

Fars Şiirinde Şâhid-bâzî ve Sa'dî'nin Şâhid-bâzlığı

Shahid-Bazi and Saadi's Shahid-bazi in Persian Poetry

Öz

Kutsal kitapların çok çirkin bir eylem olarak nitelendirip şiddetle yasakladığı bir fiil olan bir erkeğin kendi cinsine ilgi duymasının kökenleri çok eskiye dayanır. Bu olgu erken bir dönemde antik Yunan'da görülmüştür. Buna göre; antik Yunan toplumunda iki erkek arasında yaşanan ilişkiye 'paiderastia' denilmektedir. Paiderastia, terimi etimolojik olarak, "sevmek" anlamına gelen "erastia" ile "oğlan" demek olan "pais" sözcüklerinin birleşmesinden türemiştir. Fakat Oğlancılık ilişkisinin adı olan "paiderastia" kelimesine yüklenen anlama bakarak bunun bugünkü anlamda eşcinsel bir ilişki olduğunu düşünmenin yanlış olacağı söylenmektedir. Çünkü antik Yunan'da ne bu tarz bir eşcinsel yaşam tarzı ne de böyle bir anlayış var olmuştur. Paiderastia'ya yüklenen anlam, daha çok bir erkeğe yurttaşlık bilinci vermek ve onu topluma kazandırmak olup pedagojik işleve sahiptir. Fakat bunun böyle olmadığı az da olsa işin farklı bir boyuta evrildiği görülmektedir. Bu evrilmenin yansımalarını Arap şiirinde de görmekteyiz. Gulâmlara yapılan övgüler, sosyal hayatta ve şiirde görülen değişikliklere paralel olarak "el-gazel bi'l-müzekker" türünün doğuşunda rol oynadı ve Arap şiirinde bir ilk olarak şâhid-bâzî olgusunun ortaya çıkışına zemin hazırladı. Benzer durum Fars şiiri için de geçerli oldu ve daha ilk dönemden itibaren şâhid-bâzî tarzı şiirler şairler tarafından yazılmaya başlandı ve bu, bir gelenek hâline dönüştü. Bu tarz şiir yazan şairlerden biri de Sa'dî-yi Şîrâzî'dir.

Anahtar Kelimeler: Antik Yunan, Şâhid-bâzî, Gulâm, Emred, Fars Şiiri

ABSTRACT

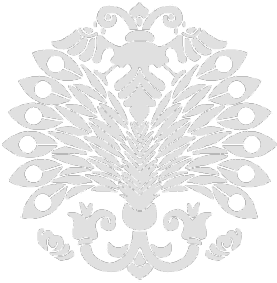
The roots of a man being attracted to his own sex, which is considered a very ugly act by the holy books and strictly forbidden, date back to very old times. This phenomenon was seen in ancient Greece at an early period. Accordingly; the relationship between two men in ancient Greek society was called 'paiderastia'. The term paiderastia is etymologically derived from the combination of the words "erastia" meaning "to love" and "pais" meaning "boy". However, it is said that it would be wrong to think that this is a homosexual relationship in the current sense by looking at the meaning attributed to the word "paiderastia", which is the name of the pederastic relationship. Because neither such a homosexual lifestyle nor such an understanding existed in ancient Greece. The meaning attributed to paiderastia is more to give a man a sense of citizenship and to integrate him into society, and it has a pedagogical function. However, it is seen that this is not the case and that the matter has evolved to a different dimension, albeit slightly. We also see thereflections of this evolution in Arabic poetry. Praise for the Ghulams, parallel to the changes seen in social life and poetry, played a role in the emergence of the "el-ghazal bi'l-muzakker" genre and paved the way for the emergence of the concept of shahid-bazi, a first in Arabic poetry. A similar situation was also valid for Persian poetry, and from the very beginning, poets began to write poems in the shahid-bazi style, and this became a tradition. One of the poets who wrote poems in this style was Sa'di-i Shirazi.

Keywords: Ancient Greek, Shahid-bazi, Gulam, Emred, Persian poetry

Sadık ARMUTLU¹



Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski
Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Ağrı, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 20.02.2025
Revizyon Veriliş
Tarihi/Revision Issued: 10.03.2025
Revizyon Bitiş
Tarihi/Revision Ended: 12.03.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 15.03.2025
Yayın Tarihi/Publication
Date: 29.03.2025

Sorumlu Yazar/Corresponding author:

E-mail: sadik.armutlu44@gmail.com

Cite this article: Armutlu, S. (2025).
Shahid-Bazi and Saadi's Shahid-Bazi in
Persian Poetry. *A Journal of Iranology
Studies*. 22, 14-41.

Atıf: Armutlu, S. (2025). Fars Şiirinde
Şâhid-Bâzî ve Sa'dî'nin Şâhid-Bâzlığı
Makale başlığı. *Doğu Esintileri*. 22, 14-
41.



Content of this journal is licensed under a Creative
Commons Attribution-Noncommercial 4.0
International License.

GİRİŞ

Şâhid-bâzî

“Şâhid-bâzî”, Arapça “شاهد/şâhid” ile Farsça “باتن/bâhten” fiilinden meydana gelen hâsıl-ı masdar/isim-fiildir. Tanık, şâhid, örnek, misâl, Tanrı gibi değişik anlamları olan şâhid kelimesi, güzel, sevgili, dilber (İbn Manzûr, trs., s. III/243) manasına da gelmektedir. Bu bağlamda bıyığı yeni terlemiş gence/delikanlıya, tüysüz oğlan ve güzel yüzlülere de şâhid denilmektedir. “Bâzî”, “bâhten” masdarının geniş zaman kökü olan “bâz” ile bu kelimeye “yây-i masdârî” eklenmesiyle oluşan ve “oyun, eğlence, oynaşma, şakalaşma, eğlenme, neşelenme, oyalanma amacıyla bedensel ve zihinsel fiile dökülen hareketler” anlamına gelen bir isimdir. Başka bir ifadeyle “آنکه با شاهدان آمیزش کند/şâhidlerle karışan, içli dışlı olana” veya “آن که گرایش بویژگی آن که گرایش به صورت زیبا دارد و با زنان و آمردان و پسران زیباروی آمیزش می کند/özellikle güzel suretlere eğilimli olan, kadınlar, tüysüz oğlanlar ve güzel yüzlü çocuklara karışıp kaynaşana” “عمل شاهد باز/şâhid-bâz”, bu ameli işleyen “عمل شاهد باز” kişiye de “شاهدبازی/şâhid-bâzî” denmektedir.

Şâhid-bâzî, edebî bir kavram olarak “güzel sevme” anlamında kullanılsa da daha çok “genç ve güzel yüzlü erkeklere ilgi duyma, onlarla hem dostluk ve samimiyet kurma hem de karışıp kaynaşma” anlamlarına gelmektedir (Enverî, 1381, s. V/4426; Mu’in, 1360, s. II/2008; Kanar, 2016, s. 858). Şâhid-bâzî kelimesi; bu anlamlarının yanında Alî Ekber-i Nefîsî’nin sözlüğünde farklı bir şekilde kullanılmıştır. Buna göre Şâhid-bâzî: 1. Zinâ işleyen, zinâkâr 2. Livâd yani livata eyleminde bulunan kişi (Nefîsî, 1355, s. III/1997). Adı geçen kişi şâhid-bâz kelimesini de “fâsık, oğlan ve düşük kadınlarla oynayan kişi” olarak tanımlamıştır (Nefîsî, 1355, s. III/1997). Batı’da karşılığı “homosexuality” olan Şâhid-bâzî, Türkçede “eşcinsellik” olarak ifade edilmektedir (Budak 2000: 275).

Mikâil Bayram, şâhid-bâzî için şöyle demektedir: “İşte insana ve eşyaya bu gözle bakıp görmeye ve bunu Allah’ın celâl ve cemâlini müşâhade etmeye vasıta ve ilahi aşkı bulmaya vesile kılmaya “şâhid-bâzî” denir. Bu yolda olan mutasavvıflara da “şâhid-bâz” denir. Bu yolda olan mutasavvıf, şâhide duyduğu aşkı, ilahi aşka varmaya, Allah’a muhabbeti bulmaya vasıta kılmaya çalışır. Şâhid olan insanın suretinde bu manayı bulmak esastır. Bu olgunluğa varmak gayedir. Tasavvufi eğitimden maksat, müridi ve talebeleri bu olgunluğa erdirmektir. Gerçek körlük suretlerde ve şâhidin güzelliğinde o gerçek manayı görememektir. Çünkü insan suretler âleminde yaşamaktadır. Gerçek manada ancak suretlerde görülebilir. Suret ise en güzel bir şekilde şâhid olan genç ve güzel yüzlü delikanlılarda tecelli eder.” (Bayram, 2005, s. 47).

Şâhid-bâzî, Şemîsâ’nın tabiriyle “erkek erkeğe aşk”, tarihi süreçte çeşitli bakış açısından muhtelif isim ve istilahlar altında: “خمال/پرستی/erkek erkeğe aşk”, “yüz güzelliğine tapan”, “لواط/erkek, livata”, “لواطه/oğlancılık”, “کار/kötü olay, zina”, “اغلام/کودک/kullanma”, “بچه بازی/çocuk sevgisi” şekillerinde isimlendirilmiş ve nitelendirilmiştir (Şemîsâ, 1381, s. 13). Yine Şemîsâ, “pasif kişiye/مفعول/کودک”, “maşûk/معشوق”, “emred/آمرد”, “me’bûn/مأبون”, “şâhid/شاهد”, “manzûr/منظور”, “mef’ûl/مفعول”, “kûdek/کودک”, “muhanneş/مخنث”, “nev-had/نوحه”, “bî-rîş/بی ریش”, “peser/پسر”, “sâde/ساده”, “sâde-ruh/ساده رخ”, “ubne/أبنه” denildiğini, “aktif kişiye/فاعل/بچه بازی”, “fâil/بچه بازی”, “gulâm-bâre/غلامبارہ”, “cemâl-perest/جمال پرست”, “suret-perest/صورت پرست”, “beççe-bâz/بچه باز”, “mevzûn/موزون” denildiğini söylemiştir (Şemîsâ, 1381, s. 13).

Şâhid-bâzî: Tarihsel Süreç

Tarihin derinliklerine kadar uzanan erkeğin erkek ile ilişkisi, diğer bir söylemle aşkı, edebî söylemle şâhid-bâzî olgusu; tarihsel süreç içerisinde dinî, ahlâkî ve felsefî boyutlarda ele alınmıştır. Tarihsel süreç içerisinde bir erkeğin hemcinsine karşı ilgi duyması/şâhid-bâz, daha çok antik Yunan toplumunda ve felsefesinde ortaya çıkmıştır. Yunan medeniyeti “eşcinselliğin kurumlaştığı ve toplumsal nitelik kazandığı ilk uygarlık” (Oksaçans, 2012, s. 64) olarak kabul görmüştür. Eski Yunan toplumunda aynı cinse özellikle de erkeğin erkeğe ilgi duyması daha çok etik, pedagojik ve cinsellik gibi değişik boyutlarda ele alınmış, olumlu olumsuz eleştirilere sebep olmuş ve ortak bir görüş yansıtılmamıştır. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Tannahill, 2003, s. 75-93; Oksaçans, 2012, s. 63-93).

Eski Yunan’da Eşcinsellik: Şâhid-bâzî Algısının Kökenleri

Antik Yunan hakkında bu konuda bilgiler aktaran kaynaklar, neredeyse eşcinselliğin sınıfsal yapılanmadan kaynaklandığı, başka bir ifadeyle toplumsal sınıfların ortaya çıkardığı bir durum olduğu hususunda hemfikirdirler. Antik Yunan toplumunda kendi yurttaşları ve kendi yasaları aracılığıyla kendi kendini idare eden (autonomia), idari ve ekonomik açıdan kendi kendine yeten (autarkheia) ve bağımsız, yani özgür (eleutharia) polis adı verilen şehir-devletleri bulunmaktaydı. Kendini polis yaşamı içinde varlayan antik Yunan toplumu, sınıflı bir yapıya sahipti. Bu hiyerarşik yapı içerisinde hukuksal açıdan yurttaşlar, yabancılar ve köleler olmak üzere üç belirgin kesim yer almaktaydı (Yılmazcan, 2020, s. 17).

Antik Yunan toplumunda aristokratik değerler olarak özetlenebilecek ahlak, erdem, cesaret, fiziki yeterlilik, bilgi ve görgü,

cömertlik, gelenek ve dine bağlılık gibi insanı hatta toplumu yürettiği düşünülen değerler, önemli bir yere sahipti. Çünkü bu değerler, Yunanlıların biricik gördüğü polis toplumunun geleceği ve varlığını sürdürmesi için gerekli görülmekteydi. Kişiden kişiye aktarımın söz konusu olduğu aristokratik değerlerin, ataerkil bir toplum olan Yunanlarda doğal olarak bir erkeğin diğerine aktarılacağına inanılmakta ve söz konusu aktarım için araç kabul edilen etkinlik ise eşcinsellik olarak ortaya çıkmaktaydı (Yılmazcan, 2020, s. 28).

Eski Yunan'ın sosyal ve kültürel tarihi üzerinde çalışmalar ve değerlendirmeler yapanlar, Yunan'da kadının toplumsal hayattan koparılıp neredeyse dışlandığını belirtmişlerdir. Başka bir ifadeyle kadın, özne durumunu yitirmiş, nesne olmuş, değersizleştirilmiş ve aşağı konuma itilmiştir (Morgan, 1998, s. II/251). Bunun en önemli nedeni kadının, neslin devamı için çocuk doğurmanın dışında bir role sahip olmamasıdır. Bu durum Şölen'de Sokret ile Diotima arasında geçen şu konuşmadan da anlaşılmaktadır; Diotima: "Sevgili Sokret! Erkek ile kadın birleştiğinde doğum olur. Çünkü böylelikle neslin devamı sağlanmış olur. Doğurmak ve neslin devamını sağlamak!" (Platon, 2013, s. 206c). Bundan dolayı Yunan'da kadın, çocuk üretme nesnesi/aracı olduğundan aşağılanmıştır (Morgan, 1998, s. II/ 89; s. 251-52). Bunun yanında kadının, erkeğin özel mülkü olması, başka bir ifadeyle erkeğin kölesi konumuna gelmesi, Atina'da bir "ev eşyası" olarak toplumdan soyutlaşması, çocuk doğurmak, büyütme, ev işleri ile uğraşmak gibi bir konuma gelmesi (Morgan, 1998, s. II/142; 250-52) kadının değersizleştirilmesinin ötesinde yok sayıldığının da bir başka örneğidir. Şüphesiz erkeğin toplumda egemen ve saygın hâle gelmesindeki en büyük etken anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçiştir. Bu da "kadının tarihsel yenilgisi, erkek cinsinin tarihsel yengisidir" (Oksačan, 2012, s.64).

Sparta toplumun yaşamının "erkek erkeğe" biçiminde düzenlenmiş olması ve kızların bir erkek gibi yetiştirilerek erkeksi görünüme sokulması, hem kadın bedenine yönelik aşağılayıcı tutumun sonucu (Friedell, 1994, s. 99; Oksačan, 2012, s. 91) hem de kadının değersizleştirilmesinin bir başka örneğidir. Pers öncesi Yunan kadın heykellerine baktığımızda, yapısı ve hatlarıyla Yunan delikanlılarına benzemeleri, dişi cinsel organlarının vurgulanması ve V. yüzyılın sonlarına dek çıplak kadın heykelciliğine pek rastlanılmaması (Friedell, 1994, s. 112) bu olguyu güçlendirmesi ve bir zihniyetin yansıtılması için önemlidir. Mitolojide Lapith, Atraks'ın ismi Kainis olan genç kızın denizler tanrısı Poseidon'dan cinsiyetinin değiştirilmesini ve güçlü erkek olmasını istemesi ve Tanrının onu erkekleştirip Kanaus adını alması (Bayladı, 2005, s. 256) anlatısı, kadının hem toplumsal bir değeri olmadığını hem de erkek egemen toplumda bir işlevsellik kazanacaksa bunu erkek olarak gerçekleştirmesi gerçeğini göstermektedir.

Kadının toplumdan dışlandığı eski Yunan'da, kadının duygusal anlamda yerini erkek almıştır. Erkek, egemen kölecî sınıfın aşk yaşadığı bir nesne olmuştur (Oksačan, 2012, s. 71). Antik Yunan'da kadının toplumsal yaşamdan dışlanması, erkeklerin daha çok erkeklerle birlikte vakit geçirmeleri olgusu (Moore, 2010, s. 114-115) ve güçlü olana sahip olmanın bir kadına sahip olmaktan daha üstün olduğu inancı (Aydın, 2013, s. 109) doğrultusunda kadının değersizleştirilmesi ve erkeğin yüceltilmesi sonucu; aşkın kadınla değil de eşit seviyedeki erkekle yaşanması toplumda benimsenmiş olarak karşımıza çıkar. Eski Yunan toplumunda eğer erkek âşık olacaksa, bu kendi cinsinden biri olmalı ve bu duyguyu onunla yani erkekle yaşamalı olgusunun kabul gördüğünü Platon'un eserlerinden anlıyoruz. Ona göre: "Kendinden geçip güzelliği genç oğlanlarda seven adama aşk delisi" (Platon, 1943, s. 249e) demesi, güzelliğin kaynağının genç oğlanlarda olduğunun tespitidir. Onlara aşırı derecede bağlanmanın "aşk delisi" olarak ifade edilmesi de oldukça ilginçtir. Bu ifade bize cemâl-perestlerin tüysüz oğlanlara rağbeti ve onlara aşırı derecedeki bağlanmasını hatırlatır gibidir.

Platon, ayrıca kadınlara yönelip onları erkek gibi seven kişilerin aşklarının "düşük dereceli kişilerin aşkı" olarak görmesi, kadının değersizleşmesi ve aşağılanması yanında aşkı onlara layık görmemesi gibi düşüncelerin oluşmasına neden olmuştur. Bunun sonucu, kadının toplumdan koparılıp eve hapsedilerek neslin devamını sağlayan bir nesne olması, erkeğin yükselerek toplumsal bir değer olarak kabullenildiğini görmekteyiz. Daha önce bahsettiğimiz gibi anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçiş, erkeğin yükselişini de beraber getirmiştir. Biz bunu sanatsal etkinlikte de görmekteyiz. Öyle ki anaerkil toplumda kadın bedenini yansıtan yapıtlar öne çıkarken, sonradan kadının toplumsal konumu ve onun düşüşüne paralel olarak erkek bedeni eşcinsel ilişkileri tasvir edilen yapıtların ortaya çıktığı gözlenmektedir (Daninos, 1991, s. 12).

Erkek bedeninin yüceltilmesinin en çarpıcı örneğini Zeus ile Ganymedes miti göstermektedir. Bu mit, "erkek güzelliğinin yüceltilmesi" olarak da okunabilir. Genç ve güzel bir erkek bedeninin ancak tanrılar katına yakışacağı veya bu denli bir güzelliğin göksel cennetin bir parçası olması gerektiği de vurgulanan bir noktadır (Gezgin, 2012, s. 225).

Erkeğin yüceltilmesini kültürel hayatın biyolojik yaşam üzerinde tahakküm kurmaya başlaması sonucu, ortaya çıkan yaşam biçimine bağlayan Gezgin, "erkek akılla özdeşleştirilirken, kadın doğayla özdeşleştirilmiş" dedikten sonra, "bir süre kadına uygulanan bu aşağılama, erkeğe düzülen bir methiyeye dönüşmüştür" diyerek yüceltilmenin nedenlerinden birini ortaya koymuştur (Gezgin, 2010, s. 229). Batı felsefesi filozofları, özellikle MÖ 6. yüzyılın başlarında kadının ve kadın vücudunun hem topluma hem de erkeğe verebileceği zararlardan bahsettiği gibi bu zararlardan nasıl korunulması gereği üzerine çeşitli

önerilerde de bulunmuşlardır. Bu felsefi gidişat, erkeğin kadına ait olan birtakım özellikleri de yüklenmesine neden olmuştur. Bu durum sanata da yansımıştır. Kadına ait estetik, erkek bedeninde de vurgulanmıştır (Gezgin, 2010, s. 229). Bunun sonucunda kadınsı estetiğe sahip erkek beden figürü yüceltilerek sanata yansıtılmıştır. Böylece felsefe yazınlarında görülen erkeğin yüceltilmesi, sanat eserlerinde de karşımıza çıkar. Yunan felsefesinin kadın bedeni ile bozuk olan ilişkisi ve erkek aklı ve bedenine yöneltilen övgüler, bir taraftan erkeği yüceltirken diğer taraftan oğlanlara karşı duyulan ilginin artmasına neden olmuştur (Gezgin, 2010, s. 232).

Daha önceden söylendiği gibi antik Yunan toplumunda eşcinsellik bireysel bir yönelim ve seçim olarak değil, bilakis sınıfsal gerçeklik ve ideolojik bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu toplumda eşcinsel ilişkiden kasıt, “oğlancılık” adıyla bilinen ilişkidir. Eski Yunancada “paiderastia” olarak bilinen oğlancılık, günümüzde genel olarak bir yetişkinin küçük bir çocuğa karşı duyduğu cinsel çekimi tanımlamakta kullanılmaktadır. Fakat Yunanlılar için bu kavram, “bir erkeğin erginlik/ergenlik yaşını geçmiş ama olgunluğa henüz ulaşmamış bir oğlan çocuk için duyduğu sevgiyi” ifade etmekteydi (Tannahill, 2003, s. 77). Daha detaylı bir şekilde tanımlamak gerekirse: “Antik Yunan toplumunda iki erkek arasında yaşanan ilişkiye ‘paiderastia/oğlancılık’ denilmektedir” (Yılmazcan, 2020, s. 48). Diğer bir söylemle “paiderastia, oğlanla yaşanan sevgi” (Canteralla, 2023, s. 280) anlamına gelmektedir. Pailerastia, terimi etimolojik olarak, Yunancada “sevmek” anlamına gelen “erastia” ile “oğlan” demek olan “pais” sözcüklerinin birleşmesinden türemiştir (Yılmazcan, 2020, s. 49). Fakat Oğlancılık ilişkisinin adı olan “paiderastia” kelimesine yüklenen anlama bakarak bunun dün olduğu gibi bugünkü anlamda eşcinsel bir ilişki olduğunu düşünmenin yanlış olacağı söylenmektedir. Çünkü ne bu tarz bir eşcinsel yaşam tarzı vardı ne de böyle bir anlayış (Berkowitz, 2013, s. 79). Eva Cantarella bu konuda şöyle demiştir:

Bu tür ilişkiyi bir zamanlar âdet olduğu üzere “eşcinsel” bir ilişki olarak nitelemek yanlış olacaktır. Zaten Yunanlılar ne bu kelimeye ne de bu kavrama aşinadır. Bunun nedeni, erkeklik konusundaki düşüncelerinin bizimkilerden farklı olmasıdır; erkeklik sadece kadınlarla olan ilişkilerde değil hem kadınlarla hem de erkeklerle olan ilişkilerde etkin rolün üstlenmesiyle tezahür eder. Bu ilişki türünün gerçekleşmesi için edilgen olan kişinin, yaşından dolayı henüz tam bir erkek olmayan pais olması gereklidir. Dolayısıyla erkek cinsiyetli iki kişiden oluşan bu çiftler, yaş açısından “asimetrik” oldukları yani “erastes” olarak bilinen yetişkin “seven” ile “eromenos” olarak bilinen ergen “sevilen” arasında yaş farkı olduğu takdirde toplumsal ve kültürel olarak kabul edilir” (Canteralla, 2023, s. 280).

Kaynaklarda: “Eski Yunanlılarda aynı toplumsal grupta yer alan erkekler arasındaki cinsel ilişki, statüyle ilgiliydi ve her iki tarafın da küçük düşmemesini ya da ahlaksızlıkla suçlanmalarına maruz kalmalarını engelleyecek kurallar çerçevesinde gerçekleşen ve cinsel bir temasın söz konusu olmadığı, ideal cinsel birliktelik aktif bir yaşlı erkek ile daha genç pasif bir erkek eşten oluşuyordu” (Mondimore, 1999, s. 30-31) gibi ifadeler yer almasına rağmen, “hem-cins arasında yaşanan bu ilişki tahmin edildiği gibi bir eşcinsellik ilişkisi olmayıp çoğunlukla ‘pais’ yani ‘oğlan’ ile yaşanan ilişkiler” (Yılmazcan, 2023, s. 49) olarak görülmekte ve “yetişkin erkek ile oğlan arasındaki cinsel ilişkinin eşcinsel bir ilişki olmadığı” (Gezgin, 2010, s. 223) kabul görmekteydi. Bundan dolayı bu ilişkide yukarıda da söylendiği gibi “seven/erastes” ile “sevilen/eromenos” arasında statü ve “asimetrik” yaş farkı olması şartı vardı. Söz konusu bu ilişkinin sosyal ve kültürel olarak kabul görmesi için bu yaş farkının olması çok önemliydi (Canteralla, 2023, s. 280).

Antik Yunan’da eşcinselliği belirleyici olan en temel şey, rollerdir. Yunan’da cinsel ilişkide doğal ve normallüğün ölçütü; “aktif/etken-yapan” ve “pasif/edilgen-yapılan” roller olarak oluşturulmuştur. Erkeklik rolü sadece erişkin erkeğe tanınmış ve erkekliğin (maskülinite) nitelemeleri, savaşçı, yuttaş, koca ve oğlancı olarak belirlenmiştir. Yunan’da oğlanlıktan çıkıp erkek yaşına gelen (yaklaşık on altı yaş sonrası) erkeklerin eşcinsel ilişkide “edilgen” rolü sürdürmeye devam etmeleri kabul edilemezdi. Bu cinsel ilişki pratiğinde haz, “etken” erkeğe bahşedilirken “edilgen” oğlan için cinsellik, erkeğin haz almasını sağlayan bir görev olarak görülmekteydi. Yetişkinin kullandığı oğlanın cinsel ilişkiden haz alması hoş karşılanmazdı. Bu yüzden, oğlanlık yaşlarını geçen ve erkek/yetişkin gibi yaşaması gereken yetişkinlerin /erkeklerin eşcinsel ilişkide “edilgen” rolü sürdürmeleri, erkeksi hazdan hoşlanmadıkları, dolayısıyla erkek olmadıkları/erkek olmayı reddetdikleri olarak değerlendirilirdi. Erkek olmayı reddedenlere yönelik dışlama o dönemin homofobisini belirliyordu (Candansayar, 2011, s. 153). Ksenophon bu konuda şöyle demiştir: “Oğlan, bir kadının yaptığı gibi, ilişkide adamın aldığı hazı paylaşmaz; kayıtsız bir ayıklıkla, cinsel arzusuyla sarhoş olan ötekine bakar” (Afarı-Anderson, 2011, s. 241).

Eski Yunanda, kaynakların verdiği bilgiler doğrultusunda eşcinsellikten beklenen iki amaç vardır. Bunlardan birincisi daha çok kişiye yurttaşlık bilinci vermek ve onu topluma kazandırmaktır. İkincisi ise bu ilişkiye pedagojik işlev yüklemektedir. Yaş farkından kaynaklanan deneyim farkı, erişkin erkeğin eğitici bir rol üstlenmesine izin verir. Yani seven, polisini yeni bir üyesinin yetişmesine katkıda bulunmakla yurttaşlık görevini yerine getirir. Bu süreç gençlerin/potansiyel yurttaşın toplumsal ve siyasi haklarını kullanabilecek fiili yurttaşla dönüşmeye hazırlandığı bir dönemdi (Canteralla, 2023, s. 280). Bu doğrultuda “o yurttaşlıktan, yasal ve siyasi haklarını kullanabilecek duruma yani etkin yurttaşlığa geçmeye hazır” bir duruma geliyordu. “Seven de şehir devletine yeni bir üyenin hazırlanmasına katkıda bulunarak yuttaşlık vazifesini yerine getirmiş” (Yılmazcan

2020: 82) sayılacaktı. Dolayısıyla eşcinsellik, yaş farkı çerçevesinde ve toplumsal kurallar doğrultusunda toplum tarafından benimsenen, kabul gören bir yuttaşlık kurumuydu da denilebilir (Canteralla, 2023, s. 280).

Antik Yunanda eşcinselliğin temel amacı, süphesiz genç oğlanı hayata hazırlamaktır. Bunun zemini de eğitimidir. Dolayısıyla “onun hayata hazırlanması için geçmek zorunda olduğu bir eğitim süreci” (Gezgin, 2010, s. 232) bulunmaktadır. Bundan dolayı antik Yunanda eşcinsellik pedegojinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul görmüştür. Xenophon’un söyleyişiyle “kendi kuralları” ve “pedegojik tarafı” (Corraze 1991: 24) barındırmaktaydı. Bu eğitimdeki en temel felsefi nokta “doğduğu andan itibaren uzun süre annesinin yanında duran çocuğun edilgen ortamdan kurtarılıp etkin olarak yaşama hazırlanması” (Gezgin, 2010, s. 232) düşüncesidir. Antik Yunanda toplumsal değerlere ve toplumsal ahlaka uygun bir şekilde yaşanan bu ilişkinin en temel amaçlarından biri “yetişkin bir erkeğin kendisinden yaşça küçük bir delikanlıyı yetiştirmesi ve onu eğitmesiydi. Çünkü bir oğlan çocuğunun yetişmesi toplumun geleceği ve refahı için oldukça önem arz etmektedir” (Yılmazcan, 2020, s. önsöz: V).

Arap Şiirinde Şâhid-bâzî

Arap edebiyatının başlangıç dönemi olarak kabul edilen Câhiliye dönemi şiirinde şairler, kaside başlangıcında aşk duygusuna yer vermişler ve bu aşkı uçarı boyutta ele alıp işlemişlerdir. Bu aşk şiirleri, el-gazelu’l-hissî veya el-gazelu’l-fahiş olarak adlandırılmıştır. Bu gazelde bedensel aşk dile getirilmiş, kadınlarla yapılan yarenlik ve eğlence ile onlarla yaşanan aşk maceraları anlatılmıştır. Bu konular şairler tarafından son derece açık ve pervasız bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu türün en büyük temsilcisi İmrû’u’l-Kays olmuştur. Ayrıca el-A’sâ (ö. 649), el-Suheyl, Abid b. el-Hassas, Tarafa (ö. 560), el-Muhelhil (ö. 530) ve Amr b. Kulsum (ö. 584), hissî/fahiş gazelin en güzel örneklerini veren şairler olarak şöhret bulmuşlardır (Bekkâr, 1981, s. 47).

İmrû’u’l-Kays, pek çok gün ve geceler boyu sevgiliyle gönül eğlendirdiğini, gecenin bitimine doğru ondan aşkını istediğini, sunulan aşk kadehinden kana kana içtiğini, sevgilileriyle Dâretu’l-Culcul’da geçirdiği günlerini, emzikli kadınlarla yaşadığı gönül ilişkilerini, aşk oyunlarını, aşkı uğruna ölümü göze alarak sevgilisinin çadırına girdiğini, onunla gönül eğlendirdiğini (Zevzenî: 1972: 12/2, 16/1, 18/1, 21/1) gazellerinde açık bir şekilde beyan etmiştir (İmrû’u’l-Kays, 1419, 47/10, 52/19, 53/20, 58/27). Amr b. Kulsum, mahfedeki sevgiliyle kem gözlerden ırak ve güvenli bir yerde baş başa kaldığında neler yaptığını Muallakası’nda itiraf eder (Zevzenî, 1972, s. 167-168). A’sâ da hissî gazelin en güzel örneklerini veren şairlerden biridir. Kadın şarkıcılarla yaşadığı ve saklı kalması gereken duygularını hiç çekinmeden söylemiştir (Bekkâr, 1981, s. 47; A’sâ, trs., s. 17). Şairin şiirlerinde kullandığı dil ve üslup çoğu zaman müstehcen boyutları da aşmış olup şiirlerinin büyük bir kısmını bu üslupla dile getirdiği için, tasvirlerini en açık bir ifadeyle sunmaktan çekinmemiştir (Gündüz, 1998, s. 13).

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda diyebiliriz ki aşk olgusu hem uçarı hem de edebî sınırları zorlayan temalar içermesine rağmen yine de bu duygular erkek-kadın bağlamında yaşanmıştır. Başka bir ifade ile Câhiliye kasidelerinin nesip kısımlarında ele alınıp işlenen aşk, doğal seyri içerisinde cereyan edip iki karşı cinsin birlikteliğinden oluşmaktadır. Bu durum Abbasîler dönemine kadar devam etmiştir. Şâhid-bâzî olgusu birden ortaya çıkan bir durum değildir. Onu hazırlayan ve hayata geçiren birtakım dinamikler vardır. Bu dinamiklerin kökenleri geçmişin derinliklerine kadar iner. Bunun kökenleri her ne kadar antik Yunan’a kadar gitse de Müslüman toplumda bu olgunun varlığını izah etmek oldukça güçtür. Hele *Kur’ân*’ın yasakladığı ve bir kavmin bu gibi eylemlerinden dolayı helâk oluşu hafızalarda yerleşmiş olmasına rağmen, bu tarz bir eylemin rağbet görmesi hem düşündürücü hem de izah edilmesi zor bir durumdur. Arap toplumunda şâhid-bâzî oluşumuna giden yolda kilometre taşlarının nasıl döşendiğini anlayabilmek için Emevîler döneminde gerçekleşen sosyal ve kültürel olgulara öncelikle bakmak gerekir. Bu olguların ileri boyutta Abbasîlere taşınması veya Abbasîlerin bunları benimsemesi neticesinde sosyal değişimin getirdiği birtakım yenilikler ve bu yeniliklerin kahramanlarının oynadıkları tarihsel roller ortaya konulduğunda şâhid-bâzînin de ortaya çıkışı az çok aydınlanmış veya sis perdeleri aralanmış olur. Bu oluşumun ortaya çıkışının kilometre taşları Emevîler ile başlar ve Abbasîler döneminde dizilimini tamamlar. Bu dizilen taşlar iki ana başlıklık altında verilebilir: Şehirleşme ve dünyevileşme.

Abbasîler Dönemi: Şâhid-bâzî’nin Ortaya Çıkışı

750 yılında Şam’da Emevîlerin yıkılışını müteakip Kufe’de Abbasîlerin iktidara gelmesiyle başlayan ve yaklaşık beş asır süren bu dönem, Arap edebiyat tarihinde Abbasîler dönemi olarak adlandırılır (750-1258). Emevîlerin yıkılışı ve bu devletin kuruluşunu hazırlayan önemli olaylar vardır. Bunların başında Emevîlerin mevaliye karşı takındıkları ırkçı politikası gelir. Saltanata kurulmasını mevaliye/Arap olmayan yabancılara borçlu olduklarını bilen Abbasî halifeleri, Araplardan çok, Arap olmayanlara/ mevaliye güvenmişler ve Arapları yönetimden uzaklaştırmışlardır. Bu durum, Abbasî asrı siyasî hayatında göze çarpan en belirgin özelliktir (Demirayak 1998:4). Halife Mansur (754-775), önemli iş ve makamlarda Araplardan önce mevaliye görev vererek Arapları ikinci plana atan ve mevaliyi öne çıkaran ilk halife olarak bilinir (Suyûtî, 1969, s. 269-270). Mansur’dan sonra halifeler bunu alışkanlık haline getirdikleri için, sonunda Arap siyasî gücü inkıza uğramıştır (Kılıçlı, 1992, s. 128).

Abbasîler asrı, Arapların gururunun en yüksek derecede kırıldığı, Araplık düşüncesinden vazgeçildiği, mevalinin (birinci unsur olarak İranlıların, ikinci unsur olarak da Türklerin) etkinliklerinin egemen olduğu bir devir olmuştur. Abbasî devletinin kuruluşundan kısa bir müddet sonra başkentin Bağdat'a taşınması mevalinin etkisini pekiştirmiştir (Kılıçlı, 1992, s. 140). Artık Arap değil, Arap olmayan unsurlar/mevali ön plana çıkmıştır. Bundan böyle başta İranlılar olmak üzere Türkler, Deylemliler, Sogdlular, Ferganalılardan oluşan Arap olmayanlar, devlet yönetimini ele geçirmek için birbirleriyle yarışa başlamışlardır (Zeydan, 1976, s. II/38). Bu dönemde değişim ve dönüşüm baş döndürücü bir şekilde yaşanmıştır: Değişim kendini daha çok şu alanlarda göstermiştir: Sosyal hayat, kültürel yapı, eğlence kültürü, saray hayatının çekiciliği ve mucûn şiirlerin yaygınlaşması.

Şâhid-bâzî'nin ilk Örnekleri el-Gazel bi'l-Müzekker

Abbasîler dönemindeki değişim ve dönüşüm ahlakî çözülmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu sürecin önünü cariyeler açmıştır. Başka bir ifadeyle ahlakî bozukluk cariyelerle başlamıştır. Bağdat'a dünyanın her köşesinden gelen cariyeler, özellikle güzellikleriyle her kesimden insanların gönlünde taht kurmuşlar ve büyük rağbet görmüşlerdir. Bunlar zaman içerisinde çoğalarak her kesime hizmet etmeye başlamışlardır. Dolayısıyla eğlence âlemlerinin ve merkezlerinin vazgeçilmez unsuru olarak öne çıkmışlardır. İçkili eğlence meclislerinin başkahramanları hep cariyeler olmuştur. Fethedilen geniş ülkelerden elde edilen ganimetlerle son derece zengin bir hayata kavuşan elit takım, lüks bir hayata daldıkları gibi kendilerine sunulan son derece güzel cariyelerle de yetinmeyip kendilerini avutacak, kendilerine değişik bir zaman geçirecek yeni aktörler bulma yoluna gitmişlerdir. Özellikle dünyanın farklı bölgelerinden getirilen erkek köle/gılmân/ gulâmlar, bu rolü üstleneceklerdir. Kısa süre içerisinde bu adet, alışkanlık hâline gelir ve cariyeye edinmedeki yarışma, bu sefer de gulâm edinme şekline dönüşür. Kadınlarla yaşamaktan zevk almayanlar erkek köleler/gulâmlarla birlikte bir hayat yaşamaya başlarlar. İbn Kuteybe'nin "mugâzeletü'l-gılmân/erkek kölelerle âşıkane latifeleşme" (İbn Kuteybe, 1930, s. X/112) dediği bir yaşam biçimi kısa sürede yaygınlaşır. Bu gulâmların aşırı derecede süslandıkları hem pahalı hem de göz kamaştırıcı elbiseler giydikleri, özel kokular süründükleri, son derece bakımlı oldukları ve kadına ait davranış biçimleri sergiledikleri kaynaklarda yazılıdır (Hasan, 1996, s. 18; Hitti, 1995, s. 1/524).

Erkeğe söylenen gazel kısa sürede rağbet görür ve Abbasî gazel şairleri bu dönemde bir ilki gerçekleştirerek söyledikleri gazellerine; erkeklere veya erkek çocuklarına gazel anlamına gelen ve "el-Gazel bi'l-Gılman" yahut "el-Gazel bi'l-Müzekker" şeklinde adlandırılan yeni bir tema/tür daha eklemişlerdir. Böylece Abbasî döneminde gazele, cinsiyeti kadın olan sevgili tipi yanında cinsiyeti erkek olan ikinci sevgili tipi de girmiş olur. Bu şiirlerin ilki Hammâd Acred (ö. 778) ve Vâlibe b. Hubâb (ö. 786) tarafından yazılmıştır (Ferrûh, 1385, s.: II/79, 100; Fehmî, 1979, s. 287). Az bir zamanda bu tür şiirlerin yazılması moda haline gelmiştir. Hatta bu gazel türü, takva sahibi şairlerin de ilgisini çekmiştir. Nitekim takva sahibi olan İbnü'l-Verdî, bir gazelinde: "Zamanımın bir modasıdır. İşte gazelimi bundan dolayı yazdım" demiştir (Gürkan, 2000, s. 75). Öyle ki İbn Defter Huvân (ö. 1257), içinde 1000 oğlana gazel bulunan "el-Gılmân" adlı bir divana sahiptir (Gürkan, 2000, s. 75). Böylece kadın merkezli gazellerden daha çok erkeği merkeze alan gazeller rağbet görmüştür. Erkek için söylenen gazellerin yaygınlaşması, kadın sevgililerin erkeğe ait özelliklerle tasvir edilmesi nedeniyle gazelin hangi cinse ait olduğu konusunda ilk kez bir tereddüt ortaya çıkarmıştır (Eyyûbî, 1971, s. 230).

El-gazel bi'l-müzekker, her ne kadar Abbasîler dönemi ile birlikte başlayıp yaygınlık kazandıysa da bunun alt yapısı, Emevî döneminde çeşitli faktörlerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Bunlardan en önemlisi Emevî devletine Pers ve Roma devletinden gelen unsurların nüfuz etmesiydi. Bu dalgaya İslam fetihlerinden gelen para akışı da eşlik ediyordu. Katılanların zevklerine hitap eden musikî meclisleri de buna eklenince, zevk ve eğlenceye dayalı bir yaşam biçiminin temeli atılmış oldu (Dayf, trs., s. 318). Oluşan bu koşullar, el-gazel bi'l-müzekkerin gelişmesi için uygun bir atmosfer oluşturmuştur. Özellikle Kûfe, bu tür şiirlere zemin hazırlayan şehir olarak öne çıkmıştır. Çünkü Mutî' b. İyâs ve Hammâd Acred, mucûn olara nitelendirilen şiirlerini, adı geçen şehirde yazarak, bu tarz şiirlerin önünü açmışlardır. Bunlara Vâlibe b. Hubâb, Yahya b. Ziyâd gibi şairler de ayak uydurmuşlardır. Bunun neticesinde bu mucûn şairler, Kûfe'de eğlence ve ahlaksızlıklar içerisine dalmışlar, böylece şiirleri hayatlarında yankı bulduğundan onlar da sapkınlık ve el-gazel bi'l-müzekkere yönelip onda boğulmuşlardır (Dayf, 1426, s. 383). Öyle ki Kûfe, Emevîler döneminde Bağdat ve Basra'yı bile ahlaksızlıkta çok geride bırakmıştı. Emevîlerin sonlarına doğru Kûfe, neredeyse bir köle işçi-hanesine dönüşmüştü.

Alt yapısı Emevîler dönemiyle başlayan ve daha çok mucûn şiirler olarak karşımıza çıkan bu olgu, Abbasîler döneminde yaygınlık kazanmış, farklı ülkelerden getirilen erkek köleler, "el-gazel bi'l-müzekker şiirlerin yazılmasına sebep olmuş, kısa sürede gelişerek popüler hâle gelmiş, özellikle de doğasıyla uygunluk gözteren ve şiir enerjisinin çoğunu ona adayan Ebû Nuvâs'ın ellerinde zirveye ulaşmıştır. Onun yazdığı bu tür gazeller, tutkuyla alevlenmiş ve birçok insan tarafından sevilmeye başlanmıştır (Fâhûrî, 1985, s. II/403). Bu konu üzerinde araştırma yapanlar genel olarak Arap şiirinde el-gazel bi'l-müzekker şiir olgusunun yaygınlığının sebeplerini "Arapların başka milletlerle karışması" (eş-Şeke'a, 1979, s. 35), "bu tarz şiir

Ünlü tarihçi İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh* adlı eserinde, Halife Emîn'in zevke, eğlenceye ve gulâmlara düşkünlüğü hakkında şöyle demektedir:

"Emîn, halifelik makamına geçtikten sonra hadımları ile tâbîlerini topladı ve onlara pek çok imkanlar verdi. Bütün gece ve gündüzlerini, onlarla birlikte geçirmeye tahsis etti, hatta yeme ve içmesini; emir ve yasaklarını onlarla beraber kararlaştırmaya başladı. Ayrıca onlar için "cerâdiye", Habeşliler için de "gurâbiye" isimleri altında tahsisler ayırdı. Bu arada hür ve cariye hanımlarıyla münasebetini terkettiği için onlara iftiralar atıldı, hatta bu hususta şiirler bile söylendi. Bundan sonra Emîn, zevk ve eğlence düşkünü kimseleri arayıp bulmak üzere ülkenin her tarafına adamlar gönderdi ve onları himayesine-alarak onlara maaşlar tahsis etti. Beytülmalde bulunan mallar ile yanında bulunan mücevherleri hadımları, düşüp kalktığı dostları ve sohbet arkadaşları arasında dağıttı" (İbnü'l-Esîr, 1407, s. V/410; bkz. Taberî, 1386, s. VIII/508).

Emîn'nin bu durumu şairlerin şiirlerine de konu olmuştur. Aşağıdaki şiir, bunlardan sadece birisidir. Şair, Emîn'in ömrünün büyük bir kısmını gulâm ve şarap ile geçirdiğini söylemiş ve onun bu durumunu Tûs Şehri'nde bulunan Hârûn Reşîd'in bilmesi halinde üzüntüsünün büyük olduğunu söylemiştir:

لَهُمْ مِنْ عُمْرِهِ شَطْرٌ وَشَطْرٌ
يُعَاقَرُ فِيهِ شَرِبَ الْخُنْدَرِيسِ
وَمَا لِلْعَانِيَاتِ لَدَيْهِ حَظٌّ
سِوَى التَّقْطِيبِ وَلَوْ جِهَ الْعُيُوسِ
إِذَا كَانَ الرَّئِيسُ كَذَا سَقِيمًا
فَكَيْفَ صَاحِبًا بَعْدَ الْأَلْزَنِيسِ
فَلَوْ عَلِمَ الْمُقِيمُ بِدَارِ طُوسِ
لَعَزَّ عَلَى الْمُقِيمِ بِدَارِ طُوسِ

"Ömrümün yarısı onlara ait ve diğer yarısı da şaraba teslimdir; Onun yanında ay yüzlü güzellerin asık yüzleri ve çatılmış kaşlarından başka kısmeti bulunmaz. Dolayısıyla hastalıklı olursa, biz (nasıl) iyileşiriz? Tûs diyarında mukim olan (Hârûn Reşîd), bu durumu görse, bu kendisine çok ağır gelirdi" (Taberî, 1386, s. VIII/508; İbnü'l-Esîr, 1410, s. V/410).

Halife Emîn (809-813)'in, Kevser adında bir gilmânı olduğu ve ona âşık olduğu bilinmektedir (Suyûtî, 1434, s. 243). Hatta ona şiirler de yazmıştır. Şu şiir onlardandır:

مَا يُرِيدُ النَّاسُ مِنَ صَدِّ
بِ بَيْنِ يَهُوَى كُنَيْبِ
كَوْنُ دِينِي وَدُنْيَا
يِ وَ سَقَمِي وَ طَبِيبِي
أَعْجَزَ النَّاسِ الَّذِي يَلْحَقُ
يِ مُحِبًّا فِي حَبِيبِي

"İnsanlar âşıktan, aşkı için acı çekenden ne isterler? Benim dinim, dünyam, hekimim ve tabibim Kevser'dir. Ona âşık olduğu için sevgilisine sitem eden (kimse) insanların en âcizidir" (Suyûtî, 1434, s. 243).

Halife Emîn'in dışında başka Abbasî halifelerinin de gulâmlara düşkün oldukları bilinmektedir. Bunlardan biri de Mutasım Billah'tır (833-842). Bununla ilgili olarak Muhammed b. Amr er-Rûmî'nin şöyle rivayet ettiği söylenir; Mutasım'ın Acîb isminde bir gulâmı varmış ve daha önce ona benzer bir güzel hiç kimse görmemiş. Mutasım, ona delicesine tutku ile bağlıymış. Acîb için beyitler yazar ve Muhammed b. Amr'ı yani bu hadiseyi rivayet eden kişiyi huzuruna çağırır ve güzel olup olmadığını teyit etmek için yazdıklarını ona gösterirmiş. Mutasım'ın Acîb hakkında yazdığı şiirler kaynaklarda kayıtlıdır (Suyûtî, 1434, s. 268).

Halifelerin dışında şairler de benzer duygularını şiirlerinde terennüm etmiş, gulâmlarla kurdukları yakın ilişkileri gazellerine yansıtmışlardır. Hatta yazılan gazeller, onların övgüsüyle dolup taşmıştır. Onlar, hiçbir kınamaya aldırış etmeden kadınları kötüleyip erkeklere gazeller yazmışlardır. Burada gözden kaçmaması gereken bir husus da efendi-köle ilişkisi bağlamında her ikisinin konum olarak sahip oldukları sosyal statüleridir. Abbasî toplumunda yaygın bir şekilde görülen kölelere yönelim, iki taraflı bir anlaşmaya dayalı değil tek taraflı isteğe bağlı olmuştur. Bunun altında yatan gerçek de statüdür. Gulâmın/kölenin seçim, tercih ve beğeni hakkı olmadığı bir toplumda, egemen olan unsurun tek taraflı istek, arzu, beğenisi öne çıkar. Bu gerçeğin oluşumunda sınıfsal ve toplumsal konumun öne çıkması yadsınamaz bir gerçektir. Bunun temelini yine eski Yunan'a dayandığı görülmektedir. Öyle ki "eski Yunan'da eşcinsel ilişki sırasında üstlenilecek aktif-pasif roller, bireyin seçimiyle değil, sınıfsal ve toplumsal konumlarıyla benimsenmiştir" (Oksačan, 2012, s. 74).

Âlim ve şair olan Seâlibî (ö. 1038) de gulâmlara rağbet etmiş, onlar hakkında şiirler yazmış ve pek çok anekdotlar aktarmıştır. O, gulâm hakkında duygularını şöyle ifade etmiştir: "وَالْمُعِينُ عَلَى الشُّغْلِ وَالنَّدِيمُ" / Gulâm; yolculukta dost, ikâmet yerinde güvenilir birisi, iş hususunda yardım edici, şarap içme zamanında kadeh arkadaşıdır. O, arkadaşlık kurmak için sebeptir" (Seâlibî, 1385, s. 149). Seâlibî, gulâmlar hakkında Halife Me'mûn döneminde Basra kadısı olan Yahya b. Eksem'den (ö. 857) şöyle bir anekdot anlatmıştır: Yahya b. Eksem demiştir ki Cenab-ı Hak, cennet ehlini şereflendirmiştir. Onun lütuf ve rızıkta bulunduğu sırada gulâmlara, onlara/cennet ehline hizmet

için onlar etrafında dönüp dolaşınız buyurmuştur (Seâlebî, 1385, s. 149).

Bu tür şiirler, şairlerin divanlarında yer aldığı gibi, edebiyat tarihlerine kaynaklık eden birinci dereceden klasik eserlerde de çokça görülmektedir (Zirikli, 1969, s. V/149; Şabeştî, 1951, s. 35, 52-53; Merzubânî, 1982, s. 403, 445; Se'âlibî, 1403, s. IV/3, 6). Kaynaklar, bu şairlerin küçük denecek yaştaki erkek çocuklarla yaşadıkları eğlence ve maceraları hatta onları elde etmek için gösterdikleri gayretleri ayrıntılı bir şekilde yazmışlar, onlarla ilgili çeşitli anekdotlar anlatmışlardır.

“Emred”ler/Oğlanlar

Arapça bir kelime olan “emred”, “henüz yüzünde tüy bitmemiş çocuk, oğlan” anlamına gelmektedir. Farsçada “ساده /sade yüz”, “ساده زنج /sade gerdan”, “پسر بی ریش /sakalı olmayan çocuk”, “پسر بد کار /kötü eylemler işleyen çocuk” gibi anlamlara da gelir. Bedeni ve yüzünde daha hiç tüy çıkmamış çocuğu ifade eden emred kavramının işlevsel özelliğinin antik Yunan’a kadar dayandığı görülmektedir.

Şarap şiirlerinin yanında küçük yaştaki oğlan gulâmlara söylediği şiirlerle tanınan Vâlîbe b. Hubâb’ın (ö. 786), zarafeti ve edebi şöhreti; çocuk yaştaki Ebû Nuvâs’ın bile Vâlîbe’ye hayran olmasına neden olmuştur. Ebû Nuvâs’ın hayranlık uyandıran bir şair olmasında çok önemli katkısı olan ve ona üstün bir şiir üslubu kazandıran Vâlîbe, ona her ikisinin adlarının çirkinliklerle anılmasına neden olacak bazı kötü alışkanlıklar da kazandırmıştır. Aralarındaki ilişki halk arasında yayılmış, onlar da bu ilişkilerini gizleme gereği duymamışlardır (İsfahânî, 1423, s. XVIII/76; Hekimoğlu, 2006, s. 85). Onun şiirleri tematik olarak şarap ve güzel oğlanlara duyduğu aşk üzerinedir. Vâlîbe, elinden gelse zamanı tek bir anda durdurup o anda bütün zevkleri tatmak, şarkılar dinlemek, şarkı söylemek, saki ve şarkıcı cariyelerle aynı anda birlikte olmak ister (Chokr, 2002, s. 389). O, yaşamı üç şeyle geçirmeyi düşünmüştür: Eğlenceye istekli olma, şarap kadehlerine canla başla sarılma ve şarap içmenin tadını çıkarma (İsfahânî, 1423, s. XVIII/76). “Benim hayatım aşk ile artar/زَادَ الْحَيَاةَ إِلَيَّ حُبًّا” (İsfahânî, 1423, s. XVIII/78) diyen Vâlîbe’nin yaşam felsefesi, son derece basit olup iki şey üzerine kurulmuştur:

مَا الْعَيْشُ إِلَّا فِي الْمَدَا
حَمْدُ فِي الزَّمَانِ وَفِي الْقَبْلِ

“Yaşam; sürekli şarap içme ve öpücöklere ihtiyaç duymadan ibarettir” (Câhız, 1405, s. III/220).

Ebû Nuvâs (ö. 813), hiçbir ahlaki kural tanımadan, haramdan sakınmadan, kinamalara aldırış etmeden oğlanlara gazel yazan şair olarak öncü rol oynamış ve bu tarz gazeller yazmaktan çekinmemiştir. Ünlü çağdaş Arap edebiyat tarihçisi Üstaz Abdurrahman Sıdkî, onun hayatı ve şiiri hakkında bilgi verirken “Ebû Nuvâs’ın hayatı ve şiiri erkeğe gazel yazma üzerine tanzim edilmiştir” (Sıdkî, trs, s. 49). Bundan dolayı “onun (oğlana karşı) yanan, çılgılık atan şiirindeki çağırısı, başından sonuna kadar asla gizlenmez” ifadelerini kullanır (Sıdkî, trs, s. 49).

Abbasî medeniyetinin kültürel, toplumsal ve siyasî bağlamda bir yükselişe sahne olduğunu ve durumun şiir için de geçerli sayılabileceğini öne sürerek, bunun birtakım özgürlükleri de ardından getirdiğini söyleyebiliriz. Bayrağını Ebû Nuvâs’ın taşıdığı bireysel özgürlükler ve tercihler doğrultusunda (günümüzde şarkıları söylenen) cinsel özgürlüklerin kapılarını o açmıştır diyebiliriz. Ebû Nuvâs bir taraftan şeytanın kendisine ilham ettiği şekilde çok net şiirler yazarak “muhtes” şairlerin öncüsü olarak modern/yenilikçi anlayış doğrultusunda şiirler yazmış, diğer taraftan İslam’ın doğuşundan önceki Cahiliye zamanlarında Arap evlerinde, meyhane ortamlarında, çölün geniş atmosferinde kadınlarla yaşanan “müstehcen/fâhiş gazel” denilen şiir türünü yeniden diriltmiştir. Bunun yanında o, Cahiliye dönemi şairleri gibi kaside başlangıcında “atlat” ile meşgul olmayı bırakarak, başka bir ifadeyle kaside girişlerinde yıkıntılar üzerinde durup kadına gazel yazmanın yerine güzel oğlanlarla/gulâmlarla ilişki kurup onlara aşk şiiri yazmayı, onların güzelliklerini anlatmayı şiire ilk defa girdirmiştir. Bundan dolayı o, şiirinin köklerini maziden alarak atıye taşıyıp çağına damgasını vurmayı başaran ender şairlerden biri olmuştur. Bu yüzden “muhtes” şairlerin öncüsü olmayı hak kazanmıştır. Şiirlerinin merkezine kadını koyan kendisinden önce gelen şairlerin yapamadığını yapmış, şiirinin merkezine erkeği yerleştirmiş, hatta Arap şiirine cinsel tercihi girdirerek devrimsel bir eylem gerçekleştirmiştir. Zaten onun şiirinin şeytani boyutu da buradan gelmektedir: Değerleri yok say, şarap iç, oğlan sev! Nitekim aşağıdaki duygular tam bir cinsel tercih örneğidir:

مَنْ يَكُنْ يَعْشَقُ النِّسَاءَ فَإِنِّي
مَوْلُغُ الْقَلْبِ بِالْغُلَامِ الطَّرِيفِ

“Kim kadınları seviyorsa (sevsin) şüphesiz ki kalbim zarif oğlanlara yanıp tutuşur” (Ebû Nuvâs, 1418, s. 389).

Seâlibî, Mutî b. İyâs’ın şöyle dediğini nakletmiştir: Mutî b. İyâs, diyor ki eğer emredlerdeki fazilet sende olsaydı, sen cennet ehli olurdu. Zira Tanrı melekleri emred (şeklinde) yaratmıştır. Bu senin için yeterli olurdu. Hadis-i şerifte şöyle buyuruluyor: “أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ مُكَلِّونَ”/Cennet ehli; emred, teni yumuşak, sürme gözlüdür” (Seâlibî, 1385, s. 149).

مَنْ غَضِبَ الرَّبَّ عَلَى الْعَبْدِ
إِنْبَاتُهُ اللَّحِيَّةُ فِي الْحَدِّ

“Yanakta sakal bırakmak, kul üzerindeki Rabbin gazabındandır. Keşke Rabbimiz sakal bırakmaktan razı olsaydı, cenneti emredler için yaratmazdı” (Se’âlebî, 1385, s. 149).

Gerek gulâmlara gerekse oğlanlara olan meyil, Adam Mez’in aktarımına göre “Doğu’dan yani Horasan’dan gelen Abbâsî ordusuyla birlikte yaygınlık kazanmıştır.” Mez, bu görüşünü Câhız’ın *Kitâbu’l-Muallimîn*’e dayandırmıştır. Buna göre, Ebû Müslim, orduyu Horasan’a sevk ederken kadınları orduyla birlikte götürmeyi yasakladığından dolayı bir (erkeğe) yönelme baş göstermiştir (Mez, 2000, s. 407). Ayrıca Afganistan’ın 9. ve 10. yüzyıllarda bu bakımdan oldukça tanınmış olduğunu belirten Mez’e göre, bu durum 10. yüzyılda daha belirgin bir hale gelerek hem kökleşmiş hem de yaygınlık kazanmıştır. Abbâsîler döneminde kızlardan hasretle bahseden aşk şarkıları kadar, oğlana olan hasreti ifade eden gazeller de vardı. Hamdânî hanedanının kurucusu ve aynı zamanda şair olan Ebû Firâs (ö. 967) gibi asil birinin bile oğlanlara ithaf ettiği şiirleri mevcuttur. Bağdat’ta 942 yılı civarında adı “fırının arkasında gazel söyleyen” anlamına gelen Hubzârûzzî’nin söylediği gazellerin neredeyse tümü oğlanlara aittir. Onun: “Keşke bir yazı kamışı veya kamışta mürekkep olsam, o zaman o, kalemine bir kıl asıldığında, beni alıp öpecekti” diye başlayan şiiri oldukça tanınmıştır (Mez, 2000, s. 407).

Adam Mez’in *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti* adlı önemli kitabında oğlanlara yönelik temel kaynaklara dayanarak verdiği bilgiler oldukça önemlidir. Bu bilgiler konumuz açısından önemli olduğu için bazılarını aktarmada yarar görmekteyiz:

“Onuncu yüzyılda büyük-küçük birçok insan bu cerayanın müptelası idi. Buveyhî Emiri Bahtiyâr, Türk oğlanın esir düşmesine devletini kaybetmesinden daha fazla üzülmüştür. Halep’te savaşlarıyla şöhret kazanmış Buveyhî hükümdarı Seyfûddeve’nin bile Sâmîl adında bir oğlanı vardı. Diğer taraftan Dicle kenarındaki meyhanelerin envanterine, şaraptan başka bir kız veya bir oğlan dahildi. Hepsî beraber, bir gece iki dirhem idi. Meşhur fakih Neftaveyhî (ö. 935), Zahiri mezhebinin kurucusunun Dâvûd’un oğlunu seviyordu. Oğlan ise başka birini seviyormuş ve aşkını gizli tuttuğundan, bu yolda ölmüştür. Ölürken Peygamber’in “kim ki severek iffetini koruyup aşkını gizli tutarak ölürse şehit olarak ölmüş olur” sözünü mırıldanmıştır. Oğlanın ölümü üzerine Neftaveyhî, bir sene müddetle derslerini bırakmıştır” (Mez, 2000, s. 407).

“Endülüslü gramercilerden olan Ahmed İbn Kuleyb (ö. 1035) talebeyken bir kadının güzel oğlu Eslem ile beraber ders okuyorlardı. Onu o kadar çok seviyordu ki ona hitaben daha sonra herkesin ağzında bulunan ve düğünlerde okunan şiirler yazıyordu. Bunun üzerine Eslem, bütün dersleri bıraktı. Buna rağmen Kuleyb, onun evinin önünde sürekli dolaşıyordu. Ölüm anında onun tek isteği Eslem’i görmekmiş. Eslem’i çok seven Kuleyb, *Kitâbu’l-Fasîh* adlı eserini ona ithaf etmiş ve kitabın başına: ‘Bu, iyi Arapça üzerine ve bütün ifade şekillerini ihtiva eden bir kitaptır. Onu can u gönülden sana hediye ediyorum; sana kendimi hediye ettiğim gibi’ diye yazmıştır” (Mez, 2000, s. 408).

Fars Edebiyatında Şâhid-bâzî

Fars edebiyatının oluşum döneminde Arap edebiyatının adı geçen edebiyata etkisinin büyük olmasına rağmen, gulâmlara, başka bir ifadeyle erkeğe gazel yazıldığını gösteren şiirler yoktur. İran edebiyatının ilk dönemlerini oluşturan Tahiriler (810-872) ve Saffariler (868-907) döneminden bugüne ulaşan iki bin civarındaki beyitte, maşûk karşıt cins olup müzekker değildir. Şemîsâ’ya göre Samaniler dönemiyle birlikte Türklerin askerlik makamlarında önemli yer işgal etmeleri sonucu bu devrede şâhid-bâzî, İran’da gelişme gösterip revaç bulmuştur (Şemîsâ, 1381, s. 37). Başka bir ifadeyle Türk unsurunun şiirlerde yer almasıyla Fars şiirinde şâhid-bâzî olgusu yer almaya başlamıştır. Şemîsâ, söylemini isbat etmek için de Samani döneminin (874-1005) ünlü şairi Rûdekî’nin (ö.941) meşhur “mâder-i mey” kasidesini örnek göstermiştir. Yazara göre bu kasidede Türkler, Samani hükümdarlarının saraylarında “sâkîgerî/sakilik” görevini yüklenmişlerdir. Buradan hareketle yazar, “büyük bir ihtimalle o maşûklar müzekkerdir” demiştir (Şemîsâ, 1381, s. 87). Kanaatimizce kaside içerisinde bu olguyu gösterecek karine yoktur. Cinsiyeti belirleyen bir ifade de yer almamaktadır. Rûdekî “تُرک هزاران/binlerce güzel”, “هر یک چون ماه بر دو هفته درفشان/Her biri iki haftalık ay gibi ışı ışı”, “باده دهند بُتی بدیع ز خوباند/Şarap sunan saki, benzersiz güzellerden bir güzel”, “بچه خاتون ترک/Türk hatununun soyundan” gibi ifadelerle yer vermiştir. Burada şarap sunan Türklerin güzellikleri öne çıkmakta ancak cinsiyeti belirtilmemektedir.

Şemîsâ, şâhid-bâzî olgusunu Türklerle ilişkilendirme yoluna giderken onun dile getirmediği bir durum söz konusudur. Öyle ki “Herodot, başka kültürleri sosyal karşılaştırma yoluyla Yunan toplumuna tanıttığı Historia’sında Perslerden söz ederken onların haz odaklı konulara diğer toplumlardan daha kolay adapte olduklarına vurgu yapar” (Gezgin, 2010, s. 229). Herodot, *Tarihi*’nin I. Kitabında Perslerin görenek ve geleneklerini anlatırken şunları söylemiştir: “Kulaklarına çalınan çeşitli zevkleri hemen kaparlardı; örneğin genç oğlanlarla cinsel ilişki kurma alışkanlığını Yunanlılardan almışlardır” (Herodot, 1973, s. I. 135). Bu pasajda genç oğlanlarla ilişki kurma alışkanlığını Yunanlılardan öğrenen Perslere karşı bir övgüde bulunan Herodot, ağızlarının tadını bilen bir topluluk olarak onları övmüştür (Gezgin, 2010, s. 229). Antik Yunan’a ait bir vazo resminde mutlu bir Yunan askerinin, bir Pers askeriyle bedensel bir ilişkiye girmek üzereyken resmedilmesi (Berkowitz, 2013, s. 84) de her

toplumda olduğu gibi Pers toplumunda da var olan bir olguyu yansıtmaktadır.

Şâhid-bâz Sevgililer

Gulâmlar/Asker Sevgililer

Çok açık olmasa da Rûdekî'nin aşağıdaki kît'asında yer alan "ayyâr"ın erkek/müzekker olma durumu söz konusudur. Öyle ki Rûdekî'nin sevgi beslediği ayyâr, onun yazdığı şiirlerde adının anılmasını istemediği ve yaşlı birinin gönderdiği, yaşlının da Rûdekî'yi aşağıladığı anlaşılmaktadır:

کس فرستاد به سراندر عیار مرا
که مکن یاد بع شعر اندر بسیار مرا
وین فزه پیر ز بهر مرا خوار گرفت
بر هاناد از او ایزد جبار مرا

"Ayyar, 'beni şiirlerinde anma' diye bana birini gizliden gizleye gönderdi. Senin yüzünden bu pis yaşlı beni aşağıladı. Cebbâr olan Tanrı, beni ondan kurtarsın" (Rûdekî-yi Semerkandî, 1378, s. 53).

Samanilerden sonra tarih sahnesine çıkan Gazneliler döneminde Fars şiiri oldukça ilerlemiş, büyük bir gelişim kaydetmiştir. Samaniler döneminde yazılan tegazzüllerde hemcins gazeller yer almasa da Gazneliler dönemiyle birlikte kölelerin varlığı ve bunların çeşitli alanlarda istihdam edilmesi sonucu onlara karşı ilgi de gazellere yansımıştır. Daha önce Abbâsî şiirinde ilk kez görülen savaşçı güzel Türk sipahilerine karşı duyulan ilgi ve hayranlık, Gazneliler döneminde (963-1186) yazılan tegazzüllerde de kendini göstermiştir. Bu tegazzül tasvirlerinde sevgilinin cinsi ve tipi de ortaya konulmuştur. Bu şiirlerde genç ve güzel Türk sipahileri sevgili/maşûk olarak tasavvur edilerek ağzı küçük, boyu düzgün, beli ince, ebrusu keman, kaşları hançer, gözleri çekik, bakışı ok vb. vasıflarla da vASFedilmişlerdir. (Fars edebiyatında yeni bir güzel imajı doğuran Türk sipahileri ve bunların şiirdeki yansımaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Nu'mânî, 1316, s. I/132-136; Kedkenî, 1370, s. 304-316; Safâ 1351, s. II/68-77; Yârşâtır, 1334, s. 153-160; Vezînpûr, 1374, s. 71-75; Şemîsâ, 1370, s. 43-45; Kartal, 2016, s. 169-172; Armutlu, 2017, s. 55). Vezînpûr; İranlı şairlerin çok eskiden beri güzeller hakkında şiirler söylediklerini belirttikten sonra, bu dönemlerden itibaren yazdıkları çeşitli nazım şekilleri içerisinde peri yüzlüleri vASFettiklerini, güzellerin daha çok kendi şehirlerinde ve diyarlarında yaşayan İranlı güzeller/kadınlar olduğunu belirtir (Vezînpûr, 1374, s. 71-72). Zaman içerisinde bu güzellerin yerini başka güzeller alır. Öyle ki, Türkistân, Rûm, Sind, Siklâb ve başka noktalardan İran'a getirilen "kenîzegân/cariyeler" ve "gulâmân/erkek köleler", İranlı şairlerin beden ve ruh dünyalarını, şairlik şahsiyetini, hedeflerinin değişiminde büyük rol oynadılar (Vezînpûr, 1374, s. 72).

İran'da köle/gulâm alım ve satışı uzun zamanlardan beri adet haline geldiği için, İslâmî dönemde de İran'a bu kölelerden bir grup, özellikle de Horâsân ve Mâverâunnehir'den gelenler rağbet görüyorlar ve güzel yüzlü cariyeler alım-satım pazarını hareketlendiriyorlardı. Zira onların birçoğu servet sahibi insanların hatta emir ve hükümdarların haremine katılıyorlardı (Vezînpûr, 1374, s. 72). İbn Havkal, bu konuda şöyle söylemektedir: "Türk beldelerinden getirilen köleler, çok rağbet görürdü. Dünyada Türk kölelerinin eşi benzeri yoktu. Hiçbir köle, güzellik ve kıymette onlara ulaşamadı. Ben, Horasan'da 3000 dinara satılan çok sayıda köle gördüm. Türk cariyelerininin kıymetinin 3000 dinara ulaştığını da gördüm. Rûm, müvelled/melez cariyeye ve gulâmın/erkek kölenin dünyanın hiçbir yerinde bu fiyata satıldığını ne gördüm ne de işittim. Sâ mâniler evlerinde/saraylarında ve Horâsân halkının ileri gelenlerinin ve büyüklerin yanlarında bu tür köleler çoktur" (İbn Havkal, 1345, s. 185).

Sâ mâniler döneminde şairlere yüklü bağışlar vermek adet haline gelince, zenginleştiler ve servet sahibi oldular. Bunlar görkemli gulâm ve cariyeler aldılar ve onlarla aşk oyunu oynadılar, onların vasıflarında şiirler söylediler. Bu tarz şiirler hem Sâ mâniler hem de daha sonraki dönemlerde yazılan şiirlerde, divanlarda ve tezkirelerde yer almıştır. Cariye ve gulâma yazılan şiirler, edebi metin malzemesi olarak Sâ mânilere nisbetle Gazneliler döneminde kaside tegazzüllerinde daha çok yer buldu. Ayrıca şairler, kendi evlerinde cariyeleri barındırıp günlerini onlarla işrete vakfedip bu cariyelerle dostluk kurup içli dışlı oluyorlardı (Vezînpûr, 1374, s. 73). Gazneliler döneminde ahlakî sapma, şairlerde de baş göstermiştir. Onlar da kendi meliklerinin yollarından yürüyerek yasaklanan çeşitli eylemlere bağlandılar ve şiirlerinde kendi kölelerine duydukları aşkları dile getirdiler. "Vasf-ı gulâmân" öyle şaşırtıcı bir boyuta ulaştı ki, şairler büyük sultanların övgüsü hakkında söyledikleri kaside başlangıcındaki tegazzüllerde, onlara duydukları ilgi ve arzuları açıklayıp dile getirdiler. Bu tagazzüllerde önce kendi cariyeye ve gulâmlarından arzu dolu beklenti ve isteklerini dile getirip daha sonra memduhun övgüsüne geçiyorlardı (Vezînpûr, 1374, s. 73). Türk gulâm ve cariyelere duyulan ilgi ve onlarla aşk oyununa girip âşık olma olgusu neticesinde "sanem-i Türk", "şâhid-i Türk" de erken dönem Fars şiirinde kullanılmaya başladıktan bir müddet sonra yani tedricen "Türk" kelimesi "maşûk" sıfatıyla kullanıldı (Vezînpûr, 1374, s. 73; Yârşâtır, 1334, s. 153). Başka bir ifade ile Fars şiirinde sevgili, mâşûk ve mahbûb, "Türk" kelimesiyle/mazmunuyla karşılandı.

Bu gulâm ve cariyeler, Türk ırkına ait bütün özellikleri üzerlerinde barındırıyorlardı. Yani “dehân-kûçek/küçük ağızlı”, “endâm-mevzûn/hoş görünümlü”, Çâlâkî/çabuk, kıvrak”, “kemer-bârik/ ince belli”dir. Ayrıca onlar, “hışm-âgîn/öfke dolu”, “yağmâ/talan, çapul”, “gâret-gerî/yağmacı” olarak vasediliyordu. Çehre/yüz yönünden de Moğol ve Çin minyatürlerindeki erkek ve kadınlara teşbih ediliyordu (Şemîsâ, 1370, s. 43-44). Erken ve sonraki dönem Fars şiirinde özellikle de gazellerde “kenîzân” ve “gulâmân” bolca yer almıştır. Fakat şiirlerde, “zîbâ-rûy/güzel yüzlü” olarak, “vasf-ı gulâm/erkek köle övgüsü” ya da eski şairlerin söylemlerine göre “peserân/erkek çocuklar” veya “kûdekân/küçükler, genç çocuklar” daha çok yer almıştır. Bu erkek köleler, mecliste sâkîlik görevini üstlendiklerinde meclis ehlini mest ediyorlar ve “handân-leb/gülen dudaklı” görüntüleriyle “arbede-cûyî/kavgacı”lığın temelini atıyorlardı. Dolayısıyla tegazzüllerde konu olan bu ma’şûk “Türk” idi (Şemîsâ, 1370, s. 43):

فرخی هندی غلامی از قهستانی بخواست
سی غلام ترک دادش خوش لقا و خوش خرام

“Ferruhî, Kuhistani’dan Hindli bir köle/gulâm istedi. Ona, güzel yüzlü ve düzgün yürüyen otuz Türk gulâmı verdi” (Sûzenî-yi Semerkandî, 1338, s. 266; Kartal, 2016, s. 171).

Gazneliler döneminde yaşamış şairler, gazellerinde erkek âşıktan söz etmişlerdir. Nitekim dönemin en ünlü şairleri olan Ferruhî, Unsurî, Menûçihîrî’nin gazellerinde bol miktarda görmemiz olasıdır. Ayrıca Ascedî, Lebîbî gibi şairlerde de yer yer bu durum karşımıza çıkar. Bu duygular daha çok kaside nesipleri ile gazellerde yer alır ve âşık erkek olarak belirlenir. Bu şairlerin bazılarında erkek sevgili oldukça açık bir şekilde görülür. Ferruhî, lafız olarak “puser”, “sipâhî”, “leşkeri” gibi kelimeleri kullandığı için onun şiirlerinde bu durum bariz bir şekilde dikkat çeker. Fakat Unsurî’de bu durum bazen açık bir şekilde kendini göstermez. Buna rağmen beyitlerinde yer verdiği sevgiliyi, onun güzellik unsurları yüceltirken, söylediği “mecliste olduğu zaman şarkı söyler, meydanda olduğu gün ordu süsleyici olur” gibi ifaderinde sevgilinin erkek olduğu hemen sezilir (Unsurî 1363: 27/b. 320). Yine bir kasidesinde “nigâr-i sipâhî” ifadesinden hareketle sevgilinin asker olduğunu hatta bu sevgilinin “sipehbed” yani ordu komutanı olduğunu anlıyoruz (Unsurî, 1363, s. 234/b. 2268).

Gazne dönemi şairlerinden Ferruhî’nin (ö. 1037) çoğu tegazzüllünde bu Türk sipahilerinin özellikleri görülür. Bu tegazzüllerde maşuk çok kere genç bir “asker”dir. O, bu askeri, “ordunun güneşi” (Ferruhî-yi Sistanî, 1349, s. 353), “ordunun mumu ve ışığı” (Ferruhî-yi Sistanî, 1369, s. 357) “ordu(ları) dağıtan güzel” (Ferruhî-yi Sistanî, 1369, s. 380) vasıflarıyla övmüş, bazen de: “Benim sevgilim kemankeş, yay çekendir ve iki çeşit oka sahiptir: Barış esnasında gönlümü kirpik okuyla (bakışıyla), savaş zamanında da düşmanların gönlünü ok ile yaralar” (Ferruhî-yi Sistanî, 1369, s. 212) demiştir. Bazen onu “kılıç sahibi olan aya veya zırh giyen bir serviye” (Ferruhî-yi Sistanî, 1369, s. 269) benzetmiş, siyah iki zülfünü de zırhın halkaları gibi düğümlü” (Ferruhî-yi Sistanî, 1369, s. 342) görmüştür (Armutlu, 2017, s. 55).

Yine Ferruhî gönlünü bir askere kaptırdığını, ordu gittiğinde onun da tıpkı bir peri gibi kaybolduğunu söylerken asker ile peri arasındaki benzerliğe dikkat çeker:

باری گزیدم از همه گیتی پری نژاد
زان شد نهان ز چشم من امروز چو پری
لشکر برفت او آن بت لشکر شکن برفت
هرگز مباد کس که دهد دل به لشکری

“İnsanlar arasında peri kadar güzel bir sevgili seçtim. Bundan dolayı bugün gözümün önünden bir peri gibi oldu/kayboldu. Ordu gitti o orduları kıran da gitti. Hiç kimse asla bir askere gönül veren olmasın” (Ferruhî-yi Sistanî, 1369, s. 380).

Sultan Mahmud sarayının sultanu’ş-şuara’sı olan Unsurî (ö. 1039) de benzer duygulara yer vermiştir. Askerin çift yönlü verdiği huzur ve mutluluğu şöyle ifade eder:

رامش افزایی کند وقتی که در مجلس بود
لشگر آرایي کند روزی که در میدان بود

“Mecliste bulunduğunda bir vakit neşe veriyor, savaş meydanında olduğu bir günde orduyu mutlu ediyor” (Unsurî 1363: 27). İran Edebiyatı üzerinde çalışanlar, yukarıdaki söylemler ve buna benzer diğer ifadelerde Gazneliler döneminde oluşturulan tegazzül ve gazellerde görülen maşûğun cinsiyetini (“معشوق مرد است نه زن” Şemîsâ, 1370, s. 46 ve “معشوق زن نیست” Yârşâtîr, 1334, s. 153) “erkek” olarak görmüşlerdir. Öyle ki Sîrûs Şemîsâ, Samani ve Gazneliler döneminde yazılan tegazzüllerde yer alan maşûğun sıfatlarını “hakikî/gerçek” kabul etmiş ve adı geçen zamanlarda yazılan şiirleri de “realist” olarak görmüştür (Şemîsâ 1370: 44). Ayrıca Şemîsâ’ya göre yazılan kasideler bir medhiye olup hükümdarın huzurunda okunuyordu ve “عشق مرد به” “erkeğin erkeğe aşkı” hiçbir şekilde bir çirkinlik barındırmıyordu (Şemîsâ, 1381, s. 46).

Diyebiliriz ki Arap şiirinde olduğu gibi Gazneliler döneminde asker sevgiliye yazılan şiirlerde, bedensel bir yakınlaşma, birlikte ve zevke dayalı bir yaşam ve benzeri duygulara yer verilmemiştir. Araştırmamız neticesinde bu tür beyitlerle karşılaşmadık. Buna rağmen şairler; fiziki görünümeleri, yüz güzellikleri ve savaş meydanında göstermiş oldukları kahramanlıkları karşısında hayranlıkla izledikleri bu asker güzellere kayıtsız kalmamışlardır. Onlara hayran kalmışlar, onlar için

yanıp yakılmışlar, gerçekleşmesi mümkün olmayan tek taraflı bir sevdanın içine düşmüşlerdir. Öyle ki bu sevdaya, görüldüğü anda başlayıp asker sevgilinin gitmesiyle son bulan tek taraflı romantik duygularla örülen, daha çok ruhsal bir bağlantıdan öteye geçmeyen bir beğenidir diyebiliriz.

Emred/Oğlan Sevgililer

Kölelik olgusunun getirdiği realitede doğrultusunda şairin tercihinin değiştiğini, Arap edebiyatından alınan ve bir geleneğe dönüşen yüzünde tüy bitmeyen “emred”lere karşı ilgi gösterildiği ve onlarla aşk oyununun içine girildiği görülmektedir. Unsurî (ö. 1039), bu duyguları aşağıdaki beyitlerde şu şekilde dile getirir:

متاب ای پسر مرا و زلف متاب گفتم
که بهر تاب تو دارم چنین بتاب گفتم
گفتم که چون بتاب کمانم ز عشق تو
گفتم کمان شد آری دعد از پی رباب
گفتم دلم بسوزد وز دیده خون چکد
گفتم که تا نسوزد گل کی دهد گلاب
گفتم چرا ببردی خواب از دو چشم من
گفتم بدان سبب که نیبنی مرا بخواب

“Dedim: Ey oğlan! Zülfünü kıvrım kıvrım edip de beni perişan etme, Dedi: Sen perişan olası diye zülfümü böyle kıvrımlı tutuyorum. Dedim: Senin aşkından yayın kıvrımı gibi oldum. Dedi: Evet Dâd da Rebâb için yay oldu (eğildi). Dedim: Gönlüm yanıyor, gözümünden kan damlıyor. Dedi: Gül yanmadıkça hiç gülsuyu verir mi? Dedim: İki gözümünden uykumu niçin kaçırdın. Dedi: Beni rüyanda görmemen için” (Unsurî-yi Belhî, 1363, s. 10).

Ünlü şair Ferruhî de (ö. 1037) küçük çocuklara ilgi duyduğunu, aşağıdaki beyitlerinde ifade etmiştir:

دوست دارم کودک سیمین بر بیجاده لب
هر کجا زیشان یکی ببینی مرا آنجا طلب
ای خوشا زین بیشتر کاندر سرایم زین صفت
کودکان بودند سیمین سینه و زرین سلب

“Gümüş (gibi beyaz tenli), yakut (gibi kırmızı) dudaklı bir çocuk seviyorum. Her nerede onlardan birini görürsen, işte orası benim için arzulanır yerdir. Ne güzel(di) bundan evvel sarayımda gümüş gibi (beyaz) göğüslü ve altın elbiseli, yaseminin tepesi gibi yuvarlak ve beyaz kalçalı, kamışın lifi gibi ince belli çocuklar vardı” (Ferruhî, 1369, s. 4).

Öyle ki Ferruhî, ilgi duyduğu erkek çocuktan şaraptan sonra öpücük ister ve gönlünün böylece mutlu olacağını, bunun da bir adet olduğunu çekinmeden ifade eder.

ای پسر گر دل من کرد همی خواهی شاد
از پس باده مرا بوسه همی باید داد
نقل با باده بود باده دهی نقل بده
دیرگاهی ست که این رسم نهاد آنکه نهاد
چند گاهی ست که از باده و از بوسه مرا
نفکندستی بیهوش و نکردستی شاد
وقت آن آمد کز باده مرا مست کنی
گاه آن آمد کز بوسه مرا بدهی داد

“Ey çocuk, benim gönlümü hoş edeceksen, kadehten sonra öpücük vermek gerekecek. Meze, bade ile beraberdir. (Mademki) badeyi veriyorsun meze de ver. Uzun süreden beri bu âdeti koyan koydu. Kaç zamandır kadeh ve öpücükle beni sarhoş etmedin, bana mutluluk vermedin. Beni kadehle sarhoş etmenin zamanı geldi. Bana öpücük ihsan etmenin vakti geldi (artık)” (Ferruhî-yi Sistanî, 1369, s. 45).

Ferruhî'nin çocuktan bade vermesinin ardından “öpücük” istemesi, antik Yunan’da da var olan bir olgudur. Öyle ki erkeklerden yetişkin olana “erastes/seven”, oğlan veya küçük çocuğa da “eromenos/sevilen” denildiği bilinmektedir. Erastes, oğlana/eromenos’a armağanlar verdikten sora ondan öpücük istemektedir. Antik Yunan’da öpücüğün değeri oldukça önemlidir: Nitekim “Agathon’u öperken, ruhumu dudaklarına taşıdım. İçimden yükselen zavallı kederin, benden geçip ona ulaşması için” (Goldhill, 2009, s. 75) sözleri, bir oğlanı öpmekle, aslında sahip olunan aşkın sevgiliye dudaklar vasıtasıyla aktarıldığını göstermektedir. Ömrü boyunca güzel oğlanları sevmekle geçen Sophokles’in yeni aldığı bir şarap kadehindenden genç bir şarap satıcısının bir yudum alması için çaba sarfettiği bilinmektedir. Onun yegâne amacı, büyük bir olasılıkla genç oğlanı baştan çıkarıp ondan öpücük alma olmalıdır (Stearns, 2016 s. 71). Ayrıca Cicero da kendisine katiplik yapan kölesinin dudaklarından çaldığı öpücükleri uzun uzun anlatmıştır (Duby, 2015, s. 79).

Bu bağlamda düşündüğümüzde Ferruhî'nin oğlandan öpücük istemesinin kaynaklarının antik Yunan’a kadar gittiğini veya

kadim Yunan'da var olan bu geleneğin Ferruhî'nin şiirlerine kadar uzandığını söyleyebiliriz. Ayrıca yetişkin erkeklerin güzellikleriyle öne çıkan ve çıplak egzersiz yapan oğlanların güzelliklerini seyretmek için Gymnasion'lara gittikleri, küçük hediyelerle oğlanların gönüllerini çelme yolunu tercih ettikleri de bilinmektedir (Canteralla, 2007, s. 110). İlk Latin erotik şiirin yazarı olan Catallus'un Lesbia'dan isteği ile Ferruhî'nin çocuktan istediği istek arasında oldukça benzerlik vardır. Catallus, şöyle demektedir: "Bana bir öpücük ver, sonra yüz, sonra bin daha, sonra bir daha yüz, sonra bin daha, sonra yüz!" (Alexandrian, 1993, s. 25).

Ferruhî'nin ne gerekçeyle kölesinden öpücük istemesini bilmesek de bunun altında "köle-efendi" olgusu yatması muhtemeldir. Ferruhî'ye bu duyguları söyletenin büyük bir ihtimalle Roma'da "Efendinin emrettiği şeylerde utanç olmaz" (Duby, 2015, s. 83) atasözüne yüklenen anlam olmalıdır. Seneca'nın bu bağlamda söyledikleri bu duygulara tercüman olacak gibidir: "Bir köle için efendisine karşı yerine getirmesi zorunlu olan mutlak bir görevdir" (Duby, 2015, s. 84). Öyleyse Ferruhî'nin öpücük istemesini, "bir efendinin genç kölesiyle kurduğu aktif ilişkiden başka bir şey değildir" (Duby, 2015, s. 84) diye düşünebiliriz. Bu durum Roma'da "büyük bir hoş görüyle karşılanan eşcinsellik" (Duby, 2015, s. 84) olarak tanımlanmaktadır. Gazneliler dönemi şiirinde yer alan ve "kûdek", "piser" olarak geçenler, ya "bende/köle" ya da "rîdek/tüysüz oğlan" olup küçük yaştaki gulâmlardır. Bunlar gençliklerinin başlangıcında olup henüz küçük yaşta sayıldıklarından yüzlerinde tüy bitmemiştir. Bunlar saraylarda veya seçkin kimselerin evlerinde yaşayan kölelerden doğmuş ve oralarda büyümüş olduklarından "ریکان /saray oğlanları" diye adlandırılan çocuklardır. Bu oğlanlar daha çok beyaz tenli oluşları ve güzelleriyle bilinen Bulgâr, Kandahar ve hisâr-ı Türkistân/Türk şehirleri gibi şehirlerdendir. Bu güzel yüzlü "nev-civân"lar ve "yeni yetme"ler, savaş sanatını öğrendiklerinden savaşlarda hükümdara yoldaşlık ederlerdi (Şemîsâ, 1381, s. 49).

Gazneliler döneminin ünlü şairi Senâî-yi Gaznevî'nin (ö. 1131) gazellerinde de benzer duygular yer almıştır. Senâî, 9 "ey peser" redifli gazel yazmıştır (Senâî-yi Gaznevî, 1385, s. 891-897). Gazneliler döneminde yaygınlık kazanan bu tarz şiirlere, Senâî de ayak uydurmuş ve *Divanı*'nda "emred" yani yüzünde tüy bitmemiş çocuğa en fazla gazel yazan şair olmuştur. Senâî'nin çocuğa karşı duygularını dile getirdiği ifadelerden bazıları şöyledir:

"Ne zamana kadar ar ve namus peşinde olacaksın", "Bana şarabı dolu sun!", "Ey çocuk güzellik yönüyle güzellerin pazarını kırdın geçirdin!", "Ey çocuk inleyen âşıklara merhamet et!", "Ey gulâm, bizim meclisimizi güzelliğinle aydınlat, Hüsrevânî şarabı kadehe dök!", "Ey çocuk senin belâ tuzağını tekrar düştüm, senin mahallene çılgık atarak yine düştüm", "Senin zülfün tuzak, benlerin dânedir. Dâne ümidiyle tuzağa düşmüşüm ey çocuk!", "Senin kıvrımlı zülflerinin bizim gönlümüzü esir etti", "Ey çocuk, tatlı dudakları bağışla, tatlı şarabı iç!", "Ey çocuk, gamdan dolayı kanlı gözyaşı döküyorum", "Ey sanem, sakiden şarap kadehini al, o tatlı dudaktan bir buse ver!", "Ey gulâm, niçin eziyet ediyorsun, vefalı olmaya çalış", "Ey çocuk, binlerce şirin canları avla!", "Ey çocuk dudağın bal, dişlerin şarap, tatlı dilin süt gibidir", "Ey çocuk, senin aşkıdan dolayı gönlüm yerinden sıcıyor!", "Ey çocuk Senâî'nin ayağı senin gamına takıldı durdu, bir tedbir kıl!" (Senâî-yi Gaznevî, 1385, s. 891-897).

O bir gazelinde oğlan çocuğuna şöyle seslenir:

یکزمان با ما بخلوت می بخور خرم بزی
یک زمان با ما بکلم دل بر آویز ای پسر
عاشقان را از کنار و بوسه دادن چاره نیست
دل بنه بر بوسه دادن هیچ مستیز ای پسر

"Bir zaman bizimle halvette şarap iç, neşeli yaşa! Bir zaman bizimle dostluk kur ey oğlan! Âşıklara buse vermekten ve kucaklamadan kaçış yok! Ey oğlan, buse vermeye alış, hiç de inat etme!" (Senâî-yi Gaznevî, 1385, s. 892).

Selçuklular Döneminde Şâhid-bâzî

Kaynaklar şâhid-bâzî olgusunun Selçuklular döneminde de varlığını devam ettirdikleri hususunda hem-fikirdirler. (Gozârgâhî, 1376, s. 295; Safâ II/69). Bu geleneğin, Abbasilerden Samanilere, Samanilerden Gaznelilere, Gaznelilerden de Selçuklulara geçtiği tarihsel süreç olarak bilinmektedir. Öyle ki bu devletlerin sultanlarının yanında emirler, vezirler hatta şairlerin de sarayları ve konaklarını bu güzel yüzlü bendeler ve gulâmlarla süslüyorlardı. Abbasiler döneminde özellikle Halife Mu'tasım'ın hassaten Türk kölelerden oluşan bir ordu teşekkül ettirmesi ve onların yavaş yavaş "vaşak" derecesinden "vaşşakbaşı" derecesine oradan da emirlik ve en sonunda da "ordu komutanlığına" ulaştıkları bilinmektedir. Samaniler ve Deylemîler teşkilatlarında da Türk köle ve cariyelerin çoğunlukta oldukları bilinmektedir. Daha ilginç olanı da Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde yaşayan şairlerin bu Türk ve Türk asıllı gulâmları övmesi ve onlar için sevgi ifadelerini sıklıkla kullanmalarıydı (Safâ, 1382, s. I/222). Bu durumun Selçuklular ve Harzemşâhlar için de geçerli olduğu söylenmektedir.

Gaznelilerden miras kalan asker gulâmlara ilgi duyma ve onları şiirlerinde övme, Melikşâh'ın saray şairi olan Muizzî'de de görülmektedir. O, Sultan Melikşâh'ı övdüğü ve "bu şûh asker piyadeler /این شوخ سواران/" diye başladığı bir kasidesinde (Muizzî, 1362, s. 177), askerlerin fiziki özelliklerini ve güzellik unsurlarını övgü dolu sözlerle ve klasik âşıkkane mazmun ve benzetmeler içerisinde dile getirmiştir. Buna göre bu askerler; eşi benzeri olmayan güzelliğe sahiptirler. Bu yönden aya güneşe benzerler.

Sözleri güzel, yanakları misk kokulu, belleri ince ve altın kemerlidir. Beyaz tenli olup ellerindeki kılıç ve mızraklarıyla yırtıcı aslanlara, şarap kadehleriyle de ince sülüne benzerler. Ellerindeki kadeh ve şişelerle öpülmeye kucaklanmaya layıktırlar. Savaşta tuttıkları kılıçlarla da korku salarlar. Rezmde savaşmaktan başka düşünceleri yoktur. Bezmde de gönül almadan başka iş bilmezler. Bu beyaz tenli güzel gulâmların değeri altın ve gümüşle hesap edilemez. Kasidenin nesip kısmında bunlara benzer duygular oldukça çoktur. Muizzî'nin "herkes gibi ben de onları arzu ediyorum" demesi, bu gulâmların bedensel hazza dayalı duygular içermesinde yer almasını göstermesi açısından önemlidir. Aşağıdaki beyit bir itiraf niteliğindedir:

هر گاه کزیشان صنمی بینم با خویش
گویم خُک آن را که چنین نوش لبانند

"Her zaman onlardan bir güzel görsem, kendime: Böyle emilecek dudakları olanlar ne güzel diyorum!" (Muizzî, 1362, s. 177).

Dönem şairlerinin büyük bir kısmı gulâmlar için şiirler yazmışlar, onlarla aşk oyununa girişmişler, ellerinden şarap içmişlerdir. Aşağıdaki beyitte Enverî, *Divânı*'nda yer alan "ey gulâm" redifli 180. gazelinde çocuk yaştaki gulâma seslenmiş, sakinin uykuya daldığı bir zaman diliminde gulâmdan kalkmasını ve kadehine şarap koymasını istemiş, saz eşliğinde içki arkadaşlarıyla şarap içmesini dilemiştir. Öyle görünüyor ki şair ile gulâm arasında zaman zaman çekişmeler olduğu, gulâmın onunla şarap içmeden uzak durduğu, gulâmın sert tavırlar içerisine girdiği Enverî'nin sözlerinden anlaşılmaktadır. Enverî, gulâmdan bu duyguları terk etmesini, vaktin sarhoş olma vakti olup kavga etme zamanı olmadığını ve günlerin kederini unutmak için kendisi gibi onun da şaraba teslim olmasını istemiştir (Enverî, 1372, s. II/866/g. 180- b. 1-6). Aşağıdaki beyit bu gazelin matla beytidir:

ساقی اندر خواب شد خیز ای غلام
باده را در جام جان ریز ای غلام

"Saki uyudu kalk ey gulâm! Şarabı can kadehinin içine dök ey gulâm!" (Enverî, 1372, s. II/866).

Şehr-âşûb: Şehirdeki Güzeller

Fars edebiyatında bir tür olan şehr-âşûb, Farsça "şehr" ve "âşûb" kelimelerinin birleşmesinden ortaya çıkan ve şehir karıştıran, bozan anlamına gelen bir birleşik bir sıfattır (Mu'in, 1360, s. II/2096). Kavramsal olarak da "şairlerin içinde bir şehir halkını övdükleri veya yerdikleri şiirdir. Önceleri kendi maşuklarını övmek, onların güzelliklerini ve cilvelerini ifade etmek amacıyla şiirde kullanılmış, daha sonra güzel yüzlü 'şâhidân'ı tavsif etmiş ve zamanla sıfat olan kelime isimleşerek sevgili, şâhid ve civân olarak anlam kazanmıştır (Mahcûb, 1345, s. 678). Şâhid-bâzî kelimesinin şehr-âşûb ile bağlantısı, içerisinde çeşitli mesleklere mensup ay yüzlü "şâhid/güzeller"in bulunması yönüyledir. Biz de bu doğrultuda şehr-âşûbları sadece güzel/sevgili bağlamında irdeleyeceğiz. Şehr-âşûbların, Fars şiirinde henüz bir tür olmadan önce ilk örnekleri beyit içerisinde güzelin bir sıfatı olarak erken dönemde Fars şiirinde görülmüştür. Gazneliler döneminin ünlü şairi Unsurî (ö. 1041), bir kasidesinin tegazzül bölümünde Kandaharlı güzelden/sevgiliden ve onun güzellik unsurlarından bahseder ve onu güzel, kokulu zülfüyle "şehir karıştıran/شهر آشوب" bir ay parçası olarak tasavvur eder. Beyitte sevgilinin güzelliği ve çekiciliği öne çıkmış, bu özellikleriyle şehir karıştıran bir özelliğe bürünmüştür:

بمشکین زلف شهر آشوب ماهی
بجادو غمزه جان آهنج خاری

"(Güzel/sevgili) kokulu zülfüyle şehir karıştıran bir ay! Büyüleyici gamzesiyle canları cezbeden bir ay!" (Unsurî, 1363, s. 281, k. 64/b. 2667).

Kaynaklar bu şiirlerin ilk örneğinin Mes'ûd-ı Sa'd-ı Selmân (ö. 1121) tarafından yazıldığı kanaatini taşırlar. Şair, çeşitli sanat/meslek erbabı "güzelleri" övmüştür. Aşağıdaki kıt'ada şair demirci çırağının övgüsünü yapmıştır. Ona "ey dil-rübâ" diye seslenmiştir. Bu hitap, sevgililere seslenildiğinde kullanılır. Ayrıca sevgi yönüyle kendi gönlünün sıcak ve yumuşak, demirci sevgilinin gönlünün mesleği gibi sert olduğunu söylemiş ve sevgili ile olan iletişimin oldukça zor olduğunu ifade etmek istemiştir.

Demirci Güzel

اگر آهنگری است پیشه تو
با من ای دلربای در ده تن
از دل خویش وز دلم بر ساز
از پس کار کوره و آهن
کاهنی نیست سخت چون دل تو
کوره نیست گرم چون دل من

"Ey gönül götüren (sevgili) eğer demircilik senin mesleğinse, bedenini bana teslim et! İşten sonra ocak ve demiri benim gönlümden ve kendi gönlünden yap! Zira senin gönlüne benzeyen sert bir demir, benim gönlüme benzeyen sıcak bir ocak

yoktur” (Mes’ûd-ı Sa’d-ı Selmân, 1362, s. s. 649).

Bu türün oluşmasındaki en büyük etken, bir şehirde yer alan sanatkâr ve meslek sahiplerinin anlatılmasıdır. Adı geçen tür, daha sonra anlam kaymasıyla genişlemiş, içeriği zenginleşmiş ve yeni bir tanımla türün çerçevesi çizilmiştir. Kaynaklarda bu husus ayrıntılı bir şekilde yer almıştır (Mahcûb, 1345, s. 678). Burada kapsamı uzatacağı için bu türden uzun uzadıya bahsedilmeyecektir.

Bu tür üzerine önemli çalışmalar yapan Ahmet Gülçin-i Me’ânî’ye göre, bu türde şiirler yazmış ikinci kişi Mehşitî’dir. Adı geçen yazar, Mehşitî’nin ilk kez rubai şeklinde şehir-âşûb yazan kişi olduğunu ve kendisinden sonra bu tarz üzerine rubai şeklinde şiirler yazan şairlerin onu taklit ederek onun yolundan gittiklerini belirtmiştir (Me’ânî, 1346, s. 16-17). Bu tespit yerinde bir tespit olup eldeki malzeme de bunu göstermektedir. Mehşitî, döneminde geçerli olan çömlekçi, ayakkabıcı, nalbant, kasap, marangoz, demirci, ciltçi, terzi, müezzin gibi Gence şehrinin meslek erbaplarını, mesleklerinin özelliklerini de yansıtacak bir şekilde dört mısra içerisinde yani rubai tarzında anlatma başarısını göstermiştir. Bu anlatımda meslek sahibini âşıkane şiirin mazmun ve mefhumlarıyla vafetmiştir. Mehşitî, rubailerinde meslek sahiplerini bazen ‘kudek’ ve ‘puser’ olarak tanımlaması, onların yetişmiş usta ve meslek erbabı değil, o meslekte çalışan küçük çırak çocukları olduğunu gösterir. Bu da bu türde bir başka sorun olarak karşımıza çıkmıştır. Mehşitî’nin bu şekilde onlara seslenmesi, kendisinin bu meslek erbaplarına âşık olduğu savını gündeme getirmiştir. Bu sav, türün açmazı olarak edebiyat tarihlerinde hep tartışma konusu olmuştur. Mehşitî’nin şehir-âşûb türünde yazdığı rubailerinden bazı örnekler aşağıdadır:

Kasap Çocuk

Şair, küçük kasap çırağının dükkânı sülediğini, çevresindeki insanların ilgisini çektiğini, neşeli bir şekilde konuştuğundan bahseder:

آن کودک قصاب دکان می آراست
استاده بدند مردمان از چپ و راست
دستی بکفل زدو خوش و خوش میگفت
احسنت زهی دنیۀ فربه که مراست

“O küçük kasap çocuk dükkânı süslüyordu. İnsanlar, sağdan ve soldan (sıra şeklinde) durmuşlardı. Etin dolgun kısmını bir eliyle döverek güzel güzel konuşuyordu. Ne güzel! Benim bu şekilde semiz bir kuyruğumun olması ne güzel!” (Şihâb, 1347, s. 40/r. 36).

Mutasavvıflar Bağlamında Şâhid-bâzî

Şâhid-bâzî olgusu mutasavvıf yazar ve şairler arasında da ele alınmış ve incelenmiş, çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Şâhid-bâzî, mutasavvıflar tarafından olumlu ve olumsuz olmak üzere iki şekilde kabul görmüştür. Bir grup mutasavvıf şâhid-bâzîye, başka bir ifadeyle “emred-bâzî”ye yani tüysüz oğlanlara rağbet göstermemişler ve onlarla ilgilenmemişlerdir. Azınlıkta olan bu grup mutasavvıfın başında Mevlâna, Sühreverdi, Şems-i Tebrîzî, İbnü’l-Arabî gelir. Diğer bir grup çoğunlukta olup bunlar irfanî öğretileri ve hadisleri, amaçları doğrultusunda kötüye kullanmışlar veya yorumlamışlardır. Bu gruba giren mutasavvıfların dayanağı “اللّٰهُ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ/Allah güzeldir, güzeli sever” sözüdür (Şemîsâ, 1381, s. 97). Aslında bu sözü neredeyse tüm mutasavvıf yazar ve şairler benimsemişlerdir. Onlara göre güzellik, Tanrı ile bağlantılıdır. Çünkü Tanrı, mutlak güzel yani cemâl-i mutlaktır. Mutasavvıflar, parça güzelliğinin, bütün güzelliğin bir tezahürü olduğu görüşündedirler. Mevlâna, bu hususta şöyle der:

خوبرویان آینۀ خوبی او
عشق ایشان عکس مطلوبی او

“Güzel yüzlüler onun güzellik aynası, onların aşkı talep edilenin yansıması”

Mevlâna, “Tanrı güzeldir, güzeli sever” sözünün bazı mutasavvıflar tarafından kötüye kullanıldığı görüşüne sahiptir. O, bu düşüncesini “gül-diken” ilişkisi bağlamında ele almış ve şöyle demiştir:

ور تو گویی جزو پیوسته گل است
جار می خور، خار مقرون گل است

“Eğer sen parça bütüne bağlıdır dersin, diken ye, diken güle yakındır” (Mevlânâ, trs., s. 144/b. 2873).

Mevlâna’nın yukarıdaki beyti, şâhid-bâzî, emred-bâzî ve cemâl-perest düşünceleri benimseyen mutasavvıflara karşı verilmiş bir cevap niteliğindedir. Ünlü Mesnevî şârihi Firûzânfer, bu beyti şöyle yorumlamıştır: “Bağlanma süreklidir ve mutlak tecelli/zuhur mertebelerinden bir mertebe yönünden dolayı onunla bağlantılıdır. Bu düşünceden dolayı kimileri yanılgıya düşebilir ve parçayı sevmenin bütünü sevmek olduğunu düşünebilir. Süfilerden bir grup, bu düşüncüyü delil olarak kullanmışlar ve bunu tarikat usullerinden biri zannetmişlerdir. Mevlâna, önce cevabı duygu ve gelenek yoluyla verir ve sonra muaraza yoluyla bu düşüncüyü reddeder. Bu varsayımına göre, diken de gül ile bağlantılıdır ve her ikisi de aynı ağaçta yetişir. Ama hiç kimse bu ikisinin aynı olduğunu kabul etmez, gülün yerine diken yemez, diken koklamaz” (Firûzânfer, 1373, s. 1170).

Bir başka irfanî ilke de “mecaz, hakikatın köprüsüdür/المَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ” sözüdür. Başka bir ifadeyle mecazi aşk, hakiki aşka

ulaşmak için bir köprüdür, basamaktır. Bundan hareketle cemâl-perestler/şâhid-bâzîler, Tanrı'yı sevmek ve ona ulaşmak, güzeli, güzel yüzlüleri sevmekten geçer düşüncesini taşımaktadırlar. Aşağıdaki beyit Mevlana'ya aittir:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است
عاقبت ما را بدان سر رهبر است

“Âşıklık ister bu taraftan ister o taraftan olsun, sonuçta bizi o tarafa yöneltir” (Mevlânâ, trs., s. 8/b. 110).

Yukarıdaki beyti, Firûzânfer şöyle yorumlamıştır: “Sufilerden bazıları, cemâle ve güzelliğe tapmanın/perestîş hisleri okşamaya, ruhsal inceliğe ve nihayet ahlak tezhibine/güzelliğine ve insanın olgunlaşmasına/mükemmelleşmesine yol açtığına inanmışlardır. Bazen bunun Tanrı'nın tecellisi olduğuna veya onun “hulûl”üne inanmışlar, “cemîl” suretine girmiş Tanrı'yı övme olarak görmüşlerdir” (Firûzânfer, 1373, s. 31).

Hulûl, aslen İranlı olup ve X. yüzyılda ölen Ebû Hulmân el-Fârisî tarafından ortaya atılan bir görüştür. Onun yolundan gidenler veya onun görüşünü benimseyenler Hulmânîyye olarak bilinirler. Ebû Hulmân, kendi inancını Şam'da ortaya koyduğu için de ed-Dımişkî olarak bilinir (Hucvirî, trs., s. 157). Hucvirî, tasavvuf yolunun ehli olanların Ebû Hulmânî'yi gönül erbabı/erbâb-ı dil olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir (Hucvirî, trs., s. 158). Serrâc, ondan “Ebû Hulmân es-Suffî” olarak bahsetmiştir (Serrâc, trs., s. 122). Hulmânîyye olarak bilinen grup, zevk sahibi ve hoş-meşrep kişilerdi. Bunlar, Ebû Hulmân'a uyararak her nerede bir güzel yüzlü görseler, hiç düşünmeden açıkça onun önünde yere kapanıp secde ederlermiş (Firûzânfer, 1373, s. 31). Onun yolundan gidenler, mahalle ve sokaklarda dolaşır, güzel gençleri camilere götürürlermiş. Bu şekilde tüysüz oğlanlara ilgi duyan mutasavvıflara “şâhid-bâz”, bu meşrebe de “şâhid-bâzî” denmektedir. Bazı mutasavvıflar bu yola “suret-perestî” demişlerdir (Bayram, 2005, s. 44).

Ebû Hulmân'ın takipçileri XI. yüzyılın sonuna kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Öyle ki meşhur Eş'ârî kalamcısı Abdulkâhîr Bağdâdî (ö. 1037), Bağdad'da onlardan birini görmüş ve onunla sohbet etmiştir. İşte “şâhid” ve “hüccet” lafzının, sufi istilahında “güzel yüz” manasına kullanılması, bu inançtan kaynaklanmaktadır. Bu münasebetle “زیبا رویا/güzel yüzlüler” Tanrı'nın güzelliğine delil sayılmıştır. Fakat Şems-i Tebrîzî ve Mevlâna, Hulûliyye görüşlerde yer alan cemâl-perestliği benimsememişlerdir. Onlar, kemal sevgiyi ve Tanrı sevgisiyle bir olan kâmil insan sevgisini kendi irfanî görüşlerinin temel prensibi olarak görmüşlerdir (Firûzânfer, 1373, s. 31). Buna rağmen Ahmed Gazzâlî (ö. 1126), Aynulkudât Hemâdânî (ö. 1131), Evhadiddîn-i Kirmânî (ö. 1238), Fahreddîn-i Irâkî (ö.) gibi büyük mutasavvıflar da bu görüşü benimsemişlerdir. Onların cemâl-perest/şâhid-bâzî hikâyeleri çeşitli sufi kitaplarında ve tezkirelerde anlatılmıştır. Öyle ki aşağıda Evhadiddîn-i Kirmânî'ye ait rûbai sanki bu doğrultuda/hulûliyye kapsamında söylenmiştir:

زان می نگرم بچشم سر در صورت
کالبتہ ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صورتیم
معنی نتوان دید مگر در صورت

“Surete tesir etmek mana yoluyla olduğundan göz ucuyla surete bakıyorum. Bu âlem surettir, biz de suretiz. Suret dışında mana görülemez” (Evhadiddîn-i Kirmânî, 1366, s. 234/r. 1153).

Şâhid savunucuları veya İranlılar, “şâhid-bâzî” olarak Ahmed-i Gazzâlî (ö. 1126), Evhadiddîn-i Kirmânî ve Fahreddîn-i Irâkî (ö. 1287)'yi kabul etmektedirler (Ritter, 1379, s. II/40).

Sa'dî-yi Şîrâzî ve Şâhid-bâzî

Fars edebiyatının en tanınmış şairlerinin başında gelen Sa'dî-yi Şîrâzî (ö. 1292), Fars gazel sahasının en parlak simalarından birisidir. Sa'dî, çok yönlü bir şair olup yazdığı *Bûstân* ve *Gülistân* isimli eserleriyle hem Fars edebiyatını hem de Türk edebiyatını etkilemiş bir şairdir. Ahlakî yönüyle bilinen Sa'dî, özellikle *Gülistân* adlı eserinde şâhid-bâzî konusuna genişçe yer vermiştir. Sa'dî'nin bu konuyu sıklıkla işlemesini Şemîsâ, 13. yüzyılda şâhid-bâzî olgusunun toplumun her katmanında benimsenmesine, seçkinler ile halkın bu duyguya müptela olmasına bağlamaktadır (Şemîsâ, 1381, s. 147).

Sa'dî'nin gazellerinde güzellik, özellikle de fiziksel güzellik önemli bir unsur olarak kendini gösterir. Bundan dolayı onun şiirlerinde güzel yüzlüler ve onlara düşkünlük oldukça geniş yer almaktadır. Aşağıdaki beyitte Sa'dî, güzel yüzlüler bakmanın günah olmadığını söylemektedir:

که گفت برخ زیبا نظر خطا باشد
خطا بود که نبیند روی زیبا را

“Kim söyledi: Güzel yüze bakma hata olur! Güzel yüzü görmemek hata olur” (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 320).

Sa'dî, aşağıdaki beyitte de âşık olmak ile güzel yüzlüler arasında bir ilgi kurmuş, hatta güzel yüzlülere meyli olmayanları değil âşık, adamdan bile saymamıştır:

عیب سعدی مکن ای دوست اگر آدمیی

کادمی نیست که می‌لش بپرویان نیست

“Ey dost, eğer (âşık) biriysen Sa’dî’yi ayıplama; güzel yüzlülere meyli olmayan adam değildir (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 364). Sa’dî-yi Şîrâzî, güzele bakmaktan çekinmediği, her fırsatta güzel yüzlülere rağbet ettiği için “gözlerinizi sakının” ayeti ortada iken, fakihlerin bakmanın günah olduğunu söylemelerine rağmen, bu eylemin günah olduğu düşüncesinde değildir. Ona göre asıl günah, güzelliğe ve güzel yüzlülere göz kapatmaktır. Belki o, “Tanrı güzeldir, güzeli sever” sözünden hareketle, güzele bakmanın günah olmadığı düşüncesindedir:

توهم این مگوی سعدی که نظرگناه باشد
گنه است بر گرفتن نظر از چنین جمالی

“Ey Sa’dî! Sen de söyleme bakmak günahdır diye! Böyle bir güzelliğe göz kapamak (asıl) günahdır” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 537).

Sa’dî bir taraftan diğer şairler gibi güzellere bakmanın çok eski bir âdet olduğunu, bundan dolayı kendisinin de güzellere baktığını ve meyilli olduğunu söylerken, digger taraftan bu geleneği bidat/sonradan ortaya çıkan şey, yenilik olarak kendisinin ortaya çıkarıp yeryüzüne yerleştirmedigini söylemekte geri durmamıştır:

نظریا نیکوان رسمیت معهود
نه این بدعت من آوردم به عالم

“Güzellere bakmak eski bir âdettir; bu bidatı bu dünyaya ben getirmediğim” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 448).

Yukarıdaki örnekler onun *Divanı*’nda oldukça çoktur. Bu açıdan bakıldığında Sa’dî, “nazarbazi/güzele bakma” taraftarlarından olup güzel yüzlülere bakmaya düşkündür. Öyle ki o, fakihlerin bakma/bakış eylemini yasak etmeleri ve onun haram bir eylem olduğunu söylemelerine rağmen, san ki o, bu görüşü benimsememiş gibidir. Nitekim aşağıdaki beyitte hem bu durum hem de fakihlere üstü örtülü bir serzeniş görülmektedir. Sa’dî’ye göre; onlar, bakışı haram, insan kanını helal saymışlardır. Beyitte “cemâ’atî” ifadesiyle fakihler kasdedilmiştir:

جماعتی که نظرا حرام می دانند
نظرحرام بکردند و خون خلق حلال

“Nazarı haram bilen bir topluluk, nazarı/bakmayı haram, insan kanını helal yaptılar/saydılar” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 445). Sa’dî’nin aşağıdaki beyti de yukarıda ifade edilen duygular doğrultusunda söylenmiştir. O, bakma/nazar eylemini yaratılışa aykırı bulanlara -bunlar büyük bir ihtimalle fakihlerdir- itiraz eder ve gözün işlevselliğini gözün varlığıyla ilişkilendirir:

گرتو انکار نظر در آفرینش می کنی
من همی گویم که چشم از بهر این کار آمدست

“Eğer sen, nazarı/bakmayı yaratılışa aykırı buluyorsan; ben de diyorum ki gözler bu iş için gelmiş/yaratılmıştır” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 341).

Güzellere ve güzel yüzlülere nazar/bakma (nazar-bâzî), Sa’dî’nin benimsediği bir olgu olduğu için, bu tür eylemlerin sonucu kendisinin “şâhid-bâzî” olarak algılanmasına vesile olmuştur. Böylece Sa’dî’nin adı şâhid-bâz olarak ortalıkta dolaşmaya başlar:

نام سعدی همه جا رفت به شاهد بازی
وین نه عیب است که در ملت ما تحسینیت

“Sa’dî’nin adı her yere şâhid-bâz (olarak) ulaştı, bu ayıp değildir, zira bizim milletimizde güzel bir şeydir” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 366).

Sa’dî’nin yukarıdaki beyti, oldukça dikkat çekici ve düşündürücüdür. Her şeyden önce Sa’dî’nin ismi, bulunduğu çevrede şâhid-bâz olarak öne çıkıyor ve o, bu sıfatla tanınıyor. Fakat bundan daha önemlisi Sa’dî’nin bu beytinde önce “bizim milletimizde beğenilmiş” bir eylemdir diyerek, şâhid-bâzlığın utanılacak bir şey olmadığını iddia etmesidir. Sa’dî, burada büyük bir ihtimalle “millet” kelimesini “töre, gelenek, benimsenmiş âdetler” anlamında kullanmıştır. Belki de şâhid-bâzî olgusunun çok eski bir gelenek olduğunu “نظریا نیکوان رسمیت معهود/güzellere bakma eski bir âdettir” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 448) ve bu âdetin de benimsendiğini söylemiş olabilir. Sa’dî’nin bu beyti, şâhid-bâzî olgusunda hem kendi açısından hem de toplumsal açıdan çok şey anlattığını göstermesi yönüyle son derece önemli mesajlar içermektedir.

Sa’dî, yukarıda verilen örneklerin benzerlerine, eserlerinde çok yer vermiştir. Bu beyitlerden hareketle onun bir şâhid-bâz olduğunun söylemesi, yanlış olmaz. Fakat o da eserlerinde şâhid-bâzî duygusuna yer veren şairler gibi bu kelimeyi hangi anlamda kullandığını ve ne amaçla söylediğini açıklamıştır. Sa’dî, güzellere bakmasını, “mana-suret” ilişkisi doğrultusunda ele almış ve değerlendirmiştir. Benzer durumun Evhadiddîn-i Kirmânî’nin rûbaîlerinde de görüldüğünü daha önce örneklerle göstermiştik. Sa’dî, aşağıdaki beyitte güzellere bakma eylemini “mana-suret” ilişkisi içerisinde ele almıştır:

آن که می گوید نظردر صورت خوبان خطاست
اوهمین صورت همی ببیند ز معنی غافل است

“Güzellerin suretlerine/yüzlerine bakmak hatadır diyen kimse; sürekli sureti görür, manadan habersizdir” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 246).

Sa’dî, bakma eylemini yine kendince yorumlamaya devam eder ve bunu “bahçe-meyve” örneğiyle açıklar. Meyveye bakını

dar, kıt görüşlü olarak niteler, kendisini de bahçenin güzelliklerine bakan biri olarak görür. Başka bir ifadeyle tamahkâr olanların gözü meyvede olduğundan bahçenin güzelliklerini göremezler:

تنگ چشمان نظربه میوه کنند
ما تماشاکنان بستانیم

“Dar görüşlüler, meyveye bakarlar, biz ise bahçenin (güzelliğine) bakarız” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 480).

Benzer durum aşağıdaki beyitte de vardır. Sa’dî, “sen-biz” ayırımından yola çıkarak, kendisinin Tanrı’nın yarattıklarına yani eserlerine, karşısındakinin de insanın görünen yüzüne baktığını ifade etmiştir:

تو به سیمای شخص می نگری
ما در آثار صنع حیرانیم

“Sen, insanın görünen yüzüne bakıp duruyorsun, biz de yaratanın yarattıklarına hayranız” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1388, s. 480).

Bûstân’da Şâhid-bâzî

Sa’dî-yi Şîrâzî’nin, gazellerinden verilen örnek beyitlerden hareketle şâhid-bâzî veya nazar-bâz olduğunu çekinmeden söylediği yukarıda ifade edilmişti. Fakat ünlü eseri *Bûstân*’da şâhid-bâzî fikrine karşı çıktığı ve bu eylemin çirkinliğinden bahsettiği dikkat çekmektedir. *Bûstân*’ın “terbiyenin etkisi” başlıklı yedinci bölümünde, babalara çocuklarını hoş tutmaları ve çocuklarıyla kaygılanmaları hususunda öğüt verir. Çünkü baba, çocuklarıyla yeteri kadar ilgilenmezse, onunla başkası ilgilenir ve onu yoldan çıkarır. Başka bir ifadeyle Sa’dî, çocukların nazar-bâzların tuzağına düşmemeleri için babaların çocuklarıyla ilgilenmelerini ister ve şâhid-bâzî düşüncesini tamamen çirkin bulur. Burada Sa’dî, babalara kendi tecrübelerini aktaran bir ahlak eğitici olarak mı seslendiği, yoksa gerçek anlamda nazar-bâzî olgusunun dışına çıkmayan birisi mi olduğu çok net değildir. Sa’dî, “terbiye” konusunu işlediği *Bûstân*’ın yedinci bölümünde, şâhid-bâzî hikâyelere işaret etmiştir. Bu durum yaşadığı dönemin en müzmin/kronik eğitim meselesinin şâhid-bâzî olduğunu gösterir (Şemîsâ, 1381, s. 148).

پسر چون زده برگشتش سنین
ز نا محرمان گو فراتر نشین
بر پنبه آتش نشاید فروخت
که تا چشم بر هم زنی خانه سوخت

“Çocuk on yaşını geçince, na-mahremden uzak durmasını söyle! Pamuğun yanında ateş yakmak doğru değildir. Zira göz kapayıp açınca kadar ev yanar” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 164).

Sa’dî, bu duyguları söyledikten sonra, bir babanın çocuğunu nasıl eğitebileceğinin yollarını gösterir, neler yapması ve neleri yapmaması gerektiği üzerinde durur. Sonra vermek isteği mesajı aktarır:

پسر را نکو دار و راحت رسان
که چشمش نمائد بدست کسان
هر آنکس که فرزند را غم نخورد
دگر کس غمش خورد و بدنام کرد
نگه دار از آمیزگار بدش
که بدبخت و بی ره کند چون خودش

“Çocuğu hoş tut, rahat ettir ki onun bunun eline bakmasın! Her kim ki çocuğu ile kaygılanmazsa, onunla başkası ilgilenir ve adını kötüye çıkarır. Çocuğu kötü hocadan koru, çünkü onu kendisi gibi mutsuz ve yolsuz eder” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 165).

Sa’dî’nin, bu bölümde anlattığı bir diğer hikâye de oldukça dikkat çekicidir. Burada çocuklar için gördüğü tehlikeli durumu, bir eğitimci kimliğiyle anlatmaya devam eder. Sa’dî, öyküsünde bir düğün gecesini anlatır ve gecede her cinsten kişilerin bulunduğunu söyler. Düğünde çalgıcının sesinin mahallenin sınırlarını aştığını, âşıkların hây u hûy naralarının göklere ulaştığını anlatır. Sa’dî’nin “ای بود محبوب من/Benim sevgilim, bir peri yüzlü idi” Ona “ای لعبت خوب من/Ey benim güzel bebeğim” diye seslenmiş ve “Neden bu düğüne arkadaşlarla birlikte gel miyorsun? Eğer gelirsen geceyi mumlar gibi aydınlatırsın” demiş. Sa’dî’nin mahbûbu hem gidiyormuş hem de şunları söylüyormuş:

محاسن چو مردان ندارد بدست
نه مردی بود پیش مردان نشست
سپه نامه تر زان مخنث مجواه
که پیش از خطش روی گردد سپاه
از آن بی حمیت بیاید گریخت
که نا مردیش آب مردان بریخت

“Adamlar/erler gibi elinle (tutacak) sakalın yoksa adamların yanında oturmak erlik sayılmaz. Henüz yüzünde sakal çıkmamış o oğlandan daha rezil (kimse) arama/yoktur. O şerefsizden kaçmak gerekir. Çünkü onun (yaptığı) namertlik, erkeklerin yüz suyunu döker/şerefini kırar” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 165)

Sa'dî, hikâyesinin sonunda şâhid-bâzî olgusunu yansıtan bir söyleme yer verir. Bu söylemden onun bu duyguya bakışının olumsuz olduğu hemen anlaşılır. Şâhid-bâzîlığı şiddetle kınamasını, bir kalender grubu içinde yer alan tüysüz bir oğlan ve onun babası üzerinden dile getirir:

پسر گو میان قلندر نشست
پدرگو ز خیرش فرو شوی دست
دریغش مخور برهلاک و تلف
که پیش از پدر مرده به نا خلف

“Kalenderler arasında oturan çocuğun babasına söyle: onun hayrından elini yıkasın/umudunu kessin, onun ölüp yok olmasına üzülmeyin zira babasına benzemeyen (çocuğun) babasından önce ölmesi daha iyidir” (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 165).

Sa'dî, yukarıdaki hikâyede yüzünde tüy bitmemiş güzellerle yani çocuklarla oturan bir kimseyi “آبرو بی/şerefsiz” konumuna getiriyor ve böyle bir oturmayı çirkin görüyor. Sa'dî, güzel yüzlü oğlanlardan sakınmak için evlenme olgusunu öne çıkaran bir başka hikâye anlatır. Sa'dî, bu öyküye şöyle başlar:

خرابت کند شاهد خانه کن
برو خانه آباد گردان بزن

“Ev yıkan şâhid seni mahveder, evin mamur olsun (diyorsan) git evlen!” (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1375, s.165).

Bu beytin arkasından Sadî, telkinci üslubuyla evlenme olgusunu ve kadının özelliklerini ortaya döker ve tüyü bitmemiş oğlan ile kadın arasındaki farkı dile getirir ve şöyle der: “Her sabah bir bülbülle beraber olan bir gül için heves beslemek doğru değildir. Her mecliste mum olan bir sevgilinin etrafında pervane gibi dolaşıp durma. İyi huylarla bezenmiş güzel bir kadın, yeni yetişmekte olan o cahil gence hiç benzer mi? Kadın, bir gonca gibi vefalı olduğundan bahset, gül gibi güler, başı gülmekten ardına düşer. Öyle kat kat huysuzluk eden ve Ebu Cehil karpuzu gibi taşla dahi kırılmayan çocuğa benzemez” Sadî, üslubu gereği anlatımın sonunda sözü ve vermek istediği mesajı aktarır:

مبین دلفریبش چو حور بهشت
کز آن روی دیگر چو غولست زشت
گرش پای بوسی نداردت پاس
ورش خاک باشی نداند سپاس
سر از مغز و دست از درم کن تهی
چو خاطر بفرزند مردم نهی
مکن بد فرزند مردم نگاه
که فرزند خوشست بر آید تباه

“(Sen) çocuğun cennet hurisi gibi onun gönül çalmasına bakma; o bir taraftan da şeytan gibi çirkindir. Eğer onun ayağını öpsen sana hürmet etmez, onun (yoluna) toprak olsan minnet duymaz. Gönülünü el çocuğuna kaptırırsan, başında akıl, elinde dirhem/para yok bil! Halkın çocuğuna kötü (gözle) bakma ki senin kendi çocuğuna da yazık olmasın” (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 166).

Aşağıdaki hikâye, “efendi-köle” bağlamında ele alınmıştır. Efendinin köle üzerinde hakkı olduğu için, başka bir ifadeyle köle, efendinin “temellük”ü olduğundan dolayı efendisinin söz ve eylemlerine itaat etme konumundadır. Bu hikâyede durum biraz değişkenlik göstermektedir. Efendi/sahip, kölesine dokunmak, ondan yararlanmak ister. Köle buna izin vermez ve efendisine fiziki saldırıda bulunur. Öyküyü Sadî'nin anlatımından dinleyelim:

دراین شهر باری به سمع رسید
که بازارگانی غلامی خرید
شبانگه مگر دست بردش به سیب
که سمین ز نخ بود و خاطر فریب
پری چهره هر چه او فتادش به دست
به کین در سر مغز خواجه شکست

“Bu şehirde bir kez (şöyle) bir olay olmuş; tüccarlardan biri (pazardan) bir gulâm/köle almış. Gece olunca kölenin çenesine dokunmak istemiş. Çünkü o, gümüş bedenli, gönül çelen idi. Güzel yüzlü köle, öfkeyle eline geçirdiği her şeyi efendisine fırlatmış, başını yarmış (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 166).

Sadî, bu girişten sonra hemen nasihat verme gereği duymuş ve evrensel bir mesaj vermiştir:

نه هر جا که بینی خطی دلفریب
توانی طبع کردنش در کتیب

“Hatları gönül aldatanı gördüğün her yerde ona gönül verilmez, ona tamah edilmez” (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 166).

Sadî, Bûstân'da şâhid-bâzî olgusuna genel anlamda yer verdiği gibi, mutasavvıflara dönük olarak da yer vermiştir. Bir hikâyesinde güzelliğe âşık bir dervişe yer vermiş bu öyküyü “derviş-Hipokrat” üzerinden anlatmıştır. Buna göre bir derviş, güzel yüzlü birini görmüş, aşkın verdiği perişanlıkla hâlden hâle girmiş. O sırada hekim Bukrat/Hipokrat, at üstünde oradan

geçiyormuş: “Bu adama ne olmuş” diye sormuş. Birisi de: “Bu adam dinibütün bir dervîştir, hayatı boyunca hiç hata yapmamış, sürekli insanlardan kaçarmış, ama son zamanlarda gönlünü bir güzele kaptırmış, bundan dolayı aklı başından gitmiş” diye cevap vermiş. Çevredekiler onu kınıyor, dervîşte onların kınamasını duyuyormuş (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 167). Sadî, bir anlatıcı olarak tam da burada araya girerek vermek istediği mesajı önce dervîşin ağzından nakleder ve onun asıl amacının ne olduğunu ifade eder:

نه این نقش دل می رباید ز دست
دل آن می رباید که این نقش بست

“Gönlümü elimden çalan bu nakış/güzellik değildir, o gönlümü çalan bu güzelliği yaratandır” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 167).

Sadî, dervîşin bu ifadesiyle yeniden anlatıcı kimliğiyle tekrar devreye girer ve kendi vermek istediği mesajı ünlü Hekîm Hipokrat üzerinden verir:

شنید این سخن مرد کار آزمای
کهن سال پرورده پخته رای
بگفت ار چه صید نکویی رود
نه با هر کسی هر چه گویی رود
نگارنده را خود همین نقش بود
که شوریده را دل به یغما ربود
چرا طفل یکروزه هوشش نبرد
که در صنع دیدن چه بالغ چه خرد
محقق همان ببند اندر ابل
که در خوبرویان چین و چگل

“Güngörmüş, tecrübeli, olgun fikirli, yetişkin bilge, bu sözleri işitti; ‘her ne kadar bu adam iyi bir ad peşinde koşuyorsa da senin söylediğin her şey herkes için geçerli değildir. Acaba kâinatı bezeyen Tanrı, (sadece) bu güzeli mi yarattı? Bu âşığın/dervîşin gönlünü çalan (güzeli) mi yarattı? Neden bir günlük bebek onun aklını (başından) götürmüyor. Tanrı’nın sanatını ergenle küçüğe görmek farklı mı? Muhakkık, Çin ve Çigil’in güzel yüzlülerinde gördüklerini deve de bile görür (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 167).

Mistik bir yönü bulunduğu söylenen Sadî’nin Hipokrat üzerinden verdiği mesaj oldukça düşündürücüdür. Her şeyden önce Sadî, mutasavvıfların “Tanrı, güzeldir güzeli sever” veya “Tanrı’nın cemâl sıfatı daha çok güzel yüzlerde tecelli etmiştir” ve benzeri sözlerin doğru olduğuna çok da inanmamış gibidir. Eğer, inanmış olsaydı şâhid-bâz düşüncesinin kötü bir eylem olduğunu gerek Bûstân’da gerekse Gülistân’da örneklerle anlatmazdı. Sonra dervîşin yaşadığı psikolojik hâlini Hipokrat üzerinden vermesi de bize göre oldukça anlamlıdır. Çünkü o, dünya çapında tanınmış bir hekimdir. Bu hekimin ağzından dervîşe cevap vermesindeki anlamı, şâhid-bâzî olgusunun bir hastalık olduğu yönüyle de okuyabiliriz.

Sadî’nin Bûstân’da anlattığı bir hikâye oldukça düşündürücüdür. Hikâye, şâhid-bâz olgusunun toplumsal bir boyut kazanması yönüyle dikkat çekicidir. Öyküde yaşlı birinin güzeller güzeli bir oğlu varmış. Güzelliğiyle şehirde şöhret bulmuş. Çocuk, şuh olup halkın kalbini tırmaladığı için herkes ona âşık olmuş. Öyküyü Sadî’den dinleyelim:

Tatlı sözlü ihtiyar şöyle anlatmış. Bir şehirde bir zamanlar yaşlı biri vardı. Amr’ın tarihi kadar uzun ömür sürmüş, nice padişah ve emirler görmüştü. Bu köhne ağacın taze bir meyvesi varmış. Bütün şehri güzelliğinin şöhretiyle dolduruyormuş. Servi ağacında elma bitmeyeceği için herkes o dilberin gerdanına hayran kalıyormuş. Çok şuh olduğundan halkın kalbini tırmalıyormuş. Uzun ömürlü, kısa akıllı olan ihtiyar, çareyi saçlarını kazımakta bulmuş ve usturayla başını yed-i beyzâya döndürmüştü. Özü demir olan ustura keskin ağzını açmış, peri yüzlü oğlanı çirkinleştirmiş. Ustura çocuğun saçını kestiği için utanmış, işi bitince de tekrar kınına konulmuş. Güzeli yüzlü çocuğun başı çeng gibi öne düşmüş, kesilen saçları da önüne dökülmüş (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1375, s. 151).

Gülistân’da Şâhid-bâzî

Sadî, Bûstân adlı eserinde şâhid-bâzî konusunda verdiği bilgileri diğer ünlü eseri Gülistân’da da vermiştir. Gülistân’ın üçüncü bölümü “kanatın fazileti hakkında” başlığını taşır. Sadî, bu başlık altında bir hikâye anlatır (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 283-310). Öyküde bir güreşçi fakirlikten kurtulmak için seyahat etmek ister, seyahatin faydalarından bahsederek konuyu babasına açar. Babası karşı çıkar ve seyahatin faydalarının beş zümre için geçerli olduğunu oğluna söyler. Bunlardan seyahat eden üçüncü grubun niteliklerini şöyle betimler:

Üçüncüsü gönül sahiplerinin kendisiyle bir arada bulunmayı istedikleri güzel yüzlü insanlardır. Çünkü büyükler “az güzellik çok maldan iyidir” demişler. Ayrıca “güzel yüz yaralı gönüllerin merhemi, kapalı kapıların anahtarındır” demişler. Gerçekten de her yerde böyle biriyle konuşmaya can atılır.

Bu duyguların ardından, hikâyede söylenenler doğrultusunda şöyle söylenmiştir:

شاهد آنجا که رود حرمت و عزّت ببند
وربرانند بقهرش پدر و مادر خویش
پرطوس در اوراق مصاحف دیدم
گفتم این منزل از قدر تو می بینم پیش
گفتم خاموش که هر کس که جمالی درد
هر کجا پای نهد دست ندارندش پیش

“Şâhid, kendi babası ve annesi ona darılıp kovsa da gittiği yerde hürmet ve izzet görür. Tavus tüyünü mushafın yaprakları arasında gördüm: ‘Bu makamı, senin değerinden çok görüyorum’ dedim. (Şöyle) dedi: ‘sus, güzelliği olan herkes nereye ayak bassa, hele dur demezler’” (s. 288).

Sadî, anlatıcı olarak vermek istediği mesajı dövüşçünün babası ağzında şöyle verir:

چون در پسر موافقی و دلبری بود
اندیشه نیست گر پدر از وی بری بود
او گرهست گو صدفش در جهان مباحث
دُر یتیم را همه کس مشتری بود

“Oğlanda uygunluk ve güzellik varsa, babası uzak dursa da kaygılanmak yoktur. Onun sedefi olmasa da eğer o bir inciye, benzersiz inciye herkes müşteri olur” (s. 289).

Sadî, şâhid-bâzî hakkında en fazla beşinci bölümde bilgi vermiş ve görüşlerini yansıtmıştır. Bölüm “aşk ve gençlik” başlığını taşır. Bölümde “efendi-köle” ilişkisinin anlatıldığı bir hikâye vardır (s. 335-336). Efendi, güzel olan kölesine karşı sevgi duygusu beslemektedir. Sadî, ikisi arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır:

Bir efendinin nâdirü'l-hüsni/eşsiz güzellikte bir kölesi vardı. Ona sevgi ve dindarlıkla bakardı. Dostlarından birine dedi ki “Yazık, bu köle, o güzelliğiyle bir de dili uzun ve edepsiz olmasaydı!” Dostu: “Ey kardeş, madem sevgini itiraf ettin, ondan artık hizmet ve çalışma bekleme! Çünkü işin içine âşık-maşuk meselesi girerse, ortada ne efendi kalır ne de köle!” dedi (s. 335). Sadî, her zaman olduğu gibi öykünün sonunda vermek istediği mesajı verir ve bu konudaki görüşünü ortaya koyar:

جواجه با بنده پری رخسار
چون درآمد ببازی و خنده
نه عجب کو چو خواجه حکم کند
وین کشد بار ناز چون بنده

“Efendi, peri yüzlü köle ile oynayıp gülünce, onun efendi/sahip olarak emretmesine ve bunun köle gibi naz çekmesine şaşılmaz” (s. 336).

Sadî'nin yukarıda anlattığı ve başka öykülerde de yer verdiği efendi-köle ilişkisinde ve efendinin köleye ilgi gösterip ondan ilgisine karşılık beklemesi durumu klasik Fars şiirinde de işlenmiş bir durumdur. Öyle ki Ferruhî'nin temellükü olan emred kölesine kendisine surat asma ve kavgaya edici davranış biçiminin nedenini sorması bu duruma güzel bir örnektir:

ای پسر جنگ بنه بوسه بیار
این همه جنگ و درشتی به چه کار

“Ey oğlan! Savaşı bırak, bir buse getir. Bütün bu savaş ve kavgalara ne gerek var.” (Ferruhî-yi Sistânî, 1369, s. 139).

Benzer durum aşağıda da vardır:

ای پسر نیز مرا سنگدل و تند مخوان
تندی و سنگدلی پیشه تست ای دل و جان

“Ey oğlan! Sen de bana sert ve katı yürekli davranma! Ey canım ve ruhum olan! Senin mesleğin sertlik ve katı yüreklilik değildir” (Ferruhî-yi Sistânî, 1369, s. 321).

Aşağıdaki beyitte köle-efendi ilişkisinde efendinin mülkü olan tüysüz oğlana uzun süreden beri beni sarhoş edip bana buse vermedin, mutlu etmedin demesi, kölenin efendisiyle ilişkisinde olumsuzlukların yaşandığını göstermektedir:

چندگاهیبست که از باده و از بوسه مرا
نفکندهستی بیهوش و نکردهستی شاد
وقت آن آمد کز باده مرا مست کنی
گاه آن آمد کز بوسه مرا بدهی داد

“Kaç zamandır şarap ve öpücükle beni sarhoş etmedin, bana mutluluk vermedin; beni kadehle sarhoş etmenin zamanı geldi, bana öpücük ihsan etmenin vakti geldi (artık)” (Ferruhî-yi Sistânî, 1335, s. 45).

Benzer bir durum Unsurî'nin şiirlerinde görülür.

متاب ای پسر مرا و زلف متاب گفتم
که بهر تاب تو دارم چنین بتاب گفتا

“Dedim: Ey oğlan! Zülfünü kıvrım kıvrım edip de beni perişan etme, Dedi: Sen perişan olası diye zülfümü böyle kıvrımlı

tutuyorum” (Unsurî-yi Belhî, 1363, s. 10).

Efendi-köle ilişkisi ünlü şair, Senâî-yi Gaznevî'nin şiirlerinde de oldukça fazla yer alır. Onun “ey oğul” redifli on bir gazeli vardır ve bunların tematiği efendi-köle bağlamında efendinin niyazları, kölenin nazlarından oluşur. Aşağıdaki beyitte gulâmin, efendisinin isteklerine karşılık vermediğini, efendinin de efendisinin isteklerine direnmemesini, inat etmemesini istemediğini görmekteyiz:

عاشقان را از کنار و بوسه دادن چاره نیست
دل بنه بر بوسه دادن هیچ مستیز ای پسر

“Âşıklara buse vermekten ve kucaklamadan kaçış yok! Ey oğlan, buse vermeye alış, hiç de inat etme!” (Senâî-yi Gaznevî, 1385, s. 892).

Yukarıda beyitler doğrultusunda Sadî'nin Gülistân adlı eserinde fazla anlatı örnekleri vardır. Başka bir ifadeyle zenginlerin, seçkinlerin, devletin ileri gelenleri ve şehzadelerin kendi derecelerinden aşağıda tabakalardan tüysüz oğlanlara, güzel yüzlülere âşık olmaları alışlagelmiş bir durum olup, yadırganmamıştır. Bu durumu Gülistân'da anlatılan öykülerde görmekteyiz (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1381, s. 90-91).

Daha önceki sayfalarda şeyhin müride, müridin şeyhe, efendinin köleye, kölenin efendisine, padişahın ve şehzadenin köleye âşık oldukları veya onlara aşırı derece ilgi gösterdikleri örneklerle anlatılmıştı. Bu durumun Gülistân'da da yer aldığı görülmektedir. Bunlardan biri de öğretmen-öğrenci arasında geçmektedir. Bu ikisi arasındaki öykü şöyledir:

Güzel yüzlü bir öğrenci vardı. Öğretmen, “insan olma duygusuyla” ona âşık olmuştu. Onunla baş başa kaldığı bir zamanda şöyle derdi:

به آنچنان بتو مشغولم ای بهشتی روی
که یاد خویشتم در ضمیر می آیم
ز دیدنش نتوانم که دیده در بندم
وگر مقابله بینم که تیر می آیم

“Ey cennet yüzlü! Kendimi hatırlamayacak derecede seninle meşgulüm. Sineme gelen bir ok görsem de seni görmekten gözlerimi kapatamıyorum” (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 345).

Bir defa oğlan dedi: “Dersime gösterdiğiniz ilgiyi nefis eğitimime de gösterin. Benim ahlakımla bana uygun görünen hoş olmayan bir şey görürsen, onu değiştirmeye çalışmam için beni haberdar et! Öğretmen: “Ey çocuk! Sen bunu başkasına söyle. Çünkü benim sana olan bakışımla sende hünerden başka bir şey görmüyorum” (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 346).

Yukarıdaki öyküden, öğretmenin niyetine karşı, öğrencinin niyeti farklı olup, arzu ve istekleri peşinde ve sevenin sevgisine karşılık vermeyen bir oğlan çocuğu tipiyle karşılaşırız. Şâhid-bâzî olgusunda bu tarz düşüncelere de rastlanmaktadır. Aşağıdaki öykü de iki yetişkin gencin evde karşı karşıya geldiklerinde birinin diğerine karşı hissettiği duygular ve diğerinin verdiği yanıtlar anlatılmaktadır. Sadî'nin anlatımından dinleyelim:

“Hatırlıyorum da bir gece sevgilim/dostum kapıdan içeriye girdi. Öyle bir kalkış kalkışım ki eteğimin rüzgârıyla kandilim söndü:

سَرِی طَیْفُ مَنْ جَلُو بِطَلْعَتِهِ الدُّجَى
شگفت آمد از بختم که این دولت از کجا

“Yüzünün parlaklığı geceyi aydınlatan kişinin/sevgilimin hayali geldi. Bu devlet nereden diye şaşırdım bahtıma” (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 347).

Sevgilim oturup azarlamaya başladı: “Beni görür görmez kandili neden söndürdün?” dedi. Dedim ki “Birincisi güneş doğdu zannettim, ikincisi aklıma şu beyit geldi:

چون گرانی بیش شمع آید
خیزش اندر میان جمع بکش
ور شکر خنده ایست شیرین لب
آستینش یگیر و شمع بکش

“Sevimsiz biri kandilin önüne gelince, topluluk önünde kalk onu öldür! Yok eğer tatlı dudaklı gelirse, kolunu tut ve mumu söndür” (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 348).

Şâhid-bâzî düşüncesini taşıyan suflilerin yanında bilginlerin/fakihlerinde varlığını ve onların öykülerini daha önceden ifade etmiştik. Benzer durum Gülistân'da da geçmektedir. Bir hikâyede bir dânişmendin âşık oluşu ve aşkının dillere düştüğünden, acı çektiğinden bahsedilmektedir (Sa'dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 352). Hikâyede bilgin ile bilginin dostu arasında şöyle bir konuşma geçer:

Bir keresinde güzellikle dedim ki: “Biliyorum sevgiline olan aşkında bir yanlılık, sevginde ise art niyet yok. Yine de onun bunun ağzına düşmek ve edepsizliklerine katlanmak bilgin olana yaraşmaz. Bilgin şöyle cevap verdi: “Ey dost! Azarlama elini

hayatımın eteğinden çek! Ben, senin dediklerini defalarca düşündüm. Fakat onun eziyetine katlanmak, onu görmeye katlanmaktan daha kolay geliyor. Nitekim akıl sahipleri “Ayrılık acısına katlanmak, gözü görmekten alıkoymaktan daha güzeldir” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 352-353).

Genellikle emredlerin yani tüysüz oğlanların rağbet görmeleri, güzelliklerinin yanında yüzlerinin tüysüz oluşundan ileri gelmektedir. Ayrıca güzel sesli olmaları da onların vasıflarındandır. Emredlerin en büyük ayıplarından birisi yüzlerinde tüy/sakal çıkmasıdır. Böyle durumda yavaş yavaş emred halkasının dışına çıkarlar. Ergen yaşa geldiklerinde de onların seslerinde değişiklik başladığında eski cazibelerini kaybederler. Bun da onlar için başka bir ayıptır (Şemîsâ, 1381, s. 160). Sadî, bu bağlamda Gülistân’da gençlik zamanında tüysüz bir oğlana âşık olan birinden ve âşık olduğu oğlanın yüzünde tüy bitmesi ve sesinin değişmesi sonucu güzelliğini kaybeden emred oğlanın hikâyesini nakleder (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 354-360). Hikâye özet olarak şöyledir:

Gençliğin ilk yıllarında herkesin başına geldiği gibi bir şâhide/tüysüz bir oğlana âşık olmuştum. Her nasılsa her zamanki davranışlarının dışında bir harekette bulundu. Hiç hoşuma gitmedi, ondan elimi eteğimi kestim. Giderken de: “Yarasa güneşe çıkmazsa, güneş çarşısının parlaklığı eksilmez” diyerek ayrıldı gitti. Onun perişan bir hâlde gidişi beni etkiledi. Fakat, Tanrı’ya şükür bir müddet sonra geri geldi. Ama o Dâvûdî sesi değişmiş, Yûsuf misali güzelliği zarar görmüş, elmaya benzeyen çene çukuru ayva gibi tozlaşmış ve güzellik çarşısının canlılığı bozulmuş. Kucaklamamı ümit ediyordu, ondan kaçındım ve dedim:

آن روز که خط شاهدت بود
صاحب نظر از نظر براندى
امروز بیامدى بصلحش
کش فتحه و ضمه بر نشاندی
تازه بهارا و رفت زرد شد
دیگ منه کاتش ما سرد شد

“Yanağında ayva tüyleri olduğu gün, sana bakan kişileri gözünden kovdun; yanağında fetha ve zamme gibi kıllar bittiği bugün barışa geliyorsun! Ey güzel bahar! Yaprığın sarardı, ateşin soğuduğu için (üzerine) kazan koyma” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 357-358).

Derler ki, yeşillik bahçede güzeldir. Yeşilliğin değerini bu sözü diyen bilir. Yani âşıkların yüzündeki ayva tüyleri daha çok âşıkları çeker. Seni güzellik bahçen dönmüş tere bahçesine, ne kadar kesersen/koparırsan daha güre yeşerir:

گر صبر کنی ورنه کنی موی بناگوس
این دولت ایام نکویی بسر آید
گر دست بجان داشتمی همچو تو بر ریش
نگذشتمی تا بقیامت که بر آید

“Eğer sabretsen de sabretmesen de ayva tüylü güzellik devrin geçecek; eğer elim, senin sakalına olduğu gibi canıma erişseydi, kıyamete kadar çıkmasına imkân vermezdim” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 359).

Ona soru sorup dedim: “Senin güzel yüzüne ne oldu? Aya benzeyen yüzünü karıncalar basmış! O da şöyle cevap verdi:

جواب داد ندانم چه بود رویم را
مگر بماتم حسنم سیاه پوشیدست

“Yüzüme ne oldu bilmiyorum? Sanki güzelliğimin matemine siyah giyindi!” (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 360).

Sadî’nin Gülistân’ında şâhid-bâzî ile ilgili çok ilginç bir hikâye anlatılmaktadır (Sa’dî-yi Şîrâzî, 1348, s. 390-404). Bu hikâye Hemedân Kadısı ile ilgilidir. Hemedân kadısı, şehirde bir nalbant çırağına âşık olmuştur. Onun oğlana aşkı çok ileri bir boyuttaymış. Öyle ki sürekli onu arar, onun peşinden koşar ve şöyle bir şiir okumuş:

در چشم من آمد آن سهی سرو بلند
بر بود دلم ز دست و در پای فکند
این دیده شوخ می کشد دل بکمند
خواهی که بکس دل ندهی دید ببند

“O servi boyluyu gözüm gördü, gönlümü elimden alıp yerlere attı. O şuh gözler, gönlüme kement atar, Kimseye gönül vermemek istiyorsan gözünü yum.” (s. 290-91).

Nihayet, nalbant çocukla kadı karşılaşmışlar. Nalbant, meseleyi bildiği için, canı oldukça sıkıkmış. Kadıya ağzını açmış, gözünü yummuş, ağzına gelen her şeyi söylemiş. Kadı, yanında bulunan saygın kişilerden birine şöyle demiş:

آن شاهدهی و خشم گرفتن بینش
وان عقده بر ابروی ترش شیرینش

“Şu şâhide bak! Bir de öfkelenmeye bak! Onun öfkeli kaşı üzerindeki şirin ukdeye bir bak!” (s. 292)

Kadı sözlerine şöyle devam etmiş: “Araplar derler ki sevgilinin dayağı üzüm gibi tatlı olur. Senin elinden ağzıma yumruk yemek, senin elinden ekmek yemekten daha iyidir. Sanki onun küstahlığından ve sertliğinden ihsan kokusu geliyor.” Bunları söyleyen kadı, kadılık makamına geri dönmüş. Hemedân kadısının meclisinde bulunan âdil bilinen birkaç kişi, kadıya saygılarını

sunduktan sonra, izninizle size söyleyecek birkaç sözümüz var diyerek şunları söylemişler: “İşin doğrusu bu oğlandan uzak durun ve hevesinizden vazgeçin. Çünkü kadılık makamı, yüksek bir makamdır, bu makamı çirkin ve günah olan bir hararetle kirlitemeyiniz. Âşık olduğun kişi ortada, durum ise duyduğun gibi vahim” Kadı, dostların verdiği at için teşekkür etmiş, fakat onlara kendi durumunu yansıtan şu beyti söylemiş:

ملا مت کن مرا چندان که خواهی
که نتوان شستن از زنگی سیاهی
از یاد تو غافل نتوان کرد بهیچم
که کوفته مارم نتوانم که نیچم

“İstediğin kadar beni azarla, kına; zencinin siyahlığı yıkamakla geçmez. Seni anmaktan beni hiçbir şey alıkoymaz; başı ezilmiş yılan gibiyim kıvranmadan duramam” (s. 296)

Özetle, bir gece bir araya gelirler ama o gece ahlak zabıtasının da haberi olur. Hemedân kadısı, bütün gece başında şarap, yanında nalbant oğlan zevkten uyumaz ve şunları terennüm eder:

امشب مگر بوقت نمی خواند این خروس
عشاق بس نکرده هنوز از کنار و بوس
یک دم که دوست فتنه خفته است زینهار
بیدار باش نرود عمر برفسوس
تا بشنوی ز مسجد آدینه بانگ صبح
با از در سرای اتابک غریو کوس
لب بر لبی چو چشم خروس ابلهی بود
بر داشتن بگفتن بیهوده خروش

“Bu gece sanki horoz zamanında ötmüyor. Âşıklar, henüz sarılıp öpmeye doymamış! Dostum! Fitnenin uyumuş olduğu anda ömür boşa geçmeden uyan! Cuma camisinden sabah ezanını, Atabey’in sarayının kapısından davul sesini duymadıkça, horozun yersiz ötüşüyle horozun gözü gibi olan dudağı dudaktan ayırmak aptallık olur!” (s. 397)

Kadı, bu durumdayken dostlarından biri içeri girer ve gammaz kişilerin onu gammazladığını söyler. Fakat kadı haberi getirene gülmüş ve ona şunları söylemiş:

پنجه در صید برده ضیغم را
چه تفاوت کند که سگ لاید
روی در روی دوست کن بگذار
تا عدو پشت دست می خاید

“Avını yakalamış aslana köpeğin bağırması ne zarar verir? Yüzünü, sevgilinin yüzüne tut, bırak düşman elini ısırsın!” (s. 399)

O gece, hükümdara da haber verdiler, hükümdar birkaç kişiyle birlikte kadının yanına gelmiş ve mumun yandığını şâhidin oturduğunu, şarabın döküldüğü, kadehin kırıldığını, Hemedân kadısının sızdığı, dünyadan haberi olmadığını görmüş (s. 400-401).

Sadî’ni bu öyküsünden çıkaracağımız birçok mana vardır. Her şeyden önce dikkati çeken durum, şâhid-bâzlığın toplumsal bir boyut kazandığını ve fakihlerin bile bu tarz ilişkiye girdikleridir. Sonra bu tarz bir birlikteliğin tüysüz oğlanlarla gerçekleştirilmesidir. Bu oğlanın şehirde nalbant çırağı oluşu oldukça dikkat çekicidir. Zira Fars edebiyatında “şehir-âşûb” tematik olarak daha çok bir meslek erbabı olan tüysüz çocuklar üzerine kurulmuştur. Bu da onlarla hemcins bir ilişkinin yaşandığını gösterir. Ayrıca öykünün sonunda, Hemedân kadısının “Ey dünyanın efendisi! Bu günaha giren bir ben değilim, astır başka birini ben de ibret alayım!” demesi de düşündürücüdür. Bu söz, çirkin eylemin yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir.

Sonuç

Erkeğin kendi cinsine duyduğu bir ilgi olan şâhid-bâzînin kökenleri çok eskiye dayanır. Toplumun benimsemediği ve kutsal kitapların büyük bir suç ve günah olarak gördüğü bu eylem, eski çağlardan itibaren -az veya çok- yayılma alanı bulmuştur. Bu eylemin şiirsel boyutu Arap edebiyatı ile başlamış, Fars şiirinde de karşılık bulmuştur. Adı geçen sahada gerek maddî gerekse beşerî aşkı dillendiren şairler, şâhid-bâzî duyguya -olumlu ve olumsuz- yer vermişlerdir. Bu şairlerden biri olan Sa’dî-i Şîrazî, tüm eserlerinde adı geçen konuya fazla yer vermesiyle dikkat çeker. Gazellerinde şâhid-bâzlık üzerinde çok durmuş ve onun ihtiva ettiği anlam yönünde görüşler ileri sürmüştür. Bunların başında güzel yüzlüler ve onlara düşkünlük oldukça fazla yer almaktadır. Sa’dî’nin “güzellere bakmak eski bir adettir” demesi bundan dolayıdır. Bu açıdan bakıldığında Sa’dî, “نظر بازی/güzele bakma” taraftarlarından olup güzel yüzlülere bakmaya düşkündür. Bu bakış, onu şâhid-bâz olgusuna götürmüş olmalı ki “Sa’dî’nin adı her yere şâhid-bâz (olarak) ulaştı, bu ayıp değildir” deme durumunda kalmıştır. Onun gazellerine bakıldığında bir şâhid-bâz olduğunun söylenmesi yanlış olmaz. Fakat o da eserlerinde şâhid-bâzî duygusuna yer veren şairler

gibi bu kelimenin hangi anlamda kullandığını ve ne amaçla söylediğini açıklamıştır. Sa’dî, güzellere bakmasını “mana-suret” ilişkisi doğrultusunda ele almış ve değerlendirmiştir. Kısaca diğer mutasavvıf şairler gibi Sa’dî de eserlerinde “Tanrı’nın cemâl sıfatının güzel yüzlerde tecelli etme” fikrini benimsemiş ve bu doğrultuda şiirler söylemiştir. Onun güzel yüzlülere ilgi duyması da bundan dolayıdır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Afary J.-Anderson, K. (2011). “Foucault, Toplumsal Cinsiyet Akdeniz ve Müslüman Topluluklarında Erkek Eşcinselliği”, *Cogito, Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, Sayı: 65-66.
- Alexandrian. (1993). *Erotik edebiyat Tarihi* (çev. Işık Ergüden), Mitos Yayınları, İstanbul.
- Armutlu, S. (2017). “Klasik Arap, Fars ve Türk Şiirinde Sevgili Proto Tipleri”, *Doğu Esintileri*, Sayı 7, 2017/2, Erzurum.
- Armutlu, S. (2020). *Gazel Felsefesi*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Bayladı, D. (2005). *Mitoloji Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul.
- Bayram, M. (2005). *Şeyh Evhadü’l-Dîn Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, Kardelen Yayınları, İstanbul.
- Berkowitz, E. (2013). *Seks ve Ceza: Arzuyu Yargılayanın Dört Bin Yıllık Tarihi* (çev. Orhan Düz), Kolektif yayınları, İstanbul.
- Bekkâr, Y. (1981). *İtticâhâtü’l-Gazel Fî’l-Karnî’s-Sânî el-Hicrî, Dâru’l-Endelûsi*, Beyrut.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Câhız, E. (1405 hk.). *Resâ’ilü’l-Câhız* (thk. Abdusselâm M. Hârûn), Beyrut.
- Canteralla, E. (2007). *Aşk Bir Tanrıdır: Seks ve Şehir Devleti* (çev. Çiğdem Akçar), Abis Yayınları, Ankara.
- (2023). “Yunanistan’da Cinsellik”, *Antik Yunan* (Ed. Umberto Eco), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Chokr, M. (2002). *İslam’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar* (trc. Ayşe Meral), Anka Yayınları, İstanbul.
- Clot, A. (2007). *Hârûn Reşîd ve Abbasîler Dönemi* (ter. Nedîm Demirtaş), Tarih Vakfı ve Yurt Yayınları, İstanbul.
- Daninos-Andre M. (1991). *Cinsel ilişkiler Tarihi* (çev. İbrahim Yakupoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Dayf, Ş. (trs.). *et-tecdîd ve’l-Tatavvur Fî Şî’ri’l-Emevî, Dâru’l-Ma’ârif*, Mısır.
- (1426 hk.). *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî el-Asru’l-Abbasi el-Evvel, Zâvî’l-Kurbâ*, Kahire.
- Demirayak, K. (1998). *Abbâsi Edebiyat Tarihi*, Şafak Yayınları, Erzurum.
- (2021). *Arap Edebiyatı IV Abbasîler Dönemi*, Fenomen Yayınları, Erzurum.
- Direk, Z. (2017). *Cinsel farkın İnşası: Felsefi Bir problem Olarak Cinsiyet*, Metis yayınları, İstanbul.
- Duby, G. (2015). *Batıda Aşk ve Cinsellik* (çev. Ayşen Gür), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ebû Nuvâs. (1418 hk.). *Dîvânü Ebî’l-Nuvâs* (thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ’), Dâru’l-Erkâm, Beyrut.
- Enverî. (1372 hş.). *Dîvân-ı Enverî* (neş. Muhammed Takî Mûderris-i Radâvî), İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran.
- (1381 hş.). *Ferheng-i Bozorg-Sohen*, İntişârât-ı Sohen, Tahran.
- Evhaduddîn-i Kirmânî. (1366 hş.). *Dîvân-ı Rubâ’iyyât-ı Evhaduddîn-i Kirmânî* (nşr. Ahmed Ebû’l-Mahbûb), İntişârât-ı Surûş, Tahran.
- Fehmî, A. (1979). *Mukârene Beyne’s-Şî’ri’l-Emevî ve’l-Abbâsî Asri’l-Evvel*, Kahire.
- Ferruh, Ö. (1401 hk.). *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî. Dâru’l-İlmî’l-Melâyîn*, Beyrut.
- (1385 hk.). *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî. Dâru’l-İlmî’l-Melâyîn*, Beyrut.
- Ferruhî-yi Sistânî. (1369). *Dîvân* (neş. Muhammed-i Debîrsiyâkî). İntişârât-ı Zevvâr, Tahran.
- Friedell, E. (1999). *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi* (çev. Necati Aça). Dost Yayınları, Ankara.
- Firûzânfer, B. (1373 hş.). *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*. İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran.
- Gezgin, İ. (2010). *Antik Yunan ve Roma Sanatında Cinsellik ve Erotizm*. Alfa Yayınları, İstanbul.

- (2012). *Fallusun Arkeolojisi*. Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Goldhill, S. (2009). *Aşk, Seks, Tragedya* (çev. Elif Subaşı). Dharma Yayınları, İstanbul.
- Gozârgâhî, E. (1376 hş.). *Mecâlisu'l-Uşşâk* (nşr. Gulâmırzâ Tabâtâyî). İntişârât-ı Zevvâr, Tahran.
- Göçmen, Y. (2023). *Antera b. Şeddâd ve Şiiri*. Sonçağ, Ankara.
- Gündüz, M. (1998). *Emevîler Dönemi'nde Gazel Şiiri*. Atatürk Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış YL Tezi, Erzurum.
- Gürkan, N. (2000). *Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi*. Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Isparta.
- Hâfız-ı Şîrâzî (1387 hş.). *Dîvân-ı Hâfız* (nşr. Muhammed Kazvînî-Kâsım Ganî). İntişârât-ı Mürekkeb-i Sepîd, Tahran.
- Hasan, H. (1996). *en-Nakdu'l-Edebî Fî Âsârî A'lâ Mihi*. Mü'essesetü'l-Câ'miyye li'd-Dirâsât, Beyrut.
- Hekimoğlu, M. (2006). *Abbasi Dönemi Arap Edebiyatında Zındıklar*. Ankara Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Herodotos. (1973). *Herodot Tarihi* (çev. Azra Erhat). Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Hitti, P. (1995). *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi* (ter. Salih Tuğ). Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Hucvirî, A. (trs.). *Keşfu'l-Mahcûb* (nşr. Ferîdûn Asyâbî). Tahran.
- İsfahânî, E. (1423 hk.). *Kitâbu'l-Eğânî* (thk. İhsân Abbâs-İbrâhîm es-Se'âfeyn-Bekr Abbâs). Dâr Sâdır, Kahire.
- İbn Havkal. (1345 hş.). *Suretü'l-Arz* (trc. Ca'fer Şî'âr). İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, Tahran.
- İbn Kuteybe, E. (1930). *Uyûnu'l-Ahbâr*. Dârü'l-Kutub, Kahire.
- İbn Manzûr. (trs.). *Lisânu'l-Arap*. Dâr Sâdır, Beyrut.
- İbnu'l-Esîr, İ. (1979). *el-Kâmil fî't-Târîh tercümesi* (çev. Abdullah Köse). Bahar Yayınları, İstanbul.
- (1407). *el-Kâmil Fî't-Târîh* (neş. Muhammed Yûsuf ed-Dekâk). Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İmru'u'l-Kays (1419). *Dîvân*. (yay. Yasîn el-Eyyubî). Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut.
- Kanar, M. (2016). *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. Say Yayınları, İstanbul.
- Kartal, A. (2016). *Hakikate Düşen Gölge*. Doğukütüphanesi Yayınları, İstanbul.
- Kedkenî, M. (1370 hş.). *Suver-i Hıyâl Der Şî'r-i Farsî*. İntişârât-ı Âgâh, Tahran.
- Kılıçlı, M. (1992). *Arap Edebiyatında Şuubiye*. İşaret Yayınları, İstanbul.
- Mahcûb, M. (1345 hş.). *Sebk-i Horâsânî*. Neşr-i Firdovs, Tahran.
- Mehsitî-i G. (1336 hş.). *Dîvân-ı Mehstitî* (Neş. Şihâb-ı Tahîrî). Çâp Bank-ı Bâzârgân-i İrân, Tahran.
- Merzubânî, E. (1982). *Mu'cemu's-Şu'arâ* (neş. Sâlim Krenkowi). Beyrut.
- Mesûdî, E. (1426). *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher* (nşr. Muhammed Hişâm en-Ne'sân-Abdu'l-Mecîd Ta'uma Halebî). Dârü'l-Ma'ârif, Beyrut.
- Mesûd-ı Sa'd-ı Selmân. (1362 hş.). *Divân-ı Mesûd-ı Sa'd-ı Selmân* (nşr. Reşîd Yâsemî). İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (trs.). *Külliyât-ı Mesnevî-i Ma'nevî* (nşr. Reynold A. Nicholson). neşr-i Tulû', Tahran.
- Mez, A. (2000). *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti* (ter. Salih Şaban). İnsan Yayınları, İstanbul.
- Moore, D. R. (2010). *Platon ile Kahve* (çev. Ayşe Tunca). Epsilon Yayınları, İstanbul.
- Mondimore, F. (1999). *Eşcinselliğin Doğal Tarihi* (çev. Berna Kılınçer). Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- Mu'în, M. (1360 hş.). *Ferheng-i Mu'în*. İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran.
- Me'ânî, A. (1346 hş.). *Târîh-i Tezkireha-yî Fârsî*. Kitabhane-yi Senayi, Tahran.
- Morgan, L. (1998). *Eski Toplum* (çev. Ünal Oskay). Payel Yayınları, İstanbul.
- Mu'izzî. (1362hş.). *Külliyât-ı Dîvân-ı Mu'izzî* (nşr. Nâsır-ı Heyyirî). Neşr-i Merzbân, Tahran.
- Nefîsî, A. (1355 hş.). *Ferheng-i Nefîsî* (nşr. Muhammed Alî Furûğî). Kitâb-furûş-i Hayyâmî, Tahran.
- Nu'mânî, Ş. (1335 hş.). *Şî'ru'l-Acem Yâ Târîh-i Şî'r ve Edebiyât-ı İrân* (çev. Muhammed Takî Fahr Dâî-yi Gilânî). İntişârât-ı İbn Sînâ, Tahran.
- Oksaçan, H. (2012). *Eşcinselliğin Toplumsal Tarihi*. Tekin Yayınları, İstanbul.
- Platon (1943). *Phaidros* (çev. Hamdi Akverdi). Maarif Vekâleti, İstanbul.
- Platon (2013). *Şölen* (çev. Furkan Akderin). Say Yayınları, İstanbul.
- Rûdekî-i Semerkandî. (1378 hş.). *Dîvân-ı Şî'r-ı Rûdekî* (Neş. Ca'fer Şî'âr). Neşr-i Katre, Tahran.
- Se'âlibî, E. (1403 hk.). *Yetîmetü'd-Dehr Fî Mehâsini Ehli'l-Asr* (nşr. Müfid Muhammed Kumeyha). Beyrut.
- (1385 hş.). *Tahsîn ü Takbîh-i Seâlibi* (ter. Muhammed b. Ebîbekr b. Alî Sâvî). Nâşir Mîrâs-i Mektûb, Tahran.
- Sa'd-ı Şîrâzî (1348 hş.). *Gülistân* (hız. Halîl Hatîb Rehber). İntişârât-ı Safâ Alîşâh, Tahran.
- (1375). *Bustân-ı Sa'dî* (nşr. Gulâmhusayn Yûsufî). İntişârât-ı Hârzemî, Tahran.
- (1388 hş.). *Külliyât-ı Sa'dî* (hız. Muhammed Furûğî). İntişârât Kitâb-ı Âbân, Tahran.

- Safâ, Z. (1352 hş.). *Târîh-i Edebiyât der Îrân*. İntişârât-ı Emîr kebîr, Tahran.
- Senâ'î-yi Gaznevî. (1385 hş.). *Dîvân-ı Hekîm Ebû'l-Mecd Mecdûd b. Âdem Senâ'î-yi Gaznevî* (neş. Müderris-i Radavî). İntişârât-ı Senâyî, Tahran.
- Serrâc, E. (trs.). *el-Luma' Fî't-Tasavvuf* (nşr. Hüseyin Râbitî). Tahran.
- Sıdkî, A. (trs.). *"el-Hub fî Hayâtî Ebî Nuvâs", Ebû Nuvâs Hayâtehu ve Şi'rehu* (ed. Kemâl Ebû Musleh). Mektebetü'l-Hadîse, Beyrut.
- Suyûtî, C. (1969). *Târîhü'l-Hulefâ* (thk. M. M. Abduülhamîd). Kahire.
- (1434 hk.). *Târîhü'l-Hulefâ* (thk. Cemâl Mahmûd Mustafâ). Dârü'l-Fecr Lit-turâsî, Kâhire.
- Sûzenî-yi Semerkandî (1338 hş.). *Dîvân-ı Hekîm Sûzenî-yi Semerkandî* (neş. Nâsru'd-dîn Şah Huseynî). İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran.
- Şabeştî, E. (1951). *ed-Diyârât* (nşr. Karkis Avvad). Bağdâd.
- Şek'e'a, M. (1979). *el-Edebü'l-Endelüsî: Funûnehu ve Mevzû'atehu*. Dâru İlmi'l-Melâyîn, Beyrut.
- Şemîsâ, S. (1370 hş.). *Seyr-i Gazel der Şi'r-i Farsî*. İntişârât-ı Firdevs, Tahran.
- Şemîsâ, S. (1381 hş.). *Şâhid-bâzî Der-Edebiyât-ı Fârsî*. İntişârât-ı Fidovs, Tahran.
- Taberî, E. (1386). *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (neş. Ebû'l-Fadl İbrâhîm). Dâru'l-Ma'ârif, Kahire.
- Tannahîl, R. (2003). *Tarihte Cinsellik* (çev. Sinem Gül). Dost Yayınları, Ankara.
- Unsurî-yi Belhî. (1363 hş.). *Dîvân-ı Ustâd Unsurî-yi Belhî* (neş. Muhammed-i Debîrsiyâkî). İntişârât-ı Kitâbhâne-i Senâî, Tahran.
- Vezinpûr, N. (1374 hş.). *Medh Dâğ-ı Neng Ber Sîmâ-yı Edeb-i Fârsî Berresî-yi İntikâdî ve Tahlîlî Ez 'İlel-i Medîhaserây-ı Şâ'irân-ı Îrânî*. İntişârât-ı Mu'în, Tahran.
- Yârşâtır, İ. (1334 hş.). *Şi'r-i Fârsî Der Ahd-i Şâhrûh*. İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran.
- Yılmazcan, D. (2020). *Antik Yunan Aristokrasisinde İdeo-pedagojik Bir Aygıt: Eşcinsellik*. Karahan Kitabevi, Adana.
- (2020). Antik Yunan'da Oikos ve Kadın. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 272-285.
- Yörükân, T. (2018). *Yunan Mitolojisinde Aşk*. Doğu-Batı Yayınları, Ankara.
- Zeydân, C. (1976). *İslam Medeniyeti Tarihi* (çev: Zeki Megamiz). MEB Yayınları, İstanbul
- Zevzenî, H. (1972). *Şerhu'l-Mu'allakati's-Seb'a*. Beyrut.
- Ziriklî, H. (1969). *el-A'lâm*. Beyrut.