya feodal sistemi desteklemek amacıyla taşınan terim, “Baba soyundan gelen sistem” anlamında kullanılmıştır. Günümüzde terim, babanın iktidarı anlamından, toplumdaki genel bir erkek egemenliğini ifade eder duruma gelmiştir.

Yirminci yüzyıl dışilci alanyazında ise ataerkillik, dişiler üzerinde kurumsal olarak sistematik bir baskı ve hiyerarşi düzeni” olarak tanımlanmıştır (Ozansoy Tunçdemir 2018: 22-23). Stoeltje’ye göre, ataerkillik tanımı gereği, erkekler arasında dayanışmayı kuran ve onların dişilere hükmetmelerini sağlayan, erkekler arasındaki bir dizi toplumsal ilişkidir (1988: 146). Sancar da erkeğin rolünü değil de yaşını önceleyerek, ataerkilliğin yaşlı erkeğin tartışmasız otoritesine dayalı eril tahakküm düzeni olduğunu söylemektedir (2009: 22).

İkincisi, ataerki kavramındaki “ata” sözcüğünün Türk kültüründe ve dilinde olumlu çağrışımları bulunmaktadır. Kübra Yıldız Altın (2018: 106-107), “Türklerin, her büyük ve ulu gördükleri şeylere Tengri demeleri gibi, her saygı duyduğu kişilere ata olarak unvan vermiş olabileceklerini -Korkut Ata, İrkıl Ata, Hakim Süleyman Ata, Zengi Ata gibi- akla getirdiğini,” belirtmektedir. Ata, dede ve baba gibi genellikle unvan olarak verilen bu sözcükler toplumda büyük saygı kazanmış yaşlı (ve/veya kıdemli) erkekler örneğin dervişler, şeyhler ve ulular için kullanılmış ve halen kullanılmaya devam etmektedir. Türk kültüründeki atalar kültü geleneği, Cumhuriyet’in ilanından sonrada yaşamaya devam etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Gazi Mustafa Kemal’e Meclis tarafından Atatürk’ün soyadı verilmesi ve onun halk arasında, kısaca, Ata şeklindeki kullanımı dikkate değerdir.

Üçüncüsü, Judith Butler'ın (2012: 46 ve 91) dikkat çektiği gibi, evrensel ataerkil kavramı somut kültürel bağlamlardaki toplumsal cinsiyet kaynaklı ezilmeyi açıklayamadığı için son yıllarda pek çok eleştiriye uğramıştır. Neden? Çünkü “ataerki” kavramının kendisi, toplumsal cinsiyet bakışsızlığının/asimetrisinin farklı kültürel bağlamalarda, farklı şekillerde ifade edildiğini görmezden gelen ya da indirgeyerek ele alan evrenselleştirici bir kavram haline gelme tehlikesini taşımaktadır.

Yukarıda açıklandığı gibi, ataerkil terimi esas itibarıyla babanın aile içindeki konumuna ve rolüne işaret etmektedir. Engels'in gösterdiği gibi, erkeklerin tekeli egemenliği kurulduktan sonra, bunun ilk etkisi, o zamanlar ortaya çıkan ataerkil ailenin aracı biçimi içinde kendini göstermiştir. Bu aile biçimini en başta belirleyen şey, “özgür ya da değil, belirli sayıdaki kimselerin, aile başkanının kabaca otoritesi altında bir aile kurarak örgütlenmesidir (2003: 56; 2012: 69) ki bu aile geniş ailedir; dişiler, kız ve oğlan çocukları, köleler, ev hizmetçileri hepsi bu ataerkil geniş aile içerisinde. Şimdilerde ise ataerkil terimi çekirdek ailedeki baba otoritesiyle birlikte daha çok erkek egemenliğine işaret etmek, erkeğin dişiye egemen olduğu ilişki biçimini, kendisi aracılığıyla dişilerin ötekileştirilip ikincilleştirildiği sistemi karakterize etmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla, ataerkil terimi, günümüzün değişen dişi-erkek ilişkiler ağı içerisindeki ilişki türlerini adlandırmakta ve açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Türk kültüründeki ataerkil kavramındaki “ata” sözcüğünün olumlu çağrışımları barındırıyor olması ve buna benzer sebeplerle, Butler'ın uyarısı dikkatinde, *ataerkil* terimi yerine daha kuşatıcı ve kapsayıcı olduğu varsayılan *ererkil* önerilmektedir.

2.4. Atasözü ve Erdem

Türkçede anlam bilgisi açısından cinsiyetçiliğe bakıldığında, bazı sözcükler köken olarak eril olmasına karşın, erkeğin norm olarak kabul edilme geleneği içerisinde kalınarak Silveira'nın sözünü ettiği (1980: 165) “insan=erkek” eğilimi sebebiyle, bu sözcükler dişileri de içine alabilecek biçimde kullanılmaktadır. Türkçede sözlüksel ve anlamsal bakımdan eril cinsiyeti ifade eden *atasözü* ve *erdem* sözcüklerinin yerine “deme” ve “özdem” önerilmektedir.

Atasözü ve erdem, Güden'in (2006: 32) ifadesiyle dışının sözcük içinde kaybolup onu tanım dışı bırakan sözcüklerdendir. Dolayısıyla, atasözü ve erdem yerine *deme* ve *özdem* terimlerinin önerilmesi gerekçelendirilebilir.

2.4.1. Atasözü=Deme

Nebi Özdemir, atasözlerinin “Türk kültürünün damıtılmış bellekleri” olduğunu, “dolayısıyla kültürel kalıtım araştırmaları için şifreler içerdiğini” (2012b: 398) bildirmektedir. Özdemir'in “Türk kültürünün damıtılmış bellekleri” olarak tanımladığı atasözü sözcüğünün şifresi çözüldüğünde ortaya çıkan atasözünün eril “o” ve eril “onlar”ı imlediğidir.

Ata sözcüğünün cinsiyetinin “erkek” olduğunu tanıtlamak için eski ve yeni sözlüklerden bazılarına göz atılabilir. Yong –Song Li, ata sözcüğünün anlamını “baba” olarak verirken ilk olarak Uygurcada kullanılmaya başladığını, yavaş yavaş *kañ* sözcüğünün yerini aldığını belirtmektedir. Song Li, eril cinsiyeti gösteren *ata* sözcüğüyle yapılan akrabalık adlarına örnekler vermektedir: {Ana atası = annenin babası, ata atası = babanın babası, kart ata = yaşlı baba, tay ata = anne tarafından dede, ulug ata = büyük baba vd.} (2019: 139 ve 107-108; 111; 114; 116).

Eski Uygur Türkçesi Sözlük'te (1968: 24), *Divanü Ligat-it Türk'te* (2006: 4/447; 2018: 563); 1343 yılına ait, *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî'de* (2000: 45). *Tarama Sözlük'ünde* *ata* sözcüğünün anlamı “baba” olarak verilmektedir. *Tarama Sözlük'te* 13. yüzyıl Şeyyad Hamza'nının Yusuf ile Zeliha'dan *ata* sözcüğüne örnek verilmektedir (2009: 1/268). Benzer biçimde, Şemseddin Sami'nin Kamus- Türki'de *ata*, “baba, valid, peder”ken (2015: 24). Gülensoy'un *Köken Bilgisi Sözlük'ünde* *ata* sözcüğünün anlamı “baba, büyükbaba”dır (2007: 1/86). Nişanyan'a göre, eski Türkçe *ata* “baba, dede” sözcüğünden evrilmiştir. Bu sözcük at-ta çocuk dilinden türetilmiştir. Çocuk dili kökenli bir sözcük olup, daha eski edebi dilde görülen *kañ* “baba” sözünün yerini almıştır (URL: 8).

Ata sözcüğündeki eril gönderimlerin farkındalığıyla Menekşe Güden (2006: 34), Türkçede “eski insanları” anlatır bir anlamda yerleşmiş olan “ata” sözcüğü sözlük anlamına göre, erkekleri ifade etmekte, dişileri görmezden gelen bir anlayışın uzantısı biçiminde dile yansımaktadır. “Eski insanlar” sadece “erkeklermiş” gibi bir izlenim

yaratılmaktadır; *atasözü*, *ata yadigârı*, *atalardan kalma* vb. Bu ifade biçimlerine bakılırsa, tüm söylenen sözleri “erkekler söylemiş”, eskiden gelen ne varsa “erkekler üretmiş, kazanmış ya da ortaya çıkarmış” dişiler, tarihte hiçbir rol oynamamışlar hatta hiç var olmamışlardır.

Çobanoğlu (2004:3), Türk dünyasında atasözü karşılığı olarak “eskiler sözü” kullanıldığını belirtmektedir. TDK-GTS’te *atasözü*, “Uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş, öğüt verici nitelikte söz” olarak tanımlanmakta eş anlamlarından biri olarak “deme” sözcüğü verilmektedir. Durum böyle olunca, Çobanoğlu’nun (2015: 388) dediği gibi, “erkek egemen yapının en çetin kalesi” olan cinsiyetçi, dişileri yok sayan *atasözü* sözcüğü yerine TDK-GTS’te eş anlamlısı olarak verilen “deme” sözcüğü kullanılabilir. Bu tezde de cinsiyetçi *atasözü* terimi yerine *deme* önerilmektedir.

2.4.2. Erdem=Özdem

Türkçede *erdem* sözcüğüne karşılık gelen eskil Yunanca kökenli *arete*, Francis E. Peters’ia göre (2004: 46), sözlük anlamıyla her türlü “üstün, yetkin, mükemmel” olanı ifade etmektedir. En genel anlamıyla “bir işlevi yerine getirmek”, “potansiyelini gerçekleştirmek” yani “her varlığın kendine özgü işlevini, en iyi biçimde yerine getirmesi,” anlamına gelmektedir (Cevizci 1999: 73).

Eskil Yunanca *arete* terimi Romalılar için **vir-tus**, “güç, kuvvet, şiddet” anlamına gelmekte, “erkek, adam” anlamındaki **vir** sözcüğüyle aynı köke bağlanmaktadır. Dolayısıyla, Latince ’deki **virtus**, “erkeklik, yiğitlik, kahramanlık, cesaret” anlamlarıyla (Peters 2004: 46), İngilizce *virtue* ve Fransızca *vertu* sözcüklerinde olduğu gibi, çağcıl Batı dillerindeki karşılığı genelde, bu anlamı taşımaktadır.

TDK-GTS’ye göre, Türkçede “erdem”in anlamı: “Ahlakın övdüğü iyilikçilik, acıma, alçak gönüllülük, yiğitlik, doğruluk gibi niteliklerin genel adı; fazilet, edep, hüner.” Buradaki **fazilet**, Arapça eril kökenli **fazıl** sözcüğünün “-et” ekiyle dişil yapılmasıdır. Bu, Farabi’nin “El Medinet’ül Fazıla” *-Erdemli Kent-* kitabının adında olduğu gibi, erkeği imleyen *fazıl* sözcüğünün kullanımında da görülebilir.

Türkçe er; İbranice, adam ve Arapça, âdem ile aynı anlamdadır. Bir başka deyişle, yetişkin erkeğe ve/veya kocaya, “er” denilmektedir. Bunun yanı sıra, “rütbesiz asker” anlamı dışında, “işini iyi bilen, yetenekli kimse” anlamında; “işinin eri”, “sanat eri, “sözünün eri”, “gönül eri” ya da “kahraman, yiğit” anlamlarına gelmektedir (URL: 10). Kuşkusuz buradaki “kimse” de örtük olarak erkeği imlemektedir.

Clauson’a göre, nadir olarak görülen, addan ad yapan bir ek olarak **-dam/-dem** eki, “benzer, gibi” anlamında önadlar/sıfatlar türeten bir ektir: tenri>tenridem yani “tanrı gibi.” Bununla birlikte, ad türeten bir ek olarak da işlev görür: er>erdem (2007:190). Nişanyan da -dem eki için “benzer, gibi” anlamına geldiğini belirttikten sonra, karşılaştırma için “güneş gibi, parlak” anlamındaki “kündem” sözcüğünü örnek olarak vermektedir.

Tıpkı, Latince kökenli **vir-tüs** sözcüğünün *vir* kökünden türetilmesi gibi, Türkçedeki **er-dem**, sözcüğü de *er* sözcüğünden türetilmiştir. Bunun böyle olduğunu yani erdem sözcüğünün eril kökenli olduğunu, başta Wilhelm Thomsen, Sir Gerard Clauson, Tuncer Gülensoy gibi Türkçe köken bilgisi sözlük yazarları bildirmektedir. Örneğin, Nişanyan’a göre, *erdem* sözcüğü, Türkiye Türkçesinde unutulmuş bir sözcükken Dil Devrimi döneminde canlandırılmıştır (URL: 8). Gülensoy ise *erdem* sözcüğünün “er”den geldiğini, ilk kez, Danimarkalı filolog Wilhelm Thomsen’in *Turcica* adlı yapıtında gösterdiğini belirtmektedir (URL-8).

Bunlara göre, erdem sözcüğü “erkek gibi”, “erkeğe benzemek” anlamlarına gelmektedir. Bu sözcükle ilgili, gözden kaçırılmaması gereken nokta, *erdem* sözcüğünün “er” kökenli oluşu yetmezmiş gibi “+dem” ekiyle pekiştirilmiş olmasıdır. Bu yazılanları toparlanacak olursa:

- (i). Erdem sözcüğü, erkekten gelmektedir.
- (ii). Erdem, “erkek gibi olmak”, “erkeğe benzemek” anlamını taşımaktadır.
- (iii). Dişiler için erdem, erkeğe benzemekle ya da erkek gibi olmakla bir ve aynıdır.

Dolayısıyla dişilerin ahlaken iyi, üstün, doğru, cesur ve yiğit olabilmesi, ancak ve ancak erkeğe benzediğinde ya da erkek gibi olduğunda olası olabilmektedir.

Durum bu olunca, Prof. Dr. Ahmet İnam, Türkçede sözcüğünün kimi Batı dillerinde olduğu gibi, erkeği çağrıştırmasının anlamı darlaştırıcı etkisinden kurtulmak için *özdem* kavramını önermiştir. O zaman *özdem*, “öze benzeyen, insanın özüne benzeyen” anlamına gelebilir. Özdemli insan, insana yakışan insandır.²⁶¹ Benzer gerekçelerle erdem yerine yansız olan *özdem* değil de erdem sözcüğüne seçenek olarak onun birebir karşılığı olacak biçimde *dişidem*²⁶² terimi de önerilebilir. Yazarken ve/veya konuşurken yansızlaştırılan *özdem* tek başına kullanılabileceği gibi, *dişidem* ve erdem olarak da birlikte kullanılabilir.

3. Dilse Adalet

Lakoff’un “dilsel ayrımcılık” (1973: 46) dediği, Freilino ve arkadaşlarının dilde “erilodaklılık” (2011:279) olarak kavramsallaştırdığı dilsel özellik Mevlana’dan hareketle *dilsel adaletsizlik* olarak adlandırılabilir.

Bu adlandırmayla birlikte Mevlana’nın adaleti tanımlayışına bakılabilir. Mevlana, *Mesnevi*’nin 5. defterinde, bir şeyi yerli yerine koymayı adalet; bir şeyi yerli yerine koymamayı da zulüm olarak tanımlamaktadır. Farsçası (1089-1091) ve Kırlangıç (1089-1091) çevirisiyle:

Adl çi bud âb dih eşcâr râ	Adalet ne? Ağaçlara su vermek
Zulm çi bud âb dâden hâr râ	Zulüm ne? Dikeni sulamak.
Adl vaz’-î nimetî der mevziş	Adalet, bir nimeti yerine koymaktır,
Ne be her bihî ki bâşed âb keş	Değil su çeken her kökü sulamak
Zulm çi bud vaz’-ı der nâ mevzi’î	Zulüm ne? Uygunsuz yere koymak
Ki nebâed cüz belâ râ menba’î	Buysa ancak belaya olur kaynak

²⁶¹ Özdem kavramının kullanımına ilişkin Ahmet İnam’ın PsikeArt’ın Mayıs-Haziran 2017 sayısında, “Bir Can Olarak Kadın” başlıklı yazısı ile Bilim ve Ütopya Dergisinde yayımlanan “Erdem Değil Özdem” başlıklı yazısına bakılabilir.

²⁶² Önerilen *dişidem* sözcüğünün gerekçelendirilmesi bu tezde değil, başka bir çalışmanın konusu olarak ele alınacaktır.

Mevlana, ilerleyen sayfalarda, *Mesnevi*'nin 6. defterinde yine adalet konusuna değinmekte, bu kez adaleti cinsiyetler üzerinden örnelemektedir. Farsçası (b.1882-1887) ve İzbudak (b.1883-1888) çevirisiyle:

Rûz adl û adl dâd der hor est	O gün adalet günüdür. Adalet, her şeyi layık olduğu
Kefş ân pâ külâh ân ser est.	yere koymaktır. Ayakkabı ayağındır, külâh başın.
Her kesi râ cüf kerde adl-i Hak	Tanrı adaleti, herkesi eşyle çift etmiştir;
Pil râ bâ pil u bak râ cins-i bak	Fili fille, sivrisineği, sivrisinekle (b.1894)
Mâdeği hoş âmadet çâder bigîr	Dişilik hoşuna gittiyse çarşafa gir.
Rüstemihoi âmadet hançer bigîr	Rüstemlikten hoşlanıyorsan al hançeri (b. 1906)

Konuk'un açıklamasının diliçi çevirisiyle; mahşer günü, adalet günüdür; adaletin anlamı bir kimseye layık olduğu şeyi vermektir. Örneğin pabuç ayağın ve külâh başın layığıdır. Külâh ayağa ve pabuç başa konursa adaletin karşıtı olan zulüm olur. Tanrı, adaletli biçimde, her bir kimseyi kendi layığına ve cinsine eş yapmış ve yakın kılmıştır. Örneğin fili file ve sivrisineği de sivrisineğe eş ve arkadaş yapmıştır. (2006a: c.11, d.6, b. 1906-1913).

Mevlana'nın adalet üzerine sözlerinden ve açıklamalardan hareketle, dilsel adaleti kısmen de olsa sağlayabileceği düşünülen birkaç öneri geliştirilmiştir.

Birinci öneri, bu tezde önerilen beş özel sözcüğün *dişi*, *dişilcilik/dişilci*, *ererkil*, *deme* ve *özdem* kullanılabilir olmasıdır. Bu, Donovan'ın (2014: 288) aktarımıyla, "yeni sözcüklerin" bir yolculuğudur. Bu yeni sözcükler, bir yandan eril dilin ayrımına varmayı sağlayabilir, diğer yandan, dişil dilin oluşturulmasına katkı sunabilir.

İkinci öneri, Türkçe cinsiyetsiz bir dil olmasın karşın kimi sözcüklerde örtük eril cinsiyetin imlenmesi çok yaygındır. Bunun en bilinen örneği insan=erkek eğilimidir. Benzer biçimde *sürücü*, *yolcu*, *köylü*, *komşu* gibi kimi sözcüklerde de görülmektedir. Dolayısıyla, bunlar örtük olmaktan çıkarılıp belirtik hale getirilebilir. Bu tür durumları önüne geçebilmek için yazarken ya da konuşurken *dişi insan/erkek insan ya da dişi sürücü/erkek sürücü*, *dişi yolcu/erkek yolcu*, *dişi köylü/erkek köylü*, *dişi komşu/erkek komşu* vb. kullanılabilir.

Üçüncü öneri, meslek adlandırılmalarında birkaç meslek dışında, büyük ölçüde, dişil olan işaretlenmektedir. Örneğin yazar/kadın yazar, doktor/kadın doktor, polis/kadın

polis, hemşire/erkek hemşire, öğretmen/erkek öğretmen, sekreter/erkek sekreter vb. Dişi ile birlikte erkek veya erkekler birlikte dişi işaretlenebilir. Örneğin, *erkek yazar/dişi yazar, erkek doktor/dişi doktor, erkek polis/dişi polis, dişi hemşire/erkek hemşire, dişi öğretmen/erkek öğretmen, dişi sekreter/erkek sekreter* vb.

İkinci ve üçüncü öneriler, dirimsel/biyolojik cinsiyeti belirtmeye yönelik adlandırmalar olduğu için erkeğin karşılığı dişi kullanılabilir.

Dördüncü öneri, “dişil dil” oluşturabilmek için eril sözcüklerin eşdeğerleri kullanılabilir. Örneğin {erdem=dişidem, ergen=dişigen, ergin=dişigin vb.}²⁶³

Beşinci öneri dişilerin hem dilden hem meslekten hem de hayatın pek çok alanından dışlandığı, görmezden gelindiği hatta küçümsediği görülmektedir. Bunun en tipik örneği “adam” ve “er” sözcükleridir. Dolayısıyla, adam ve er sözcükleriyle oluşturulmuş sözcüklerin eşdeğerleri oluşturulabilir.

balık adam	bilim adamı	devlet adamı	din adamı	gemi adamı
balık kadın	bilim kadını	devlet kadını	din kadını	gemi kadını
gösteri adamı	iş adamı	sanat adamı	teknik adam	uzay adamı
gösteri kadını	iş kadını	sanat kadını	teknik kadın	uzay kadını

Benzer biçimde:

hizmet eri	iş eri	sanat eri	yazın eri	sözünün eri
hizmet hatunu	iş hatunu	sanat hatunu	yazın hatunu	sözünün kadını/hatunu/dişisi
hizmet kadını	iş kadını	sanat kadını	yazın kadını	

Örneklerde gösterildiği gibi teknik adam, yerine teknik insan ya da hizmet eri yerine hizmet insanı gibi sürekli terim değişiklikleri önerilebilir.

Sonuç olarak, dilde dişileri görünmez kılan ve dilsel ayrımcılığa yol açan bu durum, Mevlana’dan hareketle *dilsel adaletsizlik* olarak adlandırılmıştır. Buradan hareketle, dişil olanın dişil adlarla adlandırılmak yerine erkek üzerinden adlandırılması,

²⁶³ Köken bilgisi sözlüklerine, *erdem* sözcüğünde olduğu gibi, *ergen* ve *ergin* sözcüklerinin de kökü olan “er” sözcüğüne bakılabilir

tanımlanması ve betimlenmesi tam olarak dişiyi götürüp erkeğin yerine koymaktır ki bu dişiler için dilsel adaletsizlik olduğu gibi, bir zulümdür de.

Mevlana'ya göre, adalet, “bir kimseye layık olduğu şeyi vermek”se dişileri, erkekler üzerinden değil de kendileri üzerinden adlandırmak adalet olmaktadır. Nasıl ki külah, ayağa; ayakkabı, başa konduğunda adaletin karşıtı zulüm olursa dişilerin de erkekler üzerinden adlandırılması, tanımlanması ve betimlenmesi dişiler için külahın ayağa, ayakkabının başa giyilmesinden farksızdır. Mevlana gibi söylenirse de ayakkabı, ayağın; külah, başın layığıdır. Dişilerin layığı da eril dil değil, dişil dildir Her şey layık olduğu yere konulmalı, dişiler layık olduğu yerde dillendirilmelidir.

Gündelik dilde çok masum gibi görünen eril dili, dil alışkanlığıyla düşünmeden, severek kullanan dişiler ve erkekler işbirlikçi bir suskunluk içerisinde; bu sözcüklerdeki cinsiyetin keyfi olduğunu, cinsiyet sorunuyla hiçbir ilişkisinin olmadığını savlayabilir. Ancak, keyfiyet içinde kişisel tercihe, kişisel beğeniye ya da kişisel fikre indirgenerek bunun savlanması, bir kavrayış eksikliği olduğunu gösterebilir. Bu kavrayış eksikliği de dişi cinsiyetin özgürleşmesi önündeki engellerin kaldırılmamasına ve yanlış anlamalardan çoğunun sürüp gitmesine sebep olabilir. Dolayısıyla dişiyi özgürleştirerek adaleti sağlamanın yolu, eril dil üzerinden dişileri adlandırarak, tanımlayarak, betimleyerek erkeğe benzetmekten değil, dişil cinsiyetin de kültürel değerlerle donatılmasından, dişil dilin oluşturulmasından ve dişil dilin yüceltilmesinden geçmektedir.

KAYNAKLAR

- Abuagla, Asuman Coşkun (2020). “Antik Yunan ve Roma’da Görülen Bir Anomali: ‘Çift Cinsiyet’ Tarihsel ve Etimolojik Bir Bakış”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2) ss. 186-227.
- Acar, Gülsüm (2009). *Tarikatlarda Kadının Konumuna Sosyolojik Bir Bakış: Mevlevilik ve Bektaşilik Açısından Bir Değerlendirme*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Acar, H. İbrahim (2010). “Talak” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.39, ss.496-500.
- Acıduman, Ahmet ve Önder, İlgili (2010). “İbn Sînâ’nın *El-Kânûn fi’t-Tıbb*’ın adlı Eserinde ‘Geriatrı’ ile İlgili Bölümler” Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası, 63(2), ss.41-47.
- Aça, Mehmet (2017). “Türkiye’deki Kadın Folkloru Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar*, (Ed: Mehmet Ali Yolcu), Konya: Kömen.
- Aça, Mustafa (2019). “Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği” Adlı Tübitak Projesi Üzerine Değerlendirmeler”, *Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Yazıları*, (Ed: Mehmet Ali Yolcu). Çanakkale: Paradigma Akademi
- Aça, M-Yolcu M. A. ve Aça, M (2019). *Kadın Folkloru: Statü ve Famaj*, Çanakkale: Paradigma Akademi
- Açıkgöz, Burak Fatih (2015). *Mevlana Celâleddin Rumi ve Hacı Bektaş Veli Menakıpnamelerinin İçerik Bakımından Analizi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Adams, Carol J (2013). *Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Bir Teori*,(Çev: G. Tezcan, M. E. Boyacıoğlu), İstanbul: Ayrıntı

- Afery, Janet ve Anderson, Kevin (2011). “Foucault, Toplumsal Cinsiyet ve Akdeniz ve Müslüman Topluluklarında Erkek Eşcinselliği” *Cogito Dergisi: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (s.65, ss. 228-262), İstanbul: YKY
- Agızza, Rosa (2001). *Antik Yunan’da Mitoloji: Masallar ve Söylenceler*, (Çev: Zühre İlkelen), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Ahmed Eflaki (1973). *Ariflerin Menkıbeleri I-II* (Çev: Tahsin Yazıcı), İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- (2006). *Ariflerin Menkıbeleri* (Çev: Tahsin Yazıcı).İstanbul: Kabalcı
- Ahmed, Leila (2011). “Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı”, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, (Çev: Ebru Salman), İstanbul: İletişim.
- Ahmet Cevat Emre (1943). *Türkçede İsim Temelleri: Mukayeseli Türk Gramerine Hazırlık İrdemleri*, İstanbul: Bürhaneddin Matbaası.
- Aikhenvald, A. (2004). “Gender and Noun Classes”. *Morphology*, Volume 2, Walter de Gruyter, Berlin-New York, s. 1031- 1044.
- Akar, Metin (1999). *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara: TDK
- Akar, Ali (2014). “Türk Sözlükbiliminde Tanımsız Bir Alan: Sövgü Sözleri”, *Dil Araştırmaları*, s.14, ss.27-33.
- Akarpınar, Bahar (2008). “Mevlana’da Üzüm” *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 3(5), ss. 143-154.
- Akarsu, Bedia (1984). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Savaş Yayınları.
- Akpınar, Ayşe (2016). *Mevlevi Kaynaklarına Göre Selçuklu Türkiyesi’nde Sosyal ve Kültürel Hayat*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Aksan, Doğan (2005). *Türkçenin Zenginlikleri ve İncelikleri*, İstanbul: Bilgi
- (2009). *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3 cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Aksan, Saliha İslim (2014). *Yahudilikte Kadın Peygamberler*, Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Aktan, Hamza (2002). “Kefaet” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.25, ss.166-168.
- Aktaş, Cihan (1997). “Kadının Toplumsallaşması ve Fitne”, *İslami Araştırmalar*, 10(4), ss.241-248.
- Aktaş, Hamza (2013). *Kuran’a Göre Nefis Eğitimi*, İstanbul: Ege Basım.
- Aktaş, Mehmet Nurullah (2016). “Kuran’da Kadının Kavramsal İfadesi” *Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 -7(13). ss. 6-28.
- Aktunç, Hulki (2008). *Büyük Argo Sözlüğü (Tanımlarıyla)*, İstanbul: YKY.
- Ali, Kecia (2015), *Cinsel Ahlak ve İslam*, (Çev: Adnan Bülent Baloğlu), İstanbul: İletişim.
- Altaylı, Seyfettin (1994). *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*, 2 cilt, İstanbul: MEB Yayınları
- Altın Yıldız, Kübra (2018). *Türk Kültüründe Atalar Kültü*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, Türk Halkbilimi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Altun, Hakan (2008). *Feminist Kuram Doğrultusunda Bir Okuma/Sahneleme ve Bir Örnek Çalışma: Denizden Gelen Kadın* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tiyatro (Tiyatro Yönetmenliği) Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Aman, Fatih (2016). “Mevlânâ’nın Aile Görüşü Ve Yeni Evli Gençlere Mektupları”, *Gençlik ve Ahlak Sempozyum Bildirileri*, Sinop: Sinop Üniversitesi, , ss. 332-345
- Ambrosio, Alberto Fabio (2012). *Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü*, (Çev: Buğra Poyraz) İstanbul: Kabalcı.

- Amin, Qasim (2004). *The Liberation of Woman and The New Woman*,(Trs: Samiha Sidhom Peterson), USA: The American University in Cairo Press.
- Apalı, Yasemin (2011). “Sosyolojik Açıdan Kadınlarla İlgili Kalıp Yargılar” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(26), ss. 49-64.
- Apaydın, Yunus (2011). “Tesettür” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.40, ss.538-543.
- Apuleius, Lucius (2017). *Başkalaşımalar: Altın Eşek*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Alfa.
- Araz, Nezihe (1958). *Anadolu Evliyalari*, İstanbul: Fatiş Yayınevi.
- Arık, Fatma (2014). *LGBT Bireylerin Stigma Yaşantıları ve Eşit Yurttaşlık Talepleri*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Aristophanes (2014). *Kadınlar Savaşı*, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- (2020). *Lysistrata*, (Trans: Ian Johnston), Nanaimo, BC Canada: Vancouver Island University.
- Aristoteles (1998). *Nikomakhos'a Etik*, (Çev: Saffet Babür), Ankara: Ayraç.
- (2004). *Retorik*, (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: YKY
- (2018a). *Politika*, (Çev: Özgüç Orhan), İstanbul: Pinhan.
- (2018b). *Metafizik*, (Çev: Y. Gurur Sev), İstanbul: Pinhan.
- (2019). *Retorik*, (Çev: Arı Çokana), İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Arsel, İlhan (1994). *Şeriat ve Kadın* İstanbul: Dilek Ofset
- Arslan, Hüsamettin (2017). *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma.

- Aslan, Hasan (2007). “Kültür Kavramının Tarihsel Gelişimi” *Folklor Edebiyat* s.52 (4), ss.93-102.
- Atar, Fahrettin (2005). “Muhalea” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.30, ss.399-402.
- Atatürk, Mustafa Kemal (1989). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, (Der: Nimet Arsan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Atmaca, Gökhan (2013). “Müfessirlere Göre Kavvam Kelimesi: Nisa Suresi 34. Ayet Bağlamında” *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1) ss.215-231.
- Attar, Feridüddin -(1985). *Evliya Tezkireleri*, (Çev: Süleyman Uludağ), Bursa: İlim ve Kültür Yayınları
- (1992). *Pendname: Öğüt Kitabı*, (Çev: M. Nuri Gençosman), İstanbul: MEB Yayınları.
- (2006). *Mantıku't-Tayr* (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- (2007). *Evliya Tezkireleri*, (Çev: Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı.
- (2012). *Esrarname*, (Çev: Mehmet Kanar), İstanbul: Ayrıntı.
- (2014). *İlahiname*, (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Ateş, Ali Osman (2006). *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul: Beyan
- Avcı, Neslihan (2021). *Kadınlık Hâlleri: Bedensel Dönüşümlerin Kadın Folkloruna Yansımaları*, Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ayazlı, Özlem (2016). *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Söz Valığı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydın, Hasan-Dağ, Mehmet (2018). *Felsefi Antropoloji Işığında Hz. Muhammed ve Kuran*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

- Aydın, Mehmet Akif (1989). “Aile” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.2, ss.196-200
- Aydın, Nilgün (2018). “Kız-Kadın Kimliğinin Oluşumu ve Kadına Bakış Bağlamında Toplumsal Algıya Yön Veren Atasözleri”, *SEFAD*, (39),ss 169-180
- Aygündüz, Filiz (2009, 1 Mart), “Yazdığım Her Kitap Aşkımızı Tazeliyor”, Milliyet gazetesi:Erişimadresih<https://www.elifsafak.us/roportajlar.asp?islem=roportaj&id=242>.
- Ayverdi, İlhan (2006). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* 3 cilt, İstanbul: Kubbealtı.
- Aziz, Ahmad Khalil (2010). “Kuran’da Cinsiyet Kalıpları: Sosyolengüistik Bir Yaklaşım”, (Çev: Burhan Sümertaş), İ.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010/1(1) 295-306
- Bahaeddin Veled (2018). *Maarif*, (Çev: Doç Dr. Şadi Aydın-Doç. Dr. Elvir Musiç), İstanbul: Rumi Yayınları
- Baki, Yasemin (2011). *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Halk Edebiyatı ve Halk Kültürü*, Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Balcı, Musa (2018). “Poetik Bir Tavır Olarak Mesnevi’de Anlatım” *Birey ve Toplum*, 8(16).
- Balıvet, Michel (2012). *Konya: Dönen Dervişler Şehri*, (Çev: Mehmet Aydın), Konya: NKM
- Banarlı, Nihad Sami (1983). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi: Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar* 2 Cilt, İstanbul: MEB Yayınları.
- Başar, Cansu (2021). “Antik Yunan’da Cinsiyet Rollerini” *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 23(2), ss. 1329-1361.
- Başkent, Reyhan (2011). *Mevlana’da Kadın*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Baykara, Sadık (2020). *Yeni Uygur Türkçesinde Örtmeceler*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Baykara, Tuncer (2002). “Türkiye Selçuklu Döneminde Toplum ve Ekonomi”, *Yeni Türkiye Dergisi: Türkler*, (Ed: Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca) Cilt 7, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Bayram, Mikail (2002a) “Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı” *Yeni Türkiye Dergisi: Türkler*, (Ed: Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca) Cilt 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- (2002b). “Türkiye Selçuklularında Devlet Yapısının Şekillenmesi”, *Yeni Türkiye Dergisi: Türkler*, (Ed: Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca) Cilt 7, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- (2004). *Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler*, Konya: Kömen
- (2006). *Sosyal ve Siyasal Boyutlarıyla Ahi Evren ve Mevlana Mücadelesi*, Konya: Damla
- (2008a). *Şeyh Evhadü'd-din Hamid el-Kirmani ve Menakıb-Namesi*, İstanbul: NKM.
- (2008b). *Selçuklular Zamanında Konya'da Dini ve Fikri Hayat*, İstanbul: NKM.
- (2008c). *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum (Anadolu Bacıları Teşkilatı)*, İstanbul: NKM.
- (2012). *Sadru'd-din-i Konevi: Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, İstanbul: Hikmetevi
- Beauvoir, Simone (1986a). *Kadın: Genç Kızlık Çağı*, (Çev: Bertan Onaran), İstanbul: Payel.
- (1986b). *İkinci Cins: Evlilik Çağı*, (Çev: Bertan Onaran), İstanbul: Payel.
- (1986c). *İkinci Cins: Bağımsızlığa Doğru*, (Çev: Bertan Onaran), İstanbul: Payel

- Belen, Fatıma Zeynep (2010). *Aile İçi İletişime Manevi Psiko-Sosyal Yaklaşım*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Belviranlı, Ömer Faruk (2017). *Mevlâna'nın Mesnevi'sinde Kadınla İlgili Tasvirlerin Eğitim Açısından Değerlendirilmesi*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Benslama, Fethi (2005). *İslam'ın Psikanalizi*, (Çev: Işık Ergüden), İstanbul: İletişim.
- Berktaş, Fatmagül (2014). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlıkta ve İslamiyet'te Kadın Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, İstanbul: Metis.
- Beydur, Mithat Bahri (1963). "Mevlana=Efendimiz", *Mevlana Yıllığı*, Konya: Yenikitap Basımevi.
- Biçer, Ramazan ve Feriştatoğlu, Şeyma (2018). "Yusuf Suresi 28. Ayet Bağlamında Kadınlara Nispet Edilen Bir Nitelik: Keyd" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018.
- Bilgin, Elif (1996). *Bektaşî ve Mevlevî Düşüncesi Kapsamında "İslam'da Kadın" Kurgusunun Parçalanması*, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bilginer, Recep (2001). *Mevlana: Âşık ve Maşuk*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları
- Bingölçe, Filiz (2001). *Kadın Argosu Sözlüğü*, İstanbul: Metis
- Black, Maria and Coward, Rosalind (2005). "Linguistic, Social And Sexual Relations: A Review Of Dale Spender's Man Made Language" *The Feminist Critique of Language: A Reader*, (Ed: Deborah Cameron), London: Routledge
- Blank, Hanne (2012). *Bekaaretin El Değmemiş Tarihi*, (Çev: Emek Ergün), İstanbul: İletişim.
- Boccacio, Giovanni (1968). *Decameron*, (Çev: Sadi Irmak), İstanbul: Bahar Matbaası.

- Bolay, Süleyman Hayri (1988). “Âdem” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c.1, ss.358-363
- Bonnard, Andre (2004). *Antik Yunan Uygarlığı*, 1-2-3 cilt, (Çev: Kerem Kurtgözü), İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Bora, Aksu (2010). *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*, İstanbul: İletişim.
- Bora, Tanıl (2021). *Hasan Ali Yücel*, İstanbul: İletişim.
- Boratav, N. Pertel (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Bordalo, Pedro - Coffman, Katherine- Gennaioli, Nicola – Shleifer, Andrei (2016). “Stereotypes”, *The Quarterly Journal of Economics*, 131(4): 1753–1794,
- Bottero, Jean (2005). *Gilgamiş Destanı: Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*, (Çev: Orhan Suda), İstanbul: YKY.
- Boyne, Roy (2011). *Foucault ve Derrida’da Feminizm ve Ayırım*, (Çev: A. Banu Karadağ), İstanbul: Sel.
- Boynukalın, Mehmet (2009). “Sövme”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, c.37, ss. 397-398.
- Bozkurt, Nebi (1996). “Fuhuş”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, cilt 13, ss. 209-211.
- Braun, Friederike (1997). “Covert Gender in Turkish”, *VIII. Uluslararası Türk Dilbilimi Konferansı Bildirileri*, (Yay: Kamile İmer-N. Engin Uzun), pp. 267- 274, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- (2021). “Türk Dil Yapısında Cinsiyet” *Dil Araştırmaları*, (Çev: Beyza Yüce) s.28, ss. 199-215.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (2013). *el-Camiu’s-Sahih (Sahih-i Buhari)*, (Çev: Mehmet Sofuoğlu), İstanbul: Ötüken.

- Bulut, Halil İbrahim (2012). “Ümmet” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları c.42, ss.308-309
- Butler, Judith (2012). *Cinsiyet Belası*, (Çev: Başak Ertür), İstanbul: Metis
- (2014). *Bela Bedenler*, (Çev: Cüneyt Çakırlar-Zeynep Talay), İstanbul: Pinhan
- (2020). *Çöz(ül)en Cinsiyet*, (Çev: Barış Engin Aksoy), İstanbul: MonoKL
- Büyükünal, Zeynep (2014). *Mevlana'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Caferoğlu, Ahmed (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: TDK
- Cahen, Claude (2012). *Osmanlılardan Önce Anadolu*, (Çev: Erol Üyepazarcı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cameron, Deborah (2005). “Talking Gender: Dominance, Difference, Performance”, ” *The Feminist Critique of Language: A Reader*, (Ed: Deborah Cameron), London: Routledge.
- Can, Şefik (1965). “Sayın M. Nuri Gençosman'ın Mevlana Rubailerini Tercümesi Hakkında”, *Mevlana Güldeste*, Konya: Turizm Derneği Yayını.
- (1997). *Mevlana: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, İstanbul: Ötüken.
- Candansayar, Selçuk (2011). “Tıbbın (Eş)cinselliğe Bakışı İçin Bir Arkeoloji Denemesi”, *Cogito Dergisi: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (s.65-66 ss. 149-166), İstanbul: YKY
- Carson, Anne (10 February 2014) “Pronoun Envy”, The New Yorker.
- Casagrande, Carla (2005). “Korunan Kadın”, *Kadınların Tarihi II*, (Çev: Ahmet Fethi), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cebecioğlu, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma

- Ceyhan, Semih (2004). “Mesnevi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, cilt 29, 325-334.
- Ceylan, Deniz Tarba (2014). *Sıradan Kadınların Yazar Jane Austen*, “Kadınlar Dile Düşünce” (Der: Sibel Irzık-Jale Parla), İstanbul: İletişim.
- Chevauer, Jean (1993). *Sufilik*, (Çev: Ahmet Kotil), İstanbul: İletişim.
- Chittick, William C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, New York: State University of New York Press, Albany.
- Cicero, Marcus Tullius (1877). *Cicero’s Tusculan Disputations*, (Trans: C.D. Yonge), New York: Harper and Brothers, Publishers.
- Cihan, Serkan (2021). *Mukaddimetü'l-Edeb (Yozgat Nüshası)-(Giriş, Metin, Notlar, Sözlük-Dizin)*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, Oxford: At The Clarendon Press.
- (2007). “Türkçede Sekizinci Yüzyıldan Önce Kullanılan Ekler”, *Dil Araştırmaları Dergisi*, (Çev. Uluhan Özalın), 1(1), ss.185-196
- Connell, R.W. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Topum, Kişi ve Cinsel Politika*, (Çev: Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı.
- (2019). *Erkeklikler*, (Çev: Nagihan Konukçu), İstanbul: Phoenix
- Corbin, Henry (2013). *İslam Felsefesi Tarihi-II: Başlangıçtan İbni Rüşd’ün Ölümüne*, (Çev: Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim.
- Coşguner, Fahrettin (2007). “Mesnevi’deki Türkçe Kelimeler”, *Mevlana Araştırmaları I*, (Ed: Adnan Karaismailoğlu), Ankara: Akçağ
- Cuche, Denys (2013). *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, (Çev: Turgut Arnas), İstanbul: Bağlam.

Cunbur, Müjgân (1964). “Mevlana’nın Çevresindeki Kadınlar”, *Türk Yurdu*, C. 3, İstanbul (Erişim: Semazan Akademik).

-(2007). *Türk Kadını İçin*, Ankara: Türk Kadınları Kültür Derneği Genel Merkez Yayınları.

Cündioğlu, Düccane (2005). *Kuran Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul: Kaknüs.

-(2016). *Philo Sophia Loren*, İstanbul: Gelenek

Çağatay, Neşet (1957). *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

-(1983). “Mevlana’nın Yazı Dili Niçin Farsçadır?” *Bellekten*, Cilt: XLVII – Sayı: 185 – Yıl: 1983 Ocak

Çağatay, Saadet (1962). “Türkçede ‘Kadın’ İçin Kullanılan Sözcükler”, *Türk Dili Araştırma Yıllığı, Bellekten*, 10(13), ss.13-49.

-(2008). *Prof. Dr. Saadet Çağatay’ın Yayınlanmış Tüm Makaleleri-I*: “Türkçede ‘Kadın’ İçin Kullanılan Sözcükler”, (Haz: Aysun Ata), İstanbul: Ayaz Tahir Türkistan İdil-Ural Vakfı Yayınları

Çağrııcı, Mustafa (1996). “Fitne” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, cilt 13, ss.156-159.

Çakın, Kamil (1998). “Kadınlar İle İlgili Bir Hadis Değerlendirmesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 1(1), ss.5-29

-(2016). “Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması” *Dini Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı*, ss. 107-130.

Çapa, İzzet (2014, 30 Eylül). “Mevlana 807. doğum gününü kutluyor, peki ya insanlık?” *Hürriyet gazetesi*. Erişim adresi: www.hurriyet.com.

Çatak, Âdem(2012). “Mevlânâ Celaleddin Rûmi’nin Nefs Anlayışı” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1) ss. 217-232

Çelebi, Asaf Halet (1957). *Mevlana ve Mevlevilik*, İstanbul: Nurgök Matbaası.

- Çelebi, B. Celaleddin (1995). *Hoşgörü Yılında: Mevlana*, “Hz. Mevlana’nın Eserlerinde, ‘Hoşgörü’ ile Sevgi İle Yaratılan ‘Kadın’ Konusuna Sosyal Açından Genel Bir Bakış”, Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı, Ankara: Ümit Yayıncılık.
- (1996). *Hz. Mevlana: Vuslat Yıldönümü*, Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- (2003). *Hz. Mevlana Okyanusundan*, (Der: Esin Çelebi Bayru), Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Çelik, Cengiz (2011). *Türkiye Türkçesinde Örtmece ve Tabu Kelimeler*, Kıbrıs: Doğu Akdeniz Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Araştırma Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çelik, Gizem (2016). “Erkekler (de) Ağlar: Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Erkeklik İnşası ve Şiddet Döngüsü” *Fe Dergi*, c.8, s.2, ss.1-12.
- Çetin, Mustafa (2002). “Keyd” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, c. 25, ss. 346-347.
- Çetinkaya, Ülkü (2008). *Aşk Mesnevilerinde Kadın: Yusuf ile Züleyha ve Hüsrev ile Şirin Mesnevileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Çevirme, Cengizhan (2016). “Mevlevi Tarihinde Kadının Rolü ve 21. Yüzyılda Kadın Semazenler” s.13, ss. 39-52
- Çıĝ, Muazzez İlmiye (2015). *Kuran, İncil ve Tevrat’ın Sümer’deki Kökeni*, İstanbul: Kaynak
- Çıkla, Selçuk ve Üst, Sibel (2007). “Mesnevi’deki Hikâyelerin Kaynakları ve Mevlâna’nın Hikâyeler Üzerindeki Tasarruflar” *Yedi İklim, Mevlana Özel Sayısı*, s.211, ss. 92-97.
- Çiftci, Hasan (2018). “Kadın Hilesi-Ortak Atasözlerinin Hikâyeleri: Farsi-Kurmancı-Zazaki” *Bingöl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitü Dergisi*, 4(7),ss. 9-50.

- Çobanoğlu, Özkul (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi
- (2015). *Halkbilim Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ.
- Çoklar, Işıl (2007). *Kadına Yönelik Cinsel Şiddetin Meşrulaştırılması ve Tecavüze İlişkin Tutumlar*, İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çubukçu, İ. Agâh (1986). *Türk Düşünce Tarihinde Felsefi Hareketler*, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çubukçu, Hatice (2020). “Sufi Hikâyelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, c.12, 2 (27), ss. 193-208.
- Dağabakan, F. Öztürk (2011).“Dillerde Cinsiyet Almanca ve Türkçede Cinsiyet Kavramları”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, [TAED], s.46, ss. 281-300.
- Dalarun, Jacques (2005). “Ruhban Bakış”, *Kadınların Tarihi II: (Çev: Ahmet Fethi)*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Davidoff, Leonore (2012). *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, (Çev: Zerrin Ataşer-Selda Somuncuoğlu), İstanbul: İletişim.
- Davis, F. Hadland (1912). *Visdom Of The East The Persian Mystics Jalalu'd-Din Rumi*, London: John Murray, Albemarle Street
- Deleuze, Gilles (2008). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, (Çev: Ulus Baker), İstanbul: Kabalcı.
- Deli Birader (2007). *Kitab--ı Daği-ü'l- Gumüm: Gamları Def Eden Kitap*, (Haz: Filiz Bingölçe), Ankara: Altüst Yayınları.
- Demir, Ömer- Acar, Mustafa (1993). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç.
- Demir, Nazlı Hilal (2020). “Strasbourg Kararlarındaki Karabataklar: (Toplumsal) Cinsiyet Stereotipleri”, *Türkiye Barolara Birliği Dergisi*, 2020(146), ss. 269-311.

Demircan, Ali Rıza (1985). *İslam'a Göre Cinsel Hayat* 3cilt, İstanbul: Eymen.

(2014). *İslam'a Göre Cinsel Hayat*, İstanbul: Ensar, 2. Basım.

Demircan, Ömer (1994). "İletişim Açısından Hakaret ve Küfür". *Dilbilim Araştırmaları*, s.5, ss.264-273

Demirci, Kerim (2008). "Örtmece (Euphemism) Kavramı Üzerine", *Milli Folklor*, 2008, Yıl 20, Sayı 77, ss. 21-34

Demirci, Mehmet (1996)."Fihi Ma Fih" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, cilt 13, ss.58-59.

+(2005). "Mevlana'nın Kadına Bakışı" *Kadın ve Tasavvuf Tebliğ Kitabı*, (Haz: Neşe Taş ve Melike Türkan), ss.20-22 İstanbul: İBB Kültür ve Turizm Daire Başkanlığı

Demirel, Şener (2007). "Mevlana'nın Mesnevi'si ve Şerhleri" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 5, Sayı 10, Sayfa: 469-504.

Derrida, Jacques, (2011). *Gramatoloji*, (Çev: İsmet Birkan), İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.

Derviş Mahmud Mesnevihan (2007). *Sevakıb-ı Menakıb*, (Haz: Hüseyin Ayan, Gönül Ayan, Erdoğan Erol), Konya: Rumi.

Descartes, Renatus (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı.

Develioğlu, Ferit (1980). *Türk Argosu: İnceleme Sözlük*, Ankara: Aydın Kiatbevi

-(2006).*Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Direk, Zeynep (2018a). *Cinsel Farkın İnşası: Felsefî Bir Problem Olarak Cinsiyet*, İstanbul: Metis

-(2018b) “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi”, *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, (Der: Zeynep Direk), İstanbul: YKY.

Doğan, Enfel (2011). “Türkiye Türkçesinde Cinsiyet Kategorisinin İzleri” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt 4, sayı 17, ss. 89-98.

Donovan, Josephine (2014). *Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler*, (Çev: Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan), İstanbul: İletişim

Dökmen, Zehra (2010). *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, İstanbul: Remzi.

Dölek, İlbey (2019). “Feminist Kristoloji Bağlamında Yeni Ahit Metinlerindeki Kadınların Konumu ve Rolü” *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.2, ss.190-208).

Dönmez, İbrahim Kâfi (2006). “Müeyyide” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, cilt 31, ss.486-489.

Duby, Georges ve Perrot, Michelle (2005). *Kadınların Tarihi I: Kadınların Tarihini Yazmak*, (Çev: Ahmet Fethi), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Duman, Fatih (2018). *İslamiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kuran*, Ankara, Araştırma Yayınları.

Dundes, Alan (2014). ”21. Yüzyılda Akademik Halk Bilimi”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-4*, (Haz: Ö. Oğuz, Z.S. Baki, G. Tekin), Ankara: Geleneksel.

Durmuş, Gülşah (2011). *Mevlana'da Eğitici Değerler ve Dil*, Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, Türkçe Öğretmenliği Bilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

-(2016a)“Mesnevi’de Tahkiyeye Dayalı Değer Eğitimi”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 11/9 Spring 2016, p. 349-422.

-(2016b).“Mevlânâ'nın "Mecâlis-i Seb'a"sında Tahkiyeye Dayalı Değer Eğitimi” Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 11/3 Winter 2016, p. 1011-1048.

Durmuş, İsmail (2004).“Mektup”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, cilt 29, ss.14-16.

-(2006). “Müzekker ve Müennes” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, cilt 32, ss.243-245.

Dursun, Turan (2014). *Din ve Cinsellik*, İstanbul: Kaynak.

Düzgün, Şaban Ali (2012), “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelam Araştırmaları*, 10: 2, ss.11-30.

Eagleton, Terry (2004). *Edebiyat Kuramı*, (Çev: Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı.

-(2011). *Kültür Yorumları*, (Çev: Özge Çelik), İstanbul: Ayrıntı.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (2015). *Telbis'ul İblis: Şeytanın Hileleri*, (Çev: Mehmet Ali Kara), İstanbul: Polen.

Eco, Umberto (2009), *Çirkinliğin Tarihi*, (Çev: Ekip), İstanbul: Doğan Yayıncılık.

Efe, Ahmet (2016).*Minyatürlerle Hz. Mevlana ve Ailesi*, Konya: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları

Eker, Gülin Öğüt (2001). “Yazılı Kaynaklarda Türk Ailesi”, *Erdem*, 13(37),ss. 131 - 158,

-(2018). “Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri” *Millî Folklor*, 30 (120), ss.170-183.

Elmalı, Murat (2016). *Daşakarmapathāvadānamālā* (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar- Dizin-Tıpkıbası), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Emre, Ahmet Cevat (1943). *Türkçede İsim Temelleri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Ener, Aydan (2009). *Recep Bilginer ve Tiyatro Oyunları Üzerine Bir İnceleme*, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Engels, Friedrich (2003). *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, İstanbul: Eriş Yayınları
 -(2012). *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (Çev: Hasan İlhan), Ankara: Alter Yayınları.
- Epiktetos (2020). *Enkheiridion*, (Çev: Cengiz Çevik), İstanbul: İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Er, Rahmi-Subaşı, Derya (2017). *Arapça-I*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları.
- Erasmus, Desiderius (2010). *Deliliğe Övgü*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı.
- Erdoğan, Elif (2014). *Mevlana'ya Göre, Türkiye Selçuklularında Sosyo-Kültürel Hayat*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- Eren, Hasan (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara: Bizim Büro Basımevi
- Eren, Şadi (2018). “Kadın Üzerinden İslam Medeniyetine Yöneltilen Eleştiriler”, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştay Bildirileri, (Ed: İlyas Altuner-Mustafa Karatay), Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları.
- Erginli, Zafer (2009). “Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine” *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6 (1), 221-243.
- Ergün, Mustafa (2016). *Mevlana'nın Eğitimle İlgili Görüşleri*, Ankara: Pegem.
- Erhat, Azra (2003). *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi
- Eriksen, Thomas Hylland (2009). *Küçük Yerler Derin Mevzular: Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş*, (Çev: Fahriye Adsay), İstanbul: Avesta.

- Ersoy, Ersan (2009). “Cinsiyet Kültürü İçerisinde Kadın ve Erkek Kimliği (Malatya Örneği)” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (2) ss. 209-230.
- Ertuğrul, Resul (2004). *Kuran’a göre İnsanın Psiko-Sosyal Açından Değerlendirilmesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Erzen, Melih (2015). “Dostluk ve Kıskançlık Kavramları Çerçevesinde Mevlana Âşık ve Maşuk Oyunu”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar, 28 - 13-25
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı (2003). *Marifetname*, (Çev: Durali Yılmaz), İstanbul: İpek.
- Esed, Muhammed (2008). *The Message of the Qur’an*, Dubai: Oriental Press
- (2009). *Kuran Mesajı: Meal-Tefsir*, (Çev: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret.
- Esen, Hüseyin (2013). “Zina”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, cilt 44, ss. 440-444.
- Esired-din Ebu Hayyan (1931). *Kitabü'l-İdrak li-Lisani'l-Etrak*, (Çev: Ahmed Caferoğlu), İstanbul: Evkaf Matbaası.
- Etyang, Philip (2012). “Misogyny In Urban Public and Private Spaces”, A Conference Paper Presented at the International Conference On Gender Based Violence At Kenyatta, University, Kenya, pp.1-19.
- Evhadüddîn-i Kirmani (2008). *Menakıb-Name*,(Çev: Mikail Bayram), Konya: Unimat Ofset
- Evliya Çelebi (1996). *Evliya Çelebi: Tam Metin Seyahatname, 3-4 Cilt*,(Çev: Mehmed Zillioğlu), İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki (1968). *Divan Şiirinde Sapık Sevgi*, İstanbul: Okat
- (1988). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 2 cilt, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- (1998). *Bütün Yönleriyle Mevlana*, İstanbul: Özgür Yayınları

- Fahrudin Er Razi (1988). *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l- Gayb* 3.Cilt, (Çev: S. Yıldırım, S. Kılıç, L.Cebeci, S. Doğru), Ankara: Akçağ.
- (1989) *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l- Gayb* 4. ve 6
- (1990) *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l- Gayb* 7.,8. ve 9
- (1991) *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l- Gayb* 10
- (1992) *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l- Gayb* 14
- (1993) *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l- Gayb* 15. ve 16
- (1995) *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l- Gayb* 22
- (2002) *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l- Gayb* 1.,2.,5.,11.,12.,13.,17.,18.,19.,20.,21.,23.
- Fagerslen, Kristy Beers (2012). *Who's Swearing Now? The Social Aspects of Conversational Swearing*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Farabi (2012). *Tahsilü's- Sa'ada: Mutluluğun Kazanılması*, (Çev: Ahmet Arslan), İstanbul: Divan.
- Farrer, Claire R. (1975). Women and Folklore: Images and Genres, *The Journal of American Folklore*, 88 (347), pp. V-XV
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1943). "Mevlana'nın Türklüğü Meselesi" *Konya Halkevleri Kültür Dergisi: Mevlana Özel Sayısı*, Konya
- Fiş, Radiy (2013). *Bir Anadolu Hümanisti Mevlana*, (Çev: Mazlum Beyhan), İstanbul: Evrensel
- Foucault, Michel (2003). *Cinselliğin Tarihi* (Çev: Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı.
- Fox, Jennifer (2017). "Yaratıcı Tanrılar, Romantik Milliyetçilik ve Folklorde Kadın Yaratımı" *Kadın Folkloru Kuram ve Yöntemleri Üzerine Yazılar*, (Ed: Mehmet Ali Yolcu), Konya: Kömen.

- Freilino, J.L- Caswell, T. A.-Emmi K. Laakso, E. K. (2012). "The Gendering of Language: A Comparison of Gender Equality in Countries with Gendered, Natural Gender, and Genderless Languages" *Sex Roles*, v.66, pp. 268-281
- Freud, Sigmund (1972). *Cinsiyet ve Psikanaliz*, (Çev: Selahattin Hilav), İstanbul: Varlık.
- (1987). *Hız. Musa ve Tek Tanrıcılık*, (Çev: Kamuran Şipal), İstanbul: Bağlam
- (1989). *Cinsel Yasaklar ve Normal Dışı Davranışlar*, (Çev: Muammer Sencer), İstanbul: Ara.
- (2002), *Totem ve Tabu*, (Çev: K. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- (2006). *Cinsellik Üzerine*, (Emre Kapkın), İstanbul: Payel.
- Frugoni, Chiara (2005). *Kadınların Tarihi II: Tasavvur Edilmiş Kadın*, (Çev: Ahmet Fethi), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Furseth, Inger-Repstad, Pal (2011). *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp), Ankara: Birleşik
- Fürüzanfer, Bediüzaman (1963). *Mevlana Celaleddin*, (Çev: Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gabain, A. Von (1988). *Eski Türkçenin Grameri*, (Çev: Mehmet Akalın), Ankara: TDK
- Gedik, Hande Birkalan (2013). "Türkiye' de Feminizmi ve Antropolojiyi Yeniden Düşünmek: Feminist Antropoloji Üzerine Eleştirel Bir Deneme", *Cogito Dergisi: Feminizm*, (s.58, ss. 285-337), İstanbul: YKY
- Gençosman, M. Nuri (1986). *Mevlana'nın Rubailerini I-II*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gerlegiz, Âdem (2019). "Kuran'da Beşer Kavramı", *Hikmet Yurdu, Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(12)23, ss151-175.
- Giddens, Anthony (2012). *Sosyoloji*, (Haz: Cemal Güzel), İstanbul: Kırımızı

- Godenzi, Alberto (1992). *Cinsel Şiddet: Yaşayanların/Yaşatanların Anlatımıyla* (Çev: Sultan Kurcan Coşar ve Yakup Coşar), İstanbul: Ayrıntı.
- Goethe, Johann Wolfgang (2000). *Doğu-Batı Divanı*, (Çev: Bayram Yılmaz), İstanbul: İyihadam.
- (2010). *West-East Divan: Poems, with "Notes and Essays: Goethe's Intercultural Dialogues* (Global Academic Publishing).
- Gogolin, Ingrid (2013). "The "Monolingual Habitus" As The Common Feature In Teaching In The Language Of The Majority In Different Countries" *Per Linguam*, v.13, pp. 38-49.
- Golkaran, Kadir (2005). *Moheg: Farsça-Türkçe/Türkçe-Farsça Sözlük*, İstanbul: Alfa.
- Gordlevski, Vladimir (1988). *Anadolu Selçuklu Devleti*, (Çev: Azeri Yaran), Ankara: Onur Yayınları.
- Gough, Kathleen (2021). "Ailenin Kökeni", *Kadın Antropolojisi*, (Çev: Bürge Abiral), Ankara: Dipnot
- Gökalp, Ziya (1982). "Yeni Lisanın Güzelliği", *Makaleler II*, (Haz: Süleyman Hayri Bolay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (2017). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: İnkılap
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1940a). *Mevlana*, CHP Konferanslar Serisi, Kitap 21, Ankara.
- (1940b) "Mevlana'nın Türk Kültürüne Tesiri", *Konya Halkevi Kültür Dergisi*, 4(32).
- (1945). *Divan Edebiyatı Beyanındadır*, İstanbul: Marmara Kitabevi.
- (1953). "Mevlana ve Kadınlık", *680. Yıldönümünde Mevlana*, Konya: Yenikitap
- (1963). "Mesnevi'nin En Eski Nüshası ve Mesnevi'ye Yazıldığı Söylenen Takriz", *Mevlana Yıllığı*, Konya: Yenikitap
- (1983). *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınevi, 2. Basım.

- (1985a). *Mevlana Celalaeddin*, İstanbul: İnkılap Yayınevi.

- (1985b). *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

-(2004). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılap.

Göregenli, Melek (2011). “Heteroseksizm, Homofobi ve Nefret Suçları: Sosyal Psikolojik Yaklaşım”, *Cogito Dergisi: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, s.65-66, ss. 353-365, İstanbul: YKY

Graves, Robert (2010). *Yunan Mitleri*, (Çev: Uğur Akpur), İstanbul: Say.

Grosz, Elizabeth (2020). *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*, (Çev: Kevser Güler), İstanbul: NotaBene Yayınları.

Güden, Menekşe Pınar (2006). *Dilde Cinsiyet Ayrımcılığı: Türkçe'nin İçerdiği Eril ve Dişil İfadeler Bakımından İncelenmesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Gül, Halim (2003). *Mesnevi'de Kurani Referanslar ve Kuran Ayetlerine Getirilen İşâri Yorumlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, (Tasavvuf Tarihi) Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

- (2007). “Mevlana'nın Mesnevi'de Bir Ayete Getirdiği İşari Yorum (Bakara 260. Ayet)”, *Mevlana Celaleddin Rumi'nin 800. Doğum Yılı Dönümü Anısına, Uluslar Arası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyum Bildirileri I*, (379-390), Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ss.379-390.

Güleç, İsmail (2006). “Mevlana'nın Mesnevi'sinin tamamına yapılan Türkçe şerhler” *İlmî Araştırmalar Dil ve Edebiyat İncelemeleri*, 22 (Güz 2006), s.135-154.

-(2008). “Klasiklerin Şerhleri Klasik Olabilir mi: Mesnevi Örneği” *İslam ve Klasik* (Haz: Sami Erdem-M. Cüneyt Kaya), (329-336), İstanbul: Klasik

Gülensoy, Tuncer (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü* 1-2 cilt, Ankara: TDK

- Güler, İlhami (1997). “Kuranda Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, *İslami Araştırmalar* cilt: 10, sayı: 4, ss. 296-303.
- Gültekin, R. Eser (2008). “Türklerde Bereket Sembolü Olarak Kullanılan Meyve Motifleri ve Mimaride Değerlendirilmesi”, *Turkish Studies*, 3(5) ss.9-31
- Günay, Hacı Mehmet (2007). “Nuşuz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, cilt 33, ss. 303-304.
- Gündüz, Tufan (2012). *Türkmenler Üzerine Makaleler: Bozkırın Efendileri*, İstanbul: Yeditepe.
- Güner, Nurhan (2018). Türkçede Kadınla İlgili Söz Varlığı, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Güner, U.-Kalkan, P.- Öz, Y.- Özsoy-E.C.- Söyle, F. (2011). “Türkiye’de Cinsel Yönelim veya Cinsiyet Kimliği Temelinde Ayrımcılığın İzlenmesi Raporu” İstanbul: Bilgi Üniversitesi, İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Gürer, Dilaver (2007). “Mesnevi’de Hz. İbrahim ile İlgili Kıssaların Tasavvufî Yorumu” Mevlana Celaleddin Rumi’nin 800. Doğum Yılı Dönümü Anısına, *Uluslar Arası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyum Bildirileri I*, Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ss. 309-316.
- Hacı Bektaş Veli (1958). *Manakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli: Vilayet- Name* (Haz: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap
- (2006). *Vilayetname; Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*, (Haz: Esat Korkmaz), İstanbul: Can Yayınları.
- Hanks, Merry E. Wiesner (2020). *Tarihte Topumsal Cinsiyet*, (Çev: Meral Çıyan Senerdi), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Harder, Ernest (1982). *Modern Arapça Grameri*, (Çev: Ekrem Sarıkçıoğlu), İstanbul: Otağ.

- Harman, Ömer Faruk (1996). “Habil ve Kabil Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın ilk iki oğlu”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, cilt 14, ss.376-378.
- Haslanger, Sally (2000). “Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?” *NOUS*, 34(1), pp. 31-55.
- Hatalmış, Ali (2012). *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Hatemi, Hüseyin (1997). “Modern Mahrem ve İslam’ın Kadına Bakışı” *İslami Araştırmalar*, 10(4) ss. 311-314.
- Heisse, Lori (1993). “Violence Against Women; The Hidden Burden”. *World Health Statistics Quarterly*, 46(1), 78-85.
- Helminski, Kabir (2007). *Mevlana Felsefesi*, (Çev: Enver Günsel), İstanbul: Pegasus.
- Hepşen, Özlem (2010). *Tevrat, İncil ve Kuran-I Kerim’de Kadın Bedeni* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Heritier, Françoise-Perrot, Michelle- Sylviane Agacinski ve Nicole, Bacharan (2014). *Kadınların En Güzel Tarihi*, (Çev: Yonca Aşçı Dalar), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Herkmen, Dilek (2021). “Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın Eserlerinde Standart Değişkenin Dışındaki Kullanımlar: (Ayna) Şık, Can Pazarı ve Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç Romanları Bağlamında”, *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (24) ss. 146-157.
- Herodotos (2004). *Herodot Tarihi*, (Çev: Müntekin Ökmen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hesiodos (2012). *İşler ve Günler/ Tanrıların Doğuşu*, (Çev: Furkan Akderin), İstanbul: Say

- Hidayetoğlu, Selahaddin A. (2005). *Hazreti Mevlana Muhammed Celaledin-i Rumi: Hayatı ve Şahsiyeti*, Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kùltür ve Turizm Mùdùrlùđù Yayınları
- Hılo, El Müştak (2020). “İran Eşitlikçi Kadın Hareketleri Perspektifinden ‘Kadın Meselesi’nin Açıklanması”, *İran Çalışmaları Dergisi*, 4(1), ss. 149-180.
- Hodgson, Marshall G.S. (1995). *İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih 1-2*, İstanbul: İz Yayıncılık
- Holland, Jack (2019). *Dünyanın En Eski Önyargısı: Kadından Nefretin Evrensel Tarihi*, (Çev: Erdoğan Okyay), Ankara: İmge.
- Homeros (2004). *İlyada*, (Çev: Azra Erhat-A. Kadir), İstanbul: Can. 18. Basım.
- (2004). *Odyseia* (Çev: Azra Erhat-A. Kadir), İstanbul: Can. 15. Basım.
- Honer, Stanley M.-Hunt, Thomas C.-Okholm, Dennis L.(2003). *Felsefeye Çağrı: Sorunlar ve Seçenekler*, (Çev: Hasan Ünder), Ankara: İmge.
- Hooks, Bell. (2016). *Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika*. (A, K. Saysel., E. Aşan. Çev.) İstanbul: BGST Yayınları.
- Horzum, Şafak (2018). “Erkek ve Erkeklik Çalışmaları: Sorunsaldan Kurumsala”, *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(4),ss. 75-101.
- Hucviri, Ebü’l-Hasen Alî b. Osman b. Ebu Ali el-Cüllabi (2010). *Keşfü’l Mahcub: Hakikat Bilgisi*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh.
- Huri, Sofi (1963).”Sultan Veled ve Eserleri” *Mevlana Yıllığı*, Konya: Yenikitap Basımevi
- Hür, Ayşe (2013, 15 Aralık). “Mevlana hakkında yanlış bildiklerimiz”, *Radikal Gazetesi*. Erişim adresi: www.radikal.com.tr.
- İkbal, Afzal (1974). *The Impact Of Mowlana Jalaluddin Rumi On Islamic Culture*, Los Angeles: Rcd Cultural Institute

- Irigaray, Luce (2006), *Ben Sen Biz*, (Çev: Sabri Büyükdüvenci-Nilgün Tural), Ankara: İmge
- (2012). *Meryem'in Esrarı*, (Çev: Feyan Yıldırım), İstanbul: Pinhan.
- (2014). *Başlangıçta Kadın Vardı*, (Çev: İlknur Özallı, Melike Odabaş), İstanbul: Pinhan.
- Işık, Yıldız (2018). "Kadın Sözcüğünün Tarihsel Süreç İçerisinde Değişen Anlamları", *Türkologya*, s.3,ss.68-83.
- (2020). *Mutsuzluk Ahlaksızlıktır: Yaşam Üstü Söyleşiler*, Ankara: İmge
- Izutsu, Toshihiko (1975). *Kuran'da Allah ve İnsan*, (Çev: Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ibn Arabi, Muhyiddin (2008). *Tefsir-İ Kebir Te'vilât*, 2 Cilt, (Çev: Vahdettin İnce), İstanbul: Kitsan.
- İbn Haldun (1997). *Mukaddime* 3 Cilt (Çev: Zakir Kadiri Ugan), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- (2009). *Mukaddime* 2Cilt, (Çev: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh.
- İbn-ul Kayyim, El Cevziyye (2006). *Nefis Terbiyesi: Tıbbü'l- Kulub*, (Çev: O. Arpaçukuru, M.A. Kara, A. Yücer), İstanbul: Polen
- (2013). *Şeytanın Tuzakları*, Ücretsiz islami e-Kitap
- İğrek, Musa (5 Mart 2007)." Mevlana'dan Kalan Tek El Yazısı Şiir" *Zaman Gazetesi*
- İmam, Ayesha (2011). "Müslüman Dinsel Sağ 'Köktenciler' ve Cinsellik", *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, (Çev: Ebru Salman), İstanbul: İletişim.
- İmam Gazali (1964). *Ghazali's Book Of Counsel For Kings* (Nasihat Al-Mülük), (Trans: F.R.C. Bagley, London: Oxford University Press.
- (1974). *İhyau Ulumi'd-Din* 4 Cilt, (Çev: Ahmed Serdaroğlu), İstanbul: Huzur.

- (2013). *Kimya-İ Saadet: Mutluluk Hazinesi* (Çev: A. Faruk Meyan), İstanbul: Bedir.
- (2014). *Kimya'yı Saadet: Mutluluk ve Saadet Hazinesi*, (Çev: Ali Arslan), İstanbul: Merve.
- (2020). *Mülkün Sultanlarına: Nasihatü'l Müluk*, (Çev: Osman Şekerci), İstanbul: Büyüyenay.
- (2020). *Yöneticilere Altın Öğütler*, (Çev: Hüseyin Okur), İstanbul: Semerkand
- İmam Kurtubi (2004). *Kurtubi Tefsiri: El-Camiuli-Ahkami'l Kuran, 20 Cilt*, (Çev: M. Beşir Eryarsoy), İstanbul: Buruc Yayınları
- İmam Rabbani, Ahmed Faruki Serhendi (1998). *Mektubat-I Rabbani*, 3 Cilt, (Çev: Abdülkadir Akçiçek), İstanbul: Dergâh Ofset.
- (2017). *Mektubat*, (Çev: Hüsyen Hilmi Işık), 1. Cilt, İstanbul: Hakikat
- İmami, Nasrullah (2020). "Mevlânâ'ya Göre Kadın", (Çev: İpek Şengül), *Doğu Araştırmaları Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, s.22, ss.47-57.
- İmer, Kamile-Kocaman, Ahmet- Özsoy, Sumru (2011). *Dilbilim Sözlüğü*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- İnam, Ahmet (1997). "İroniden Eğleniyeye" *Bilim ve Ütopya*, Ağustos, Sayı 38,
- (2017a). "Bir Can Olarak Kadın" *PsikeArt*'ın Mayıs-Haziran, sayı 51, ss.43-45.
- (2017b). "Erdem Değil Özdem" *Bilim ve Ütopya*, Haziran, sayı, 276, ss.4.
- İzbudak, Veled Çelebi (2014). *Tekke'den Meclis'e Sıra dışı Bir Çelebi'nin Hatıraları*, (Haz: Yakup Şafak, Yusuf Öz); İstanbul: Timaş
- Jordan, Rosan A. and Caro, F. A. (1986). "Women and the Study of Folklore" *The University of Chicago Press Journals*, 11(3)pp. 500-518
- Jung, Carl Gustav (2005). *Dört Arketip* (Çev: Zehra Aksu Yilmazer), İstanbul: Metis

-(2015). *Feminen: Dişillik'in Farklı Yüzleri*, (Çev: Tuğrul Veli Soylu), İstanbul: Pinhan

Kabacaoğlu, Gökhan (2015). *Gey ve Lezbiyenlerde Açılma Süreci: Nitel Bir Çalışma*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Psikolojik Danışma ve Rehberlik Bilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kabasakaloğlu, A. Galip (2021). *Mevlana, Mevlevilik, Tasavvuf ve Aşk*, Ankara: Klaros.

Kaderli, Zehra (2017). *Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Bağlam İçinde Beden ve Bedenleşme Deneyiminin Teorik Çerçevesi*, Ankara: Grafiker.

Kadir, A. (1985). *Bugünün Diliyle Mevlana*, İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem ve Cemalcılar, Zeynep (2014). *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, İstanbul: Evrim.

Kalaycı, Ünal (2021). Yeni Örneklerle Beşinci Tip Karma Kelimeler, *Karadeniz Araştırmaları* 18(69), ss 155-162

Kanar, Mehmet (1998). *Büyük Türkçe-Farsça/ Farsça-Türkçe Sözlük*, 2 cilt, İstanbul: Birim

-(2001). "Evhadud-Din-i Kirmani'de Şahid Bazlık ve Kadın" *Nüsha*,1(3), Güz.

-(2008). *Mevlana*, İstanbul: Say

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

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

Kandiyoti, Deniz (2013). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis.

Kant, Immanuel (2022). *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, (Çev: Mukadder Erkan), Ankara: Fol

Kaos GL (2020a). *LGBTİ+ Hakları Alanında Çeviri Sözlüğü*, (Haz: Deniz Gedizlioğlu), Ankara: Kaos GL Derneği.

(2020b). *Sıkça Sorulan Sorular*, (Haz: Kaos GL Derneği), Ankara: Kaos GL Derneği.

Kaplan, Mehmet (1973). “Mevlana: Türk ve Dünya Kültürü Bakımından Taşdığı Mana”, *Mevlana Güldestesi*, Konya: Konya Turizm Derneği Yayını

Kara, Seyfullah (2002). “Türkiye Selçuklularında Dinî Hayat”, *Yeni Türkiye Dergisi: Türkler*, (Ed: Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca) Cilt 7, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları

Karabağ, İmran (2010). *Dil ve Şiddet: Geçmişten Günümüze Bir Kavram İncelemesi*, İstanbul: İkaros.

Karabaş, Seyfi (1981). *Bütüncül Türk Budunbilime Doğru*, Ankara: ODTÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları

Karaismailoğlu, Adnan (2002). İslâmiyet Sonrasında İlk Farsça Şiirlerde Türkler, *Yeni Türkiye Dergisi: Türkler*, (Ed: Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca) cilt 5, (1743-1762), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

-(2007). “Mevlana’nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı” (Ed: Osman Horata-Adnan Karaismailoğlu), *Mevlana*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, (39-62).

-(2013). “Abdülbaki Gölpınarlı’nın Mevlana ve Mevlevilikle İlgili Çalışmaları” (Ed: İsmail Hakkı Aksoyak), *Abdülbaki Gölpınarlı İçin*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, (185-200).

Karasoy, Murat (2009). *Büyük Günahlar*, İstanbul: Işık Yayınları

Kaşani, İzzeddin (2010). *Tasavvufun Ana Esasları: Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*, (Çev: Hakkı Uygur), İstanbul: Kurtuba.

Kaşgarlı, Mahmud (2006). *Divanü Lugat-it-Türk I-IV Cilt*, (Haz: Besim Atalay), Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları

-(2018). *Divanu Lügati't Türk*, (Haz: Ahmet Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu), Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları

- Kaval, Musa (2011). *Mevlana'nın Mesnevi'sinde Dönemin Sosyo-Dini Yapısı ve Tasavvufî Hayatı* Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Kayaoğlu, İsmet (2002). *Mevlana ve Mevlevilik*, Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- Kaygusuz, İbrahim (2020). *Mevleviliğin Sosyolojisi: Tarihsel ve Toplumsal Temelleri*, Konya: Çizgi
- Keklik, Nihat “Mevlana’da Metafor Yoluyla Felsefe”, *Felsefe Arkivi*, (0)26, ss.19-55.
- Kerimoğlu Caner ve Doğan Gökçe (2015). “Türkçede Cinsiyet Görünümleri Ve Çağrışımsal Zihniyet” *TÜBAR-38*, Güz, ss. 143-178.
- Keskin, N., Yapça, G., Tamam, L (2015). “Transseksüalizm: Klinik Özellikleri ve Yasal Konular”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 7(4), ss. 436-447.
- Kevorkian, Nadera Shalhoub (2011). “Tecavüzün Kültürel Bir Tanımına Doğru: Filistin Toplumunda Tecavüz Mağdurlarıyla Çalışırken Karşılaşılan İklimler”, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, (Çev: Ebru Salman), İstanbul: İletişim.
- Khajeh, Hatami Merve (2018). *Toplumsal Cinsiyetin Sosyolengüistik Göstergeleri: Tebriz Örneği*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kierkegaard, Soren (2003). *Kaygı Kavramı*, (Çev: Türker Armaner), İstanbul: İş Bankası.
- Kılıç, Atabey ve Tanyıldız, Ahmet (2013). “Abdülbaki Gölpınarlı’nın Mesnevi Şerhi ve Şarihliğine Dair” (Ed: İsmail Hakki Aksoyak), Abdülbaki Gölpınarlı İçin, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, (201-226).
- Kılınç, Berna (2018). “Aklın Cinsiyeti Var mı” *Cogito Dergisi: Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, (Der: Zeynep Direk), İstanbul: YKY
- Kınalızade Ali Çelebi (2007). *Ahlak-Alai*, (Haz: Mustafa Koç), İstanbul: Klasik

- Kınar, Kadir (2014). “Arap Dilinde Cinsiyet Olgusu ve Diğer Dillerle Bir Mukayesesi”, *ERUIFD*, 2(19), ss. 7-28
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri (1997). “Kadın Konusunda Kuran’a Yöneltilen Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar*, 10(4) ss. 256-270.
- Kimmel, Michael (2013). “Homofobi Olarak Erkeklik: Toplumsal Cinsiyet Kimliğini İnşasında Korku, Utanç ve Sessizlik” (Çev: Mehmet Bozok), *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, 5(2), ss. 92-107.
- Kişmir, Celaleddin (2006). “Mesnevi Tercümesi Kimindir?”, *Bugünler Mevlana ile Dolu: Celaleddin Kişmir’in Yazıları*, (Haz: Mustafa Özcan), Konya: Anadolu Manşet Yayınları
- Kocaer, Sibel (2006) . “Argo ve Toplumsal Cinsiyet” *Milli Folklor*, 18 (71) ss. 97-102.
- Koner, Muhlis (1953). 680. Yıldönümünde Mevlana: “Mevlana’nın Tasavvuf Mesleği”, Konya: Yenikitap Basımevi
- Konig, Güray (1992), “Dil ve Cins: Kadın ve Erkeklerin Dil Kullanımı” *Dilbilim Araştırmaları* Ankara: Hitit, ss.25- 36
- Konukseven, Hatice (2006). *Hız. Mevlânâ, Ahi Evran Ve Şeyh Sadreddin-i Konevi’nin Konya Halkının Eğitimindeki Rolü*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlköğretim Ana Bilim Dalı, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Korkmaz, Zeynep (1992), *Grammer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.
- Korucuoğlu, Nevin (1995). *Hoşgörü Yılında Mevlana*, “Mevlana’nın İnsanlara ve Kadınlara Bakışı Üzerine Bir Deneme”, Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı, Ankara: Ümit Yayıncılık
- Kousaleos, Nicole (1999). “Feminist Theory and Folklore”, *Folklore Forum*,1/2(30), pp.19-34
- Kovanlıkaya, Aliye (2018). “Kant’ta Cinsiyet Farklılığı”, *Cogito Dergisi: Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, (Der: Zeynep Direk), İstanbul: YKY

- Kök, Aysun (2019). *Hadislerde Kadın ve Fitrat*, Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Köprülü, Fuad (1942). “Yeni Farisi’de Türk Unsurlar”, *Türkiyat Mecmuası*, 7(0),ss.1-16.
- (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Köse, Zeynep (2007, Ekim), “Hz. Mevlana’da Nefsle İlgili Semboller” Mevlana Celaleddin Rumi’nin 800. Doğum Yılı Dönümü Anısına, *Uluslar Arası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyum Bildirileri I*, Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ss.169-172.
- Kramer, Samuel Noah (2001). *Sümer Mitolojisi*, (Çev: Hamide Koyukan), İstanbul: Kabalcı.
- (2002). *Tarih Sümer’de Başlar*, (Çev: Hamide Koyukan), İstanbul: Kabalcı.
- Kroeber, A. L. ve Kluckhohn, C. (1952), *Culture a Critical Review of Concepts and Definitions*, USA: Cambridge, Massachusetts, Published by the Museum.
- Ksenophon (1997).*Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apologia*, (Trans: E. C. Marchant – O. J. Todd, London: *The Loeb Classical Library*.
- Kuşeyri, Abdülkerim (1978). *Kuşeyri Tasavvufun İlkeleri I-II*, (Çev: Tahsin Yazıcı), İstanbul: Kervan.
- (2013). *Kuşeyri Risalesi: Sufilerin İnanç ve Ahlakları*, (Çev: Dilaver Selvi), İstanbul: Semerkand.
- Kutluer, İlhan (2000). “İnsan” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, c. 22, ss. 320-323.
- Küçük, Hacer (2016). “Fihi Ma Fih Bağlamında Kadın” *Doğu Edebiyatında Kadın İçerisinde*, (Ed ve Haz: Ali Güzelyüz), İstanbul: Demavend, ss. 61-65.

- Küçük, Hülya (1997). “Tasavvufta Kadın”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7(7), ss.389-398.
- Küçük, Osman Nuri (2006). *Fihi Ma Fih Ekseninde Mevlâna'nın Tasavvufi Görüşleri*, Konya: Rumi Yayınları.
- Küçük, Sema Yaman (2006). “Mevlana’yı Anlatan Oyunlarda Üslup ve Özellikleri” *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyum Bildirileri(23-25 Mayıs)*, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ss. 625-632
- Küçük, Sezai (2005). “Yaşayan Son Mesnevihan Şefik Can: Mevlana, Mesnevi ve Mevlevilik” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, ss. 823-861.
- Küçükerdebil, Esen (2018). *Mevlânâ'nın Gözüyle XIII. Yüzyıl Anadolu'sunda Toplumsal Yaşam*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Tarih Programı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Laertios, Diogenes (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev: Candan Şentuna), İstanbul: YKY.
- Laguerre, Odette (2015). *Feminizm: Alem-i Nisvan*,(Çev: Baha Tevfik), Konya: Çizgi.
- Lakoff, Robin (1973). “Language and Woman’s Place”, *Language in Society*, v. 2, no. 1. pp. 45-80.
- Lewis, Franklin (2007). *Rumi: Swallowing The Sun*, Oxford: Oneworld
- (2010). *Mevlana: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, (Çev: Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan), İstanbul: Kabalcı
- Li Song, Yong (2019). *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Lloyd, Geneive (1996). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, (Çev: Muttalip Özcan), İstanbul: Ayrıntı.
- Lughod, Lila Abu (2004). *Peçeli Duygular*, (Çev: Suat Ertüzün), İstanbul: Epsilon

- Luther, Martin (2020). *Doksan Beş Tez* (Çev: Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mackinnon, Catharine (2003). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, (Çev: Türkan Yöney-Sabir Yücesoy), İstanbul: Metis.
- Manne, Kate (2021). *Otur Kızım: Kadın Düşmanlığının Mantığı*, (Çev: Zeynep Direk ve Ata Mert Binicioğulları), İstanbul: Alfa.
- Mansuroğlu, Mecdut (1954). “Mevlana Celaleddin Rumî’de Türkçe Beyit ve İbareler” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, ss.207-220.
- Mardin, Şerif (1991). *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Martino, De Gianni (1995). “Fas’ta Bir İtalyan” *Müslüman Toplumlarında Erkekler Arası Cinsellik ve Erotizm*, (Çev: Dilek Canat), ss. 41-48, İstanbul: Kavram.
- Marx, K and Engels, F and Lenin, V. (2013). *Kadın ve Aile*, (Çev: Arif Gelen), Ankara: Sol.
- Mascetti, Manuela Dunn (2000). *İçimizdeki Tanrıça: Kadınlığın Mitolojisi*, (Çev: Belkıs Çorakçı), İstanbul: Doğan.
- McElhinny, Bonnie (2017). “Sosyolinguistik ve Dilbilimsel Antropolojide Toplumsal Cinsiyeti Kuramsallaştırmak”, *Kadın Folkloru Kuram ve Yöntemleri Üzerine Yazılar*, (Ed: Mehmet Ali Yolcu), Konya: Kömen.
- Mcgonagle, Tarlach (2001). Wrestring (Racial) Equality from Tolerance of Hate Speech, *Dublin, University Law Journal* (ns) 21, pp. 21-54.
- Melville, Charles (2012). “Moğol Yönetimi Altında Anadolu”, *Türkiye Tarihi: 1071-1453*, 1. Cilt, (Çev: Ali Özdamar), İstanbul: Kitapyayınevi.
- Mernissi, Fatima (1991). *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, (Tran: Mary Jo Lakeland), UK: Oxford.
- (1995). *Peçenin Ötesi*, (Çev: Mine Küpçü), İstanbul: Yayınevi Yayıncılık.
- (2001). *Haremden Kaçan Şehrazat*, (Çev: Zehra Savan), İstanbul: Alfa

-(2004). *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, (Çev: Aytül Kantarcı), Ankara: Epos.

-(2011). “Bekâret ve Ataerki”, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, (Çev: Ebru Salman), İstanbul: İletişim.

Messadie, Gerald (1999). *Şeytanın Genel Tarihi*, (Çev: Işık Ergüden), İstanbul: Kabalcı

Meşhedî, Mehdi Firdevsi-i (2006). “Mevlana'nın Düşüncesinde Kadın” *Nüsha*, (Çev: Hasan Almaz), 6(20) ss. 53-64.

Mevlana Celaleddin Rumi (1971). *Mesnevi*, 14 Cilt- 7 Kitap, (Çev ve Şerh: Tahir'ül Mevlevî), İstanbul: Şamil.

-(1983). *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi III-IV Cilt* (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap Yayınevi, 6. Basım.

-(1988). *Mesnevi VI*, (Çev: Veled Çelebi İzbudak), İstanbul: MEB Yayınları.

- (1990). *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi I-II*. (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap Yayınevi, 5. Basım.

-(1995). *Mesnevi I-V*, (Çev: Veled Çelebi İzbudak), İstanbul: MEB Yayınları.

-(1997). *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, I-VI Cilt, (Çev: Şefik Can), İstanbul: Ötüken Yayınları, 1. Basım.

-(2000). *Mesnevi-i Şerif: Aslı ve Sadeleştirilmesiyle Manzum Nahifî Tercümesi-I-VI Cilt*, (Haz: Amil Çelebioğlu), İstanbul: MEB Yayınları.

- (2003). *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi V-VI Cilt* (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap Yayınevi, 6. Basım.

-(2004). *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, 6 Vol, (Çev: Reynold. A. Nicholson), Konya: Konya Kültür A.Ş.

-(2006a). *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, 13 cilt, (Çev: Ahmet Avni Konuk; Haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul: Kitabevi, 2. Basım.

- (2006b). *Farsça Mesnevi-*, 6 cilt, Konya: Konya Kültür A.Ş. 1. Basım.

- (2007). *Mesnevi: Tam Metin*, (Çev: Adnan Karaismailoğlu), Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım.
- (2008). *Mesnevi*, Cilt I-VI, (Çev: Hicabi Kırlangıç-Derya Örs), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- (2011). *Mesnevi-i Manevi Şerhi*, 2. Cilt, (Çev: Hüseyin Top), İstanbul: Rumi, 1. Baskı.
- (2012). *Mesnevi-i Manevi Şerhi*, 3. Cilt, (Çev: Hüseyin Top), İstanbul: Rumi, 1. Baskı.
- (2013). *Mesnevi-i Manevi Şerhi*, 4-5 Cilt, (Çev: Hüseyin Top), İstanbul: Rumi, 1. Baskı.
- (2014). *Mesnevi-i Manevi Şerhi*, 6. Cilt, (Çev: Hüseyin Top), İstanbul: Rumi, 1. Baskı.
- (2015a). *Mesnevi-i Manevi Şerhi*, 7-8 Cilt, (Çev: Hüseyin Top), İstanbul: Rumi, 1. Baskı.
- (2015b). *Mesnevi-i Manevi* 1-6 Cilt, (Çev: Hicabi Kırlangıç-Derya Örs), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- (2016a). *Mesnevi-i Şerif* 1-6 Cilt, (Çev: Tahirü'l Mevlevî; Haz: Recep Kibar), İstanbul: Kırkambar, 6. Basım.
- (2016b). *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, I-VI Cilt, (Çev: Şefik Can), İstanbul: Ötüken Yayınları, 15. Basım.
- (2016c). *Mesnevi-i Manevi Şerhi*, 9. Cilt, (Çev: Hüseyin Top), İstanbul: Rumi, 1. Baskı.
- (2017). *Mesnevi* I-II Cilt, (Çev: Hicabi Kırlangıç), Ankara: Hece Yayınları, 1. Basım.
- (2018a). "Türk Edebiyatında Manzum Mesnevi Tercümeleri Ve Mehmed Şâkir Efendi'nin Mesnevî Tercümesi: İnceleme-Metin", (Selman Karadağ), Konya:

Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Dili Ve Edebiyatı Bilim Dalı, Yayımlanmamış doktora tezi.

-(2018b). *Şerhli Mesnevi-i Şerif* 1.Cilt, (Çev: Ken'an Rifai), İstanbul: Kubbealtı, 10. Basım.

-(2018c). *Mesnevi-i Manevi Şerhi*, 10-11-12. Cilt, (Çev: Hüseyin Top), İstanbul: Rumi, 1. Baskı.

-(2018d). *Mesnevi*, 4-5-6 Cilt, (Çev: Mehmet Kanar), İstanbul: Ayrıntı.

-(2018e). *Mesnevi: Seçmeler*, (Haz: Yakup Şafak), Konya: Konya Valiliği-İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.

-(2019). *Mesnevi-i Manevi Şerhi*, 1. Cilt, (Çev: Hüseyin Top), İstanbul: Rumi, 2. Baskı.

-(1957) *Divan-ı Kebir* I cilt (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: Remzi

-(1992) *Divan-ı Kebir* II-VII cilt (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı),Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

-(2006). *Divan-Kebir: Seçmeler* I-IV cilt, (Haz: Şefik Can), İstanbul: Ötüken.

- (2007). *Divan-ı Kebir*, I-VII-2 cilt, (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım.

- (2018). *Divan-ı Kebir: Seçmeler*, (Çev ve Haz: Abdülbaki Gölpınarlı), Konya: Konya Valiliği-İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.

-(1967). *Kitab-ı Fihi Ma Fih* (Farsça), (Havaşi ve Tashih: Bediuzzaman Furuzanfer), Tahran: Amir Kabir

-(2000). *Discourses of Rumi: Or Fihi Ma Fih*, (Çev: A. J. Arberry), Ames-Iowa: Omphaloskepsis

-(2001a). *Fihi Ma Fih*, (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), Konya: Mülhakatı Eski Eserler Derneği Yayını.

-(2001b). *Fihi Ma Fih*, (Çev: Ahmet Avni Konuk), İstanbul: İz Yayıncılık.

- (2017). *Fihi Ma Fih*, (Çev: Meliha Ülker Anbarcıoğlu), İstanbul: Ataç.
- (2018). *Fihi Ma Fih: Seçmeler*, (Çev ve Haz: Abdülbaki Gölpınarlı), Konya: Konya Valiliği-İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- (2022). *Fihi Ma Fih: İçindeki İçindedir*, (Çev: Adnan Karaismailoğlu), İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- (1999). *Mektuplar*, (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- (2010). *Mecalis-i Seba*, (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- (2018). *Mecalis-i Seb'a –Mektubat: Seçmeler*, (Çev ve Haz: Abdülbaki Gölpınarlı), Konya: Konya Valiliği-İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- (2021). *Yedi Meclis* (Mecâlis-i Seba), (Çev: Hicabi Kırlangıç), İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- (1944). *Mevlana'nın Rubaileri*, (Çev: Asaf Halet Çelebi), İstanbul: Kanaat Kitabevi, 2. Basım.
- (1966). *Bugünün Diliyle Mevlana*, (Çev: A. Kadir), İstanbul: İstnabul Matbaası
- (1985). *Bugünün Diliyle Mevlana*, (Çev: A. Kadir), İstanbul: Say
- (1986). *Mevlana'nın Rubaileri I-II*, (Çev: M. Nuri Gençosman), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- (1990). *Hız. Mevlana'nın Rubaileri, 2 cilt*, (Çev: Şefik Can), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- (2009). *Rubailer*, (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- (2015). *Mevlana: Rubailer*, (Çev: Hasan Ali Yücel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2018). *Rubailer: Seçmeler*, (Haz: Şefik Can), Konya: Konya Valiliği-İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.

- Meyerovitch, Eva de Vitray (2003). *Tarih Öncesinden Osmanlı Dönemine Kadar Konya, Hz. Mevlana ve Sema*, (Çev: Abdulah Öztürk ve Melek Öztürk), Konya: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- (2012). *Hz. Mevlana ve İslam Tasavvufu: Rûmi ve Süfizm*, (Çev: Mehmet Aydın), Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Mill, John Stuart (2017). *Kadının Köleleştirilmesi*, (Çev: Ahmet Özcan), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Millett, Kate (2011). *Cinsel Politika*, (Çev: Seçkin Selvi), İstanbul: Payel
- Mills, Margaret (1993). "Feminist Theory and the Study of Folklore: A Twenty-Year Trajectory toward Theory" *Western Folklore*, 52(2-4),pp. 173-192
- Mitchell, Juliet (2021). *Kadınlık Durumu*, (Çev: G. İnal, G. Savran, Ş. Tekeli, F. Tınç, Ş. Torun, Y. Zihnioğlu). Ankara: Dipnot.
- Mollaibrahimoğlu, Çiğdem (2014). *Anadolu Türk Tasavvuf Geleneğinde İşlevleri Bağlamında Kadın*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Montaigne, Michel (1997). *Denemeler*, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul: Cem
- Moore, Jerry D. (2015), *Kültür Teorileri: Antropolojide Başlıca Teori ve Teorisyenler*, (Çev: A. Erkan Koca), Ankara: Atıf Yayınları.
- Muallim Naci (2009). *Lügat-i Naci*, (Haz: Ahmet Kartal), Ankara: TDK.
- Mutahhari, Murtaza (1991). *Kadın*, (Çev: İsmail Derya), İstanbul: Akademi.
- Murray, Stephen O. (1997). "Corporealizing Medieval Persian and Turkish Tropes", *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, (Pr: Murray, S.-Roscoe, W.), pp. 132-141, New York: New York University Press.
- Mutçalı, Serdar (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî (1988). *Sahih-i Müslim ve Tercümesi*, 8 Cilt, (Çev: Mehmed Sofuoğlu), İstanbul: İrfan.

- Necef, Mehmet Ümit (1995). “Çağdaşlığın Eşiğinde Türkiye”, *Müslüman Toplumlarında Erkekler Arası Cinsellik ve Erotizm*, (Çev: Dilek Canat), ss. 17-40, İstanbul: Kavram.
- Nefzavi, Şeyh Muhammed (2004). *Bahname: İtirlü Bahçe*, (Çev: Haluk İker-Münire Yılmaer), İstanbul: Çiviyazıları.
- Nenola, Aili (1999). “Gender, Culture and Folklore”, *ELO*,5, pp. 21-42
- Nesin, Aziz (2020). *Surname*, İstanbul: Nesin Yayınevi
- Nicholson, Linda (1994). “Interpreting Gender” *Chicago Journals*, 20(1) pp. 79-105
- (2021). “Toplumsal Cinsiyet” *Kadın/Woman 2000*, (Çev: Fatma F. Tepe) 22(1), ss.171-180.
- Nicholson, Reynold A. (1968). “Mevlana Celaleddin Rumi”, *Mevlana Güldeste*, Konya: Turizm Derneği Yayınları.
- (1973). *Mevlana Celaleddin Rumi*, (Çev: Ayten Lermioğlu), İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları
- (1978). *İslam Sufileri*, (Çev: M: Dağ, K. Işık, R. Fıglalı, A. Şener, R. Ayas, İ. Kayaoğlu), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (2004). *Tasavvufun Menşei Problemi*, (Çev: Dr. Abdullah Kartal), İstanbul: İz.
- Nietzsche, F.W. (1963). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev: Nusret Hızır), İstanbul: Elif Yayınları.
- (2007). *İnsanca Pek İnsanca* (Çev: Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki
- (2015). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev: Gürsel Aytaç), İstanbul: Say.
- (2020). *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, (Çev: Ahmet Cemal), İstanbul: Pinhan.
- Nizamü'l-Mülk (2009). *Siyasetname*. (Çev: Mehmet Taha Ayar), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Ocak, Ahmet Yaşar (1989). “Bir XIII. Yüzyıl Mutasavvıfı ve Sufisi Olarak Mevlana Celaleddin-i Rumi”, *4. Millî Mevlana Kongresi Tebliğleri*, ss.139-146, Konya: Selçuk Üniversitesi.
- (1996). *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim
- (2002). “Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce”, *Yeni Türkiye Dergisi: Türkler*, (Ed: Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca) c. 7, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- (2012). “Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat: 1071: 1453”, *Türkiye Tarihi: 1071-1453*, 1. Cilt, (Ed. Kate Fleet)-(Çev: Ali Özdamar), İstanbul: Kitapyaymevi.
- Okumuş, Sait (2007). “Mevlana'nın Mesnevi'sinde Geçen Atasözleri”, *Mevlana Araştırmaları-I*, (Ed: Adnan Karaismailoğlu), ss. 351-378, Ankara: Akçağ
- Okuyan, Mehmet (2007). “Kadına Yönelik Şiddete Kur’ân’ın Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(23) ss. 93-134
- Ong, J. Walter, (2014), *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*, (Çev: Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis.
- Orhan, Seval (2016). *Selçuklular Zamanında Anadolu’da Evlilik*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Oruç, Ayşe Betül (2016). *Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Kadın Algısı*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Ozansoy Tunçdemir, Nihan (2018). *Üniversite Gençliğinin Evlilik Öncesi Cinselliği İnşası ve Ataerkil Değerler*, İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Öbek, Ali İhsan (2014, 10 Aralık). “Mevlana aslının Türk olduğunu söylemiş” *Yeni Şafak*. Erişim adresi: www.yenisafak.com › Hayat Haberleri

- Öçal, Şamil (2012). “Kadim Yunan Düşüncesinde ve Mevlana'da Cinsiyet Algısı ve Kadın”, *Mevlana Araştırmaları*, ss.11-28, Ankara: Akçağ
- Ögke, Ahmet (2007). “Mevlana'nın Mesnevi'sinde ‘Har (Eşek)’ Metaforu” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, s.18, ss. 19-41
- Ölçer, Evrim (2003). *Türkiye Masallarında Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi*, Ankara: Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ölmez, Mehmet (1991). *Altun Yaruk* [3.Kitap.(5 Bölüm)], Ankara: Beytepe
- Önder, Mehmet (1970). *Mevlana: Hamdım-Piştım-Yandım*, Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık Sanayii.
- (1986). *Mevlana Celaleddin-i Rumi*, Ankara: Asımlar Matbaası.
- Öngören Reşat (2004a). “Mevlana Celaleddin-i Rumi” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, c. 29, ss.441-448
- (2004b). “Mektup”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, c. 29, ss.21-23.
- Öteleş, Zeliha (2020). “Bilimsel Verileri Kullanması Bakımından Ahmed Avni Konuk'un Mesnevi-i Şerif Şerhi” *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, s.15, ss.341-363.
- Özaydın, Abdülkerim ve Bozkurt, Nebi (1997).”Harem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, c. 16, ss.132-135.
- Özbay, Ahmet (2020). “Kuran'ı Kerim'e Göre Ahirette Organların Konuşması ve Şahitliği”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 4(2), ss. 373-396).
- Özdemir, Nebi (2012a). *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi: Seçki*, Ankara: Hacettepe Yayıncılık
- (2012b). *Medya Kültür ve Edebiyat*, Ankara: Grafiker.
- (2017). *Kültür Bilimi ve Yönetimi*, Ankara: Grafiker

- Özköse, Kadir (2007). “Mevlana Celaleddin Rumi'nin Düşüncesinde Kadın”, Cumhuriyet Üniversitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1) ss. 51-67.
- Özlem, Doğan (2012). *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I*, İstanbul: Notos.
- Özönder, Hasan (2016). *Mevlana'nın Gönül Dostları*, Konya: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Öztuna, Yılmaz (1992). *Türk Tarihinden Yapraklar*, İstanbul: MEB Yayınları
- Öztürk, İbrahim Hakkı (2011) “Tarih Öğretiminde Anakronizm Sorunu: Sosyal Bilgiler ve Tarih Ders Kitaplarındaki Kurgusal Metinler Üzerine Bir İnceleme”, *Sosyal Bilgiler Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, s. 2(1), ss. 37-58
- Öztürk, Mustafa (2013). *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, Mürsel (1986). “Mevlana'nın Mektupları”, *1. Milli Mevlana Kongre Tebliğleri*, Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Öztürk, Nermin (2016). “Kadına Karşı Şiddet Kuran'dan Beslenir mi?” *Sosyal Yaşam ve Kadın Sempozyumu Kitabı*, Ankara: Dumat Ofset.
- (2020). “Mevlâna'nın Eserlerinde Bir Yükseliş Motifi Olarak Zühre” *Turkish Studies - Social*, s.15(3), ss. 1411-1422
- Pakalın, Mehmet Zeki (2004). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 3 cilt, İstanbul: MEB Yayınları.
- Pamuk, Orhan (1991). *Kara Kitap*, İstanbul: Can
- Parla, Jale (2014). “Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi”, *Kadınlar Dile Düşünce*, (Der: Sibel Irzık-Jale Parla), İstanbul: İletişim.
- Parlatır, İsmail (2006), *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Yargı.
- Parrinder, Geoffrey (2003). *Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlak*, (Çev: Niran Elçi), İstanbul: Say.

- Pateman, Carole (2017). *Cinsel Sözleşme*, (Çev: Zeynep Alpar), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Paydaş, Kazım (2013). “Eflaki’nin Menakıb’ül Arifin Adlı Eserine Göre 13-14 yy.da Selçuklu Payitahtında Kadınların Konumu”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6(8) ss. 457-481.
- Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (Çev: Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma.
- Pianigiani, Ottorino (1907). *Vocabolario Etimologico Della Lingua Italiana*, Roma-Milano: Albright, Segati
- Platon (1960). *Menon: Erdem Üstüne*, (Çev: Adnan Cemgil), İstanbul: Remzi
- (2000). *Şölen* (Çev: Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2001a). *Timaios*, (Çev: Erol Güney-Lütfi Ay), İstanbul: Sosyal.
- (2001b). *Devlet Adamı*, (Çev: Behice Boran ve Mehmet Karasan), İstanbul: Sosyal
- (2002). *Politeia-Devlet*, (Çev: Hüseyin Demirhan), İstanbul: Sosyal.
- (2007a). *Şölen* (Çev: Eyup Çoraklı), İstanbul: Kabalcı.
- (2007b). *Yasalar* (Çev: Candan Şentuna - Saffet Babür), İstanbul: Kabalcı
- (2016). *Phaidros: Güzellik Üzerine*, (Çev: Birdal Akar), İstanbul: BilgeSu
- (2022). *Protagoras*, (Çev: Ari Çokana), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Plutarkhos (2010). *Lykurgos’un Hayatı*, (Çev: Sabahattin Eyuboğlu Vedat Günyol), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Polat, Nusret (2014) “Foucault ve Aydınlanma”, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, s.9, ss.44-52

- Pooley, William G. (2010). "Independent Women and Independent Body Parts: What the Tales and Legends of Nannette Lévesque can Contribute to French Rural Family History" *Folklore*, 121(2), pp. 190-212.
- Ragıp-El Isfahani (2010). *Müfredat: Kuran Kavramları Sözlüğü*, (Çev: Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu), İstanbul: Çıra
- Ramazanoğlu, Muzaffer (2010). *Gilgamiş Destanı*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Rashotte, Lisa Slattery and Webster, Murray (2005). "Gender Status Beliefs", *Social Science Research*, 34; 618-633.
- Ridgeway, Cecilia L and Correll, Shelley J.(2004). "Unpacking the Gender System: A Theoretical Perspective on Gender Beliefs and Social Relations", *Gender and Society*, 18; 510-531
- Rousseau, Jean Jack (2009). *Emile ya da Eğitim Üzerine*, (Çev: İsmail Yerguz), İstanbul: Say.
- Roux, Jean Paul (2007). *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, (Çev: Aykut Kazancıgil-Lale Arslan Özcan) İstanbul: Kabalıcı
- Rowson, Everett K. (2015). "İlk Dönem Medine'de Efemineler", *Rast Müzikoloji Dergisi*, (Çev: Ahmet Hakkı Turabi- Erhan Özden), 3(1) ss.1-4.
- Russell, Jeffrey Burton (2001). *Lucifer: Ortaçağda Şeytan*, (Çev: Ahmet Fethi), İstanbul: Kabalıcı.
- Sa'ar, Amalia (2007). "Masculine Talk: On the Subconscious Use of Masculine Linguistic Forms Among Hebrew- and Arabic-Speaking Women in Israel", *Signs*, v. 32, n. 2, pp. 405-429.
- Saadavi, Neval El (1991). *Havva'nın Örtülü Yüzü*, (Çev: Sibel Özbudun), İstanbul: Anahtar.
- Sabbah, Fetna Ayt (1995). *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, (Çev: Ayşegül Sönmezay), İstanbul: Ayrıntı.

- Sağ, Zehra (2019). *Farsça Üzerinden Türkçeye Alıntılanmış Arapça Menşeli Kelimeler*, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Sağol, Gülden (2012). “Etek’ten Eksik Etek’e” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili Edebiyatı Dergisi*, c.31, ss.257-280
- Sakaoğlu, Saim (1985). *Mesnevi'deki Hikâyelerin Kaynakları ve Tesirleri, 1. Milli Mevlana Kongre Tebliğleri*, Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Salvadore, Evelyne Berriot (2005). “Tıbbın ve Bilimin Söylemi”, *Kadınların Tarihi 3*, (Çev: Ahmet Fethi), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sami, Şemseddin (2015). *Kamus-ı Türki* (Haz: R. Gündoğdu, N. Adıgüzel, E. F. Önal), İstanbul: İdeal.
- Sancar, Serpil (2009). *Erkeklik: İmkânsız iktidar-Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, İstanbul: Metis.
- Sancar, Serpil ve Bilgin Murat Göç (2021). *Erkekler, Erkeklikler ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması*, Ankara: CEID Yayınları.
- Sarıtaş, Bünyem Siynem Ezgi (2018). *Heteronormativite ve İstikrarsızlıkları: Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Cinsel Modernlik*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Sartre, Jean Paul (1994). *Denemeler: Çağımızın Gerçekleri*, (Çev: Sabahattin Eyuboğlu-Vedat Günyol), İstanbul: Say.
- Sayar, Ahmet Güner (2000). “Hasan Ali Yücel’de Hz. Mevlana Sevgisi ve Mevleviliği” *Uluslararası Mevlana Bilgi Şöleni Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- (2003). “Hasan Âli Yücel’den Feridun Nafiz Uzluk’a Mektuplar”, *X. Milli Mevlana Kongresi Tebliğler*, Cil II, Doğumunun Yüzüncü Yıldönümü Anısına

PROF. DR. Feridun Nafiz Uzluk Armaganı, ss.97-103, Konya: Selçuk Üniversitesi,

-(2007). *Hasan Ali Yücel'in Tasavvufi Dünyası ve Mevleviliği*, İstanbul: Ötüken.

-(2013). *Abdülbaki Gölpınarlı*, İstanbul: Ötüken

Sayın, Esmâ (2015). “Kulluk ve Özgürlük Açısından Tasavvuftaki Kadın Anlayışına Bir Bakış”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 10(20) ss. 147-155.

Saylan, Betül (2017). “Mevlevîlik’te Kadın ve Mevlânâ Âilesinden Kâmile Hanım’ın Mevlevîliğe Hizmetleri”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (KTÜİFD), 4(1) ss.89-100.

Schick, İrvin Cemil (2001). *Batının Cinsel Kıyısı: Başkacılık Söyleminde Cinsellik ve Mekânsaldık*, (Çev: Savaş Kılıç-Gamze Sarı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

-(2014a). *Bedeni, Toplumunu, Kâinatı Yazmak: İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine*, (Çev: Pelin Tünaydın), İstanbul: İletişim.

-(2014b). “Orta Doğu'nun Geçmişi ve LGBTİ: Günümüz Cinsellik Tasniflerinin Tarihselliği Üzerine”, Sosyal Politikalar, Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Yönelim Çalışmaları Derneği, Akademik Çalışma Grubu Bahar Seminerleri, 10 Mayıs.

Schild, Maarten (1995). “İslam” *Müslüman Toplumlarında Erkekler Arası Cinsellik ve Erotizm*, (Çev: Dilek Canat), ss. 191-199, İstanbul: Kavram.

Schmitt, Arno (1995). “Erkek Erkeğe Cinselliğe Farklı Yaklaşımlar: Fas’tan Özbekistan’a Erotizm Beşeri Coğrafya” *Müslüman Toplumlarında Erkekler Arası Cinsellik ve Erotizm*, (Çev: Dilek Canat), ss. 17-40, İstanbul: Kavram.

Schimmel, Annemarie (1963). *Mevlana Celaleddin Rumi'nin Şark ve Garpta Tesirleri*, Ankara: Gutenberg Matbaası

-(2004). *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri: İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*,(Çev: Ekrem Demirli), İstanbul: Kabalacı

-(2010). *Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlana Celaleddin Rumi Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, (Çev: Senail Özkan), İstanbul: Ötüken.

-(2011). *Ruhum Bir Kadındır: İslam'da Müennes* (Çev: Ömer Enis Akbulut), İstanbul: İz.

-(2012). *İslam'ın Mistik Boyutları*, (Çev: Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı.

Schopenhauer, Arthur (2011), *Din Üzerine*, (Çev: Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say

Scully, Diana (1994). *Tecavüz: Cinsel Şiddeti Anlamak*, (Çev: Şirin Tekeli-LaleperAytek), İstanbul: Metis.

Semonides (1975). *Females of The Species Semonides On Women*, (Trans: Hugh Lloyd-Jones and Marcelle Quinon), London: Gerald Duckworth and Co. Ltd.

-(2016). *Semonides ve Altı Iambos Şairi: Şiirler ve Bütün Fragmanlar*, (Çev: Alovera), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sergen, Semih (1986). "İslam'da ve Hz. Mevlana'da Kadına Saygı" *Selçuk Üniversitesi, 1. Milli Mevlana Kongresi Bildirileri*, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.

Sevgi, Ahmet (1982). *Mevlana'nın Mesnevisinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Sevim, Ayşe (2005). *Feminizm*, İstanbul: İnsan

Shaaban, Bouthania (2011). "Tavarik Toplumunda Aşk ve Yaşam" *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, (Çev: Ebru Salman), İstanbul: İletişim.

Silveira, Jeanette (1980). "Generic Masculine Words and Thinking". The Voices and Words of Women and Men", *Women's Studies Int. Quart.*, v.3, pp. 165- 178.

Simmel, George (2016). *Kadınlar, Cinsellik ve Sevgi*, (Çev: Onur Kuzgun), İstanbul: Pinhan.

Sinanoğlu, Suat (1958). *Giovanni Boccaccio*, DTCF Dergisi, 16(1-2)ss. 19-41.

Sinmez, Çağrı Çağlar- YİĞİT, Ali (2014). "Sivas Folklorunda Davar Yüzü (Saya Gezme) ve Koç Katım Töreni" *Lokman Hekim Journal*, s. 4(1), ss.19-25.

- Sipehsalar, Feridun Bin Ahmed-i (2011). *Mevlana ve Etrafindakiler*, (Çev: Tahsin Yazıcı), İstanbul: Pinhan.
- Slocum, Sally (2021). “Toplayıcı Kadın: Antropolojide Erkek Önyargısı”, *Kadın Antropolojisi*, (Çev: Bürge Abiral), Ankara: Dipnot
- Solakay, Dilek (2014). “İyi Kadınlar İtaatkârdır” *Ateist Dergi: Kadının Dindeki Yeri*, s. 4, ss.6-9.
- Songüler, Gizem (2017). *Sufi Gelenekte Kadın Algısı: Mevlana Örneği*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Kadın Çalışmaları Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Spender, Dale (2005). “Extracts From Man Made Language”, *The Feminist Critique of Language: A Reader*, (Ed: Deborah Cameron), London: Routledge
- Spinoza, Baruch (2008). *Tractatus Theologico-Politicus Ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, (Çev: Betül Ertugrul), İstanbul: Biblos
- (2011). *Teolojik Politik İnceleme* (Çev: Kazım Arıcan), İstanbul: TDV Yayınları.
- (2019). *Tractatus: Theologico-Politicus-Teolojik Politik İnceleme* (Çev: Cemal Bali Akal-Reyda Ergün), İstanbul: Dost
- Stalker, Joyce (2001). “Misogyny, Women, And Obstacles To Tertiary Education: A Vile Situation” *Adult Education Quarterly*, V.51, p.4, pp. 288-305.
- Stangor, Charles (2009). “The Study of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination Within Social Psychology: A Quick History of Theory and Research,” *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination*, (Ed. Todd D. Nelson) New York: Psychology Press.
- Stoeltje, Beverly J. (1988). “Introduction: Feminist Revisions”, *Journal of Folklore Research*, 25(3), pp.141-153
- Sultan Veled (2001). *İbtidâ-nâme* (Çev: Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: İnkılap
- (2011). *Maarif* (Çev: Meliha Ülker Tarıkahya), İstanbul: Ataç.

- Susarion (2016). *Semonides ve Altı Iambos Şairi: Şiirler ve Bütün Fragmanlar*, (Çev: Alova), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sümer, Faruk (1969). “Anadolu'da Moğollar”, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, s.I, Ankara.
- (1973). “Mevlana ve Oğullarının Türkmen Beyleri ile Münasebetleri”, *Mevlana Güldeste*, Konya: Konya Turizm Derneği Yayını.
- Stone, Alison (2016). *Feminist Felsefeye Giriş*, (Çev: Yonca Cincöz-Bilge Tanrısever), İstanbul: Otonom.
- Şafak, Yakup (2005). *Hız. Mevlana'nın Eserleri*, Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Şafak, Elif (2009). *Aşk*, İstanbul: Doğan
- Şahin, G. Selcan Sağlık (2019). *Türkmen Türkçesinde “Kadın” İle İlgili Söz Varlığı*, Ankara: Grafiker.
- Şahinoğlu, Nazif (1991). “Bahaeddin Veled”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, c. 4, s. 460-462.
- Şakka, Abdülhalim (2011). *İslam Kadın Ansiklopedisi*, 4 cilt, (Çev: Şaban Haklı-Fethi Güngör), İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Şapolyo, Enver Behnan (1972). *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara: Güven Matbaası
- Şeker, M., Hızlı, M., Çetin, O., Severcan, Ş., Kazıcı, Z. (2016), *İslam Kurumları ve Medeniyeti*, (Ed: Mefail Hızlı), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları
- Şems-i Tebrizi (2009). *Makalat* (Çev: Mehmet Nuri Gençosman), İstanbul: Ataç, 4. Baskı
- Şentürk, Şule (2019). *Derleme Sözlüğündeki Örtmeceler Üzerine Dilbilimsel İnceleme*, Manisa: Celal Bayar Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Şerbetçi, Mehmet (2019). *Kur'an-ı Kerim 'de İnsanın Yaratılışı ve Sorumluluğu*, Bartın: Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Şeriati, Ali (1980). *İslam Sosyolojisi Üzerine*, (Çev: Kamil Can), İstanbul: Düşünce Yayınları.
- Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi, (1999), *Lehçetü'l Lügat*, (Haz: Ahmet Kırkkılıç), Ankara: TDK
- Şirazi, Şeyh Sadi (1980). *Bostan ve Gülistan*, (Çev: Kilisli Rıfat Bilge), İstanbul: Zafer
- Şirin, Tolga (2018). "Homofobinin Anayasal Üretimi: Anayasa Mahkemesi ve Eşcinsellik" *Anayasa Hukuku Dergisi*, 7(14), ss. 513-562.
- Şükün, Ziya (1996). *Gencinei Güftar Ferhengi Ziya: Farsça-Türkçe Lügat*, 3cilt, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir (1996). *Taberi Tefsiri*, 9 Cilt, (Çev: Kerim Aytekin-Hasan Karakaya), İstanbul: Hisar.
- Tanci İbn Battuta, Ebu Abdullah Muhammed (1989). *İbn Battuta Seyahatnamesinden Seçmeler*, (Haz: İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- (2016). *İbn Battuta Seyahatnamesi*, (Çev: A. Sait Yakut), İstanbul YKY.
- Taslaman, C. ve Taslaman F. (2019). *İslam ve Kadın*, İstanbul: İstanbul Yayınevi
- Tatlı, Mustafa (2018). *Abdülbâki Gölpınarlı Hayatı, Eserleri ve Mevlâna Algısı*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Mevlânâ Araştırmaları Enstitüsü, Mevlânâ ve Mevlevîlik Araştırmaları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tekin, Mustafa (2012). *Aradığın Şeysin: Modern Dünyada Mevlana*, İstanbul: Rağbet
- Tekcan, Ahmet Recep (2012). *Anadolu Selçuklu Devleti Merkezi Şehirlerinden Konya Ve Kayseri'de Şehir Hayatı*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

- Temel, H. Elçibey (2010). *Mistik Güneş Mevlana: Kadın, Sevgili Değil, Sanki Yararıdır O*, İstanbul: Siyah Beyaz.
- Temizel, Ali (2009). *Mevlâna Çevresindekiler, Mevlevîlik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Terzi, Mustafa Zeki (2005). “Mızrak” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, c. 30, ss. 3-4
- Tezcan, Semih- Boeschoten, Hendrik (2001a). *Dede Korkut Oğuznameleri* İstanbul: YKY.
- (2001b). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar: İnceleme* İstanbul: YKY.
- (2012). “Fuad Köprülü ve Türki-yi Basit”, *Mehmet Fuat Köprülüye Armağan* (Ed: Yahya Kemal Taştan), ss.79-92, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- (2015). “Eski Anadolu ve Rumeli Türkçesinin Söz Varlığı Üzerine”, *Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri, Kültürleri*, 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, (Haz: Tufan Gündüz-Mikail Cengiz), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Thomasset, Claude (2005). “Kadın Doğası” *Kadınların Tarihi 2*, (Çev: Ahmet Feti), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tietze, Andreas (2016). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati I-IV*, (Ed: Semih Tezcan), Ankara: TÜBA
- Timuroğlu, Vecihi (1995). *Hoşgörü Yılında Mevlana*, “Kadına İnsanca Bakışı”, Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı, Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Tokmak, A. Naci (2001). *Telaffuzlu Farsça-Türkçe Ortak Deyimler Sözlüğü*, İstanbul: Simurg
- Tokmak, Tülay (2006). *Mevlana Düşüncesinde Kadın* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Toprak, Zafer (2013). *Türkiye’de Popülizm: 1908-1923*, İstanbul: Doğan Kitap
- (2015). *Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli (2012). *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Otto.
- Tunç, Emrah (2020). *Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Erkeklik Temsilleri*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Turan, Mustafa ve Duman, Hümeysra (2018). “Mary Daly’nin Ataerkil Hristiyan Tanrı Anlayışı Hakkındaki Eleştirileri” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 44, ss. 167-188
- Turan, Osman (2008). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken.
- (2009). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi: Türk Dünya Nizamının Milli, İslami ve İnsanı Esasları*, İstanbul: Ötüken
- Tümer, Günay (1996). “Fuhuş”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, c. 13, ss. 209-212.
- Türköne, Mualla (1995). *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ankara: Ark.
- Tylor, Edward (2016). “Kültür Bilimi”, *Vira Verita*, (Çev: Esra Dabağcı), s. 4, ss.91-109.
- Uludağ, Süleyman (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı.
- (2009). *Sufi Gözüyle Kadın*, İstanbul: İnsan
- Uzluk, Feridun Nafiz (1963). “Mesnevi’nin Muarrızları” *Ölümünün 690. Yılında Mevlana*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988). *Osmanlı Tarihi Cilt 1*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- Ülken, Hilmi Ziya (2004). *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul: YKY

- Ünal, Ayten (2016). *Mevlana ve Nietzsche’de İnsan Anlayışının Karşılaştırılması*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ünlü, Hatice (2007). *Sünnette Aile İçi İletişim*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ürkmez, Melahat (2010). *Diyar-ı Aşk*, İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları (NKM).
- Üstüner, Ahat (2009). “Örtmece Sözlerle İlgili Terimler”, *Turkish Studies*, 4(8),ss.166-176.
- Wafer, J. (1997). “Vision and Passion: The Symbolism of Male Love in Islamic Mystical Literature”. *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, (Pr: Murray, S.-Roscoe, W.), ss. 107-132, New York: New York University Press.
- Wardhaugh, Ronald (2006). *An Introduction to Sociolinguistics*, Fifth Ed. UK: Blackwell Publishing.
- Watt, Montgomery (2012). *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, (Çev: Turan Koç), İstanbul: İz.
- Wedud-Muhsin, Amine (2005). *Kuran ve Kadın*, (Çev: Nazife Şişman), İstanbul: İz.
- Whitehead, M. Stephen (2007). “Male” and “Men” *The International Encyclopedia of Men and Masculinities*, (Ed: M.Flood, J. K. Gardiner, B. Pease, K. Pringle), New York: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig (2006). *Felsefi Soruşturmalar*, (Çev: Deniz Kanıt), İstanbul: Totem
- Wollstonecraft, Mary (2015). *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi* (Çev: Deniz Hakyemez), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Vardar, Berke (2007). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Multilingual.

- Vasvarı, Louise O. (2011). “Grammatical gender trouble and Hungarian gender [lessness]. Part I: Comparative linguistic gender” *E-Journal of the American Hungarian Educators Association*,(AHEA), v. 4, pp. 1-27.
- Vico, Giambattista (2007). *Yeni Bilim*, (Çev: Sema Önal), Ankara: Doğu Batı.
- Vuraler, Gülsen (2016). *Coleman Barks'ın Mevlana Mesnevisi Uyarlamaları Ve Çeviri Etiği*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çeviribilim Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yağcı, Şerife (2002). “Ortaçağ Türk ve İran Edebi Metinlerinde Türk Kavramı”, *Yeni Türkiye Dergisi: Türkler*, (Ed: Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca), c. 5, ss.1763-1779, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları
- Yakit, İsmail (2003). “Batı Düşüncesi ve Mevlâna'da Kadın” *III. Uluslararası Mevlâna Kongresi Bildirileri*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, ss. 135-148
- (22 Şubat 2011). “İran'ın İddiasına 800 Yıllık Cevap”, *Milliyet gazetesi*.
- (6 Mayıs 2022). “Mevlâna'nın Türklüğü” <https://www.tarihistan.org/mevl-na-nin-turklugu-prof-dr-ismail-yakit/13556/>
- Yalçın, İsmail (2016). “İslam Hukukunda Karşı Cins Benzeme Yasağının Kılık Kıyafetle İlgili Sınırları”, *International Journal of Cultural and Social Studies* (IntJCSS), August, c. 2, ss. 371-377.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin (1934). *Mevlana'da Türkçe Kelimler ve Türkçe Şiirler*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yaprak, Tahsin (2012). *Postmodernizmin Orhan Pamuk'un Romanlarındaki Yansımaları*, Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yavuz, Mehmet (1996). *İbn Cinni Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

- Yavuz, Yusuf Şevki (1995). “Fahredden Er Razi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, c. 12, ss. 89-95
- Yayman, Berk (2017). *Mesnevi’de İbadetler ve Tasavvufî Ahlâk*, Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yeniterzi, Emine (2007). “Mevlana’nın Kadın-Erkek Değerlendirmesi ve İnsana Bakışı”, *İstem*, 5 (10), ss. 29 – 41.
- Yıldırım, Âdem (2018). “İslam Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk- ilrz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kuran Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi”, *DEUİFD XLVIII*, ss. 225-261.
- Yıldırım, Kadri (2003). “Arap Dilinde Müzekkerlik - Müenneslik Ayrımına Dil Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım”, *Ekev Akademi Dergisi*, 7 (15), ss. 195-210.
- Yıldırım, Nimet (2000). *Farsça Dil Bilgisi*, Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, Hasan (2004). *Hız. Mevlana’nın Kadınla İlgili Görüşleri*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yılmaz, Ömer (2012). “Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13(2) ss. 49-65.
- Yoğurtçu, Gökçe (2019). “Yaşlılık Olgusu ve Yaşlılığın Medyada Temsili: Türkiye, Rusya ve Kırgızistan Gazeteleri Örneği”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (3) ss. 1049-1066.
- Yolcu, Mehmet Ali (2017). “Giriş: Kadın Folkloru Üzerine”, *Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar*, (Ed: Mehmet Ali Yolcu), Konya: Kömen.
- (2019). *Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Yazıları: Sunuş* (Ed: Mehmet Ali Yolcu). Çanakkale: Paradigma Akademi.

- Young, İris Marion (2009). “Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler” *Cogito Dergisi: Feminizm*, s.58, ss. 39-56, İstanbul: YKY
- Yöndemli, İ. Fuat (2008), “Aşırı Mevlana Sevgisinin En Eski Kaynağı Olan Ahmed Eflaki'nin Menakıb-ül Ârifin Eserinin Akıl ve Bilim Işığında Gözden Geçirilmesi”, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, cilt 2, ss. 771-827.
- Yöney, Gülşah Pilpil (2013). “İspanyolcada Dilsel ve Toplumsal Cinsiyetçilik Analizi”, *Dil Dergisi*, s.161, ss.50-71.
- Yusuf Has Hacib (2003). *Kutadgu Bilig* (Çev: Reşid Rahmeti Arat), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- (2007). *Kutadgu Bilig: Metin* (Çev: Reşid Rahmeti Arat), Ankara: Türk Dil Kurumu
- (2018). *Kutadgu Bilig* (Çev: Ayşegül Çakan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Yurtsever, Derya (2019). *Feminist Kuramlar Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nda Kadın*, Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yüce, Abdulhakim (2007). “Mevlânâ'ya Göre Evlilik ve Aile”, *Uluslararası Mevlana Ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri*, Urfa: Harran Üniversitesi, ss. 93-99.
- Yücebaş, Hilmi (1959). *Edebiyatımızda Mevlana*, İstanbul: Yeni Matbaa.
- Yücel, Hasan Ali (1943). “Mevlana” *Konya Halkevleri Kültür Dergisi: Mevlana Özel Sayısı*, Konya.
- (1953).”Mevlana Sevgisi” 680. *Yıldönümünde Mevlana*, Konya: Yenikitap
- Yükneki, Edib Ahmed B. Mahmud (2006). *Atebetü'l Hakayık*, (Çev: Reşid Rahmeti Arat), Ankara: TDK Yayınları.

-(2019). *Atebetü'l Hakayık*, (Çev: Ayşegül Çakan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Zaidman, B. Louise (2005), "Pandora'nın Kızları ve Yunan Kentlerindeki Ritüeller" *Kadınların Tarihi I: (Çev: Ahmet Feti)*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Zebidi, Ahmed b. Ahmed (2019). *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (Çev: Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras), 8 Cilt, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Ze'evi, Dror, (2008). *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk: 1500-1900*, (Çev: Fethi Aytuna), İstanbul: Kitap Yayınevi

Zemahşeri, Ebu'I-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizm (2016). *Keşşaf Tefsiri: El-Keşşaf 'An Haka'iki Gavamidi't-Tenzil Ve 'Uyüni'l-Ekavil Fivucühi't-Te'vil, Cilt-1* (Çev: M. Coşkun, Ö. Çelik, N. Çağıl, A. Bebek), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

-(2017). *Keşşaf Tefsiri: El-Keşşaf 'An Haka'iki Gavamidi't-Tenzil Ve 'Uyüni'l-Ekavil Fivucühi't-Te'vil, Cilt-2*, (A. Hatip, M. Erdoğan, Ö. Çelik, A. Temizer, M. Coşkun, A. E. Ateş), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

-(2017). *Keşşaf Tefsiri: El-Keşşaf 'An Haka'iki Gavamidi't-Tenzil Ve 'Uyüni'l-Ekavil Fivucühi't-Te'vil, Cilt-3*, (Çev: M. Coşkun, A. Bebek, A. Hatip, M. Sülün), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

-(2018) *Keşşaf Tefsiri: El-Keşşaf 'An Haka'iki Gavamidi't-Tenzil Ve 'Uyüni'l-Ekavil Fivucühi't-Te'vil, Cilt-4*, (Çev: M. Coşkun, Ö. Çelik, M. Erdoğan, S. Gümüş, A. Bebek, M. Sülün, M. Çiçek, N. Çağıl), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

-(2018) *Keşşaf Tefsiri: El-Keşşaf 'An Haka'iki Gavamidi't-Tenzil Ve 'Uyüni'l-Ekavil Fivucühi't-Te'vil, Cilt-5*, (Çev: A. Alim, N.Yılmaz, M. Erdoğan, A.

Bebek, A. E. Ateş, N. Çağıl, A. Temizer, N. Uzun) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

-(2020) *Keşşaf Tefsiri: El-Keşşaf 'An Haka'iki Gavamidi't-Tenzil Ve 'Uyüni'l-Ekavil Fivucühi't-Te'vil, Cilt-6*, (Çev: N. Çağıl, A. Hatip, M. Kaya, Ö. Çelik, M. Erdoğan, N. Uzun, M. Öztürk, H. Öğmüş), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Zerrinkub, Abdülhüseyin - Pürcevadi, Nasrullah (2007). *Mevlana'nın Dünyası*,”(Çev: Ertuğrul Ertekin), Ankara: Birleşik.

-(2018). *Allaha Kavuşuncaya Kadar Basamak Basamak: Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin Hayatı, Düşüncesi ve Yolu*, İstanbul: Demavend

Zuhayli, Vehbe (1994). *İslam Fıkhi Ansiklopedisi* (10 cilt) (Çev. A. Efe-B. Eryarsoy vd.), İstanbul: Feza

Zülfikar, Hamza (2011). *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları*, Ankara: TDK Yayınları.

Başvuru Kaynakları

(1945). *Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lûgat-it-Türkiyye*, (Çev: Besim Atalay), İstanbul: TDK

(1978). *Özleştirme Kılavuzu*, Ankara: TDK

(1991). *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü*, (Ed: R. Avery, S. Bezmez, A. Edmonds, M. Yayıllı) İstanbul: Redhouse Yayınevi.

(1995). *MEB Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, 4 cilt Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

(1998). *Nehcü'l-Ferâdis: Dizin Sözlük III*, (Haz: Aysu Ata), Ankara: TDK.

(2000). *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*, (Haz: Recep Toparlı, Nevzat H. Yanık, M. Sadi Çögenli), Ankara: TDK.

(2004). *Nehcü'l-Ferâdis: Metin I- Tıpkı Basım II*, (Yay: Semih Tezcan-Hamza Zülfikar), Ankara: TDK.

(2006). *Kitabı Mukaddes. Eski ve Yeni Ahit*, İstanbul: Ohan Matbaacılık

- (2007). *Türkçe Tıp Dili Kılavuzu*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Tıp Fakültesi
- (2007) *Ötüken Türkçe Sözlük*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- (2008). *Orhon Yazıtları*, (Haz: Talat Tekin) Ankara: TDK Yayınları, 3. Basım.
- (2009). *Derleme Sözlüğü 1-6*, Ankara: TDK
- (2009). *Tarama Sözlüğü 1-8* Ankara: TDK
- (2010). *İslam Ahlak Esasları* (Yaz: C. S. Yaran, T. Görgün, A. Çınar, E. Uysal), (Ed: Tahsin Görgün), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- (2011). *Kur'an -ı Kerim Meali* (Haz: H. Altuntaş, M. Şahin) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- (2013). *Karahanlı Türkçesi Dönemi Kur'an Tercümesi: Rylands Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin*, (Haz: Aysun Ata), Ankara: TDK
- (2013). *Kıyas-ı Enbiya*, (Haz: E. Yılmaz, N. Demir, M. Küçük), Ankara: TDK.
- (2014). *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kuran Tercümesi*, (Haz: Murat Küçük), Ankara: TDK
- (2014). *Halkbiliminde Kuramlarve Yaklaşımlar 4*, (Haz: Ö.Oğuz, Z. S. Baki, G. Tekin), Ankara: Geleneksel
- (2015). *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Haz: İsmail Karagöz), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- (2018). *Türk Dili I*, (Yaz: Ş. H. Akalın, S. Eker, V. Türk, S. A. Demir, S. Cavkaytar), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi Yayınları.

İnternet Kaynakları

URL-1: Diyanet İşleri Başkanlığı, Kuran-Kerim, kuran.diyaret.gov.tr > tefsir

URL-2: Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizi, “Sünen-i Tirmizî” - Türkçe - (Kitab - Kapak) - İslam İlimleri <http://www.islamilimleri.com>

- URL-3: Kadınoloji: Omniseksüel Nedir? Omniseksüellik Ne Demek? Kime
- URL-4: Mehmet Arslan, “Argo” TDK
- URL-5:Nükhet Saracel “Mevlevi Geleneğinde Kadının Yeri ve Önemi”
<http://akademik.semazen.net>.
- URL-6:Nuri Şimşekler, “Hz. Mevlâna’da Evlilik, Aile ve Çocuk Eğitimi”
<http://akademik.semazen.net>
- URL-7: *Öztürkçe Karşılıklar Sözlüğü*, Türkçü Toplumcu Budun Derneği
- URL-8:Sevan Nişanyan, “Nişanyan Sözlük Türkçe Etimolojik Sözlük”
<https://www.nisanyansozluk.com/>
- URL-9: Türkçe Kuran Mealleri <https://www.kuranmeali.com> › AyetKarsilastirma › ayet...
- URL-10: TDK Güncel Türkçe Sözlük
- URL-11: The Woman-Identified Woman, (1970), From Documents from the Women's Liberation Movement, Special Collections Library, Duke University.
<https://repository.duke.edu/dc/wlmpc/wlmms01011>
- URL-12. Yıldız Işık (2022). “Dişi”liğinden Utanan “Kadın”lar
<https://yildizisik.wordpress.com/>
- URL-13: İran Kültür Evi, İran İslam Cumhuriyeti Kültür Müsteşarlığı-Türkiye,
www.irankulturevi.com/lang-tr-HafiziSiraziI.cgi

TV Programları

- Bardakçı Murat- Afyoncu Erhan-Atasoy Nurhan “Mevlana ve Mevlevilik” Tarihin Arka Odası (TV Programı), Haberturk, İstanbul: 2 Mart 2013.
- Bayram, Mikail “Mevlana ve Mevlevilik” Ceviz Kabuğu, (TV Programı), ATV, İstanbul: 27-28 Nisan 2002.
- Kılıç, Mahmut Erol Hz. “Mevlana ve Mevlevilik Hakkında” Uzun Hikâye (TV Programı), ATV, İstanbul: 14 Temmuz 2020

