

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI**

**TÜRKÇE DÎVÂN'INDAN HAREKETLE NEF'Î'NİN
PSİKOPORTRESİNE DAİR İZLENİMLER**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Erdal ALTUN

KOCAELİ 2024

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

TÜRKÇE DÎVÂN'INDAN HAREKETLE NEF'Î'NİN
PSİKOPORTRESİNE DAİR İZLENİMLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Erdal ALTUN

Prof. Dr. Gencay ZAVOTÇU

KOCAELİ 2024

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

TÜRKÇE DÎVÂN'INDAN HAREKETLE NEF'Î'NİN
PSİKOPORTRESİNE DAİR İZLENİMLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Erdal ALTUN

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 28.06.2024/22

Jüri Başkanı: Prof. Dr. Gencay Zavotçu

Jüri Üyesi: Ünvanı Adı SOYADI: Doç. Dr. Selçuk Kürşad Koca

Jüri Üyesi: Ünvanı Adı SOYADI: Dr. Öğretim Üyesi Serpil Yazıcı Şahin

ÖNSÖZ

Şairler ve yazarlar, bir toplumun önde gelen aydınlarıdır. Toplumun dilini, kültürünü, düşünce dünyasını farklı şekiller ve içeriklerle işleyerek geliştirirler. Bu bakımdan onlara dil, edebiyat ve kültür işçileri denilebilir. Geçmiş ve gelecek arasında köprü kurarak toplumdaki kültürel hafızanın devamlılığını sağlarlar. Toplumun birçok sosyolojik özelliği onların şahsında ve eserlerinde somutlaşabilir. Uluslararası dil, edebiyat ve kültür etkileşiminde kendi kavim, toplum ve milletlerini temsil ederler. Şairleri ve yazarları tanınan kavim, toplum ve milletler de onların sayesinde bir adım öne geçerek kendi kültürel değerlerini diğerlerine daha rahat anlatırlar. Bu sebeple, şairler ve yazarlar içinden çıktıkları toplumun önemli temsilcileri ve elçileridir. Duygularıyla hareket eden toplumlar kendi içlerinden çıkan, birer duygu insanı olan şairleri ve yazarları, düşünürlere göre daha çok benimserler. Şairler ve yazarlar kişilikleri, sanatları, eserleri, düşünceleri ve yaşantılarıyla her zaman göz önünde olurlar. Bireyleri, grupları ve toplumları etkileyerek yönlendirirler. Toplumlar gelişmek ve ilerlemek için şairlerle yazarlara her zaman ihtiyaç duyarlar. Onlar da içinde bulundukları toplumun kültürel, sosyal, tarihsel özelliklerinden etkilenir ve faydalanırlar. Bu nedenle bir insanın psikolojisi aslında toplumsal psikolojinin bir yansımasıdır demek yanlış olmaz.

Bu çalışmada, yaşadığı toplumdan derin izler taşıyan, psikolojisi ve şiirleriyle kendi dönemindeki devlet adamlarını, şairleri, toplumun bazı kesimlerini etkileyen, sonraki dönemlerde de etkisi devam eden, devlet ve toplum nazarında farklı, aykırı görüşleri, düşünceleriyle dikkatleri üzerine çeken Nef'î'yi, Türkçe Dîvân'ından hareketle psikoportre yönünden incelemeye çalıştık. Psikoportre çalışmasında önce toplumda derin izler bırakan, psikolojisiyle ilgi uyandıran kişilerden biri seçilerek onun hakkında bilgiler toplanır. Bu bilgiler kapsamlı bir şekilde kayda geçirilir ve incelenir. Ortaya çıkan soruların cevapları aranır. Özellikle kişinin yaşadığı dönem, sosyal, kültürel çevresi, coğrafyası, fiziki ve ruhsal gelişimlerine dikkat edilir. Ardından çağdaş psikoloji, psikiyatri kavramlarından yola çıkılarak diğer sosyal bilimlerden de faydalanılarak kişinin psikolojisine yönelik açıklamalar, incelemeler, değerlendirmeler yapılır. Bu yöntemi 17. yüzyıl şairi Nef'î üzerinde uygulayarak onu anlamaya çalıştık.

Tezimizin Giriş kısmının birinci başlığında bu tür araştırmalara ad olarak verilen psikobiyografi ve psikoportre kavramları hakkında bilgi verdik. İkinci başlığında da bir şair üzerinde çözümleme yapmamız nedeniyle sanat, eser ve sanatçı psikolojisi hakkında açıklamalar yaptık. Birinci Bölüm’de önce Nef’î’nin yaşadığı yüzyılı kısaca tanıttık, sonra hakkında bu zamana kadar kaynaklarda bulunan bilgilerden hareketle yaşam öyküsünü kısaca sunduk. İkinci Bölüm’de ise “Türkçe Dîvân’ından Hareketle Nef’î’nin Psikoportesine Dair İzlenimler” ana başlığının altında ara başlıklarla Nef’î’nin nasıl bir karaktere ve psikolojiye sahip olduğunu Türkçe Dîvân’ından seçtiğimiz örnek beyitlerle bulmaya çalıştık. Nef’î’nin psikolojisiyle ilgili bilgiler ile beyitler arasında anlamsal bağ kurmak için önce beyitlerin açıklamalarını, beyitlerin altında da özgün yazılışlarını kaynak göstererek verdik.

Psikoportre incelemesi yaparken psikanalitik (ruhçözümse), davranışsal, bilişsel, kültürel ve biyolojik yaklaşımları (İnan, 2016:505) kullandık. Psikanalitik yaklaşımla Nef’î’nin bilinçaltının görünen psikolojisini nasıl etkilediğini Freud’un yaptığı gibi eserden sanatçıya, sanatçıdan esere giderek bulmaya çalıştık. Davranışsal yaklaşımla sosyal, siyasal çevresinin Nef’î’nin hâl ve hareketlerini nasıl yönlendirdiğini araştırdık. Bilişsel yaklaşımla Nef’î’nin etkilendiği kişileri, düşünceleri, çevreyi, tanık olduğu olayları nasıl algıladığı ve değerlendirildiği üzerinde yoğunlaştık. Kültürel yaklaşımla Nef’î’nin içinde yetiştiği kültürün onu nasıl etkilediği çözmeye gayret ettik. Yüzyıllar öncesinde yaşayan Nef’î’nin üzerinde bilgilerin yetersizliğinden dolayı hormon, gen ve sinir sisteminin psikolojiye etkilerini araştıran biyolojik yaklaşımı uygulamakta zorlandık. Buna rağmen bazı bilgilerden hareketle biyolojik, fiziksel yapısının nasıl olabileceğini, Nef’î’nin psikolojisi üzerindeki etkisine değinmeye çaba gösterdik.

Nef’î’nin psikoportresini ortaya koymaya çalışırken yanlış teorileri, yaklaşımları ve kavramları kullanmamaya özen gösterdik. Psikolojisini sadece bir şeye bağlayarak indirgemeci davranmamaya gayret ettik. Patolojik yönlerini açıklarken her hâl ve hareketinde hastalık arama yanlışından uzak durduk. Nef’î’nin psikoportresinde olumsuz özellikler ve niteliklerin çok oluşunun psikopatolojik bir portre ortaya çıkardığı kanaatine vardık. Buna rağmen klasik Türk edebiyatının bu önemli şahsiyetini değersizleştirme yanlışına ve hadsizliğine düşmemeye çaba gösterdik.

Yüksek lisans sürecinde ve tez aşamasında lisans dönemimden bu yana her zaman samimi dostluğunu ve vefasını gördüğüm kıymetli arkadaşım Öğretim Görevlisi Fatih Kıran’a desteklerinden ve yardımlarından dolayı teşekkür ediyorum.

Yüksek lisansa başladığım günden beri bana daima samimiyet ve alçak gönüllülükle yaklaşan, yol gösteren, çözüm odaklı görüşler sunan, beni cesaretlendiren, saygıdeğer Hoca’m, Tez Danışmanı’m Prof. Dr. Gencay Zavotçu’ya her şey için en içten duygularıyla şükranlarımı sunuyorum.

Erdal ALTUN

Kocaeli/2024

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
1. Psikobiyografi ve Psikoportre	2
2. Sanat, Eser ve Sanatçı Üzerine Psikolojik Bir Çözümleme	5
BİRİNCİ BÖLÜM	12
1.1. YAŞADIĞI YÜZYILIN POLİTİK, SOSYAL, KÜLTÜREL VE EKONOMİK DURUMU	12
1.2. NEF'Î'NİN YAŞAM ÖYKÜSÜ	14
1.2.1. Doğumu	14
1.2.2. Eğitimi	14
1.2.3. Mahlası	14
1.2.4. İstanbul'a Gelişi	15
1.2.5. Sürgün ve Sürgünden Kurtuluşu	15
1.2.6. Ölümü	15
1.3. ESERLERİ	16
1.3.1. Farsça Dîvânı	16
1.3.2. Sihâm-ı Kazâ	16
1.3.3. Türkçe Dîvân	16
1.4. SANAT ANLAYIŞI	17
İKİNCİ BÖLÜM	19
2.1. TÜRKÇE DÎVÂN'INDAN HAREKETLE NEF'Î'NİN PSİKOPORTRESİNE DAİR İZLENİMLER	19
2.1.1. Narsist Kişiliği	19
2.1.2. Çocukluğundan Gelen Narsisizmi	21
2.1.3. Değerlerle İlgili Narsisizm Belirtileri	25
2.1.4. Hz. Muhammed Övgüsü	25
2.1.5. Peygamberlere ve Vahye Özenmesi	27
2.1.6. Mevlânâ'ya Bakışı	29
2.1.7. Şehirlere Bakışı	31
2.1.8. Kültür Dünyası	33
2.1.9. Türk Algısı	36
2.1.10. Babasının Sorumsuzluğu ve Patrimonyal İktidar	39

2.1.11. Politik İlişkiler Bağlamındaki Övgüleri	42
2.1.12. Devletçi Anlayışı.....	51
2.1.13. At Sevgisinin Kökenleri.....	54
2.1.14. Hedonist Yaşamı ve Mekânları.....	56
2.1.15. Aşk Anlayışı.....	62
2.1.16. Zahidlere Karşı Tutumu	73
2.1.17. Keyif Verici Maddelere Yönelimi	79
2.1.18. Saldırganlık, Psikopati, Öldürme Psikolojisi	82
2.1.19. Kızılbaşlara Karşı Tavrı	87
2.1.20. Hiciv ve Sövgü Psikolojisi.....	89
2.1.21. Söz Savaşındaki Psikolojisi	96
2.1.22. Nevrotik Davranışları.....	101
2.1.23. Melankolik Psikolojisi	103
2.1.24. Dînî Tartışmaların, Siyasî ve Kişisel Entrikaların	112
Arasındaki Bir Ölümü.....	112
SONUÇ	121
KAYNAKÇA.....	122
ÖZ GEÇMİŞ	131

ÖZET

Psikopotre kişilerin nasıl bir karaktere, psikolojiye sahip olduklarını en belirgin özellikleriyle anlatan bir çalışma alanıdır. Böyle bir çalışma için divan edebiyatının tanınmış şairlerinden biri olan Nef'î'yi seçtik. “Türkçe Dîvân’ından Hareketle Nef'î’nin Psikoportesine Dair İzlenimler” adlı tezimizde şairi inceledik. Bunu yaparken girişte önce tezimizin yöntemi olan psikobiyoğrafi ve psikopotre üzerinde durarak daha sonra da bir şairi ele almamız nedeniyle şairlerin nasıl bir psikolojiye sahip olduğunu açıklamak için sanat, eser ve sanatçı üzerine psikolojik çözümlemelerde bulunduk. Nef'î’nin narsist kişiliğinin nasıl oluştuğunu, bunun diğer davranışlarına yansımalarını, övgüde ve sövgüde ne şekilde ortaya çıktığını aradık. Yaşadığı yerden nasıl etkilendiğini, kültürel dokusunu, değişik tavırlarını, siyasal, dinî ve mezhebî tutumlarını, günlük yaşantısını, aşk ve eğlence anlayışını, saldırganlıklarını ve diğer özelliklerini mercek altına alarak nasıl bir psikolojiye sahip olduğunu anlatmaya çalıştık.

Anahtar sözcükler: Şiir, divan şiiri, dil, sanat, sanatçı, eser, Osmanlı tarihi, Nef'î, hiciv, psikoloji, psikiyatri, psikanaliz, sosyoloji, psikobiyoğrafi, psikopotre.

ABSTRACT

Psychoportrait is a field of study that describes the character and psychology of people with their most distinctive features. For such a study, we chose Nefî, one of the most well-known poets of divan literature. We examined the poet in our thesis titled "Impressions of Nefî's Psychoportrait Based on his Turkish Dîvân". While doing this, we first focused on psychobiography and psychoportrait, which are the methods of our thesis, and then, since we were dealing with a poet, we made psychological analyzes on art, works and artists in order to explain what kind of psychology poets have. In the first chapter, we briefly outlined the political, social, cultural and economic situation of the century in which Nefî lived and briefly gave his life story under headings. In the second chapter, we evaluated Nefî's psychoportrait, which constitutes the main body of our thesis, by examining it under 24 headings. We looked for how Nefî's narcissistic personality was formed, how it was reflected in his other behaviors, and how it manifested itself in praise and curses. We explained what kind of psychology he has by examining how he is affected by the place he lives in, his cultural texture, his different attitudes, his political, religious and sectarian attitudes, his daily life, his understanding of love and entertainment, his aggressions and other characteristics.

Key words: Poetry, divan poetry, language, art, artist, work, Ottoman history, Nefî, satire, psychology, psychiatry, psychoanalysis, sociology, psychobiography, psychopotre.

KISALTMALAR

C: Cilt

ev.: Çeviren

ed. : Editör

g. : Gazel

haz. : Hazırlayan

Hz.: Hazret

k. : Kasıde

.: Ölüm tarihi

s. : Sayfa

SK: Sihâm-ı Kazâ

vd.: Ve diğerkleri

GİRİŞ

Tarih boyunca her toplumu değişik alanlarda etkileyen, yönlendiren hükümdarlar, askerler, devlet adamları, peygamberler, mistikler, filozoflar, şairler, yazarlar, ressamalar ve müzisyenler farklı psikolojileriyle insanlarda merak uyandı, ilgi odağı olmuşlardır. Çünkü bir başkasının, ünlü birinin farklı yönlerini öğrenmek insanları farklı duygulara sevk eder ve ilginç gelir. İnsanlar genel gerçeklere karşı duyarsız olsalar da bireysel gerçeklere o kadar tutkuludurlar (Schopenhauer, 2013:197,198). Bu nedenle söz konusu şahsiyetler üzerinde tarihin değişik dönemlerinde onların hâl ve hareketlerinden, beden, yüz yapılarından, sözlerinden, yazıp çizdiklerinden hareketle gözlemler yapılır, yüzeysel yorumlar kaleme alınır. Klasik Türk edebiyatında kıyâfetnâme adı verilen eserlerde kişilerin dış görünüşlerinden nasıl bir karaktere sahip olabilecekleri çıkarılmaya çalışılır. 15. yüzyılda Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdi, 18. yüzyılda Erzurumlu İbrahim Hakkı bu konuda eserler kaleme alırlar (Çelebioğlu, 1979: 305-348). Erzurumlu İbrahim Hakkı, Mâ’rifetnâme adlı eserinin kıyâfetnâme içerikli kısmında “Psikolojide büyük ölçüde İbn Sinacı geleneğı tekrar eden İbrahim Hakkı’nın Mâ’rifetnâme’sinde kişinin saç, göz, kulak, el, baş gibi organlarından ve dış görünüşünden hareketle onun ahlak ve karakter yapısı hakkında sonuç çıkarma yollarını gösteren bilgilerden oluşan kıyafet ilmi (physiognomy) konusuna ayırdığı bölüm (s. 208-216), İslamî ilimler tarihinde bu alanda yapılmış çalışmalar içinde özel bir yere sahiptir.” (Çağrııcı, 2000: 308) cümlelerinde de belirtildiğı üzere kişisel gözlemlerden hareketle kişilerin beden ve yüz şekillerinden karakterleri üzerinde çıkarımlarda bulunur (Külekçi-Karabey, 1997: 20-31). Ancak, geçmiş yüzyıllarda insanlık ve bilimin gelişmemesi nedeniyle onların arkadaşlıkları, dostlukları, sevinçleri, aşkları, evlilikleri, eğlenceleri, alışkanlıkları, görüşleri, ihtirasları, küskünlükleri, tartışmaları, entrikaları, bencillikleri, aldatmaları, takıntıları, kaygıları, korkuları, acıları, çılgınlıkları, saldırganlıkları, kavgaları, intiharları ve ölümleri üzerinde ayrıntılı olarak durulmaz. Günümüzde ise psikiyatri, psikoloji ve diğer bilimlerinin gelişmesiyle birlikte bu farklı kişiliğe sahip insanların nasıl bir psikolojiye sahip oldukları derinlemesine araştırılmaya başlanır. Konuyu daha iyi anlatabilmek amacıyla bu konuda ortaya çıkan yeni yazı türleri ile bir şair üzerinde çalıştığımız için sanat, eser, sanatçı psikolojisi üzerinde duracağız.

1. Psikobiyografi ve Psikoportre

Psikobiyografi, kökeni eski Yunancaya dayanan sözcüklerin birleştirilmesiyle üretilmiş bir terimdir. Bu sözcükteki psiko, “ruh, nefes”; biyo “can, yaşam”; grafi “yazı, çizgi” anlamlarına gelir (Nişanyan Sözlük, 2023). Denilebilir ki psikobiyografi; psikoloji ve biyografi dallarının birleştirilmesiyle ortaya çıkıp psikiyatriden ciddi manada faydalanan, tarih ve sosyoloji gibi diğer sosyal bilimlere de başvuran bir araştırma alanıdır. “Psikolojik biyografiye yapılan en acımasız eleştirilerde bile psikolojinin biyografiye uygulanmasının anlaşılabilir olduğu kabul edilir. Çünkü kapsamlı bir biyografik çalışma kaçınılmaz olarak söz konusu kişiye dair bir analiz içerir ve böylesi bir analiz sistematik olarak ve psikolojik çok yönlülükle birlikte ele alındığında çok mantıklıdır.” (Anderson-Kağnıcı, 2010: 77) cümlesinde belirtildiği üzere kişilerin hayatlarına ve psikolojilerine böyle bir yöntemle bakılması isabetli bir bakış açısıdır. Çünkü insan yaşamı, yaşadığı toplum, tarih, coğrafya, kültür ve diğer insanlarla etkileşim ve iletişim içerisindedir; onlarla birlikte değerlendirildiğinde gerçek anlamı ve değeri anlaşılabilir. Bunları dikkate almadan kişinin psikobiyografisini tutarlı ve bilimsel bir şekilde ortaya çıkarmak mümkün değildir.

Şimdiye dek psikobiyografi üzerine bazı bilim insanları tarafından birbirine yakın tanımlar yapıldı. James William Anderson’a göre psikobiyografi, 20. yüzyılda gelişmiş psikoloji kavramlarından bakarak kişileri incelemektir (Aktaran: İnan, 2016: 493). Dan P. Mc Adams da psikoloji teorilerinin insanın anlaşılması için etkili biçimde kullanılması olarak değerlendirir (Aktaran: İnan, 2016: 493). William Todd Schultz ise psikoloji teorilerinin ve araştırmalarının önemli bir şahsın üzerinde akıllıca uygulanması olarak görür (Aktaran: İnan, 2016: 493). Vamık Volkan da kişinin iç dünyasının kişilik yapısına göre incelemesi olarak açıklar (Aktaran: İnan, 2016: 493). Bu tanımlar ışığında diyebiliriz ki psikobiyografi kişinin psikolojisi hakkında kendi söyledikleri, yazdıkları ve diğer bilgiler, belgeler üzerinden disiplinlerarası bir anlayışla tutarlı, derinlemesine çözümlemeler yaparak kişiyi çok yönlü olarak anlamaya çalışmaktır. Bir başka deyişle kişilerinin dışarıya fiziksel, görsel ve dilsel olarak yansıttıkları şeylerin arkasındaki içsel gerçekleri, bunların nedenlerini görmeye çaba göstermektir.

Bilimsel anlamda ilk psikobiyografi, Freud'un 1910'da yayımlanan "Leonardo da Vinci ve Çocukluk Anısı" adlı kitabı kabul edilir. Türkiye'deki önemli bir kişi üzerine ilk psikobiyografik çalışmayı ise Vamık Volkan ile Norman Itzkowitz "Ölümsüz Atatürk Yaşamı ve İç Dünyası" adlı eseriyle yapmışlardır (İnan, 2016: 498). 1973'te hazırlanmaya başlanan bu kitap Chicago Üniversitesi Yayınevi tarafından 1984'te yayımlandıktan sonra 1998'de dilimize çevrilerek Türkiye'de basılmıştır.¹

Psikobiyografiler günümüze dek genelde daha çok Siyasî, askerî, devrimci, otoriter, diktatoryal nitelikleriyle öne çıkan liderler üzerine yazıldı. Adolf Hitler, Napolyon ve Lenin gibi toplumları derinden etkileyip peşinden sürükleyen, tarihe yön veren şahsiyetlerin psikobiyografileri kaleme alındı. Edebiyatçılardan Dostoyevski, Virginia Woolf, Cemal Süreya; peygamberlerden Hz. Muhammed, Hz. İsmâ; bilim insanlarından Einstein ve Sigmund Freud gibi önemli kişilerin üzerine psikobiyografik incelemeler yapıldı.

Psikobiyografilerin bazı zayıf yönleri bulunur. Bunların en önemlisi, ele alınan kişinin indirgemeci bir anlayışla değersizleştirilme tehlikesidir. Yazar bunu art niyet taşımasa da farkında olmadan yapabilir (Anderson-Kağnıcı, 2010: 85). Bunun için yazarın duygularına yenik düşmemesi, tarafsız ve gerçekçi olması gerekir. Bir başka sorun da kişi üzerinde elde edilen bilgiler psikoloji, psikiyatri ve diğer sosyal bilimlerin kavramlarıyla yorumlanırken hata ve yanlışlara düşme ihtimalidir. Bunun yanında yüzyıllar öncesinde yaşamış kişilere çağdaş kavramları birebir uygulamak kendi içinde

¹ Türkiye'de psikobiyografi alanında yazılan diğer kitaplar ve tezler şunlardır:

Yusuf Alper, Nazım Hikmet Şiirinin Psikopatolojisi (2005)

Yusuf Alper, Psikodinamik Açıdan Ahmet Erhan ve Şiiri (2006)

Murat Beyazyüz, Cemil Meriç'in Psikobiyografisi (2007)

Yusuf Alper, Psikodinamik Açıdan Cemal Süreyya ve Şiiri (2008)

Himmet Uç, Tevfik Fikret'in Psikobiyografisi (2009)

Cemal Dindar, Bi'at ve Öfke / Recep Tayyip Erdoğan'ın Psikobiyografisi (2011).

Cemal Dindar, Tarih Öncesi Köpekler Havlıyor, Cemal Süreya'nın Psikobiyografisi (2015).

Cumali Yeşil, Rainer Maria Rilke'nin 'Malte Laurids Brigge'nin Notları' Adlı Eserinde Ruhbiyografisi (doktora tezi 2010).

Harun Kahveci, Psikobiyografik Açıdan Ömer Lütfi Mete'nin Hayatı (doktora tezi, 2019)

İdris Yalçın, Nef'i'nin Şiirlerinin Psikanalitik Açıdan İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 2020)

Aynıl Sunay Necip Fazıl Kısakürek'in Psikobiyografisi (yüksek lisans tezi, 2022)

Ayrıca psikobiyografinin tanımı ve yöntemiyle ilgili birkaç makale, bazı önemli şahsiyetler üzerine psikobiyografik incelemeler dergilerde de kaleme alınmıştır.

değişik sebeplerden dolayı zorluklar taşır (Anderson-Kağnıcı, 2010: 88). Yorum hatalarını, yanlışlarını ve uygulamadaki zorlukları aşabilmek için geniş, çok yönlü ve bağlantılı araştırmalar yapmak gerekir.

Psikobiyografide aslında biyografi sözcüğünün taşıdığı anlam gereği kişinin hayatının her anının, hâl ve hareketinin, yaptıklarının kronolojik ve ayrıntılı olarak anlatılması gerekir. Oysa yazılan psikobiyografilerde kişinin her hâl ve hareketi üzerinde değil, daha çok öne çıkarılan karakteristik yapısı üzerinde duruluyor. Tanımlamada böyle bir sorun görmemizden dolayı biz psikobiyografi yerine psikopotre kavramını kullanmayı daha doğru buluyoruz. Çünkü psikopotre kişilerin fiziksel ve ruhsal özelliklerini bütüne yakın ya da tam olarak ortaya koyup nasıl bir karaktere, psikolojiye sahip olduklarını öne çıkararak belirgin bir biçimde anlatır.

Psikopotre; kişilerin düşüncelerini, duygularını, davranışlarını, hareketlerini, zihinsel işleyişlerini inceleyen psikoloji ile ruhsal hastalıklarını teşhis ve tedavi eden psikiyatrinin kökü olan “psiko” sözcüğünün karakteristik özelliklerini anlatan portrenin birleştirilmesiyle oluşturulmuş birleşik bir sözcüktür.

Portre, dilimize Fransızca olan, bir kimsenin kara kalem, yağlı veya sulu boya ile yapılmış resmi anlamına gelen “portrait” sözcüğünden geçmiştir (Avcu, 2019: 6). Bu sözcüğün kökeni Orta Çağ’da yeniden üretmek anlamına gelen “protraho” sözcüğüne dayanır (Avcu, 2019: 6). Portrenin varlığı ise insanlık tarihi kadar eskidir, insanlığın bilinen ilk zamanlarına dek uzanır. Yazı bulunmadan önce mağaralara çizilen resimler ilk portre örnekleri olarak kabul edilebilir. İnsanların böyle bir iz bırakmak istemelerindeki neden unutmamak, unutturmamak, unutulmamak ve tanıtmak arzusudur. İlk önce resimde ortaya çıkan portre daha sonra heykelde görülür. Ancak, bu resim ve heykel sanatlarında insanların sadece dış portresi ortaya konulabilmekteydi. İnsanlar, portresi çizilen kişilerin karakterlerini de merak ediyorlardı. Resim ve heykeldeki portrenin bunu gidermesi mümkün değildi. Kişilerin hem fiziksel hem de ruhsal portrelerinin çıkarılması ancak yazıyla mümkün olabilirdi.

Antik Yunan filozoflarından Theophrastos, insanların karakter olarak birbirlerinden farklı olduğunu görerek “Karakterler” adlı kitabını yazar. Karakterler hakkında bilgi vererek gelecek nesilleri uyarmak, bilgilendirmek ister (Avcu, 2019: 25).

İslam kültüründe Hz. Muhammed’in fiziki ve ahlaki özelliklerini anlatmak için kaleme alınmış hilyeler ve şemâiller de psikoportrelerin bir türü olarak nitelenebilir. Hilyelerde esas olarak Hz. Peygamber’in fiziki özellikleri anlatılmakla birlikte bazılarında ruhî portresiyle ilgili hususlara da yer verilir. Bu tarzın en tanınmış örneği Nahîfî’nin *Hilyetü’l-envâr*’ıdır. Zamanla diğer peygamberler, dört halife, sahabeler, din ve tarikat büyükleri için de bu tür eserler kaleme alınır (Uzun, 1998: 45). “Arap edebiyatında şemâiller içerisinde bir bölüm olan, Hz. Muhammed’in fiziki özelliklerini anlatan, klasik Türk edebiyatında Hakânî Mehmed Beğ’in Hilye-i Hakânî’sinden sonra yaygınlaşan hilyeler Osmanlı kültüründe Resûl-i Ekrem’in vasıflarını, bu vasıflardan bahseden kitap ve levhaları ifade etmek için kullanılmıştır.” (Uzun, 1998: 44) cümlesinde de belirtildiği üzere Hz. Muhammed’in özelliklerini anlatan eserlere ad olur. Bu eserlerin yazılışları peygamber sevgisini her şeyin üstünde tutan Türklerin diğer milletlerde görülmeyen bir şevkle edebiyata aktarma gayretlerini gösterir. Türklerin bu çabaları Hz. Ali’den rivayet edilen “Hilyemi gören beni görmüş gibidir. Beni gören insan bana muhabbetle bağlanırsa Allah ona cehennemi haram kılar; o kişi kabir azabından emin olur, mahşer günü çıplak olarak hasredilmez.” (Uzun, 1998: 44) mealindeki hadislerle isnad olunur.

2. Sanat, Eser ve Sanatçı Üzerine Psikolojik Bir Çözümleme

Sanatın neliği ve sanatçının kimliğine dair çok farklı görüşler mevcuttur. Bunların bazıları örtüşür, bazıları ise ayrışır. Gerçi sanatın ve sanatçının özünde de bu öznellik yatar. Kanaatimize göre sanat; sanatçının kendisini, çevresini ve elindeki malzemeyi kendi hayalinde ve düşüncesinde yoğurarak bunlardan farklı bir şey üretmesidir. Sanatçı, imgesel anlatımla bilinçaltını ve bilincini ilişkilendirir, değiştirip dönüştürür. Var edilen şeyin sanat olabilmesi için insanın beğeni duygusuna hitap eden estetik bir özelliğinin bulunması gerekir. Zira estetik sanata, gerçeklik bilime aittir. Sanatın bir anlamının ve yararının olması zorunlu değildir, ama estetik olması belirgin özelliğidir. Her ne kadar

sanat yapıtında anlam zorunlu olmas da üzerinde yorum yapabilmek için bir anlamlandırmaya ihtiyaç vardır. Bununla birlikte sanat; anlamlı, yararlı ve estetik özellikleri bir arada barındırabilir. Çünkü sanat eseri, sanatçının yaşadığı toplumun bir şekilde değişik ve psişik ihtiyaçlarını karşılar. Sigmund Freud’a göre sanat eseri aynı zamanda sanatçının da ruhundaki gerilimleri giderir ve bundan meydana gelir. (Freud, 2001: 115). Sanatın asıl kaynağı olan sanatçı, sanat yaratma sürecinde yaratacağı şeyle özdeşleşir. Carl Gustav Jung, sanatçının içindeki yaratma sürecini bir ağacın, beslendiği toprakta büyümesine benzetir. Sanat ve yapıtı sanatçının rahminde oluşmaya başlar. Ona göre annenin bebeğini rahminde büyütmesi gibi sanatçı da sanatını, eserini içinde geliştirir. Bu bakımdan yaratıcı süreç femindir. Yaratıcı çalışma da bastırılmış olan bilinçaltının derinliklerden, deyim yerindeyse anneler âleminden doğar (Jung, 2017: 106). Yapıtın ortaya çıkış süreci, şairin psikolojisini etkiler. Sanatçı, yaratma sürecinde patolojik süreçlere benzer bir hâl içine girer. Jung’a göre sanatçının ilahi coşkunun hâli, her ne kadar hastalıkla aynı olmasa da tehlikeli bir şekilde patolojik noktaya ulaşır (Jung, 2017: 106). Daha sonra bu yaratma süreci bittiğinde sanatçı normal hâline döner. Sanat eseri ve sanatçı birbirinden ayrılır. Bu durum annenin, bebeğini doğurduktan sonra ondan ayrılması gibi bir şeydir. Artık anne ve bebek ayrı kişilerdir. Onların birbirinden bağımsız karakterleri vardır. Lakin aralarındaki bağ yadsınamaz.

Sanat eseri, insan psikolojisinin ulaştırılması pek güç, en derin ve gizemli dehlizlerinden doğar. Carl Gustav Jung’a göre insan yaşamı, bir anlamda yazılanların özünü oluşturur (Jung, 2005: 12). Dolayısıyla Kant’ın dediği gibi eserin ruhunu oluşturan yazarı tüm yönleriyle soruşturarak okuduğumuz eseri, tam anlamıyla bilebiliriz (Kuehn, 2020: 397). Sanatçı; eseri, eser; sanatçıyı gösterdiğine göre bir incelemede ikisini de beraber ele almak zorunluluğu vardır. Zira sanatçı bilinmeden onun ortaya koyduğu eser, tam olarak anlaşılamaz. Hatta Spinoza’ya göre okuduklarımız hakkında çok farklı yargılara varmamızın altında onların yazarları hakkında yeterince bilgi sahibi olmayışımız yatar. Bu sebeple yazarların eserlerini anlayabilmek için onlar hakkında bilgili olmak şarttır. (Spinoza, 2021:146,147). Bir yazarın psikolojisi bilindiğinde söylediklerini ve yazdıklarını anlamak kolaylaşır. Nitekim Martin Heidegger sanatın, sanatçının faaliyetinden çıktığını söyler. Sanatçı sanatı, sanat sanatçıyı doğurur. Birinin

varlığı diğetine bağlıdır (Heidegger, 2011: 9). Psikoportresel inceleme yaparken mümkün olduğunca sanatçının yaşamöyküsel bilgilerinden, yaşadığı sosyal, kültürel, tarihsel ortamlarından, eserlerinden, bedensel özelliklerinden faydalanmak gerekir. Fakat bunu gerçekleştirirken Freud'un belirttiği gibi kişinin cinselliği ve erotik özellikleri gibi mahrem, ayıp olarak görülen şeyleri görmezden gelinmemelidir (Freud, 2001: 22). Çünkü sanatçının en karakteristik özelliği, eserini etkileyen unsurlar bunların birinde ya da birkaçında saklı olabilir. Sanatçı, yaratma sürecine kendi anılarından ve izlenimlerinden başlar. Örneğin Arif Nihat Asya'nın ömrünü annesiz olarak geçirmesi onda anne hasreti oluşturur. Bu nedenle çok sayıda anne şiiri yazar. Ancak, sanatçının psikolojisini bilmek her zaman sanatını ve eserini bire bir açıklayacağı anlamına gelmez. Onlardaki bu yaratıcılık, insan psikolojisinin uç noktalarının tuhaf olarak görünen yanlarının eseridir. Bu uç noktalar halk arasında delilik, psikolojide de nevrotik, psikoz, psikopatoloji ve psikopati gibi kavramlarla ifade edilir. Halk arasında deli olarak görülmeleri onların anlaşılmayıp dışlandıklarını gösterir. Klasik Türk şiirinde aşk akıl değil, gönül işidir. Âşık da sarı yüz (çihre-i zerd), kanlı göz (çeşm-i pür-hûn), gözyaşı (eşk, sirişk), kanlı gözyaşı (sirişk-i al), yırtık, pejmürde üst-baş ve kılık kıyâfet, yaka yırtığı (çâk-ı girîbân), tırmalanıp yaralanmış (sîne ber-dâğ), yanıp kebâb olmuş bağır ve ciğer (biryân), iki büklüm olup dâl harfini andıran boy (kadd-i dü-tâ, kadd-i dâl, ham kad, kadd-i hem), zamansız ağarmış saç vb. özellikleriyle hastalıklı bir tiptir (Zavotçu, 2018: 69, 70). Derbeder yapısı ve pejmürde kılığı ile deliyi andırır. Âşıklıkta ismi ilk sırada anılan Mecnûn, Leylâ vü Mecnûn mesnevîsinde deliyi andıran pejmürde kılığı ile sokak arasında deli diye taşlanır. Klasik şiirde aşk

Kazâ-yı 'aklı çün gördüm salâh-ı 'akldan dûrum

Beni rüsvâ görüp 'ayb etme ey nâsıh ki ma'zûrum (Fuzûlî, 1981: 127)

(Mâdem ki aklın kazasını gördüm, akıldan uzağım. Ey öğütçü özürlü olduğum için beni ayıplama.) beytinde ifade edildiği üzere aklı yitirmişlik, delilik (dîvânegî) olarak nitelenir. Âşık da 16. yüzyıl şairi Fuzûlî'nin

Değildim ben sana mâil sen ettin aklımı zâil

Beni tan eyleyen gafil seni görgeç utanmaz mı

Fuzûlî rind-i şeydâdır hemîşe halka rüsvâdır

Sorun kim bu ne sevdâdır bu sevdâdan usanmaz mı (Fuzûlî Div.,1990: 260)

şeklindeki beyitlerinden anlaşılacağı üzere deli manasındaki *dîvâne* ve *şeydâ* sıfatlarıyla anılır. Bu düşüncelerden hareketle diyebiliriz ki âşığın rûh hâli, âşık olmayanınkiyle aynı değildir.

Toplumda deli görülen insanları anlayanlar da vardır. Mesela Eski Yunan'da Sokrates, deliliği bir dert olarak görmez. Tam tersine büyük zekâların bununla Helen ülkesine geldiğini söyler (Venzmer, 2010: 11). Demokritos, Aristoteles ve Seneca da delilik olmadan büyük şairlerin çıkmayacağına dair genellemeler yaparlar (Venzmer, 2010: 11). Shakespeare ise yüzyıllar sonra yüksek zekânın deliliğin akrabası olduğunu ve bunların birbirinden ince bir çizgiyle ayrıldığını söyler (Venzmer, 2010: 11). Denis Diderot da üstün düşüncelere ve duygulara varan melankolik mizaçların bunu ruhsal mekanizmalarındaki bir arızaya borçlu olduğunu söyler (Venzmer, 2010: 12). Cioran ise şairi, bir virüs ve kılık değiştirmiş bir hastalık olarak görür (Cioran, 2011: 97). Sanatçılar üzerine kuramsal çalışmalarıyla tanınan Sigmund Freud da onlardaki yaratıcılığı içsel çatışmalara bağlar ve sanatçıları nevrotik olarak niteler. Freud'un bahsettiği nevroz, aşırı ve yoğun yaşandığı durumda insanın yaşamını çekilmez hâle getirebilen ruhsal bir rahatsızlıktır. Bundan dolayı Freud, sanatçı üzerinde dururken bir ruh hastasını teşhis ve tetkik eder gibi davranır. Ona göre sanatçının yaratma sebeplerinin arkasında davranışları, tavırları, hâl ve hareketleri yatar. Bunların büyük bir kısmı; ailesel, toplumsal, geleneksel, dinî, siyasî ya da başka sebeplerden dolayı bilinçaltına baskılanır. İnsanın psikolojisinde görünmeyen bilinçaltı, görünen bilincinden daha fazla yer kaplar. Nitekim, insanın psikolojisi söylediklerinden ziyade söyleyemediklerinde saklıdır. Sanatçı bilinçaltında depolayıp söyleyemediği düşüncelerini, hayallerini, sırlarını, kaygılarını, korkularını, zayıflıklarını, sapmalarını, takıntılarını, ayıplarını, günahlarını, suçlarını sanat eserinde dışa vurur. Freud bu düşünceden hareketle şairlerin ve yazarların eserlerinde anlattıklarını birer semptom (belirti) olarak görüp onlardaki psikolojik hâlleri psikanalitik (ruhçözümsel) yaklaşımla teşhis etmeye çalışır (Altun 2019: 12). Böylece Sigmund Freud, geliştirdiği psikanaliz kuramıyla sanatçının psikobiyoğrafisini, yaşam öyküsel bilgilerinden ve eserlerinden faydalanarak ortaya çıkarmış ve bu psikobiyografiyle

eserlerini yorumlamıştır (Cebeci, 2004:8) Bu kuram, bazı sanatçılar tarafından ahlaki nedenler ve özel hayatın gizliliği gerekçe gösterilerek eleştirilir, daha ileri gidilerek kuramın sanat yapıtın anlaşılmasına katkı sunmayacağı savunulur. Buna rağmen bu kuram, sanat yapıtının yaratıcısından bağımsız olarak ele alınması gerektiğine dair görüşleri derinden sarsar.

Sanatçıların psikolojileri üzerinde değişik yorumların yanında bilimsel araştırmalar da yapılmıştır. Amerikalı ruh doktoru Nancy Andreasen, Iowa Üniversitesi'nde on beş yıl boyunca otuz yazarı, otuz sıradan insanla karşılaştırmalı şekilde araştırdı. Vardığı sonuçlar oldukça dikkat çekiciydi: “Yazarların yüzde 80’inde, diğer insanlarınsa yüzde 30’unda ruhsal bozukluk bulundu. Yazarların yüzde 43’ünde manik depresif psikoz (hüzün ve aşırı neşenin birbirini izlediği kalıtsal bir ruh hastalığı) vardı. Yüzde 30’u alkolikti ve on beş yıl zarfında bunlardan iki kişi intihar etmişti. Yazarların yüzde 42’sinin ebeveyninde veya yakın akrabalarında ruhsal bir bozukluk vardı. Normal insanlarda bu oran yüzde 8’di. Aslında melankolinin kalıtsal olduğu bilinmektedir. Birinci derece akrabalarda yüzde 15-25 ve tek yumurta ikizlerinde yüzde 70 oranında kalıtsallık ortaya çıkmaktadır (Bilim ve Teknik Dergisi, 1992: 59).”

Şairlerin ve yazarların ruhsal durumlarındaki bu arızaların temelinde yaşantılarının yanında fizyolojik, biyolojik ve kimyasal yapılarının da büyük etkisi vardır. Bu nedenle psikoportre yazarken biyopsikolojiyi de özellikle dikkate almak gerekir. Biyopsikolojiye göre beyin ve beden birbirine bağlı olduğu için düşünceler, davranışlar bunlara bağlı olarak şekillenir. Bu açıdan şairlerin, yazarların fizyolojik ve biyolojik yapıları nasıl bir kişilik oldukları hakkında bilgiler verebilir. Kaldı ki bugün artık bilimsel olarak düşünmek, hayal etmek, heyecan ve tepki duymak gibi psikolojik hâller omirilik hücrelerindeki süreçlere bağlanmıştır (Venzmer, 2010: 12). Psikiyatr Wilhelm Large’ye göre eğer canlı bir sinir sistemi olmasaydı insandaki psişik görüngüler mümkün olmayacaktı. Ruh hayatı; beynin maddî, fizyolojik süreçleriyle daima sıkı ilişki içindedir (Aktaran: Venzmer, 2010: 12). Psikofarmakoloji bilimi de kimyasal maddelerin kan akışıyla boyun hücrelerine ulaşması hâlinde ruhsal fonksiyonlarda değişimler olduğunu gösterir. Bunu insanlık tarihinde görmek mümkündür. Sanrı yaratan maddeler gerek tıbbi gerekse dinî amaçlarla kullanılarak ruhsal değişimler gerçekleştirilir. Örneğin Aztek

yerlilerinin kullandığı, bir uyuşturucu olan nanakalt kişinin beyinde tuhaf hâller oluşturur. Önce bedensel, sonra da ruhsal bir gevşeme olur. Duyu organlarının hassasiyeti artar. Aztek yerlileri bunu daha iyi görmek, işitmek ve sevmek için kullandıklarını söylerler. İslamiyet öncesi Türk edebiyatının ilk şairleri olarak kabul edilen Türk şamanları da transa geçmek için keyif verici maddeler ve bitkiler kullanırlar. Tarihsel süreç içerisinde de gerek dünya gerek Türk edebiyatından birçok şair-yazar, bu uyuşturucu ve keyif verici maddeleri kullanarak yaratıcı olmayı isterler. Hayatımızdaki gözlemlerimiz bile kimyasal maddelerin kan akışını etkilediğine dair bulgular taşır. Eğer bir insan alkolle lenf akışını zehirlerse akıl hastalarını hatırlatan psikolojik rahatsızlıklar yaşayabilir. Şeker hastalarında da insülinin artması ve kan şekeri eksikliği olursa anormal davranışlar ortaya çıkar. Bu örnekler bile kan kimyasındaki değişimlerin insanı normal ruhsallıktan uzaklaştırdığını gösterir. Bütün bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere kan kimyasıyla ruhun fonksiyonları arasında sıkı bir ilişki vardır. İnsanın biyolojik, fizyolojik ve kimyasal hâlleri doğrudan psikolojisini etkiler. Dışarıdan gelen tesirler, keyif verici maddeler, beyin ve bedendeki hastalıklar; şairleri, yazarları, filozofları ve diğer dâhilerin yaratıcı olmasını sağlar. Ünlü filozof Kant'ın göğsünün dar ve düz olması, kalbinin ve akciğerinin hareketini kısıtladığı için onda hipokondriye (hastalık hastası) yol açar (Kuehn, 2020:118). Bundan dolayı uzun yıllar hayata umutsuzca bakar. Kant bu durumunu, olumlu düşünerek düzeltmeye çalışır. Sağlıklı dâhiler bile hastalıkla yaratıcılığın birlikteliğini söylerler. Gustave Flaubert dâhiliğin korkunç bir hastalık olduğunu belirterek her yazarın yüreğinde, duygularını sürekli kemiren bir dev taşıdığını ifade eder (Venzmer, 2010: 19). Bu delilik ile dâhilik arasındaki zar o kadar incedir ki ruh hastalığının gölgesi eserin üzerine düşer. Van Gogh hastalığıyla sanatkârlığı arasında ilişkiyi gayet net kavrayanlardandı. Onun kanında biriken epileptik uyarıcı madde, ünlü ressamı nöbet gelmeden önce yaratıcı olmaya zorlamasıyla dalga dalga sarsardı (Venzmer, 2010: 19). Thomas Mann'a göre dâhiler ilhamını hastalıktan alırlar (Aktaran: Venzmer, 2010: 19). Birer dahi olan yaratıcı şairler, yazarlar, ressamlar, müzisyenler, filozoflar ve bilim insanları geleceğe ölümsüz eserler bırakırken kendilerini mutsuzluğa terk ederler. Onlar ortalama bir insan kadar hayat sürme yeteneğine sahip olamazlar.

Sanatçılar, yaratıcılık sırasında depresif bir ruh hâline bürünürler. Bu psikolojik sancıları yaşadktan sonra eser üretebilirler. Bazen bu ruhsal sancılar uzun süreli ya da kalıcı olabilir. Bunları söylerken şunu da hemen belirtelim ki sanatçıların tamamını psikolojik sorunlu görmek doğru olmaz. Sağlıklı bireyler de sanat eseri üretebilir. Her sanat eseri üreten kişi hasta değildir. Her yaratımı mutlak suretle psikopatolojik bir olguya bağlamak da yanlıştır. Ancak, genel gözlemlere göre sanatçıların çoğunda psikolojik hastalıklar ya da bunlara benzeyen hâller yadsınamaz. Ayrıca, sanat eserinin nevrozda olduğu gibi aynı psikolojik süreçler altında doğduğu gerçeğini de göz ardı etmemek gerekir. Sanatçı, eser yaratma aşamasında yaşadığı nevroitik durumu sonradan atlatabilirken nevroz hastası, rahatsızlığından kolay kolay kurtulamayabilir. Sanatçıların tuhaf hâlleri, psikolojik rahatsızlıklara kapı aralasa da sanatçılar için yaratıcılığın bir yoludur. Bu bakımdan sanatçıların bizlere zayıf gelen, uymayan, hastalıklı davranış, duygu ve düşünceleri yaratıcı olmalarında en güçlü tarafları olabilir. Hatta, bazıları yaşadığı psikolojik sorunları yaratıcı üretimlerinin kaynağı olarak gördükleri için tedavi olmaktan kaçınırlar.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1.YAŞADIĞI YÜZYILIN POLİTİK, SOSYAL, KÜLTÜREL VE EKONOMİK DURUMU

Osmanlının görkemli görüldüğü, Nefî'nin yaşadığı 17. yüzyıl, Osmanlı tarihçileri arasında genelde çözümlenin ve bozulmanın başlangıcı olarak kabul edilir. Coğrafi olarak en geniş sınırlara ulaşan Osmanlı Devleti bu asrın sonlarında doğuda ve batıda büyük toprak kayıpları yaşadı. Devlet politik ekonomik ve sosyal bakımdan büyük çalkantıların içine düştü. İstikrarsızlık ve düzensizlik devletin yönetimine de doğal olarak yansdı. Öyle ki bu yüz yılda tahta çıkan dokuz padişah, ortalama dokuz yıl hüküm sürdü. Ayaklanmaların, eşkıyalıkların arttığı, çocuk padişahların tahta çıktığı, daha da vahimi bazı sultanların katledildiği bu kaos dönemine halk kaygı ve korku içerisinde bunalıyordu (İnalçık, 2016:118).

Çocuk yaştaki şehzadelerin padişah olmasından dolayı valide sultanların yönetime karışması taht oyunlarının oynanmasına yol açtı. Kadınlar saltanatı olarak nitelendirilen bu durum, iç çekişmelerin ve kavgaların bir sahnesi oldu. Osmanlıyı adeta içeriden kadınlar, dışarıdan âlimler ve vezirler yönetiyordu (Refik, 1984: 81) Şehzadelerin yöneticilikte tecrübe kazanması için vilayetlere gönderilmesi I. Ahmed döneminde terk edildi. Sarayda kafeste tutulan şehzadeler; aşırı derecede kaygılı ve korkak olarak yetiştikleri için neredeyse hastalıklı bir ruh hâline sokuldular. Bu şehzadeler padişah olunca da devleti, askeri ve halkı tanımadıkları için yönetimde büyük sorunlar yaşadılar. Bunlarla baş edemeyeceğini anlayan kafeste yetişen padişahlar, yönetimlerini sadrazamlara bırakarak kolaycılığa kaçtılar. Bu yüzyılın padişahlarından I. Ahmed, I. Mustafa, Sultan İbrahim; zayıf, tutarsız, zavallı bir karaktere sahiptiler. II. Osman zeki ve yenilikçi olmasına rağmen tecrübesizliğinin kurbanı oldu. Yedi yaşında tahta çıkan IV. Mehmed, annesi Kösem Sultan'ın etkisinden dolayı bir varlık gösteremedi, daha sonra da av merakına kapılarak devlet işleriyle ilgilenmedi. Devlet idaresindeki yolsuzluklar, adam kayırmalar, adaletsizlikler artarak İstanbul, Anadolu ve bazı eyaletlerde Celali İsyanları'na dönüştü. Devlet Celali liderleriyle baş edebilmek için rüşvet ve suikast gibi

gayrimeşru yollara başvurdu (McCarthy,1997: 216). Diğer padişahlardan çok farklı olarak ortaya çıkan IV. Murad, kadınların etkisinden zamanla kendisini kurtararak sert ve kanlı tedbirlerle isyanlara önlem almaya çalıştı. Ancak, bu yöntemler sorunları ötelemesine rağmen devletin güç kaybetmesine uzun vadede çözüm olmadı. Bu sorunlu dönemde ilginç bir şekilde çok sayıda bilgin, tarihçi ve şair yetişti. Bunda padişahın şiir yazmasının hat sanatı ve müzikle ilgilenmesinin tesiri vardı. IV. Mehmed döneminde Merzifonlu Karamustafa Paşa komutasındaki Osmanlı ordusunun İkinci Viyana Kuşatması'nda (1683) feci bozguna uğraması, devleti gerilemeye sürükledi. Bundan sonraki süreçte yapılan savaşların sonunda 1699'da imzalanan Karlofça Antlaşması'nda ağır toprak kayıplarının kabullenilmesi Gerileme Dönemi'nin başlangıcı oldu. 17. yüzyılı mali sistemi ve devlet örgütüyle atlatan Osmanlı bu dönemde yeni bir sisteme girme ihtiyacını daha net gördü (Ortaylı, 1987:103).

17. yüzyılda Osmanlının askerî, ekonomik, siyasal ve toplumsal açıdan olumsuz bir durumda olmasına rağmen Türk edebiyatı gelişimini sürdürdü. Bunda hiç şüphesiz ki Osmanlı sultanlarının, diğer devlet adamlarının şiire ve sanata değer vermesinin tesiri vardı. Onların bu tutumunda kendi psikolojilerini olumsuz etkileyen olaylardan bir nebze olsa uzak durarak rahatlama isteğinin etkili olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca şairlerin eksik ve yanlış hareketlerine, kararlarına rağmen padişahları övmesi, onların olumsuzluklarının üzerini örtmüştür. Şairler de bunun karşılığı olarak maddi ve manevi kazançlar elde etmişlerdi. Bu kazan kazan mantığı şiirin gelişmesini sağladı. Bu dönemdeki divan şairleri, kendilerinin İran şairlerinden daha hünerli ve üstün olduklarını söylemeye başladılar. Şairler edebî çevrelerini İstanbul, Bursa ve Edirne'de oluşturdular. İstanbul'da şiir meclisleri başta saray olmak üzere sadrazam, vezir, şeyhülislam, kazasker, defterdar ve nişancı gibi devlet büyüklerinin konaklarında; Bursa ve Edirne gibi şehirlerde de şehzade saraylarında, paşa ve bey mekânlarında kuruldu.

1.2. NEF'Î'NİN YAŞAM ÖYKÜSÜ

1.2.1. Doğumu

Klasik Türk edebiyatının 17. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden olan Nef'î'nin 1572 yıllarında doğduğu tahmin edilmekle birlikte doğum tarihi tam olarak bilinmiyor. Tezkirecilerden Riyâzî “Erzurumî Ömer Beg’dür.”, Rızâ da “Arz- Rûmî Ömer Efendi’dür.” cümleleriyle Nef'î'nin asıl adını ve doğduğu şehri belirtirler (Zavotçu, 2024:1). Şairin mühründe kayıtlı olan “Muhterîüttarz u belîğuleser/ Kâşif-i esrâr-ı İlâhî Ömer” beyti (Akkuş, 2018: 4) bunu doğrular. Dönemin itibarlı bir ailesinden olan Nef'î, sipahi Mehmed Bey’in oğlu, Pasinler Sancakbeyi Mirza Ali’nin de torunudur (İpekten, 1996: 55). Bir zaman Kırım Hanı’na nedîm olan Mehmed Bey de şairdir. Genç yaşta, şairliğe yönelmesinde babasının etkisinin olması muhtemeldir. Aile köklerinin Çağataylara veya Dulkadiroğullarına, dayandığı söylene de bu bilgiler tartışmaya açıktır.

1.2.2. Eğitimi

Nef'î Pasinler’de başladığı eğitimini Erzurum’da sürdürdü. Burada medrese tahsili alarak bazı kaynaklara göre ise nasıl bir eğitim aldığı bilinmemesine rağmen Arapça ve Farsça öğrendi. Ancak Farsçayı Erzurum Defterdarı Künhü’l-Ahbar’ın yazarı Gelibolulu Müverrih Âli’den (1585-1588) öğrendiği düşünülmektedir. Farsça yazdığı Dîvân’ı bunun bir kanıtıdır. Âli, şaire Farsça öğretmekle kalmaz, şiir ve edebiyat üzerine bilgiler de aktarır.

1.2.3. Mahlası

Şair, ilk olarak zararlı anlamındaki Zarrî’yi kullandı. Daha sonra Gelibolulu Müverrih Âli, zeki bulduğu, şiirlerini beğendiği genç şaire yararlı anlamına gelen Nef'î’yi uygun gördü (İpekten, 1996: 56). Nef'î bu mahlasın verilişini Âli için yazdığı “suhen” redifli kasîdesinin aşağıya aldığımız beytinde beyan eder. Nef'î’nin temiz zihnindeki söz söyleme gücünü gören Âli, ona Nef'î mahlasını vererek kıymetini artırır:

Eyledin mahlas-ı Nefî ile kadrîm efzûn

Zihn-i pâkimde görüp kuvvet-i izân-ı sühen (Akkuş, 2018: k. 60/36)

Bu mahlası bazı şairler de kullanmışlarsa da Nef'î derken daima Erzurumlu Ömer Bey akla gelir.

1.2.4.İstanbul'a Gelişi

Nef'î, babasının yakın olduğu Kırım Hanı Canıbek Giray Han'ın beğenisini kazandı. Daha sonraları Giray Han, Nef'î'yi Celali İsyanları'nı bastırmaya çalışan Kuyucu Murad Paşa'yla tanıştırdı. Bu tanıştırmada, Nef'î'yi beğenen Gelibolulu Müverrih Âli'nin de bir etkisi olasıdır. Kuyucu Murad Paşa'yla talihi değişen Nef'î, onun yardımıyla I. Ahmed döneminde İstanbul'a gönderildi. Burada Divan-ı Hümayunda maden kaleminde kâtip olarak çalışmaya başladı.

1.2.5. Sürgün ve Sürgünden Kurtuluşu

İstanbul'da padişahlarla ve diğer devlet büyükleriyle arasını devamlı iyi tutmaya çalışan Nef'î, tanınırlığını en üst düzeye çıkarmayı başardı. Fakat onun bu yükselişi, bazı şairlerin Nef'î'yi kıskanmalarına ve ona düşman olmalarına neden oldu. Nef'î'yi padişahın gözünden düşürmek isteyen onun düşmanları, fırsat kolladılar. Bu fırsatı yakalayan düşmanları Nef'î'yi padişahın gözünden düşürmeyi başardılar. Dolduruşa gelen Sultan Murad, hiddetlenerek Nef'î'yi memurluktan atarak Edirne'ye sürgün etti (İpekten, 1996: 61). Nef'î sürgünden kurtulmak için her fırsatı değerlendirdi. Üst üste yazdığı kasîdelerle IV. Murad'ın hiddetini ve şiddetini azaltmayı başardı. Bunun üzerine Padişah, Nef'î'yi affederek İstanbul'a dönmesine izin verdi. Bu sefer İstanbul'da cizye muhasebeciliğine atandı. (Bu konu “Politik İlişkiler Bağlamındaki Övgüleri” başlığında detaylandırılmıştır.)

1.2.6. Ölümü

Klasik Türk edebiyatında sanatı, duruşu, övgüleri, kavgaları hicivleri ve çok farklı psikolojisiyle kalıcı izler bırakan Nef'î, tarihî kayıtlara göre 1635'te bu dünyadan talihsiz bir ölümle bu dünyadan ayrıldı. (Bu konu, “Dinî Tartışmaların, Siyasî ve Kişisel Entrikaların Arasındaki Bir Ölümü” başlığında detaylandırılmıştır.)

1.3. ESERLERİ

Nef'î'nin Farsça ve Türkçe olmak üzere iki Dîvân'ı ve Sihâm-ı Kazâ adında bir de hiciv eseri vardır.

1.3.1. Farsça Dîvânı

Nef'î'nin Farsça Dîvân'ında on altı kasîde, bir terc-i bend, bir kıtaikebire, yirmi bir gazel ve yüz yetmiş bir rübâî yer alır. Şiirler tasavvufi bir anlayışla yazılmıştır. Bu eser üzerine Mehmet Atalay tarafından “Şair Nef'î Farsça Dîvân'ının Edisyon Kritiği ve Üslubu” adında doktora tezi hazırlanmıştır. Beş yazma nüsha, çalışmanın temelini oluşturur. Bu eser, Nef'î'nin Fars dili ve kültürüne olan hâkimiyetini göstermesi bakımından önemlidir.

1.3.2. Sihâm-ı Kazâ

Nef'î'yi Türkçe Dîvân'ı kasîde şairi, Sihâm-ı Kazâ'sı hiciv ustası olarak ünlendirdi. Eserin adı “Kaza Okları” anlamına gelir. Eserine kendi babasını hicvetmekle başlayan Nef'î, devrin bazı devlet adamlarını ve kendisine düşmanlık eden şairleri deyim yerindeyse dil kılıcıyla biçer. Eserde şiirler kasîde, kıt'â-i kebîr, terkîb-i bend, terci-i bend, kıt'a, ve rübâî nazım biçimleri ile yazılmıştır. Bu eser üzerine ilk bilimsel çalışmayı Metin Akkuş “Hicvin Ankaları Nef'î ve Sihâm-ı Kazâ (İnceleme Karşılaştırmalı Seçme Metinleri), Akçağ yay., Ankara, 1998” adlı eseriyle yayımladı. Bir diğer çalışma da Cahit Başdaş tarafından “Sihâm-ı Kazâ (Dil Özellikleri -Metin-Dizin, Kriter Yay., İstanbul 2018)” adıyla yapıldı. Eser üzerine son akademik çalışma Furkan Öztürk tarafından yapılan ve künyesi “Sihâm-ı Kazâ (Eleştirel Basım), DBY Yay., İstanbul 2020” olan kitaptır.

1.3.3. Türkçe Dîvân

Türk edebiyatında en fazla kasîde yazan ikinci şair olan Nef'î, bu divanında 62 kasîde kaleme aldı. İlk kasîdeyi Hz. Muhammed'e 45 beyitten oluşan bir na't , ikincisini de Mevlânâ'ya 18 beyitlik bir methiye olarak yazdı. Padişahlardan Sultan I. Ahmed'e 8, II. Osman'a 4 ve IV. Murad'a 12 kasîde düzenledi. Diğer kasîdelerin dağılımı ise şöyledir:

Veziriazam Murat Paşa 2, Nasuh Paşa 4, Mehmed Paşa 3, Halil Paşa 1, Ali Paşa 1, Hüseyin Paşa 1, Hüsrev Paşa 2, Hafız Ahmet Paşa 3, Bayram Paşa 1, Mustafa Paşa 1, IV. Murad'ın bahçe betimlemesi 1, Kasrı için 1, İlyas Paşa 2, Şeyhülislam Mehmed Efendi 4, Şeyhülislam Esad Efendi 2, Kaymakam Mehmed Paşa 2, Şeyhülislam Aziz Efendi 1, Darüssaade Ağası 1, Gelibolulu Ali 1, İbrahim Paşa 1, Hafız Ahmet Paşa 1 (İsim verilmediği için bu isim bir tahmindir.) (Akkuş, 2018:15,16) Nef'î, daha çok övgü üzerine olan kasîdelerinde fazlasıyla fahriyeye yer verdi. Kasîdeler dönemin tarihine ışık tutması bakımından belge niteliğindedir. Savaş ve savaşla ilgili duygular, olaylar ve unsurlar tasvir edilir. Dîvân'da 134 tane de gazel bulunur. Nef'î'nin kasîdelerdeki gür sesi gazellerde yumuşak bir tona dönüşür. Diğer türlerin sayısı ise şöyledir: terkîb-i bend 1, mesnevî 1, kıta-i kebir 9, kıt'a 2, nazm 4, rübâî 5, müfred 16 (Akkuş, 2018: 33). Türkçe Dîvân'ın çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; İstanbul, Ankara, Bursa, Konya, Adana, Erzurum ve Manisa kütüphanelerindedir. Bazı nüshaları ise yurt dışındadır. Türkçe Dîvân üzerinde F. Tulga Ocak “Nef'î'nin Türkçe Dîvân'ının Tahlili”(doçentlik), Metin Akkuş “Nefî, Sanatı ve Türkçe Dîvân'ı”(doktora), Selçuk, Bahir “Ahenk Unsurları Bakımından Nefî Dîvânı'nın Tahlili”(doktora) adlarındaki bilimsel çalışmaları yaptılar.

1.4. SANAT ANLAYIŞI

Klasik Türk edebiyatında kasîde denilince edebiyat tarihçilerinin aklına genellikle Nef'î gelir. Şair, methiye ve hicivleriyle haklı bir üne kavuştu. Kendisinden sonra gelenler onu üstat olarak gördüler. Kasîdeleriyle şöhret bulması en az kasîdeleri kadar güzel olan gazellerini gölgede bıraktı. Bunda Nedîm'in “gibi” redifli kasîdesinde Nef'î'nin kasîdedeki gücünü öven beytinin etkili olduğu düşünülmüştür. Nef'î kasîde nazım şeklinde söz ustasıdır. Fakat gazelde Bakî ve Yahyâ gibi olamaz:

Nef'î vâdî-i kasâ'idde suhan-perdâzdır

Olamaz ammâ gazelde Bâki vü Yahyâ gibi (Karahana,1954: 26)

Nef'î, kasîdede Arap şairi Mütenebbî ile İran şairlerinden Urfî ve Enverî'den etkilendi. Nitekim Arap şiirindeki açıklık ve etkili konuşma, İran şiirindeki abartma ve

düş zenginliği Nef'î'de görülür. Sebki-Hindi akımını edebiyatımıza ilk kez sokan Nef'î, bunun etkisiyle sanattan çok manaya önem verdi. Duygu ve düşüncelerini az sözle derin bir şekilde anlatmayı tercih etti. Nef'î, kasîde düzenine yenilikler getirdi. Kasîdelerini yazarken klasik anlayışa uymayarak nesib ve medhiye bölümlerini kısalttı. Bazen de nesib bölümünü kullanmayıp fahriye ile konuya giriş yaptı. Kasîdelerinde fahriyeye en fazla yer veren şair oldu. Nitekim Dîvân'ın 45 beyitlik "sözüm" redifli na'tının 30 beytini kendisini övmekle geçirir. Oldukça zengin bir söz varlığı olan Nef'î, vezin ve kafiyei duyularını, düşüncelerini anlatırken büyük bir hünerle kullandı. Sözcüklere yeniden hayaller vererek eşsiz zenginlikler meydana getirdi. Bunu yaparken kasîdenin özünde bulunan mübalağaya başvurdu.

Sesinde daima yüksek, gür, sert, mert ve erkekçe bir ton vardır. Cılız, ürkek ve korkak ses onda bulunmaz. Nef'î, söz sanatlarını sözün gücünü ve anlamını artıracak dereceye kullandı. Karakterinin önemli özelliklerinden olan övmek, övünmek ve sövmek şiirinin temel temasını oluşturur. Bu özelliklerini anlatırken ölçüyü kaçırarak habbeyi kubbe kubbeyi habbe yaptı. Beğendiği şairlere nazireler yazan Nef'î, kasîdede üstat olması nedeniyle kendisinden sonraki şairleri derinden etkiledi. Nitekim Tarihçi Na'îmâ, onun Osmanlı şairlerinin üstünü ve seçkini olduğunu "Şu'arâ-i Rûm'un mümtâz ve ser-bülendi Arz-ı Rûmî Nef'î Efendi'dür." cümlesiyle söyler (Zavotçu, 2024:1).

İKİNCİ BÖLÜM

2.1.TÜRKÇE DÎVÂN'INDAN HAREKETLE NEF'Î'NİN PSİKOPORTRESİNE DAİR İZLENİMLER

2.1.1. Narsist Kişiliği

Narsist sözcüğü, kendisini bedensel ve ruhsal bakımdan aşırı derecede beğenen, başkalarından üstün gören kişiler için kullanılır. “Özsever” olarak Türkçeye çevrilen bu kavramın anlamı “kendi benliğine bağlanan, hayran olan kimse” olarak verilir (Türk Dil Kurumu, 2023). Narsist eski Yunan mitolojisinde geçen Narkisos’tan gelir. Irmak Tanrısı Sefisus ile Liriope’nin oğlu olan Narkisos, herkesi kendisine âşık eden olağanüstü bir güzelliğe sahiptir. Güzeli bir peri olan Ekho, Narkisos’u nehir kenarında gördüğünde ona âşık olmuş. Fakat ondan aşkına karşılık bulamayınca günden güne zayıflayarak ölmüş. Bunun üzerine tanrılar, Narkisos’u cezalandırmak istemişler. Günlerden bir gün avdan dönen Narkisos, nehir kenarında dinlenmek ve su içmek için durmuş. Su içerken kendi güzelliğinin suya yansımalarını görünce büyülenerek kendisine âşık olmuş. Âşkından yemekten içmekten kesilerek hayata gözlerini yummuş. Narkisos’un öldüğü yerde nergis çiçeği açmış. Bu mitostan hareketle narsizm ilk önce 1899’da Paul Nacker tarafından kendi bedenine tatmin olana kadar bakan, onu seven kişiler için kullanılır. Böyle bir narsisizmde cinsel yaşamı içine alan bir sapıklık da vardır (Freud, 2012: 23).

Daha sonraları psikolojide; benmerkezci, bencil, egoist, böbürlenen, kendisini tanrılaştıran kişiler için narsist denilmiştir. Burada hemen şunu belirtelim ki narsisizm ile egoizm genelde aynı değildir. Narsisizmde egoizm bulunur ama egoizmde narsisizm bulunmayabilir. Egoist bir insan dünyayı nesnel olarak algılayabilir. Kendi duygularına ve düşüncelerine gereğinden fazla önem vermeyebilir. Egoizm temelde bir açgözlülüktür (Fromm, 1991: 80). Egoizmin çok daha ileri, karmaşık şekli olan narsisizmin temelinde içgüdüler yatar. İnsan; fiziksel, yaşamsal ve cinsel olarak her şeyden önce kendisini düşünerek hareket eder. Çevresindeki doğanın ve canlıların kendisi için var olduğunu düşünür. Hatta insan, mitolojilerde tüm canlıların varlık sebebi olarak kendisini görür. (Gezgin, 2020:165). Bir insan; narsist olarak kendisini, bir zamanlar olduğu kendisini, olmak istediği kendisini, bir zamanlar kendisinin parçası olan birini anaklitik (bağlanma)

bakımdan da kendisini besleyen kadını, kendisini koruyan erkeği diğerlerinden daha çok sever (Freud, 2002: 80, 81). Her insanda bulunan bu uyumlu narsisizm, eğer kendi özünü aşırı sevmeye, yüceltmeye, mükemmelliğe dönüştürse uyumsuz narsisizme varır. Uyumlu narsisizm kişinin hayata tutunması, kendisini bilmesi, başarılı ve mutlu olması için gereklidir. Biz burada uyumsuz narsisizm üzerinde duracağız. Narsisizm; ilgisiz, huzursuz, mutsuz, sevgisiz yetersiz ailelerden ileri geldiği gibi aşırı ilgili, konforlu, şımartıcı, korumacı ailelerden de kaynaklanabilir (Wardetzki, 1991: 39). Bu durumlardan hangisinden kaynaklanırsa kaynaklansın narsisizmin temelinde kişinin çocukluk gelişim dönemleri yatar. Kişi, bir gelişim döneminde yeterince hazzı ulaşmamışsa ya da fazlasıyla ulaşmışsa bir sonraki dönemlerde sorunlar yaşar. Örneğin oral dönemde (ilk 18 ay) kişi, her şeyin kendisi için var olduğunu hisseder. Sadece kendisiyle ilgilenir ve ilgilenilmesini ister. Bu bakımdan narsist ve bağımlıdır. Çevresindeki diğer kişilerin ayrı bir birey olduğunu fark etmez. Onları kendisine yararları doğrultusunda algılar. Kişinin bu döneme saplanıp kalması neticesinde narsist kişilik ortaya çıkar. Freud’a göre narsist için gerçek olan tek şey kendi kişiliğidir. Onun inandığı ve doğru bulduğu her şey gerçektir. Kendisine âşık olduğu için kötü özellikleri dahi güzeldir. Diğer insanlar; cansız, tiksindirici, anlamsız ve gereksizdir (Fromm, 1991: 77). Kendi kendisinin bir nevi tanrısıdır. Bu aşırılıklar sürekli hâle gelirse narsistik kişilik bozukluğuna dönüşür. Amerikan Psikiyatri Birliği’nin 2014 verilerinde, bir kişide narsistik kişilik bozukluğunun olduğunu söyleyebilmek için aşağıdaki dokuz davranıştan en az beşinin görülmesi gerektiği belirtilir. Bu davranışlar özet olarak şunlardan oluşur:

- Kendi başarılarını abartarak üstün biri olduğunu gösterip büyüklenir.
- Sınırsız güç, başarı, güzellik, zekâ isteyerek bunları düşler.
- Eşsiz biri olduğunu düşünerek sadece üstün kişiler ya da kurumlarla ilişki kurması gerektiğine inanır.
- Beğenilmeyi çok ister.
- Her şeyi hak ettiğini düşünerek beklentiler içerisinde yaşar.

- Başkalarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanır.
- Daima kendisini düşündüğü için başkalarının duygularını, gereksinimlerini anlayamaz, başkalarıyla empati (duygudaşlık) yapamaz.
- Sürekli kıskanır ve kıskanıldığına inanır.
- Kendisini beğendiği için başkalarına saygısızca davranır. (Hasçelik, 2021: 15)

2.1.2. Çocukluğundan Gelen Narsisizmi

Amerikan Psikiyatri Birliği'nin bu verileri ışığında Nef'î'nin beyitlerine baktığımızda onda normal, kişilik bozukluğuna ve patolojik boyutlara varan narsisizm olduğunu söyleyebiliriz. Bu söylediğimizin izini sürebilmek için Nef'î'nin çocukluğuna, ailesine, çevresine bilgilerin elverdiği ölçüde eğilmemiz gerekiyor. Çünkü canlılar fiziksel ve genetiksel olarak çevreleriyle bağımlı oldukları gibi diğer yönleriyle de ilişkilidirler. Bu bakımdan narsistik bozukluklar sadece bireysel olarak ortaya çıkmaz, alt yapısını aileden ve toplumdan alır. Patolojik narsisizm ile çocukluk yıllarının acıları, sorunları ve travmaları arasında yakın bir ilişki vardır. İnsanın biyolojik doğumundan sonra psikolojik doğumu ailesi ve çevresi tarafından yavaş yavaş gerçekleştirilir. İnsan, doğduğu andan itibaren hem biyolojik hem de psikolojik olarak bakıma muhtaçtır. Anneler ve babalar her bakımdan muhtaç olan kendi yavrularını besler, büyütür; onlara kültürel değerlerini aktarırlar. Şayet kişi; oral (ağızsız), anal (tuvalet kontrolü), fallik (cinsel dönem), genital (erişkin cinsellik) ve diğer dönemlerde gereksinimlerini gideremezse bedensel, duygusal ve düşünsel olarak zayıf ve eksik kalır. Annelerin, babaların çocuk yetiştirmeleri şiddete dayalı, yetersiz ve eksik olursa çocukta olumsuz, kalıcı yaralı bir benlik gelişimi ihtimalini artırır. Çocuk; kendisini yalnız, güvensiz, savunmasız, değersiz, suçlu, gereksiz görebilir. Gelişimini tamamlayamayan çocuk, bu durumda normal yollardan ihtiyaçları karşılanmayınca normal dışı yollara yönelir. Nef'î, beyitlerinden anladığımız kadarıyla bazı maddi ve manevi olumsuzlukların olduğu huzursuz bir ailede büyümüştür. Bunun temel nedeni ise ataerkil toplumlardaki aile ilişkilerinde koruyucu ve güç sembolü olan babanın sorumluluklarını yerine getirmemesidir. Erkek çocuklarının öz yapısının oluşmasında çok önemli bir yere sahip olan baba, Nef'î'de büyük karanlık ve derin bir

boşluk gibidir. Nefî babasıyla güvenli bir ilişki ve bağlanma yaşayamadı. Bu durum Nefî'deki birçok kalıcı olumsuz duygunun kaynağı oldu.² Yaşadığı topluma göre babanın rolünün ailesine bakmak ve korumak olduğunu gören Nefî, bu görevleri yerine getirmeyen babasını ağır bir şekilde suçladı. Dolayısıyla narsist kişilerde görülen suçlayıcı tutum ve davranışlar Nefî'de de görülür. Onun bu tavrı ailede babaya karşı derin bir rahatsızlık olduğunu belirtisidir. Ailede bireylerin huzursuzluk içinde devamlı birbirlerini suçlaması ya da suçlayıcı davranışlarda bulunması ailenin bölündüğünü ve nevrotik (sinirsel) bir durum olduğunu gösterir (Richter,1997:101). Nefî'deki kendini beğenmenin ve övmenin temelinde bu eksikliğini gidererek başkalarına kabul ettirme arzusu vardır. Bunun yanında gösterişli narsistik dış cephenin arkasında korunmasız, ümitsiz, aç bir çocuk saklanır. Belki de Nefî bu çocuğa narsistik maskesini takarak onu gizlemek istemiştir. Ancak, narsist insanlar bunu yaparken niye böyle maskeleye yaptıklarının farkında bile olmazlar. Böylece, Nefî'de sahte bir benlik oluşur. Bu sahte benlikle dışarıya karşı kendisini koruyarak kabul ettirmek ister. Dolayısıyla erkek narsisizminin yüceltme, ulaşılmazlık, büyülenme, zayıflığı güçle örtme, duygudaşıktan kaçınma, açık saldırganlık, isyan, değersizleştirme, savunma gibi özellikleri (Wardetzki, 1991: 48) Nefî'de çok rahat görülür. Nitekim kendi sözünün bir inci olduğunu, bir benzerini âlemin görmediğini söyler. Sözünü bilinmeyen âlemden insanlara getirdiği bir armağan olarak görerek hem kendisini hem de sözünü olağanüstülük havasında yüceltir:

Bir güherdür kim nazîrin görmemişdür rûzgâr

Rûzgâra âlem-i gaybın armağanıdır sözüm (Akkuş, 2018: k. 1/2)

Nefî, sözünün görünmeyen ve bilinmeyen âlemlerden geldiğini söyleyerek sözüne bir nevi kutsallık atfeder. Onun böyle davranmasındaki sebep, yaşadığı toplumda insanların dine değer vermesidir. İnsanların kutsal bilinmezliklerin gizemlerle dolu olduğuna büyülenmiş şekilde inanmasını değerlendiren Nefî, bunu sözünün etkisini artırmak için kullanır. Nefî aşağıdaki beytinde sözüne kutsallık atfetmeye devam eder.

² Sa'âdet ile nedîm olalı peder Hâna

Ne mercüme görür oldı gözüm ne tarhâna (Akkuş, 1998: 145, 1/1)

Nefî yukarıdaki beyitte görüldüğü gibi ihtiyaçlarını, beklentilerini karşılayamayan babasını suçlar. Samimiyetle bağlı olmasına rağmen babası onun en temel ihtiyaçlarını dahi karşılamaz.

Ona göre kişinin kaderinde yazılı olanın gerçekleşmesi (kaza), kendi söylediği her sözün anlamını kanıtlar. Sözleri bir nevi imtihana verilmiş cevap hükmündedir. Nef'î, bunu derken diğer şairlerin sorularına cevap veremeyeceğinden emindir:

Her ne söylersem kazâ mazmûnını isbât eder

Anı bilmez ki hitâb-ı imtihânîdür sözüm (Akkuş, 2018: k. 1/20)

Narsistler bir şeyleri hissetmekten ziyade daha çok nasıl göründüklerini göstermeyi değerli bulurlar. Havalı ve soğukkanlı olmaya çalışırlar. Divan şairleri kasîdelerinde en iyi şair olduklarını göstermek için çaba harcarlar. Ancak Nef'î'de kendini övme, diğer şairlerden farklı olarak normal övgünün sınırlarını aşar. Öyle ki kendisini övmem dediği yerde bile överek böbürlenir. Ona göre ehil olanlar, sözünün değerini bilirler. Bir inciye (cevhere) benzettiği sözünün övgüye ihtiyacı olmadığını söyler. Klasik şiirde söz ve şiir inciye benzetilse de Nef'î sözünü dünya denizlerinin ve madenlerinin kaynağı olarak sunmakla büyük bir mübâlağa yapar, sözünün değerini bilgi ve anlayış sahibinin bileceğini belirtir:

Ehl olan kadrin bilür ben cevherem medh eylemem

Âlemin sermâye-i deryâ vü kânıdur sözüm (Akkuş, 2018: k. 1/4)

Nef'î'nin başkalarını överken dahi kendisini merkeze alması saygı sınırlarını aştığı şeklinde yorumlanabilir. Hz. Muhammed için yazdığı 45 beyitlik “sözüm” redifli kasîdenin ilk 30 beytinde kendi şairliğini, 15 beytinde ise Peygamber'i över (Kaçar, 2019: 28). Dahası Hz. Muhammed'i överken bile kendisini övmekten alamaz. Onun bu davranışlarını yukarıda verdiğimiz narsistik kişilik bozukluğu ve patolojik narsisizm belirtileri üzerinden değerlendirdiğimizde Nef'î'de narsistik kişilik bozukluğunu da aşan patolojik bir narsisizm olduğunu söyleyebiliriz. Sınırsız güç istemesi, üstünlük arzusu, büyülenmesi, eşi ve benzeri olmadığına inanması, kendini taparcasına övmesi, övmek için dinî kişileri dahi kullanması, sürekli kendinden söz etmesi, empatiden yoksun olması, alçak gönüllülüğünde bile kibir göstermesi, daima sömürücü olması, karşısındakini önemsiz görmesi ve eleştirilere tahammül edememesi Nef'î'de görülen narsistik kişilik bozukluğunun, patolojik narsisizmin ve megalomaninin iç içe geçmiş belirtileridir.

Narsistlerdeki zamanları aşma arzusu Nef'î'de de görülür. Söz gücü gerçekten üstün olan Nef'î mekâna ve zamana meydan okuyup kendisini yücelterek bir nevi ölümsüzlük arzular. Ona göre zaman, onun iyiliğini bilse de bilmese şiiri âleme sonsuz hayatın bereketini verir:

Rûzgâr ihsânımı bilmiş benim yâ bilmemiş

‘Âleme feyz-i hayât-ı câvidânîdir sözüm (Akkuş, 2018: k.1/3)

Kendisini özellikle bir mana terbiyecisi olarak gören şair, sözünün yuvarlak incinin değerini düşürdüğünü, inciden daha değerli olduğunu vurgular:

Bâhusûs ola benim gibi ma‘ânîperver

Ki şikest etti sözüm kadr-i dür-i galtânı (Akkuş, 2018: k.3/46)

Şair, kendisinin her birinin eşi bulunmayacak nice söz ustasına üstünlük sağladığını tartışmasız ve açık bir şekilde söyler:

Nice üstâd-ı sühengüstere oldum gâlib

Ki bulunmaz arasan her birinin akrânı (Akkuş, 2018: k.3/50)

Nef'î, kendisini dünyayı süsleyen mana dünyasının şahlar şahı, sözünü de sözlerin isteğine kavuşmuş padişah olarak görerek narsisizmin zirvesine çıkar.

Ben cihânârâ şehenşâh-ı cihân-ı ma‘nâyım

Sözlerin de pâdişâh-ı kâmrânıdır sözüm (Akkuş, 2018: k.1/24)

Narsisizm; şair, yazar, ressam, müzisyen, filozof ve devlet adamı gibi kendilerini ispat etmiş kişilerin ortak bir özelliğidir. Narsisizm Nef'î'yi kişisel olarak huzursuz etse de sanatı bakımından verimli hâle getirir. Birçok kişi zaman zaman kendisinden emin olamazken narsist kişi hep kendisiyle dolu olduğu için sanatıyla emin bir şekilde ortaya çıkar. Kendisine inanıp hayran olduğu için başkalarını kendisine kolayca inandırır ve hayran eder. Freud'a göre narsistlerin çekici bulunmasının altında insanların bilinçaltına attıklarını, onların kolayca ve başarılı bir şekilde yapması yatar (Fromm, 1991: 78).

2.1.3. Değerlerle İlgili Narsisizm Belirtileri

Bir toplumun bireyleri istisnaları olsa da genelde benzer toplumsal özelliklere sahiptirler. Aile, din, ulusal yapı, gelenekler, görenekler bireyleri hemen hemen aynı şekilde etkiler. Dolayısıyla, aynı toplumun bireyleri birbirlerine benzer hareket, davranma, düşünme, duygulanma eğilimleri gösterirler (Langer, 2007: 170). Bundan ötürü normal bir insan, toplumun narsisizmi engelleyen koşullarında yaşantısına devam eder. Eğer bir kişi dünyanın en dürüst, en akıllı, en çalışkan, en iyi şairiyim derse toplumun genel yapısının dışına çıkmış olur. Dinleyenler bu kişiyi akıl ve ruh dengesini bozduğunu düşünerek dikkate almazlar. Fakat, bu niteliklerini toplumun benimsediği narsistik unsurlar taşıyan millî, dinî veya mistik değerler ile bunları taşıyan önde gelen kişiler üzerinden söylerse kendisini geniş kitlelere kabul ettirir. Toplum, bu narsist kişiyi kendi içinden ortaya çıkan milliyetçi, dindar, mistik biri ya da rehber olarak görmeye başlar. Freud'a göre narsist kişiler, özelliklerini bir grup ya da toplumla özdeşleştirip toplum üzerinden yücelterek kendilerini tatmin ederler (Fromm,1991: 83). Nitekim bireyin narsisizmi yaşadığı toplumun kültürüyle paralel bir gelişim gösterir. Ataerkil ve dinî toplumlarda şairler, dinden ne kadar bahsederlerse o kadar makbul karşılanırlar. Bu bağlamda, Nefî'de değerlerle ilgili narsisizm bulunduğu söylenebilir. Onun Hz. Muhammed ve Mevlânâ için yazdığı kasîdeler bu minvalde değerlendirilebilir. Kuşkusuz ki onun yüzyıllar önce yazdığı beyitlerin mutlak surette samimiyetten uzak olduğunu söyleyemeyiz ama narsist özellikler taşıdığını da göz ardı edemeyiz.

2.1.4. Hz. Muhammed Övgüsü

İslam Peygamberi Hz. Muhammed, Müslümanların dinî lideri ve rehberidir. İslam'a göre Allah, onu dinî gerçeklerden habersiz kalmış bir toplumu uyarmak için müjdeleyici olarak göndermiştir. Dolayısıyla Allah, Hz. Muhammed'i yücelterek insanların onu örnek almasını, ona uymasını ve itaat etmesini istemiştir. Bu sebeple Müslümanlar Hz. Muhammed'i Allah'ın elçisi olduğu için sever ve sayarlar. Onlara göre Hz. Muhammed; Allah'ın nuru, insanların en güzeli ve hayırlısıdır. Hz. Muhammed'e gösterilen bu ilgiye, sevgiye, saygıya ve bağlılığa kayıtsız kalamayan Müslüman şairler, Hz. Muhammed'i öven, na't içerikli şiirler kaleme almışlardır. Na'tlarda yaratılış amacı,

Hız. Muhammed'in isim ve sıfatları, fiziksel özellikleri, ahlakı, diğer peygamberlerden üstünlüğü ile Allah'ın elçisi olması işlenir. Müslüman şairler; İslam'ın genel anlayışına göre Hz. Muhammed'i övmekle Allah'ın rızasını, Hz. Muhammed'in şefaatini, hem de Müslümanların sevgisini kazanmak isterler. İşte bu anlayış, klasik Türk edebiyatında na't yazma geleneğini oluşturur. Sosyal psikolojik bakımdan toplum sosyolojisi, insan psikolojisini derinden etkileyerek yönlendirir (Kağıtçıbaşı, 1988:1). Bu nedenle insanlar genelde yaşadıkları toplumda bulunan alışkanlıklara, geleneklere, düşüncelere ve inançlarına göre hareket ederler. Kendilerine sunulanların doğru ve gerçek olduğuna inanırlar. Çoğu şair ve yazar da yaşadıkları toplumun hayatına uyarak diğer insanlar gibi davranır. Bu çerçevenin dışına çıkan çok az sayıda şair ve yazar çıkar. Buna göre yaşadığı toplumun inancı olan İslam'ı benimseyen Nef'î, doğal olarak dinî şiir yazma geleneğine uyarak Hz. Muhammed'e na't yazdı. Şaire göre sözü evrenin canı, insan(lığ)ın övücü, Allah elçisi Ahmed'i yeniden dirilme günü kıyâmete kadar öven ve övgüsünü okuyan olacaktır:

Cân-ı âlem fahr-ı âdem Ahmed-i mürsel ki tâ

Haşr olunca na't-gûy u na't-hânıdır sözüm (Akkuş, 2018: k.1/33)

Nef'î Hz. Peygamberin övgüsünün düşüncesiyle isteğine eriştiğini söyledikten sonra sözünün, cihanda muradına ermemişlere bir bahşış olduğunu dile getirir:

Nef'îyem endîşe-i na'tiyle oldum kâm-yâb

Nâ-murâdân-ı cihâna müjdegânîdür sözüm (Akkuş, 2018: k.1/41)

Şair, na't yazarların ayağının toprağı olduğunu belirtir. Kendi sözünün en üst gökyüzü tabakası, dokuzuncu felekteki meleklerin dilindeki ululayıp yücelten ve anan olduğunu iddia eder:

Hâk-pây-ı na't-gûyânam ki 'arş-ı a'zamın

Zıkr ü tesbîh-i lisân-ı kudsiyânîdür sözüm (Akkuş, 2018: k.1/42)

Nef'î, düşüncesinden peygamberin ruhuna her an yüz binlerce selam gönderir. Sözünü bu selamı ulaştıran gönüllü bir haberci olarak görür:

Her dem endîşemden olsun rûhuna yüz bin selâm

‘Arşa dek îsâle peyk-i râygânîdür sözüm (Akkuş, 2018: k.1/45)

Yukarıdaki beyitlere genel olarak bakıldığında Nef'î'nin Hz. Peygamber için Kur'ân ve hadislerde geçen sözleri kullandığı, bir Müslüman'ın genel anlayışını yansıttığı görülür. Müslümanların genelde ifade ettikleri âlemlerin efendisi, övücü, Peygamber'in mucizeleri, Hz. Muhammed'e selam göndermek Nef'î'nin beyitlerinde yerini alır. Şiirlerinin Hz. Peygamber'in özelliklerini anlattığını, bundan mutlu olduğunu, henüz muradına ermemiş insanlara bahşiş niteliğinde olduğunu, meleklerin bile söz ve şiirlerini (dua kabilinden) dillerinde ululama ve anma sözü yaptığını dile getirir. Bireyin toplum içindeki davranışlarını inceleyen sosyal psikoloji açısından Nef'î'nin bu sözleri değerlendirildiğinde, yaşadığı toplumdaki dinî anlayışı benimsediği ortaya çıkar. Çünkü Nef'î, iyi bir Müslüman olmanın Hz. Muhammed'i sevmekten, buna bağlı olarak toplum tarafından kabullenilmenin de ait olduğu dinin değerlerini samimiyetle söylemekten geçtiğinin bilincindedir.

2.1.5. Peygamberlere ve Vahye Özenmesi

Nef'î, narsistik kişiliğini peygamberleri anarken de gösterir. Kendisini Peygamber dostu ve aşığı bir veli olarak görürken diğer taraftan da ölçüyü kaçıır. Hz. Peygamber ile insanlar arasında kendisini bir elçi gibi görmekle birlikte vahiy ve peygamberlerle de eş tutar (Adalar Subaşı, 2021:557). “Sözüm” redifli kasîdesinin bazı beyitlerinde kendisini manevi âlemin peygamberi, şiir ülkesinin hükümdarı ve ilahi gerçekleri açıklayan bir şair olarak niteler. (Horata, 2012:145). Aşağıdaki beytinde eğer sözleri sıradan bir söz olsaydı mananın binde birini bile nazm etmeyeceğini, sözünün gizlilik (ilahi) sırlarının toplandığı bir mecmua olduğunu belirtir:

Binde bir ma'nâyı nazm etmem yine bir lafz ise

Yoklasan mecmû'a-i râz-ı nihânîdür sözüm (Akkuş, 2018: k.1/23)

Giz (sır), tasavvufta sadece Allah'ın veya birkaç insanın bildiği özel bilgi anlamına gelir. Hz. Peygamber, bu insanlardan biridir. Ayrıca, rûhî mertebesi yüksek olanlar bu sırları bilebilir. Nef'î kendisini bu insanlar arasında görerek kendisine büyüklük atfeder. Nef'î, neredeyse şiirini Allah tarafından indirilen surelerin temeli olduğunu söyler. Sözü gizlilik sırrının ipucunun düğümüdür, Fatiha suresinin incilerinin dizildiği tespihin imamesinin düğümüdür:

‘Ukde-i ser-rişte-i râz-ı nihânîdir sözüm.

Silk-i tesbîh-i dür-i seb‘a’l-mesânîdir sözüm (Akkuş, 2018: k.1/1)

Nef'î, yeteneğini sözü ve şiir(ler)iyle kanıtladığını, şiirinin yanına Kur'ân açıklamasını yalan tuzağı yapmaya (Kur'ân'dan açıklama yapıp yalan tuzağına düşmeye) gerek olmadığını dile getirir:

Sözüm şâhid yeter isbât-ı isti‘dâd için bana

Ne lâzım dâm-ı tezvîr eylemek tefsîr-i Kur'ân'ı (Akkuş, 2018: k. 11/45)

Aşağıdaki beyitte Nef'î, kendisini Kelîm (Hz. Musa) ile kıyaslar. Beyitteki üstü örtülü söylemle Hz. Mûsa'nın Yed-i Beyzâ mucizesine gönderme yapar. Vahiy deneyen büyücü olduğunu, Hz. Mûsa'nın elinin mucizesini (elini koynuna sokup çıkararak gösterdiği mucizenin benzerini) parmaklarının hareketiyle (parmaklarının arasındaki kalemi hareket ettirip) yazacağı sözlerle deneyebileceğini söyler:

Sâhir-i vahy-âzmâyım mu‘ciz-i dest-i Kelîm

İstesem mevkûf-ı tahrîk-i benânımdır benim (Akkuş, 2018: k. 12/4)

Nef'î'nin yaşantısından kaynaklanan narsistik ve megaloman duyguları Arap şairi Mütenebbî de (ö.965) besler. Asıl adı Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn el-Kindî'dir. Bu kişiye bir şiirinde “Ben, şiirle geleceği haber veren ilk kişiyim.” mısrasından ve peygamberlik iddiasında bulunmasından dolayı ona “peygamberlik taslayan, geleceği haber veren” anlamlarına gelen Mütenebbî lakabının verildiği ileri sürülür (Adalar Subaşı, 2021:547). Ancak, bir başka bilgiye göre de bu lakabın şiirin peygamberi

anlamında olduğu ifade edilir (Adalar Subaşı, 2021:548). Mütenebbî peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp mucizevi görünen hâl ve hareketlerde bulunarak kendisine bağı gruplar oluşturur. Arapça öğrendiğı zamanlarda Mütenebbî’yi tanıyan Nef’î’nin onun hayatından ve üslubundan etkilendiğı düşünülür (Adalar Subaşı, 2021:547). Ondaki hırs, kibir, şöret, kıskançlık açık sözlülük, sertlik ve yücelik vb. duygu ve davranışlar Nef’î’de de görülür. Ayrıca Nef’î’nin, kendisini peygamberlerle şiirinin sözünü de “Sözüm, (ya) bağrımın Mushaf’ında “nûn ve’l-kalem” âyetidir ya da düşünce Rüstemi’nin ok ve yayıdır.” (Zavotçu, 2024: 77) manasındaki

Âyet-i “nûn ve’l-kalem”dür mushaf-ı sinemde yâ

Rüstem-i endişemün tîr ü kemânıdur sözüm (Akkuş, 2018: k. 1/10)

beytinden anlaşılacağı üzere dinî metinlerle bir tuttuğı beyitler, Mütenebbî’nin peygamberlik iddia ettiğı düşünülen beyitlere anlam ve ifâde bakımından çok benzer (Adalar Subaşı, 2021:557).Yaşadığı dönemin şairleri, zenginleri ve devlet adamlarıyla devamlı görüşen Mütenebbî, yazdığı bir kasîde yüzünden bir çatışmada 965 yılında öldürüldü.

2.1.6. Mevlânâ’ya Bakışı

Asıl adı Muhammed Bin Hüseyin El Belhî olan, Türk kültürü ve edebiyatının şöretli ismi Mevlânâ, 1207’de Bahaeddin Veled’in oğlu olarak bugünkü Afganistan’ın Belh şehrinde dünyaya geldi. Annesi ise Belh Emiri Rükneddin’in kızı Mümine Hatun’dur. Babasının soyu Hz. Ebubekir’e annesinin ise Harzemşahlar Türk İmparatorluğu’na dayanır (Güllüce,1998: 36). Çok kültürlü ve dinli bir yer olan Belh’te İslamiyet, Zerdüştlük, Budistlik, Mecusilik ve Hristiyanlık bir arada yaşanıyordu. Mevlânâ, yaşadığı dinî ortamın da etkisiyle İslam’ın kuralcı, dışlayıcı değil; kapsayıcı, hoşgörülü yorumlarını benimser. Ona göre Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve Zerdüş olan insanlar, farklı yollarda ilerleseler de varılan yüce varlık, Allah’tır. Bundan dolayı farklılıklara takılmadan Allah’a yönelmek gerekir. Onun bu engin görüş ve anlayışı kendisinden sonraki birçok şairde olduğı gibi Nef’î’yi de etkiledi. Hatta birçok şair, kendisini Mevlevî olarak tanımladı. Nef’î, Mevlevî olmamakla birlikte Mevlânâ’yı en iyi

anlayan şairler arasında görülür. Nef'î, kasîdelerinde Mevlânâ'nın Kur'an'ın özünü yansıttığını, bütün insanlara hitap eden öğütleyici ve düşündürücü sözler söylediğini dile getirdi. Ona göre Nef'î çağları aşan, evrensel değerleri vaaz eden bir mutasavvıftır. Mevlânâ'yı gönlünün merkezine koyan Nef'î, başkalarına bağlananları küfür içinde olmakla suçladı (Pür, 2021:142). Bundan da anlaşılıyor ki Nef'î birini överken dahi başkalarını yermekten kendisini alamıyor. Bu yüzden Nef'î'nin övgüsünde bile bir ötekileştirmenin olduğu düşünülebilir. Ona göre Mesnevî'nin her beyti bilim dünyası, her parçası da güneşinin ışığına eşittir:

Mesnevî ammâ ki her beyti cihân-ı ma'rifet

Zerresiyle âfitâbının berâber pertevi (Akkuş, 2018: k.2/2)

Şaire göre Mevlânâ'nın aklı, Hz. Peygamber'in şerefli varlığının özünün nuru, sözü Hazreti İsa'nın güzel nefeslerinin ruhunun özüdür:

'Akli nûr-ı cevher-i zât-i şerîf-i Ahmedî

Nutku mağz-i rûh-i enfâs-i latîf-i 'İsevî (Akkuş, 2018: k.2/7)

Hakîm-i Gaznevî ve Emir Hüsrev-i Dihlevî (gibi) olmadığını söyleyen Nef'î, özgün sözü ve ifadesiyle Mevlânâ'nın kölesi olduğunu söyler:

Nef'î-i mu'ciz-beyânım bende-i Mollâ-yi Rûm

Ne Hakîm-i Gaznevî'yim ne Emîr-i Dehlevî (Akkuş, 2018: 2/13)

Mevlânâ'ya yönelik üçü Farsça, biri Türkçe olmak üzere dört kasîde kaleme alan Nef'î, bu beyitlerinde yukarıdaki açıklamalarımızı doğrulayacak nitelikte ifadeler kullanır. Mesnevî'nin insanı ve dünyayı anlamakta bir ışık saçtığını, Mevlânâ'nın Hz. Peygamber'in nurunu, Hz. İsa'nın ruhunu taşıdığını belirtir. Nef'î'nin Mevlânâ'da İslam'ın yanında Hz. İsa'dan da özellikler bulması, ondaki çok farklı dinlerin bazı özelliklerini görmesi açısından kayda değerdir. Şairin Mevlânâ'ya içtenlikle kasîdeler yazdığını söyleyebiliriz ama narsist kişiliğini göz önüne aldığımızda farklı yorumlar karşımıza çıkabiliyor. Toplum tarafından tanınan, sevilen, sayılan, itibarlı ve başarılı

görülen kişilere yakın veya bağlı görünmek; bu niteliklerle kendilerini öne çıkarmak isteyen egoist insanların başvurduğu bir yöntemdir (Tolle, 205: 94). Kendisini her şeyin en iyisi olarak göstermek isteyen Nef'î'nin bu yöntemle hareket etmesi ihtimaller dâhilindedir.

2.1.7. Şehirlere Bakışı

İnsan, 3-4 kilo civarında geldiği bu dünyada, anne karnındaki 9 ay 10 günlük kısa zamana karşılık uzun yıllar geçirir. Dolayısıyla bu uzun yıllar içerisinde doğduğu yerin coğrafyasıyla, iklimi, beslenmesi ve sosyolojisiyle büyür. Bedensel ve psikolojik bakımdan oranın özelliklerini taşır. Bu bakımdan insan, kendisini doğduğu topraklara ait hisseder. Bu ait olma kadar kabul görme de insanın en temel ihtiyacıdır. Çünkü toplumsal bir varlık olan insan, huzur ve güven içinde yaşayabilmek için bir topluma daima gereksinim duyar. Yaşadığı şehre ve topluma şiirler, maniler yazarak; türküler, şarkılar söyleyerek bağlılığını dile getirir. Bu nedenle doğduğu şehirden ayrılanlar, eğer yeni yerlere alışamazlarsa bir zaman sonra oraları özlemeye başlarlar. Özellikle içe kapanık insanlar, yeni yerde insanlarla iletişim kuramayınca memleketine dönerek annesine, babasına, akrabalarına, arkadaşlarına, evine barkına kavuşma arzusu duyarlar. Böyle bir durumda eski aidiyet duygularını kaybettiklerinden, yeni yerlerde de kabul görmediklerinden dolayı kendi memleketlerine tatlı özlem duymalarının ötesinde psikolojik sorunlar yaşamaya başlarlar. Kaygı, korku, yalnızlık, huzursuzluk, karamsarlık içerisinde şiddetli acı duyarak yaşamdan keyif almazlar. Bu durumda sıla özlemi yaşayanlar depresyona girerler (Mammadzada, 2019: 11). Sıla özleminin depresif olarak yaşanmasına nostalji denilir. Bu sözcük, Yunancada nostos (eve dönüş) ile algos (acı) sözcüklerinin birleşmesiyle oluşur (Nişanyan Sözlük, 2023). Nostalji hastalığına düşenler ise genelde ince, duygulu, vefalı ve vicdanlı insanlardır. Ömrünün yaklaşık ilk otuz bir yılını doğup büyüdüğü Erzurum'da geçiren Nef'î'de değil nostaljiye, tatlı bir memleket sevgisine ve özlemine dahi rastlanmaz. Bunun sebeplerinden birkaçı Nef'î'nin Erzurum'da yaşadığı sıkıntılarda, yoksulluklarda ve zorluklarda aranabilir. Nef'î bunlardan dolayı Erzurum'a karşı sevgi duyamamış olmalıdır. Erzurum, ona hep bu olumsuzlukları hatırlattığı için kendi şehrine yabancılaşarak bir beyit dahi kaleme

almamıştır. Nitekim insan, kendisine bedensel ve psikolojik olarak zarar veren her şeyden uzaklaşır ve onları hatırlamak bile istemez. Bir başka sebep ise daha önce sıkça bahsettiğimiz onun narsist karakteridir. Narsistler, kişilere, yerlere ya da başka şeylere samimiyetle özlem duymazlar (Kernberg,1999:200). Nitekim kendi çıkarları doğrultusunda hareket ettikleri için bir insana ya da bir şeye işlerine yaradıkları müddetçe ilgi duyarlar. Ayrıca Nefî'nin sert, acımasız, duygusallıktan uzak kişiliği kendi memleketine özlem duymasına engel olmuştur.

Nefî şiirlerinde Şam ve Bağdat gibi şehirlerden bahsetmesine rağmen kendi hayatında önemli yeri olan, iki şehri öne çıkarır. Bunlardan biri ömrünün yaklaşık otuz yılını yaşadığı İstanbul, diğeri de küçük bir kısmını geçirdiği Edirne'dir. Nefî, Erzurum'un aksine hayatını şekillendiren, birçok maddi ve manevi imkân, şöhrete kavuşturan İstanbul'u narsist mantıkla cennetle kıyaslayarak büyük minnetle, vefayla över. Ona göre hoş şehrin suyunu ve havasını yani İstanbul'u Hz. Âdem görse cenneti unuttur:

Şehr-i hoş âb u hevâ yanî Stanbul ki eğer

Tarhını görse behiştî unutturdu Âdem (Akkuş, 2018: k. 51/13)

Sürgüne gönderildiği Edirne'yi de IV. Murad'ı överken beytinde kullanır. Edirne'ye giden IV. Murad'ı merhabayla karşılarken adil ve yüce soylu padişah sıfatlarıyla över. Padişahın gelmesi Edirne'yi onurlandırır. Bundan dolayı Edirne diğer beldelerde kıskanmayı uyandırır:

Merhabâ ey pâdişâh-ı âdil-i âlî nijâd

Oldu teşrîfinle şehr-i Edirne reşk-i bilâd (Akkuş, 2018: k. 25/1)

Benzetmelere başvuran Nefî, Edirne'yi sığınılan bir gül bahçesine, padişahın köşkünü de cennet katının en yükseğine benzetir:

Edrine şehri mi bu yâ gülşen-i mevâ midir

Anda kasr-i pâdişâhî cennet-i alâ midir (Akkuş, 2018: k. 6/2)

Nef'î, padişahın bazen İstanbul'da bazen Edirne'de kaldığını bazen de düşmana kılıç çekip cihat ruhuyla onlarla savaşması gerektiğini dile getirir:

Geh İstanbûl ola gâhî Edirne cevân gehi

Geh çekip adâya şemşîr eyleye azm-i cihâd (Akkuş, 2018: k. 25/51)

Görüldüğü gibi Nef'î, şehirleri duygusallığından dolayı değil, faydalandığı padişahların bu şehirlerde bulunmasından dolayı över. Narsist kişiler için bir şey amaç değil, sadece bir araçtır. Bir şeyi sevmiş gibi görünürler, gerçekte ise onlar, sadece kendilerini severler.

2.1.8. Kültür Dünyası

Nef'î; övgüde, yergide sözünün daha etkili olması için mitolojik, efsanevi, dinî ve diğer önemli şahsiyetlerden, peygamberlerden, filozoflardan, şairlerden, kutsal metinlerden, şehirlerden, ülkelerden faydalanır. Bu yolla halkın aşına olduğu mitolojiye, efsaneye, dinî düşünceye kendi içinde bulunduğu sanat ortamının kültürel dokusuna göre hareket etmek ister. Narsist kişiliğini düşündüğümüzde Nef'î'nin böyle hareket edip kendisini bilgili ve kültürlü göstererek üstünlük taslamak istediği de söylenebilir. Padişahları diğer kişiliklerle karşılaştırıp onların üstünlüğünü vurgulayarak yardımlarını, iltifatlarını almaya çalışır. Nef'î'ye göre Osman soyunun hakanı Sultan Murad, kendi şahsında hem Arap'ın Ömer'inin Müslümanlığını hem de Acem'in Pervîz'inin ileri gelenlerinin özelliklerini toplamıştır:

Hâkân-ı 'Osmânî-neseb kim münderiç zâtında hep

İslâm-ı Farûk u 'Arab ikbâl-i Pervîz-i 'Acem (Akkuş, 2018: k. 15/21)

Sultan Murad'ı övmek için Hz. İsmâ'dan, İran kültürünün kahramanları Cem ile Rüstem'den faydalanır. Padişahı; Cem gibi şah huylu (şaha yakışır huylu), Rüstem gibi savaş kazanan, Meryem oğlu Hz. İsmâ gibi gönül adamı ve nefesi uğurlu olarak görür:

Şâhâne-meşreb Cem gibi sâhib-kırân Rüstem gibi

Hem İsmâ-yı Meryem gibi ehl-i dil ü ferhunde dem (Akkuş, 2018: k. 15/25)

Nef'î sevgilisinin ne kadar etkileyici bir güzel olduğunu söylemek için güzelliği ile meşhur Hz. Yusuf'u beytinde kullanır. Sevgilisini o kadar seçkin, güzel ve gönül alan biri olarak görür ki Hz. Yusuf bile o derece güzellekle görse ona âşık olur:

Belki Yûsuf da seni görse olurdu 'âşık

Ol kadar hüsn ile mümtâz ü dilârâsın sen (Akkuş, 2018: g. 112/4)

Şair; Maniheizm dinini kuran, aynı zamanda ressam olan Çinli Mani ile İran'da yaşamış ressam Bihzâd'dan hareketle Genç Osman'ı över. Ona göre Mani ve Bihzad ne kadar dikkat ederse etsin, onun ata binmiş hâlini resmetmede yetersiz kalır, başarısız olurlar:

Süvâr oldukça tasvîrinde 'âcizdir musavvirler

Ne denli dikkat eylerse eger Bihzâd eger Mânî (Akkuş, 2018:k. 12/26)

İran millî destanının en kuvvetli ismi, divan şiirinde kahramanlığıyla bilinen Rüstem de Nef'î'nin şiirinde yerini alır. Veziriazam Halil Paşa'ya sunduğu kasîdede askerinin her biri Rüstem (gibi güçlü) olsa talihinin gücü ile ona kimsenin düşman olamayacağını belirtir:

Sana bu kuvvet-i baht ile kimse hasm olamaz

Olursa 'askerinin her birisi bir Rüstem (Akkuş, 2018:k. 36/6)

Nef'î Büyük İskender'i kendi şiirlerinde sıkça anar. Ülkeler fetheden bu büyük kahramanı, kendi hamisini övmek için kullanır. Şaire göre âlemin İskender'i Sultan Murad'daki görkemi ve şöhreti görünce onun kulu olsa şaşılmaz:

Bu şevket ü bu şân ki var sende 'aceb mi

Görünce kulun olsa ger İskender-i âlem (Akkuş, 2018:k. 23/4)

Nef'î, kendisini Türk şairlerinden ziyade İranlı şairlerle kıyaslayarak onlardan üstün olduğunu söyler (Öztürk, 2016: 61).

Kendisini İranlı şairlerden Hâkânî'yle eş tutarken şiirleri karşısında Muhteşem'in kendi ordusunda bir başçavuş olduğunu Hâfız'ın da dilinin tutulduğunu dile getirir:

Hâkânî'yim ben Muhteşem yanımda serheng-i haşem

Hâfız olur leb-beste dem dâmem edince zîr ü bem (Akkuş, 2018: k.15/35)

Bir beytinde de incelik ve sağlamlıkta sözünün kesinlikle Urî'ye ve Hâkânî'ye benzemediğini, başka bir tarzda olduğunu söyleyerek onlardan üstün olduğunu anlatır:

Nazâketde metânetde kelâmım benzemez aslâ

Ne Urî'ye ne Hâkânî'ye bu bir tarz-ı âherdir (Akkuş, 2018: k. 19/36)

Nefî sevgiliye olan aşkını anlatırken dinî tarihten yararlanır. Onun pek de bilinmeyen bir dinî kişiliğe şiirinde yer vermesi esasında bilgili görünmek istemesiyle yakından ilgilidir. Müslümanlıkta salih bir kişi olarak kabul edilen Filistinli Circîs, Hristiyan bir azizdir. Putperest Roma imparatorunun işkencelerine uğrayan Circîs, öldürüldüğünde bir melek tarafından diriltir. Üç kez diriltiren Circîs dördüncüsünde ruhunu teslim eder. Nefî bu olaya telmihte bulunarak hünkâr olarak gördüğü sevgilisi için Circîs gibi canına kıymaya, ölüp ölüp dirilmeye hazır olduğunu belirtir:

Öleyim dirileyim dünyâda Circîs gibi

Günde bir kez kılayım cânım o hünkâra fedâ (Akkuş, 2018: g. 8/4)

İlk Çağ filozoflarından Platon'u (Felatun'u), Nefî aklın ve düşüncenin temsilcisi olarak görür. Didaktik bir anlayışla bir kişinin zamanın Eflatun'u olsa da aklıyla gururlanmamasını, bir olgun yazar gördüğünde okul çocuğu gibi olmasını öğütler. Daima kendisiyle övünen ve gururlanan şairin böyle alçak gönüllü ifadeler kullanması oldukça şaşırtıcıdır:

'Akla mağrûr olma Eflâtûn-ı vakt olsan eger

Bir edîb-i kâmilî gördükte tıfl-ı mekteb ol (Akkuş, 2018: g. 83/2)

Şair, padişahları övmek için İslam tarihindeki dört halifeden yararlanır. Sultan

Ahmed’e yazdığı kasîdenin bir beytinde onun Hz. Ömer adaletinde, Hz. Ali ahlakında bir hükümdar olduğunu belirterek kişiliği ile Osmanlı soyuna onur kazandırdığını vurgular:

O hudâvend-i ‘Ömer adl ü ‘Alî sîret ki

Buldu zâtıyla şeref silsile-i ‘Osmânî (Akkuş, 2018: k. 3/7)

Nef’î, değişik vesilelerle Çin, Mısır, Hindistan, Yemen, Rum ve Türkistan gibi ülkelerden bahseder. Bu beyitte kendisini övmek için Rum ve Hindistan’ı kullanır. Rum ülkesini Nef’î’nin şiirinin yazısı doldurur. Sanki kendisi Hindistan’ın ünlü şairi Feyzî, bu ülke de Hindistan’dır.

Mülk-i Rûm’u ol kadar tuttu sevâdı şi‘rimin

Feyzî’yim gûyâ ben ol Hindûstân’ımdır benim (Akkuş, 2018: k. 12/7)

2.1.9. Türk Algısı

Tarihte ve günümüzde milletlerin birbirlerini zamana bağlı olarak iyi ya da kötü yönde genelleme yaparak niteledikleri malumdur. Bu bakımdan Türk adı da tarih boyunca değişik milletler ve devletler tarafından dönemlere göre farklı algılanmıştır. Türk adı ilk kez Göktürk dönemindeki ulusal kaynaklarda kullanılır. Çin kaynaklarına göre Türk, miğfer anlamına gelir. İslam kaynaklarında ise Türkler Yecüc- Mecüc seddinin arkasına “terk” edildiği için Türk adını alırlar. Kaşgarlı Mahmud, Türk’ü Nuh’un oğlu Yasef’in oğlu Türk’e bağlar. Kaşgarlı’nın bu görüşü Türkleri İslam dairesinde düşünme çabasından kaynaklanır. H. Vambéry’ye göre ise Türk, türemek fiilinden gelir. Bu ad; mert, cömert, adaletli, yiğit, güçlü ve savaşçı anlamlarında kullanılır. 10. yüzyıldan sonra Türk adıyla beraber Türkmen adı da yaygınlaşır. Kaşgarlı Mahmud’a göre “Kim sen?” sorusuna “Ben Türk’üm” anlamında “Türkmen” cevabı verilmiştir (Durmuş, 2017: 44). Daha sonraları Müslümanlaşan Türklere Türkmen denilmiştir. Selçukluda ve Osmanlıda yerleşik hayata geçene Türk, göçebe yaşayanlara da Türkmen adı verilir. Osmanlıda açıkça ifade edilmemişse de Türk’ün yine de çok önemli belirtileri vardır. 15. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı sultanları Türk ünvanı “han”ı benimserler. Nitekim Osmanlı tarihçileri ve ozanları Osmanlı hükümdarlığını eski Türk çağındaki Oğuz efsanesine bağlarlar. 15.

yüzyılın sonlarında itibaren sınırlı da olsa Arapça ve Farsça sözcükleri kullanmadan Türkçe yazma çabasına girilir (Lewis,1993: 9). Bu belirtilerin bir kısmı çeşitli sebeplerden dolayı bir kurgu olsa da yine de Türk ulusal bilincini taşıması bakımından kayda değerdir. 17. yüzyılda Osmanlı topraklarını ziyaret eden seyyahlar, buradaki Müslüman halkın tamamına Türk demişlerdir. Türk sözcüğü Osmanlıda kullanılmazken Batı’da Müslüman olmuş birine dahi “Türk olmuş” denirdi (Lewis,1993: 13). Doğu’da ise yaşam tarzlarından dolayı Türkmen göçebelerine “cahil, görgüsüz, anlayışsız, kaba” demek için kullanılır. Osmanlıya göre Türkler, Horasan ve Türkistan çöllerinde yaşayan başıboş insanlardır (Ergün, 2014: 55). Ziya Gökalp’e göre ise Osmanlıda İstanbul merkezli olarak zamanla ortaya çıkan şehirli, kibirli elit bir kesim, dışarıdan gelenleri küçümsemiştir (Aktaran: Ergün, 2014: 67). Ne Türk’ü, Kürt’ü Arap’ı ne de Arnavut’u, Laz’ı beğenmiştir. Osmanlıda seçkin zümreden ve halktan olanlar bile Türk’ü hakaret etmek için kullanırlardı (Ortaylı,1987: 51) Bunun yanında Osmanlı ile Safeviler üzerinden gelişen Sünni-Alevi Türkmen çekişmesi, heterodoks (farklı) Türkmenlerin isyanları, İslam’a aykırı yaşayışları Osmanlıdaki Türk algısını oldukça olumsuz bir duruma sokar. Bu nedenlerle Osmanlılar kendilerine Türk denilmesini bir aşağılama olarak kabul ederek Avrupalıların kendilerine neden Türk demelerini sözüm ona anlamazdılar. (Hüsamettin İnaç’tan aktaran: Ergün, 2014: 55). Osmanlıdaki bu genel anlayış, 18 ve 19. yüzyıla kadar sürer. Nef’î’yle aynı yüzyılda yaşayan Evliya Çelebi de Osmanlıda yaşayan etnik kimliklere belli bir klişenden bakar. Kendisi de bir Türk olan Çelebi, Türk için seyahatnamesinde “etrak-ı bi idrak”(idraksiz Türkler) ve “etrak-ı na-pak”(pis Türkler) ifadelerini kullanır. Aynı eserde Kürtlere “bir alay yabani”, Çingenelere “çalgıcı, harami”, Lazlara “sivri dilli”, Araplara “çıplak”, Kızılbaşlara (Alevi Türkmenler) “kalleş, tıraşsız” gibi yakıştırmalarda bulunur (Aktaran: Çakır, 2022:509-511). Bu klişe yakıştırmaların altında adı geçen toplumların sosyolojik özellikleri ve Osmanlı devlet yönetimiyle olan sorunlu ilişkileri yer alır. İşte bunlardan dolayı çoğu divan şairi, kaba bir köylüyle özdeşleştirerek Türk’ü hicvetmeyi gelenekselleştirir (Ortaylı,1987: 51). Nef’î işte bu tarihsel, kültürel ve siyasal sosyolojinin etkisinde kalarak hakaret ve küfür içeren yakıştırmalarla bu geleneğin içinde yer alır. Vezir Hüseyin Paşa’ya yazdığı kasîdede yer alan, Mantıkî’ye söylediği tahmin edilen bir beyitte onun kendisini şair diye pazarladığını, gerçekte ise yalan yanlış mana düzenleyen yalancı ve anlayışsız bir Türk olduğunu söyler:

Nice söz söylenir ol yerde ki şâir satar kendin

Galatperdâz-ı ma'nâ bir müzevvir Türk-i lâyefhem (Akkuş, 2018: k. 38/47)

Ancak Dîvân'ındaki bir beyitte ise Türk'ü güzel anlamında kullanır. Nef'î aşağıdaki beyitte mürekkebinin damlasını, Keşmir güzellerinin boyası, mührünün satırlarını da Deylem Türklerinin (güzellerinin) perçemi olduğunu belirtir. Bu beyitten hareketle tarihte Hazar Denizi'nin güneybatısında bulunan Deylem'de yaşayan Türklerin güzellikleri ve süsleriyle meşhur olduğu çıkarılabilir:

Midâdı vesme-i hûbân-ı Keşmîr

Sütûru turra-i Türkân-ı Deylem (Akkuş, 2018: k. 48/7)

Nef'î, burada 10. yüzyıllardaki Arap ve Fars edebiyatındaki Türk güzeli imajına başvurur. Arap şiirinde Türklerin daha çok kahramanlık, yiğitlik ve savaşçılık özellikleri vurgulanır (Armutlu, 2020: 51,57). Bununla beraber Türklerin fiziksel özellikleri de Arap şiirine yansır. Türkler; uzun boylu, beyaz tenli, çekik gözlü, uzun saçlı olarak betimlenir. Şairler, Türk gûlamlarının (genç erkek, azat edilmiş köle) güzelliklerine dair yazdıkları şiirlerle Türk'e bağlı bir sevgili ve güzel insan imajı doğururlar (Armutlu, 2020: 51,57). Farsça sözlüklerde genelde Türk; güzel yüzlü, sevgili, hareketli, öfkeli, yağmacı, kavgacı, asker, cesur, savaşçı gibi sıfatlarla anlatılır (Armutlu, 2020: 53-55). Farslarda Hindu; siyahlığın, çirkinliğin Türk ise beyazlığın, güzelliğin sembolü olmuştur. Bunlara bağlı olarak Arap ve Fars şiirinde yeni güzellik portresi Türk üzerinden çizilir. Savaşta kullanılan ok, yay, hançer, kılıç gibi aletlerle sevgilinin güzelliğini belli eden göz, kirpik ve kaşlar arasında bir ilgi kurularak acı çektiren sevgili tipi oluşturulur (Armutlu, 2020: 61). 10. yüzyılın başlarından sonra şairler, Türk tipi güzele âşık olarak onlara şiirler yazarlar.

Nef'î, Dîvân'ında Türk'ü fazla hırpalamazken Sihâm-ı Kazâ³'sında adeta küfre

³ O faziletle bak eşek Türk'e

Asrının hâce-i efdali görünür (Akkuş, 1998: 180, 6/44)

(O anlayışla bak eşek Türk'e, çağının en iyi hocası görünür.)

Türk'e Hak çeşme-i idraki haram etmiştir

Eylese her ne kadar sözünü sihr-i helâl (Akkuş, 1998:186, 9/6)

ve hakarete boğar. Türklerle de sınırlı kalmayarak diğer milletlerin adlarını hakaret unsuru olarak kullanır. Bu Türk karşıtlığından hareketle Nefî'nin Türk olmadığını düşünenler çıkabilir. Lakin onun kökeninin doğduğu, büyüdüğü Pasinler ve Erzurum civarının etnik yapısı göz önüne alınırsa kaynaklarda belirtildiği gibi Türk soylu boylara dayanması tartışılabilir. Sadece çağdaşı Tıflî (ö.1660), Nefî'nin baba tarafından Türk olmadığını belirten bir beyit yazar. Yüzü kara Nefî'nin aslını bildiğini kendisinin çingene, babasının da alçak bir Kürt olduğunu söyler:

Nefî'yi rû siyehin niydiğünü hep bildik

Kendi çingânedir amma babası Kürd-i pelid (Yücebaş,1976: 144.)

Fakat yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi o dönemde İstanbul dışında yaşayan etnik unsurlar, bir başkasını horlamak ve aşağılamak için kullanılmıştır. Tıflî de bu zihniyetle hareket ederek Nefî'yi etnisitesi üzerinden vurmaya istemiş olmalıdır. Aynı etnik yaftalı hicvi, Nefî de başka şairlere ve devlet adamlarına karşı sergiler.

2.1.10. Babasının Sorumsuzluğu ve Patrimonyal İktidar

Osmanlı devlet sistemi her şeyin padişaha bağlı olduğu patrimonyal yapıdadır. Padişah devletin sorgulanamaz ve tartışılmaz tek patronudur. Patrimonyal ve patron sözcükleri Fransızcadan dilimize geçmiş olup Latince “baba” anlamına gelen “pater” sözcüğünden türetilmiştir. Patrimonyal “babadan kalma, babadan miras kalan”

(Allah, Türk'e akıl çeşmesini haram etmiştir.
Her ne kadar sözünü büyülecî eylese de.)

Ne Türk idrâki yok iz'ân yok bir kaltabân hardur
Yenür sanur alef gibi anılsa nâm-ı haysiyyet (Akkuş, 1998: 199, 14/3)
(Türk'ün aklı yok, anlayışı yok, Türk namussuz bir eşektir.
Haysiyyet adı anılsa bunu, yem saman gibi yenir bir
şey sanır.)
Bana ta'n etmesün yârân edersem hicve ger ragbet
Zarûrî iktizâ etdürdi bir Türk-i denî-hilkat (Akkuş, 1998: 199, 14/1)
(Hicve yönelirsem dostlar beni ayıplamasın.
Zira yaratılışa soysuz bir Türk beni mecbur ettirdi.)

Kaltabân-ı turfa karsağ u hezârân nîreng
Suhre-i Rûm u Acem kaşmer-i Kürd-i direng (Akkuş,1998:206, 16/5)
(Yeni namussuz çakallar ve binlerce hile. Alaycı Rum ve Acem, uyuşuk Kürt'ün maskaralığı.)

anlamlarına gelir (Nişanyan Sözlük, 2023.). Freud’a göre padişah, kral, hükümdar gibi liderler; toplumlardaki korkulan ilk babadır. İlginç gelebilir ama toplum, sınırsız bir güç tarafından otorite altında tutulmak ister. Otoriteye oldukça bağımlıdır (Freud, 2017: 61). Bu güç ve otorite babadadır. Doğu kültüründe de baba; her türlü güç, imkân, iltifat, güven, koruma ve takdirin kaynağıdır. Baba, çocuklarına bunları sunarken bazen de onları cezalandırabilir. Osmanlı toplumu, devlete böyle bir anlayışla baktığından bizde koruyucu kollayıcı anlamında “devlet baba” deyimini oluşmuştur. Devlet bir baba gibi hareket ederek sistemini bu anlayışa göre kurar. Padişah, devleti ve toplumu babasından kalan bir miras olarak gördüğünden patron-kul ilişkisi içerisinde hareket eder (İnalcık, 2010:351). Sadece padişah ve ailesinin ilgisini ve beğenilerini kazananlar, imkân ve ihsanlarından yararlandırılarak ödüllendirilir (İnalcık, 2010:345). Bu bakımdan padişah ve saray; o dönemdeki sanatın, maddi imkânların, şerefın ve itibarın da temel kaynağıydı. Padişahlar ilmin ve sanatın koruyucusu olup güç gösterisi yaparak nam salarlardı. Padişahların lütuf ve imkânlarından yararlanmak isteyen sanat ve bilim adamları da sarayın merkezinde veya çevresinde toplanırlardı. Bu sanatçılar arasında bulunan şairlerden başarılı olanlara sultânüşşuarâ denirdi. Padişahlar ve paşalar, sarayın himayesi altına giren şairlere câizeler (paralar ve hediyeler) verirlerdi. Nef’î, küçük memurluklarda bulunmasına rağmen yazdığı kasîdeler sayesinde rahat yaşadı. Nef’î İlyas Paşa’ya yazdığı bir kasîdeye karşılık olarak ondan “bin duka altın, on top Frenk kumaş, on elbiselik kumaş, bir küheylan, bir çerkes carıye, bir samur kürk ve ayrıca on katır yükü eşya diye saydıkları ve yüklü bir servet sayılabilecek hediyeler almıştır (Haluk İpek’tenden aktaran: Keleş, 2009: 217).” Padişahlar, paşalar ve diğer devlet adamları böyle yaparak şiirin de kendi etraflarında dönmesini ve kontrolünü sağlamak istiyorlardı. Bu karşılıklı faydaya dayalı ilişkilerin en önemli kazancı, klasik Türk edebiyatında büyük şairlerin çıkmasını sağlamış olmasıdır (İnalcık, 2010:346). Tüm kamusal ve özel gücün padişahda toplandığı patrimoniyal devlette, her türlü imkân ve ihsandan faydalanmak isteyen şairler; diğer şairlerle kin nefret, kıskançlık, iftira, entrika ve yaltakçılık içerisinde acımasızca bir yarışa girerlerdi. Osmanlı tarihleri ve şair tezkireleri bu acımasız yarışın, çekişmenin ve kavganın öyküleriyle doludur (İnalcık, 2010:351). Eğer patron, beğenmezse, hâl ve hareketlerinden zarar görürse şairi, yanından uzaklaştırarak bir başka yere sürerdi. İşinden gücünden ederek şairin maaşını keser; gerekirse cezalandırılmasını, hapsini veya

öldürülmesini emrederdi. Osmanlıda bu hâllere düşen birçok şair vardır (İnalcık, 2010:376).

İşte Erzurum'dan İstanbul'a gelen Nef'î, mal mülk, güç ve şöhret olma yarışının politik ilişkilerle örülü olduğu ortama girmişti. Nef'î'nin bu kurtlar sofrasına girmesinde Erzurum'dayken yaşayamadığı mutsuz çocukluğu, yine yetersiz ve güvensiz babasının sorumsuzluğu belirleyici olmuştu. Sigmund Freud'un oidipus kompleksi teorisinden baktığımızda erkek çocuklarının çok eskilere dayanan babalarına karşı olan olumsuz tutumlarını Nef'î de de görüyoruz. Yunan mitosuna göre Thebai Kralı Laios ile eşi İokaste bir erkek çocuk sahibi olur. Tanrı Apollon, çocuğun, babasını öldüreceğini haber verir. Bu felakete uğramak istemeyen Kral Laios, çocuğu Kithairon Dağı'na attırır. Bir çoban, çocuğu kurtararak Korinthos Kralı Polybos'a getirir. İple bağlandığı için ayakları şişen çocuğa Oidipus adını verir. Günün birinde Polybos'un sarayından kaçarak yolda karşılaştığı öz babası Laios'u bilmeden öldürür. Thebai kentine gelen Oidipus, burada insanları parçalayarak öldüren Sphinks adlı canavarı ortadan kaldırır. İokaste'nin kardeşi Kreon, tahtı Oidipus'a bırakır. Oidipus bilmeden annesi İokaste ile evlenerek ondan dört çocuk sahibi olur. Çok geçmeden Thebai'de veba ve kıtlık meydana gelir. Bu durumu kâhine soran Oidipus, ondan bu felaketlerin sebebinin Kral Laios'un öldürülmesi olduğu öğrenir. Kral Laios'u kimin öldürdüğünü araştırınca öldürenin kendisi olduğunu anlar. Bunun üzerine dayanılmaz bir acı ve utanç yaşayan Oidipus, gizemli bir şekilde kaybolur (Sophokles, 2009: 10, 11). Bu mitosu psikolojide yeniden yorumlayan Freud'a göre fallik (cinsel organ dönemi) evredeki erkek çocuk; cinsel, beslenme, barınma, korunma bakımlarından annesine patolojik bir biçimde bağılyken kendisine tehlike olarak gördüğü babasıyla bir tür rekabet içerisine girer. Hatta babasını ortadan kaldırarak onun yerine geçmek ister (Freud, 2016: 40). Bunun altında baba ve oğul arasında ileride çıkacak olan güç ve otorite çekişmesi yatar. Bu durum, esasında yavaş yavaş kendi kişiliğini bulmaya çalışan çocukların belli bir zamana kadar kendilerini yönlendiren annelerinden ve babalarından koparak bağımsız bir birey olma aşamasıdır. Böyle bir durumda kız çocuğunun anneye erkekğin babayla karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Ancak bu çekişme, anne-babalar ile çocuklar arasında sonsuz bir çekişme değildir. Çünkü sağlıklı anneler ve babalar, daha anne karnındayken kendilerinin bir parçası ve evrimsel devamı

olarak gördükleri çocuklarının bedensel, ruhsal ve sosyal gelişiminde üzerine düşen görevleri; fedakârca, seve seve yaparlar. Çocuklar da kendilerine kanını, canını, malını karşılıksız veren annelerine, babalarına karşı sevgi duyarlar. Sorunlu ailelerde bu kurulu sistem; anneden, babadan, çocuktan ya da toplumdan kaynaklı olarak bozulabilir. Bu durumda çekişmelerin, kavgaların neticesinde çocuklarda zedelenmelerin ve travmaların olması büyük olasılıktır. Kalıcı sorunlarda erkek çocuklarının babalarıyla çekişmeleri kendi çaresizliklerinden, yetersizliklerinden kaynaklandığı gibi babalarının eksikliklerinden ya da çocuğu ezici başarılarından da ortaya çıkabilir. Nef'î'de kin ve nefretle yoğrulan travma, kendisine ilgi ve sevgi göstermeyen, ihtiyaçlarını karşılamayan üstüne üstlük evi terk eden babasından kaynaklanır. Her ne kadar babasını bu yüzden eleştirse⁴ de babasının Kırım Hanı'na nedimlik ederek yoksulluktan kurtulması bir anlamda Nef'î'nin gözünü açar. Nef'î de babasının izinde giderek kendisine zengin, koruyucu ve güçlü bir patron arar. Bu nedenle yeni bir aile, baba arayışına girerek patrimoniyal devleti bir aile, dönemindeki bazı devlet adamlarını, padişahları bir baba ve patron olarak görür. Bu ortamda kendisini kabul ettirebilmek, saygın ve güçlü olabilmek için çetin bir mücadele içine girer. Psikolojik olarak bunun altında bastırılmış düşmanlıkları boşaltma, endişeyi, çaresizliği ve önemsiz görünmeyi yok etme vardır.

2.1.11. Politik İlişkiler Bağlamındaki Övgüleri

Bütün insanlarda reddedilme, sevgi yitimi, yenilgi, yok edilme olasılığı sürekli bir kaygı yaratır. Kaygı durumundaki insan, kestiremediği neredeyse kaçınılmaz gördüğü tehlikeyi fiziksel ve psişik bir tedirginlikle bekler. Kendisini bundan korumak isteyen insanlar, toplumla ya da toplum üzerinde etkili olan güçlü kişilerle uyum içerisinde olmak isterler. Kendisini yalnız, güçsüz ve çaresiz hisseden insanlar; güçlü, otoriter bir lidere ihtiyaç duyarlar. Ona her yönüyle teslim olurlar. Bu durum hemen hemen bütün insanlar

⁴ Nef'î Sihâm-ı Kazâ'da babasına ironik bir dille göndermede bulunur:

Züğürtlük âfetim oldu aceb midür etsem

Peder gibi buradan ben de 'arz-ı cer Hân'e (Akkuş, 1998: 145, k.1/2)

(Beş parasızlık baş belam oldu, ben de babam gibi Hân'a buradan para ve eşya talebinde bulunsam şaşkınlıkla karşılanır mı, yadırganır mı?)

Nef'î, içinde bulunduğu yoksulluktan dolayı çaresizdir. Ironik bir dille kendisini bu durumda bırakıp Kırım Hanı'na nedimlik eden babasını iğneler. Diğer taraftan da babasının yaptığı gibi kendisine bir patron bulmayı aklından geçirir.

için geçerlidir. Ancak burada teslim olunan şey, o liderin kendisi olmaktan ziyade güç, mevki makam, gösteriştir. İnsanlar bunlara sahip olan liderlere, tapınacak kadar yakınlık duyarlar. Onu bir kurtarıcı olarak gördükleri için kutsamaya her zaman hazırdırlar. Osmanlı Türk toplumu, bu lider konumundaki hükümdarların güçlü otoriteleri üzerine kurulmuştur. Eski Yunanca “politikos”tan Fransızcaya geçen “devlete ilişkin, Siyasî” anlamlarına gelen politikayı mutlak güç altında yönetilen bir toplumda yaşayan Nef’î’nin hayatında görüyoruz. Nef’î, devlet yönetimindeki politik ilişkileri ve gelişmeleri sıkı bir şekilde takip etti. Tek başına ayakta duramayacağını anlayınca güçsüzlüğünü politik gücün yanında yer alarak gidermeye çalıştı. Bu nedenle hayatı boyunca kendisini koruyacak kudretli hükümdarlara ve yöneticilere yanaştı. Nitekim narsist kişiler de belli bir dönemde kimlere ihtiyaç duyarlarsa onlara yönelirler. Nef’î daha Erzurum’dayken devlet adamlarıyla yakın politik ilişkiler kurdu. Nef’î’nin İstanbul’a geldikten sonraki ilk patronu, henüz 14 yaşındayken kafesten tahta çıkan ilk padişah olan I. Ahmed oldu (1603-1617). Eğlenceden uzak duran ve dindar olan I. Ahmed, bu özellikleriyle halka güven verdi. Devlete ihanet edenlere ve çıkar peşinde koştuğuna inandığı devlet adamlarına karşı sert ve acımasız davrandı. Siyasal ve toplumsal sarsıntılara rağmen onun döneminde Türk mimarisinin şaheseri olan Sultan Ahmed Camisi inşa edildi. Padişah, caminin temelinde altın kazmayla terleyinceye kadar çalıştı (Kayaalp, 1991: 27). I. Ahmed, yaratılış bakımından zayıf, kendi kararlarında ikircikli, kuşkulu; kadınların, din adamlarının ya da kızlarağasının tesirinde kalan bir kişiydi (Refik,1984:111). Ava çıkmayı, cirit oynamayı ve atıcılığı severdi. Bahtî mahlasıyla şiirler yazan I. Ahmed, yetenekli bulduğu Nef’î’yi himaye etti. Nef’î bu himayenin karşılığı olarak herhangi bir savaşa bizzat katılmayan I. Ahmed’e eşsiz bir savaşçı gözüyle bakarak kasîde yazdı. Padişaha toplam sekiz kasîde kaleme alan Nef’î, onun döneminde diğer devlet büyüklerine de kasîdeler sundu. Kuyucu Murad, Nasuh, Mehmed, ve Halil paşalara kasîdeler yazarak onlarla arasını hoş tutmak istedi. Nef’î, padişahlara ve diğer devlet adamlarına yönelik kasîdelerinde yine kendisini merkeze koymaktan alamadı. Nef’î’ye göre padişahların gelecek nesillere aktarılması, hayırla yaşatılması şairlere bağlıydı. Şairler şiirlerine padişahları konu ettikleri müddetçe onlar gelecek nesillerce tanınarak hatırlanırlar. Dolayısıyla eğer şairler olmasaydı geçmişte dünyaya devletle gelip giden şahısları kimse bilmezdi:

Kim bilirdi şuarâ olmasa ger sâbıkda

Dehre devletle gelip yine giden şâhânı (Akkuş, 2018: k. 3/43)

Nefî I. Ahmed’e “Sultan Süleyman, Baki’ye değer verdiği için Baki, onu hayat veren suya benzeyen şiirleriyle yaşatır, eğer sen de bana değer verirsen ben de seni hatırlatırım.” mesajını büyük bir ustalıkla verir:

Haşre dek âb-ı hayât-ı sühen-ı Bâkî’dir

Andırıp zinde kılan nâm-ı Süleymân Hânı (Akkuş, 2018: k. 3/43)

Aşağıdaki beyitte de Sultan Ahmed’in adaletiyle halka güven verdiğini belirterek sultanın bazı kaynaklarda geçen niteliklerini ifade eder:

Hân Ahmed ol şehenşeh-i devrân ki rûzgâr

‘Adliyle dehre müjde-i emn ü emân verir (Akkuş, 2018: k.4/27)

Nefî, Sultan Ahmed’i övmek için peygamberlerden ve halifelerden yararlanır. Sultan Ahmed’in zamanını Hz. Peygamber’in zamanıyla bir tutar, onun Hz. Ali’nin ve Ömer’in niteliklerini taşıdığını dile getirir. Ancak kişiliği göz önüne alındığında I. Ahmed’in Nefî’nin söylediği gibi biri olmadığı görülür. Bu da Nefî’nin gerçeklerden hareketle değil, narsistliğinden dolayı kendi çıkarları doğrultusunda övgüde bulunduğunu gösterir. Nefî, I.Ahmed’i Ali huylu ve Ömer adaletli bir sultan olarak görerek Osmanlı silsilesinin onunla şereflendiğini söyler:

O hudâvend-i ‘Ömer-‘adl ü ‘Alî-sîret kim

Buldu zâtıyla şeref silsile-i ‘Osmânî (Akkuş, 2018: k.4/7)

Şaire göre Sultan Ahmed’in zamanı, Hz. Muhammed’in (Ahmed-i Muhtâr’ı) zamanını andırır. Kılıcı da Hz. Ali’nin kılıcı Zülfikâr’ı hatırlatır:

Devri zamân-ı Ahmed-i Muhtâr’ı andırır

Şemşîri Zülfikâr-ı ‘Alî’den nişân verir (Akkuş, 2018: k.4/35)

Nef'î bir taraftan I. Ahmed'in lütufkâr olduğuna dikkat çekerken diğer taraftan da sert, acımasız ve kahredici yönünü beyitlerde anlatır. Bu tavır Nef'î'nin patronunun iyi yönleriyle beraber kötü yönlerini de övgüye değer bulduğunu gösterir. Nef'î de diğer insanlar gibi davranarak liderine hatasız ve yanılmazlık vasıflarını verir. En yakınındaki insanlarda dahi hata ve yanlış görerek eleştiren kişiler, liderlerinde bir hata ve yanlış görmek istemezler. Liderlerine çevresindeki insanlardan daha fazla mutlak sadakatle bağlanırlar. Liderlerine bir nevi tanrısal vasıflar yüklerler. Nef'î I. Ahmed'e böyle bir psikolojiyle yaklaşmış olmalıdır. Padişahın kahır zulümle dolu gökyüzünün yerine ateş eder, yaradılışı gül ve gül bahçelerine güzel koku verir:

Kahrı sipihr-i pür sitemin od eder yerin

Hulku cihâna bûy-ı gül ü gülsitân verir (Akkuş, 2018: k.4/36)

Nef'î, Sultan'ın yöneticilik, adalet vasıflarının yanında yiğitlik, savaşçılık ve askerlik vasıflarını da över. Kaldı ki ardı ardına iç çatışmaların ve savaşların olduğu 17. yüzyıl Osmanlısında padişahın mertliğinden, yiğitliğinden, savaşçılığından söz etmemek olmaz. Bu bakımdan Nef'î kendisine lütuf ve ihsanlarda bulunan I. Ahmed'i savaş meydanlarında da över. Böylece Osmanlının diğer devletlerden her yönüyle güçlü ve üstün olduğuna vurgu yapar. Övgüsünde her şeyin üstünde olan gökyüzü terimlerini de padişahın yüceliğini anlatmak için sıkça kullanır. Böyle yaparak kendisini de yüceleştirir. Sultan Ahmed'in bir vekilinin dahi Acem şahından haraç alacağını, Tatarlara hanlık vereceğini vurgulayarak hamisini diğerlerinden daha yüce bir yere konumlandırır:

Geh bir vezîri şâh-ı 'Acem'den harâc alır

Geh bir vekîli 'asker-i Tâtâr'a hân verir (Akkuş, 2018: k.4/38)

Nef'î övgüsünde feleğin Sultan'a baş eğmesiyle huzur bulacağını, adının yayılacağını vurgular:

Şâh-ı vâlâ rûtbe Hân Ahmed ki hâk-i pâyine

Serfürû ettikçe gerdûn irtifâ-ı şân bulur (Akkuş, 2018: k.8/16)

Kafeste mahpus hayatı yaşayan I. Mustafa (22 Kasım 1617-26 Şubat 1618) kardeşi I. Ahmed'den sonra tahta çıktı. Mustafa'nın akli dengesinin ve sağlığının bozuk olmasından (Refik,1984:111,114), dolayı Nefî ona kasîde sunmadı. Bir görüşe göre bu kısa dönemi gaflet uykusu olarak niteleyen Nefî samimiyetle takdir etmediği, hatalarını ve yanlışlarını gördüğü kişileri övmemiştir (Ocak, 1985: 2,13). Kanaatimize göre ise Nefî, zayıf karakterli olan Mustafa'nın politik dengeler ve ilişkiler bağlamında iktidarda kalıcı olamayacağını görerek ona kasîde yazmaktan uzak durmuştur.

Sultan Mustafa'dan sonra II. Osman'ın (1618-1622) tahta çıkışını kutlayan Nefî, sunduğu kasîdede henüz 14 yaşında olan padişahı adaletiyle övüp onun Osmanlıya yeni bir hayat verdiğini belirtir. Bununla da kalmayarak bu dönemdeki Güzelce Ali ve Hüseyin paşalara da kasîdeler sunar. Ona göre şahlar şahı, adaletli II. Osman Han'ın varlığıyla Osmanlı ülkesi taze hayat bulur:

Şehenşâh-ı 'adâlet-pîşe Osman Hân-ı sâni ki

Vücûdiyle hayât-ı tâze buldu mülk-i Osmânî (Akkuş, 2018: k.11/16)

Nefî bir başka beytinde ise II. Osman'ı İskender'e ve Süleyman'a benzeterek över. Padişah'ın İskender gibi yedi ülkeyi fethet talip, Süleyman gibi hükmünün ve fermanının rûzgâra galip olduğunu belirtir:

Sikender gibi tâlib feth-i heft iklîme ikbâlî

Süleymân gibi gâlip rûzgâra hükm ü fermânı (Akkuş, 2018: k.11/19)

Genç Osman için yazdığı kasîdenin beyitlerinde Osmanlının güç ve üstünlük sayesinde diğer Türk ülkelerini, kâfir ülkelerini, Mısır ve Yemeni de fethedeceğini belirtir. Padişahın talihi, ülkeleri ele geçirmeye başlayınca fethetmedik ne Türk, ne de kâfir ülkesi bırakır:

Hele teshîr-i mülke başlasın ikbâlî seyr eylen

Ne Türkistân'ı kor feth etmedik ne Kâfiristânı (Akkuş, 2018: k.11/20)

Padişah; İran, Turan, Mısır ve Yemen ülkelerini en bayağı bir kölesine pašalıkla nasıl verir, birgün görürsünüz:

Görün bir gün verir Mısır u Yemen gibi vezaretle

Bir ednâ bendesine kişver-i İrân u Tûrân'I (Akkuş, 2018: k.11/21)

Ancak Nef'î överek göklere çıkardığı, Farisî mahlasıyla şiir de yazan Sultan Osman'ın fetvayla tahtan indirilerek dehşet verici bir şekilde öldürülmesine sessiz kaldı. Tecrübesizliğinden dolayı devlet yönetiminde telafisi mümkün olmayan hatalar ve yanlışlar yapan Sultan Osman, Yeniçeriler ve Sipahilerle karşı karşıya geldi. Sultan Osman, Yeniçerileri ve Sipahileri yakalattıktan sonra dövdürüp öldürülmeleri için bostancıbaşına teslim ederdi. (İnalcık, 2014:113) Bu yüzden Genç Osman'a karşı kin ve nefretle dolan Yeniçeriler, darbe yaptıklarında onu sarayda kadınların yanındayken alarak beygire bindirip küfürler ederek götürdüler. Sultan Osman ise başına gelenlere çaresizlik içinde gözyaşları döktü (İnalcık, 2014:113).Yedikule zindanlarına götürülen padişah, burada kementle boğdurulması esnasında saldıranlara karşı amansız direnç gösterince hâyaları sıkıldı (İnalcık, 2014:113). Kulaklardan giren feryatlar acıyı kalplere indirirken duvarlar yankılandı. Sultan Osman'ın cansız bedeni taşların üzerine yığıldı. Vahşette hızlarını alamayan katiller, Osman'ın kulaklarını kesmişlerdi (Refik,1984:147).Başka bir bilgiye göre ise Sultan Osman'ın ırzına geçilmişti. Bu bilgi, Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinde yer alırken1896'da eserin özgün yazmasını ilk kez yayımlayan kurulun içinde yer alan Necib Asım Bey tarafından ilgili sayfaları yırtılarak yok edildi. Necib Asım Bey, tarihimize kara leke çalan bu olayı genç kuşaklara göstermemek için yapmıştı (Hür, 2017: 123). Genç Osman'ın vahşet içerisinde öldürülmesi karşısında, Nef'î'nin çağdaşı olan bir yeniçeri olan Tûğî Solak Hüseyin Çelebi, maktul Genç Osman'a yazılan anonim şekildeki “Şâh-ı cihâna kıydılar redifli” mersiyei yeniden düzenler:

Bir şâh-ı âlî-şân iken Şâh-ı Cihân'a kıydılar

Gayretli genç arslan iken Şâh-ı Cihâna kıydılar

Gazi bahâdır hân idi, âlî neseb sultan idi

Nâmıyle Osman Han idi, Şâh-ı Cihâna kıydılar (Erdemir, 2018:166)

Ne yazık ki Nef'î önceden övgüler dizdiği Genç Osman'a feci katledilişinden sonra kasîde yazarak bir vefa göstermedi. Sadece Sihâm-ı Kazâ'sındaki bir beyitte Sultan Osman'ın katledilişini sıradan bir olaymış gibi söyledi.⁵ Nef'î, insanın kanını donduran, etrafa korku salan bu dehşet verici cinayet karşısında kendi çıkarları doğrultusunda politik davranarak güçlü ve mağrur olanın yanında durdu. Ne var ki bu ikiyüzlü tutum, sadece Nef'î'ye özgü değildir. Osmanlıda taht kavgaları zamanlarında bürokrasi ve halk genelde güçlü olanların ve iktidarı ele geçirenlerin yanında saf tutmuştur. Nef'î de böyle davranarak istikbalini tehlikeye atmak istememiş olmalıdır. Zira insanların çoğu gücü sever ve ondan etkilenir. Geleneksel kitleler, genellikle adaletsiz de olsa güçlü birine itaate meyillidirler. İtaati büyük bir meziyet olarak görüp iman eder gibi hareket ederler.

Genç Osman'dan sonra ikinci kez tahta çıkarılan I. Mustafa, kendisini (20 Mayıs 1622-10 Eylül 1623) Genç Osman'ın katledilmesinden dolayı sarayda ortaya çıkan kanlı kavgalar ve hesaplaşmalar içinde buldu. Böyle bir kaotik ortamda Nef'î yine sessiz kaldı.

Sultan Mustafa'nın psikolojik ve akli durumu nedeniyle tahttan indirilmesi gerektiği üzerine hâl fetvası verildikten sonra Kösem Sultan ve Yeniçeri Ocağı işbirliğiyle yerine 12 yaşındaki IV. Murad (1623-1640) getirildi. Nef'î, asıl şöhretini işte bu IV. Murad döneminde kazandı. Sultan Murad, kendisi gibi sert tabiatlı olan Nef'î'yi sık sık kendi huzuruna çağırarak ona kasîde ve hicivler okutmaktan hoşlanırdı (Zavotçu, 2024:6) Ona bağış, yardım ve iltifatlarda bulunurdu. Muradî mahlasıyla şiir yazan Sultan Murad, Nef'î'ye şiir yazacak kadar sevgi besleyerek değer verir (Akkuş,1998: 99). Herhangi bir tatsız söz söylemeden tövbe edip temiz edalı Nef'î'yi tualım diyerek şairin söz söylemedeki kudretini över:

⁵ Cihânı tutdı mazmumla serâser şöhret ü şânı

Egerçi hutbeden tarh etdiler Sultân 'Osmânı (Akkuş, 1998: 153, 2/35)

(Şöhreti ve şanı cihânı baştan başa tuttu. Her ne kadar böyle olsa da Sultan Osman'ı tahtan indirdiler.)

İdelüm himeze söz söylemeden istigfâr

Demen-i Nefî -i pākîze-edâyı turalum (Hasan, 2014: 91)

Narsistlerin en büyük hazzı ve ödülü, kendilerini övmesi ve başkaları tarafından da övülmesidir (Kernberg,1999: 199). Eğer bunlardan mahrum kalırlarsa huysuzlaşırlar. Narsist duygularını besleyenleri yüceltirlerken hiçbir şey beklemediklerini aşağılarlar. Nefî'nin en yüksek padişahlık makamından büyük ilgi görmesi onu gururlandırdığı gibi şımartmıştır. Öyle ki devrinin padişahlarıyla gizli bir padişahlık yarışına girdiği bile düşünülebilir. Nefî'nin bu tavrı daha sonraları başına bela olacaktır. Nefî, kendisine cömert ve mert davranan koruyucusu IV. Murad'a 12 kasîde kaleme aldı. Yine bu dönemdeki Sadrazam Mehmed, Husrev ve İlyas paşalara kasîdeler sunarak onlardan da faydalandı. Övdüklerinden hem övgü hem de maddi kazançlar bekleyen şair, hep başkaları üzerinden geçinmek düşüncesiyle sömürücü ve asalak bir ilişki içerisinde hareket eder. Nefî, Sultan Murad'ın savaşıllığının hiçbir padişapta olmadığını Sultan Selim'in dahi mezarında bundan mutlu olacağını belirtir:

Bir gazâ ettin ki hîç etmiş degül bir pâdişâh

İşidip olsa n'ola Sultân Selîm'in rûhu şâd (Akkuş, 2018: k.25/32)

Sultan Murad için en fazla medhiyeyi yazan Nefî tarih kıtalarında Sultan Murad'ın ata binmesini, şiirini, kahramanlığını, ok atıcılığını, av eğlencelerini, yaptırdığı binanın cennetten alınmış bir yapı olduğunu abartılı dille övdü. Beyitlerinde padişaha Yusuf huylu, şerefli, adaletli, yiğit, Allah'ın gölgesi, iki cihanın güneşi, ilahi nurlu, güzel huylu gibi sıfatlarla hitap etti (Onur, 2007: 45). Oysa IV. Murad'da bu sıfatların birçoğu bulunmaz. IV. Murad; sert, acımasız, başına buyruk, tehditkâr, korku salan, gerektiğinde sorgusuz sualsiz öldürmekten çekinmeyen biridir (İnalcık, 2014:141). Sultan Murad'ın böyle davranmasında yaşadığı kanlı politik olayların, iç ayaklanmaların ve dış savaşların etkisi yadsınamaz. İçindeki babasızlığı Sultan Murad'ı bir baba gibi görerek gidermeye çalışan Nefî, onun eksiklerini, hatalarını, yanlışlarını görmezden gelir. Kudretli koruyucusu, ikbalinin garantörü olan IV. Murad'a üstün vasıflar yükler. IV. Murad'ın birçok özellik itibarıyla benzerinin olmadığını söyler. Nefî, değerli yüce padişah Sultan

Murad gibi kimsenin adalet gösteremeyeceğini, ona adalette denk olabilecek birinin dünyaya gelmediğini belirtir:

Şeh-i vâlâ-güher Sultân Murâd-ı dâdgüster ki

Adâletde nazîri gelmemişdir dahi dünyâya (Akkuş, 2018: k. 18/25)

Şair, Sultan Murad'ın adaletiyle dünyayı imar ettikçe hakkındaki duaların kabul olmasını temenni eder:

‘Âlemi ma‘mûr u âbâd eyledikçe ‘adl ile

Ola hakkında du‘â-yı müstecâb-ı rüzgâr (Akkuş, 2018: k. 16/41)

Tabir yerindeyse aralarında su sızmayan Sultan Murad ve Nefî 24 Haziran 1630'da bir kırılma yaşarlar. Gök gürültülü ve fırtınalı bir günde Sultan Murad Han, Beşiktaş'ta Sultan Ahmed Han Köşkü'nde elinde Sihâm-ı Kazâ varken bir anda yıldırım düşer (Naîmâ'dan aktaran: Zavotçu, 2024: 6). Yanındakiler, bunun sövgülü hicivlerden kaynaklandığını söyleyerek Nefî'nin aleyhine Sultan Murad'ı doldururlar. Padişah, bunun üzerine Sihâm-ı Kazâ'yı yırtıp Nefî'yi de görevden alarak Edirne'ye sürer, sonra da ondan bir daha hiciv yazmamasını ister. Nefî'nin bu sürgün edilmesini Şair Vehbi şöyle anlatır:

Gökten nazîre indi Sihâm-ı Kazâsına

Nefî diliyle uğradı Hakkın belâsına (Akkuş, 1998: 97)

Nefî, bu durumda olaylara sürekli karamsar bakarak büyük anksiyete yaşar. Karmaşık bir keyifsizlik ve kuşku içerisinde kıvranıp durur. Kaygılı ve üzüntülü olan şair, Sultan Murad'a Edirne'deyken bir kasîde yazarak affını ister. Padişah'tan ayrılığından dolayı gönlündeki derdin acısını açıklayamaz, bu öyle bir derttir ki ne yârı ne de sırdaşı vardır:

Firâk-ı pâdişâhımla dilin şerh edemem derdin

Bu da bir derd-i âher ki ne yârı var ne demsâzı (Akkuş, 2018: k. 22/26)

Şaire bu âlemde padişahın yüzünü görmek gibi devlet olmaz. Padişah, yanında yoksa onun için dünyanın çoğu azı aynıdır:

Yüzün görmek gibi bir devlet olmaz bana âlemde

Yanımda yoksa dünyânın berâberdir çoğu azı (Akkuş, 2018: k. 22/30)

Nefî, içinde bulunduğu sıkıntılı ve kaygılı durumdan dolayı kendisini suçlar. Hatta kendisine karşı nefret duyar. Nefî artık hicvetmeyeceğine dair yemin ederek padişahın izin vermesi hâlinde sadece uygunsuz bahtı hicvedeceğini de söyler:

Bugünden ‘ahdim olsun kimseyi hicv etmeyem illâ

Vereydin ger icâzet hicv ederdim baht-ı nâsâzı (Akkuş, 2018: k. 22/24)

İkbalinin garantörü olan Sultan Murad’a bir şey söyleyemeye cesaret edemeyen şair, suçu acımasız ve hileci bahtına yükleyerek onu hicvedeceğini belirtir. Nefî böyle yaparak huyundan vazgeçmeyip aslında başka bir hedef üzerinden hicve devam edeceğini söyler:

Beni dûr etti zîrâ dergeh-i devlet-penâhından

Nice hicv etmeyim bir öyle gaddâr u çependâzı (Akkuş, 2018: k. 22/25)

IV. Murad’ın Edirne ziyareti vesilesiyle bir kasîde daha kaleme alan Nefî, padişah tarafından affedilir, İstanbul’a ve buradaki görevine tekrar döner.

2.1.12. Devletçi Anlayışı

Osmanlı, kuruluşunda eski Türk devlet geleneğini de barındıran bir Türk İslam devletidir. Osmanlıdaki sistem, padişahın mutlak otoritesi üzerine kuruludur. Bu anlayışta Eski Türk geleneğinde bulunan yönetme yetkisinin Tanrı tarafından hükümdara ve ailesine verildiğine dair olan kut inancının izleri bulunur. Buna İslamî özellikler de eklenerek devlet bir anlamda kutsallaştırılır. Teokratik ve monorşik bir devlet yapısına sahip olan Osmanlıda devletin sonsuza kadar yaşatılması için “devlet-i ebed müddet” anlayışı orta çıkar. Çünkü dinin, halkın, vatanın korunması, adaletin tesis edilmesi

bakımından devlet mutlak gerekliliktir. Nefî de bu anlayışla hareket eder. Ona göre köleler senin kapında düzenli olmalı, zira devlet dünya işlerini düzenler:

Olsun kapında muntazam-ı silk-i bendegân

Devlet ki intizâm-ı umûr-ı cihân verir (Akkuş, 2018: k.4/57)

Şair, her zaman ve dönemde devletin, dinin güçlü olmasını ister. Allah’tan dinin ve devletin bayrağını üstün eylemesini, devlet nereye azmeyeirse orada fethin ve Allah’ın yardımının yol gösterici olmasını diler:

Hakk serefrâz eylesin râyât-ı dîn ü devletin

Kande ‘azm eylerse olsun feth ü nusret rehberi (Akkuş, 2018: k.14/63)

Padişah ve onun emrindeki bürokrasi, bu devletçi anlayışı benimseyerek “her şey devletin yaşaması içindir” ilkesiyle daima hareket eder. Dolayısıyla Osmanlıda her şeyin sahibi ve hâkimi olan padişah ve devlet bürokrasi, devletin varlığına gölge düşürecek her şeyi bir tehlike görerek onlara karşı en kanlı tedbirleri dahi almaktan çekinmezler. Osmanlı yöneticileri devletin varlığı ve devamı için sanatı da kendi amaçları doğrultusunda kullanma yoluna gittiler. Bu nedenle kendisiyle uyumlu sanatkârları ve şairleri desteklediler. Onlar da bunun karşılığında devletin sahiplerine mutlak şekilde itaat ve biat ettiler. Nefî hicivleri yüzünden hedef olana kadar ömrünü mutlak surette kendi babasının boşluğunu dolduran, kendisine maddi imkânlar sağlayan devletle uyumlu geçirdi. Nefî’nin devlete olan bu bağlılığının altında her ne kadar narsist kişiliği olsa da bunun diğer tarafına baktığımızda onda bir devletçilik olduğu da söylenebilir. Bundan dolayı devletin varlığını kendi ikbaliyle özdeşleştiren Nefî devlete isyan edenlere karşı her ortam ve zamanda kayıtsız şartsız daima devleti destekledi. Bunu daha çok padişahları, diğer devlet adamlarını kasîdeleriyle övüp destekleyerek, isyancılara da acımasızca sert tavır sergileyerek gösterdi. Nefî; devlet ve din adamlarıyla, çevresindeki şairlerle dalaşmasına, en sonunda da Sultan Murad’ın hışmına uğramasına rağmen devlete küserek devlete isyan edenlerle işbirliğine gitmedi. Osmanlı devlet sistemine uygun olarak kasîdelerinde devleti padişahlarla aynı gördü. Hatta Sultan Murad’a yazdığı kasîdede padişahın vücuduyla devlet makamlarının şereflenmesini, hükümleriyle dünyayı baştan başa büyülemesini arzular:

Müşerref ola vücûduyla mesned-i devlet

Musahhar ede cihânı serâser ahkâmı (Akkuş, 2018: k.21/50)

Nefî, padişahların nazarında devlete dualar etti. Böylece hem devleti ve padişahı sevdiğini göstermek hem de kendi itibarını da artırmak istedi. Kendine telkinde bulunan şair, vakit geçirmeden duaya başlayacağını belirterek duaların kabul olması dileğinde bulunur:

Başla şimdiden sonra ey Nefî du‘â-yı devlete

Bir du‘â et ki ola hüsn-i kabûlün mazharı (Akkuş, 2018: k. 14/61)

Bir beytinde ise İslam’ın değerleriyle özdeşleştirerek devlete kutsallık verir. Devletin yönetildiği yeri, gönül ehlinin Kâbe’si olarak görür. Cibril meleğinin devlet haremının süpürücü olmasını uygun bulur:

Dergeh-i devleti ki Kabe-i ehl-i dildir

Olsa lâıyk per-i Cibrîl ana cârûb-ı harem (Akkuş, 2018: k. 40/28)

Nefî bazı beyitlerinde⁶ de kişisel hesapları olmakla beraber devlet adamlarını devlete zarar verdikleri gerekçesiyle hicveder. Şair, kendisini zaman zaman İran şairleriyle karşılaştırıp onlardan üstün olduğunu söyler. O zamanlarda Osmanlının rakibi olan İran’a karşı Nefî’nin bu ülkenin şairlerine üstünlük kurmak istemesi yine devletçi anlayışıyla örtüşür. Kendi narsisizmi etrafında olsa da genelde devletçi bir anlayışla hareket eden Nefî, koruyucusu olan Osmanlının resmî ideolojisini ve dinî görüşünü savunmak için hareket eder. Kaldı ki o dönemlerde devletin merkezinde olan bir divan şairinin Osmanlının resmî politikasına ve dinî görüşüne karşı gelmesi zaten düşünülemez.

⁶ Nefî, Sihâm-ı Kazâ’da bazı devlet adamlarını devlete zarar vermekle hicveder. Pâyımâl eylediniz saltanatın ırzını hem
Yok yere oldu telef ol kadar âdem a köpek (Akkuş, 1998:157, k.3/8)
(Saltanatın namusunu ayaklar altında çiğnediniz. O kadar insan yok yere öldürüldü a köpek!)

Sadr-ı âzam olması hod böyle bir bâtil harun
Devlet-i Osmaniyâna rabtı güç bir neg idi (Akkuş, 1998: 165, k.4/15)
(Böyle bir hak dışı eşeğin kendisinin başbakan olması ve Osmanlı devletine düzen vermesi açıklanması güç bir ayıptır.)

Osmanlı devlet ve din adamları, tarih yazarları ve diğer şairler gibi Nef'î de bu mücadele ve savaş dönemlerinde Osmanlının yüceliğini göstermek mecburiyetindeydi. Nef'î Osmanlının savaş gücüne şiirle propaganda yaparak destek olmuş, o dönemdeki paşaları ve askerleri yönlendirip psikolojik açıdan savaşa hazır hâle getirmeye çalıştı. Nef'î, şiirini bir ok ve kılıç gibi kullanarak devlete güven, cesaret verdi, düşmana da korku saldı. Savaşın her şeyden önce psikoloji işi olduğunun farkına varan Osmanlı devlet adamları, şairlerin bu söz gücünden faydalandılar.

2.1.13. At Sevgisinin Kökenleri

İnsanların hayvanlarla ilişkisi, insanlık tarihi kadar eskidir. Başlangıçta insanlar hayvanlarla mücadele etmek zorundayken zamanla bazı hayvanları evcilleştirip kendi faydaları doğrultusunda kullanmayı başardılar. Evcilleştirilen hayvanlar; yüzyıllar boyunca savaşlarda, doğayla mücadelede ve beslenmede insanlar tarafından sürekli kullanıldılar. İnsanlar zamanla hayvanların maddi ihtiyaçlarının yanında kendilerinin psikolojisine de iyi geldiğini fark ettiler. Eski Yunan toplumlarındaki tapınaklarda tedavi maksadıyla köpekler kullanılmıştı. Yine bazı eski toplumlarda ata binmenin melankolik insanların psikolojisine iyi geldiğine inanılır (Şan, 2020: 6.). Günümüzde de hayvanların insan psikolojisine iyi geldiği tespit edilmiştir. Bundan dolayı birçok hastalıkta hayvan destekli tedavi yöntemi kullanılır. Tedavide insan hayvan etkileşiminin stres hormonunun azalmasına, nabızın ve solunumun dengelenmesine yardımcı olduğu görülmüştür. Bunun yanında hayvanlarla güçlü bağ kuranlarda fiziksel şikâyetlerin, anksiyetenin, depresyonun azaldığı, sosyalleşmenin arttığı gözlemlenmiştir (Şan, 2020: 9,10).

Her toplum, bulunduğu coğrafyadaki hayvanlardan yararlanma arayışına girer. Türklerin en fazla rağbet ettiği hayvanlar arasında en başta at gelir. Türklere ait arkeolojik buluntularda çıkan at kemikleri, Türklerin atlarla ne kadar içli dışlı olduğunu gösterir. Türklerin sürekli ve hızlı bir şekilde yer değiştirmesinde, savaşlarda çoğu zaman galip gelmesinde atlar çok önemli bir yere sahipti. Bunun yanında Türkler atı, Tanrı'ya yakınlaşmak için kurban ederlerdi. Savaşçı bir Türk öldüğünde onun atı kurban edilerek yanına gömülürdü. Hun Türkleri neredeyse yaşamlarını at üstünde geçiriyorlardı. At üstünde yiyor, içiyor, sohbet ediyor ve uyuyorlardı (Taşağıl, 2023). Bu durum Türklerde

atın sadece bir binek değil, Türk'ün yaşamı ve ruhuyla bütünleşen kutsal bir değer olduğunu gösterir. İnsan, kendisine yardımcı olan, hayatını kolaylaştıran, sevgisini belli eden her canlıya psikolojik olarak yakınlık hisseder. Türkler ata o kadar sevgi besler ki “at, avrat ve pusat” üçlemesiyle atı en sevdiği eşinin yanına koyarak hayatındaki olmazsa olmazların arasında sayar. Türklerin İslam öncesinden gelen bu atla bütünleşen hayatı, İslam sonrası Türk devletlerinde de devam eder. Bir savaş makinesi olan Osmanlı ordusunda atlar, daima bir savaş aracı, askerin bir parçası, kahramanlığın bir simgesi olarak görüldü, devletin gösterişli törenlerinde önemli bir yere sahip oldu. Bu durum divan edebiyatında “rahşiye” türünün doğmasına zemin hazırladı. Atların isimlerinin ve özelliklerinin anlatıldığı kasîde veya mersiye biçiminde yazılan rahşiyelerde padişahların kudretlerine ve savaşlardaki maharetlerine övgüler yapıldı. Rahşiye yazan şairler atların özellikleri, kullanım şekilleri hakkında bilgi sahibi oluyorlardı. Padişahlara ve diğer görevlilere ait atlar güçlü ve gösterişliydi. Saray çevresindeki şairler, padişahları ve devlet görevlerini överken onların önemli bir parçası olan atlarını da bu övgünün içine katıyorlardı. Rahşiye türünün yetkin şairi olan Nefî, en özgün örneklerini verdi. Nefî, patronun tamamlayıcı unsuru olan atlarını da överek ona olan bağlılığını bir bütün olarak gösterdi. Bunun haricinde Nefî'nin at sevgisinin altında kendi psikolojik özellikleri, geleneksel ve dinî birikimi de bulunur. Nefî'nin Erzurum'dan İstanbul'a kadar en fazla gördüğü, ilgilendiği, faydalandığı hayvan, at olmuştur. Doğal olarak atlara karşı özel bir sevgisi vardı. Nefî, Türkçe Dîvân'ında atlarla ilgili olan üç kasîdeden ikisini IV. Murad için yazdı. Bu rahşiyelerde atların da adlarını vererek güzelliğini, gösterişlerini, yürüyüşlerini, hareketlerini, davranışlarını, koşmalarını, süs takımlarını övdü (Küçük, 1989: 503, 504). IV. Murad'ın emri üzerine atlarına kasîde yazan Nefî, bunu bir lütuf olarak görüp şairlerin bir araya gelse de kendi kasîdelerine nazire diyemeyeceğini söyler:

Eyledin lutf ile bir böyle kasîde teklîf

Ki nazîre diyemez bir yere gelse şu'arâ (Akkuş, 2018: k.17/77)

Ardından doğudan batıya kadar haber verilse de kimsenin böyle bir kasîde yazmaya cesaret edemeyeceğini belirterek yine kendisine övgü payı çıkarır:

Var mı böyle kasîde demeğe cür'et eder

Şarkdan garba varınca sühen ehline salâ (Akkuş, 2018: k.17/78)

Şair, padişahın atına, cennet bineği demeyi yakıştırır. Ona bu kadar saygı göstermeyi uygun bulur. Nef'î; atı, renginin parlak, güzel hızının fazla olmasıyla bilinen Hz. Muhammed'in Miraç'taki bineğine benzeterek sözüne dinî bir boyut kazandırır. Atın binicisi Sultan Murad'ın cennet ehli olduğunu düşündürmek ister:

Yaraşır dersem eger ana Burâk-ı cennet

Ki revâdır buna ta'zîm o kadar ki farzâ (Akkuş, 2018: k.17/51)

Hayal sınırlarını zorlayan Nef'î'ye göre güzelliğin nişanesi olan bu atları, kınanmış Mecnun görmüş olsaydı güzel Leylâ, onun hatırına bile gelmezdi:

Görse ger bunları Mecnûn-ı melâmetdîde

Yâdına gelmez idi bir daha hüsn-i Leylâ (Akkuş, 2018: k. 17/21)

Nef'î padişahın ömrünü uzun etmesini Allah'tan diler. Çünkü yazdığı kasîdeler sayesinde padişah, Nef'î'ye maddi ve manevi iltifatlarda bulunarak onun ölü gönlünü diriltir:

'Ömrün efzûn ede Allâh te'âlâ dilerim

İltifâtınla bu dilmürdeyi etdin ihyâ (Akkuş, 2018: k.17/76)

2.1.14. Hedonist Yaşamı ve Mekânları

Dünya, tarih boyunca genel olarak savaşların, açlıkların, depremlerin, yangınların, zulümlerin ve diğer acı olayların yaşandığı yerdir. Bunun farkına varan tek canlı ise insandır. Anlamak bir bakıma acı duymaktır. Bu nedenle insan, yorucu, hırpalayıcı, üzücü ve acı olaylarla dolu bu dünyada aslında daima bir bunalım içerisinde. İnsanın aklına gelen düşüncelerinin çoğu olumsuz ve depresif niteliktedir. Bu yüzden insanlar tarihin her döneminde çeşitli psikolojik sorunlar yaşar. Eski dönemlerde bunlardan geçici de olsa uzak durmanın ya da kurtulmanın en kolay yolu insanların bir araya gelerek eğlenmesidir.

Bu eğlence acı ve geçici hayatta karşı tutunma, dayanma ve keyifli bir meydan okumadır, anlamsız hayata mutlu anlamlar yükleme çabasıdır. Bunun yanında insan, toplumsal bir varlık olduğu için doğası gereği eğlenmeyi sever. Dolayısıyla arkadaşlık, eğlenmek, sevmek, hoşlanmak ve zevklenmek insanın önemli ihtiyaçlarındandır. Nitekim Abraham Maslow bunları, aitik duygusu, sevgi ihtiyacı olarak fizyolojik ve güvenlik ihtiyacından sonra üçüncü sıraya koyar (Aktaran: Çoban, 2021:113.). İnsanların bu ihtiyaçları yaygın ya da seyrek olarak görülebilen küçük toplumsal grupların oluşmasına neden olur. Değişik tarzlarda eğlenmek isteyen insanlar bir araya gelerek eğlenceler düzenlerler. Dilimizde bu eğlencelerden hissedilen duyguları ifade etmek için hedonizm ve haz sözcükleri kullanılır. Eski Yunanca “hedone” sözcüğünden gelen hedonizm; neşe, mutluluk, sevinç, hoş, keyif, heves, eğlence ve sefa gibi anlamlara gelir (Nişanyan Sözlük, 2023). Türkçede hedonizmin tam karşılığı olarak haz sözcüğü bulunur. Bu duyguları daima yaşamayı isteyenlere ise hedonist denilir. İnsanın var oluşundan gelen haz, en temel duygulardan biridir. İnsan doğası gereği kendisini acıdan kaçınarak hazzı arzular, bu hazzı gerçekleştirmek için çalışır. Hoşlanılan duyguların benzer bir biçimde tekrarlanması hazzı meydana getirir. Bir insanın temel duygusu olan mutluluk verici duyguları belli bir kıvamda yaşaması gerekir. Kişi haz duyacağı bir isteğini gerçekleştiremezse onun ruhunda gerilimler ve zedelenmeler meydana gelir. Ancak bu mutluluğu tinsel ve bedensel olarak ölçüsüz ve çılgınca yaşamaya çalışırsa hedonizm ortaya çıkar. Hedonistler, her zevki tatma, bunların önündeki engelleri kaldırma peşindedirler. Eğer bu isteklerini gerçekleştiremezlerse engel olan kişilere düşman olurlar. Bu yolda toplumun kurallarını, kutsal gördüğü din ve ahlak değerlerini bile tanımazlar. Zira kendi zevkleri için her şeyi feda edebilirler. Hedonistlerin çok fazla çalışmak ve para kazanmak gibi kaygıları da yoktur. Nasıl olsa bir gün öleceklerini düşünerek bu dünyada lezzet alabilecekleri her şeyi zaman kaybetmeden yaşamak isterler. Karşı cinsi bir haz malzemesi olarak görerek sınırsız cinsellik peşinde koşarlar. Devamlı övülmek isterlerken eleştirilmekten hiç hoşlanmazlar (Kutluay, 2023).

Osmanlıda hedonizmin doruğa çıktığı, genelde seçkinlerin katıldığı eğlenceler düzenlenmiştir. Bu eğlence ortamlarını anlatan sâkînâmeler yazılmıştır. Sâkînâme; yemekten, içkiden, içki sunandan, sürahidenden, kadehten, içki çeşitlerinden,

keyiflendiricilerden, şarkıcılardan, çalgılardan, eğlence mekânlarından, sevgililerden ve aşklardan bahseden bir türdür. Dolayısıyla içerik olarak sâkînâmelerde daha çok seküler, hedonist yaşam tarzı bulunur. Sâkînâmelerin tarihsel kökenlerine ve süreçlerine baktığımızda karşımıza Arap ve Fars edebiyatları çıkar. İslam öncesi Arap toplumunda içkili meclislerde tensel aşklar dile getirilir, kadınlarla yapılan yarenlikler, eğlenceler ve maceralar anlatılır. Konular, şairler tarafından son derece açık ve pervasız bir şekilde tasvir edilir. Bu türün en büyük temsilcisi İmru'l-Kays olmuştu (Armutlu, 2012:5). İran'da ise Sasaniler döneminde şarabı ve bedensel kadın güzelliğini anlatan şiirler yazılır. İslam'la beraber bu tür eğlenceler, sarhoşluk veren içkiler ve açık saçık içerikli şiirler yasaklanır. Ancak yasak, içkili eğlenceleri ve açık saçık içerikli şiirleri geriletse de yok edemedi. İlk önce Emevi daha sonra da Abbasi dönemlerinde tekrar görünür hâle geldi. İran, Arap, Hint ve Yunan izlerini taşıyan bu gelenek Selçukluya ardından Osmanlıya geçti. Kaldı ki en eski zamanlardan beri Batı'da ve Doğu'da hükümdarların hayatları rezm (savaş) ve bezm (içkili eğlence) arasında geçtiği için birçok hükümdar; düşmanın tehditleri, sabotajları, saldırıları, zorlu askerî seferlerin ardından yorgun düşen devlet yöneticilerine, askerlerine moral ve ödül vermek amacıyla yemekli, içkili, sazlı sözlü, danslı eğlenceler düzenlemişti (İnalcık, 2010: 276, 277). Bu tür sâkînâmelerden başka tasavvufî olanlar da bulunur. Tasavvufî sâkînâmelerde dünyevi olan meyhane, sâkî ve şarap gibi sözcükler mecazi anlamlarda kullanılır. Sâkînâmelerin çıkış noktasına tarihsel süreç içerisindeki gelişimine ve içeriğine baktığımızda kanaatimize göre bunlarda çok fazla tasavvuf olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki tasavvufî içerik taşıyanların çoğunda şarabı, şevke ve vecde gelmek için kullanan çeşitli dinlerin izleri vardır. Örneğin Mecusilikte din adamları ve ibadete gelenler, Gathalar'ın ve Avesta'nın okunuşu sırasında gerçekleştirilen ayinlerde kendinden geçmek için şarap kullanmışlardı (Bahadır, 2012: 29). Mecusilikteki din adamı olan pîr-i mugan, tasavvufta aşk şarabını dağıtan şeyh ve mürşit olarak kabul edilmişti (Bahadır, 2012: 362). Bunun yanında şarabın ilahi aşk olarak görülmesinde bir kısım İslam anlayışının tesiri veya dönüştürme çabası da vardır. Bundan ötürü tamamen yeme, içme, müzik ve aşk eksenindeki eğlencelerin anlatıldığı sâkînâmelere devrin dinî atmosferi nedeniyle ilk başta sırasıyla tevhid, tecmid, münacaat, na't sonrasında tövbe ve duayla bir dinsel verilmeye çalışılmıştı (İnalcık, 2010:229). Ancak İslam'ın kesin bir dille yasakladığı şarabın ilahi

aşk olarak görülmesi bir çelişki doğurmuştu. Bu içkilerin ve mekânların tasavvufla sentezlenmesinde İslam şeriatının kesin ve değişmez kurallarına uymakta zorlananların ya da uymak istemeyenlerin baskılardan kurtulmak için gerektiğinde şarabı ve türevlerini Allah aşkı anlamında kullandıklarını söylemeleri de vardır. Böylece bu kişiler, eski yaşantılarında olan şaraptan vazgeçmeyerek dinî benzetmelerle tasavvuf adı altında İslam'dan sonra da şarabı ve buna bağlı yaşantılarını sürdürmüşlerdi.

Sâkînâmelerde anlatılan her türlü maddesel ve bedensel zevklerin tadıldığı eğlence meclislerinin sosyolojik zemini, padişahların, şehzadelerin, vezirlerin, paşaların, beylerin ve diğer bürokratların çevresinden oluşur. Bir sosyolojik grup olan eğlence meclisleri oldukça renklidir. Bu eğlencelere daha çok “bezm, ayş u işret” terimleri kullanılır. Arapça; yaşam, yaşamı zevkle geçirme anlamına gelen ‘âş kökünden ‘ayş; aynı kökten Farsçada toplu hâlde görüşme, eğlenme anlamına gelen “işret” türetilmiştir. Bezm, İran edebiyatında ziyafet, lüks yaşam, işret meclisi anlamına gelir. Anadolu Türk devletlerinde ‘ayş u ‘işret sözcükleri, bir arada içkili sazlı sözlü toplantı ve hoşlanarak seyretme anlamında kullanılır (İnalcık, 2010:277). Eğlenceler genelde bahar aylarında ve padişahların bahçelerinde, diğer yönetici sınıfın köşklerinde yapılırdı. Havuzlar, şelaleler, nadide çiçekler, buhurdanlar ve kandillerle eğlence meclisleri bir cennet tasvirini andırırdı. Meclislerin eğlenceye uygun bir şekilde her bakımdan çekici ve estetik olması sağlanırdı. Saray bahçelerinde yapılan meclislere seçkin davetliler katılabilirdi. Padişahların, paşaların, vezirlerin ve beylerin dışında şairler ve diğer eğlence düşkünleri, kendi belirledikleri mekânlarda da meclis kurarlardı. Kahvehaneler, dükkânlar, gül bahçeleri, deniz kenarları ve meyhaneler onların eğlence mekânlarıydı. Genellikle havanın kararmasıyla başlayan meclisler, şafağın sökmesiyle son bulurdu. Görüldüğü üzere eğlence müdavimleri, genelde duygularını coşturacak ve bazen de sınırsız, ölçsüz eğlencelerini kimsenin pek göremeyeceği yerleri, duygu yoğunluklarının zirve yaptığı gece vakitlerini tercih ediyorlardı. Buralarda içkiler eşliğinde sohbetler edilir, şiirler okunur, şiir üzerine yorumlar yapılıyordu. Kişiler, sâkînâmelerde anlatılan eğlencelerin geleneğine, kültürüne, görgü kurallarına uyum sağlayarak sosyalleşiyorlardı. Eğlenceye gelenler; görgü, bilgi sahibi, bir alanda kendisini yetiştirmiş, güzel sözlü ve nükteli biri olmalıdır. Eğlencelerde geçirmek, öksürmek, kaşınmak; yemek, bıçak, mendille

oynamak, başkalarını küçümsemek saygısızlık olarak görülürdü. Müdavimler arasında sohbet koyulaşmadan içip kendinden geçmek, ölçsüz sözler söylemek ayıplanırdı. Büyüklerin meclislerinde gılmanlara (oğlanlara), sakalı çıkmamış genç hizmetçilere şehvetle bakmak ayıp ve haramdı. Gılmanlar meclise katılanların ölçülü isteklerini yerine getirilirdi. (İnalcık, 2010: 259). Bu içki meclislerinde ekşili çorbalar, kavurmalar, köfteler, kebaplar, balık, istakoz, istiridye ve midye gibi yiyecekler bulunurdu. Fındık, fıstık, badem; havyar, mevsimine göre meyveler yenirdi. Eğlence mekânı çiçekler, güller ve vazolarla süslenerek güzelleştirilirdi (İpekten, 1996:244) Yemeğin ardından sohbetle beraber sazlar çalınmaya başlar; şaraplarını içen şarkıcılar, şarkılar söylerdi. Konuklara güzel giyimli Sâkî, kâküllerini dağıtarak kadehle herkese vaktinde şarap sunardı. Büyük küçük ayırt etmeden öpücükler verirdi. Şarap içilirken güzellere doyasıya bakılır, danslar edilir ve gazeller okunurdu. Adaba göre keyif veren otlar az alınır, aksi takdirde sarhoşluğa ve akıl dengesinin tamamen bozulmasına neden olurdu (İnalcık, 2010: 260).

Ömrünü tenkitler, tehditler sürüşmeler, sataşmalar ve kavgalar içinde geçiren Nef'î; rahatlamak için bu içki meclislerine katılarak hedonist yaşamayı tercih eder. Yazdığı sâkînâmede içki meclislerinin görgü kurallarını, şarabın özelliklerini ve şarabın verdiği mutluluğu anlatır. Buraların rindlere uygun olduğunu, dert ve tasayı giderdiğini belirtir. Nef'î'nin bazı beyitlerinde de yine aşka, şaraba ve zevke düşkünlüğü görülür. Nef'î'deki hedonizm, hep kendisinin mutluluğunu düşündüğü için narsist bir nitelik taşır.

Kışın zor, soğuk ve kapalı havasından bunalan insanlar, ilkbaharda güneşin yüzünü daha fazla göstermesi ve doğanın canlanmasıyla psikolojik olarak pozitif bir döneme geçerler. Doğanın ısınması, canlanmasıyla beraber damarlardaki kan oranı ve hareketliliği de arttığı için daha fazla eylemde bulunmayı arzularlar. Eğlencelerin çoğunun ilkbaharda düzenlenmesinde bunların etkisi bulunur. Uzun yıllarını Erzurum'un soğuk ve karlı kışında geçiren Nef'î ilkbaharın insanı mutlu eden havasından etkilenecek gönlünün hoş olmasını arzular. Bunun yolu olarak da şarap içmeyi görür. Şair, ilkbahar rüzgârının esmesiyle sabahleyin güllerinin açıldığını belirterek kendisinin de gönlünün bu şekilde açılması için içki sunandan, Cem'in kadehiyle şarap getirmesini ister:

Esdi nesim-i nevbahâr açıldı güller subhdem

Açsın bizim de gönlümüz sâkî meded sun câm-ı Cem (Akkuş, 2018: k.15/1)

Baharla beraber coşan şair, içkide sınırları zorlar. Kadehlerin şarap küplerinin boşalana kadar doldurulması ister. Bununla beraber çalgıcılar saz çaldıkça çıkan ezgilerle kendisinden geçenlerin çıkıp dans etmesini diler:

Dönsün yine peymâneler olsun tehî humhâneler

Raks eylesin mestâneler mutribler etdikçe negam (Akkuş, 2018: k. 15/4)

Baharda bağ bahçe kuşların cıvıltıları, çiçeklerin renkleriyle kokularıyla şenlenir. Meyhane de gece gündüz böyle olmaya özenir. Meyhanenin böyle şenlenmesi için meyhanede yemek ziyafetlerinin verilmesi, şarapların içilmesi, çalgıların çalınması, güzellerin dans etmesi ve âşıkların aşka gelmesi gerekir. Bu demde akşam ve sabah içki içilen eğlence yeri, bağı kıskanır. Mescid-i Harâm ile Mescid-i Nebevî’de ders veren tanınmış âlimler, kendinden geçse güzel sevse mazaretli görülür.

Bu demde ki şâm u seher meyhâne bağa reşk eder

Mest olsa dilber sevse ger ma‘zûrdur şeyhulhareme (Akkuş, 2018: k.15/5)

Yılların yorgunluğunu ve bitkinliğini üzerinde taşıyan Nef’î kendisini hasta görerek sâkîden keyfiyle iyileştirmesini, yine hüznü gönlünü üzüntüden arındırmasını diler:

Nef’î-i bîmârı gel keyfinle ihyâ kıl yine

Hâtır-ı mahzûnunu gamdan müberrâ kıl yine (Akkuş, 2018: terkîb-i bend 5/8)

İnsan bu hayatta geçim sıkıntısı, çocuk çoluk derdi, baskılar, kavgalar, bunalımlar yüzünden sinir ve stresle dolar. Bunlardan bir an bile olsa kurtularak üzerindeki sinir ve stresi atmak ister. Nef’î’nin yaşam anlayışına göre bunun yeri eğlence meclisleridir. O meclisin müdavimleri mutlu olur. Zira sâkînin sunduğu şarabın bir damlasını tadan kişide gamdan bir zerre kalmaz:

Nice mesrûr olmasın ol meclisin ashâbı ki

Katreni nûş eyleyende zerrece gam bulmadım (Akkuş, 2018: terkîb-i bend 4/2)

Eğlence âlemlerine dalan Nef'î bunlar arasında bir karşılaştırma yapar. Arkadaşına onun gibi ne candan bir dost ne de meclisi gibi neşelendirici bir meclis bulamadığını dile getirir:

Ben hele bir sana benzer yâr-ı hemdem bulmadım

Hem senin bezmin gibi bir bezm-i hurrem bulmadım (Akkuş, 2018: terkîb-i bend 4/1)

2.1.15. Aşk Anlayışı

Arapça “ışk” sözcüğünden gelen aşk, çok güçlü sevgi anlamını taşır (Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, 2023). Sarmaşık anlamındaki “aşeka” sözcüğüyle ilgili olduğu bilinir. Sarmaşık sardığı ağacın suyunu emerek onu soldurur, zayıflatır bazen de kurutur. Benzer şekilde aşk da insanı sarartıp soldurur. Aşk, genel anlamda kadını ve erkeği eriterek ikiliği birliğe indirerek bütünleştirir. Kadın ve erkek aşkla birbirinin içinde yaşar. Olumlu ya da olumsuz yanlarıyla ortaya çıkarak insanda mutluluk, kabul edilme, reddedilme, güvenme, bağlanma, fedakârlık, hayal kırıklığı gibi duyguların yaşanmasına vesile olur. Yaşamın başlangıcından beri var olan aşk, ölüme karşı yaşamayı da simgeler. Bir gün öleceğini bilen insan, yaşamının yolunu aşta bulur. Kadın ve erkek aşkla cinselliğe doğru giderek doğan çocuklarıyla öldükten sonrada yaşamayı arzular. Bu tür aşka Yunancada cinsellik tanrısı Eros’tan hareketle “cinsel sevi” anlamındaki eros kullanılır (Nişanyan Sözlük, 2023). Sevgiden, dostluktan ziyade cinsellik, üreme ve yaratma edimlerini taşır.

Aşk ve âşık üzerine kurulu olan klasik Türk edebiyatında aşk anlayışı ise bundan farklıdır. Allah, insanı ve dünyayı aşk üzerine yaratmıştır. Bu hakikat ancak aşkla anlaşılabilir. Bu sebeple divanda kabul edilen aşk anlayışına göre insana duyulan beşerî (mecazi) aşk, ilahi (hakiki) aşka giden yolda bir aşama olarak kabul edilir. Esasında bu anlayış, cinselliği ve üremeyi temsil eden erosun, bedensel hazlardan yalıtılarak Tanrı’ya duyulan aşka dönüştürülmesinden başka bir şey değildir (Teber, 2009:207). Âşık, sevgilinin yüzünde Allah’ın cemalini görür. Böyle bir aşk, kadına değil, genç bir erkeğe

yönelik olduğunda gerçekleşebilir. Bu aşk, cinsel zevklerden, insani arzulardan, zayıflıklardan uzak olup temiz ve Platonik bir niteliktedir. (Akün, 2023).

Divandaki aşk anlayışını etkileyen unsurlardan biri olan bu Platonik nitelik, eski Yunan'dan gelir. Eski Yunan'ın en önemli filozoflarından Platon, erkekleri sevmenin yüceliğini ve gerekliliğini Şölen'de anlatır. Bu eserde anlatılan “Androgynos” efsanesine göre erkek ve dişilik özellikleri olan insanın bir türü, Zeus tarafından tanrılara karşı gelmesin diye ikiye ayrılmış (Platon, 2014: 84, 85, 86). Daha sonraları bu tür insan soyundan gelen erkekler, diğer erkek yarılarını bularak onlarla dostluk ve aşkla beraber olmak istemişler. Doğaları gereği evlenerek çocuk sahibi olmak istememişler. (Platon, 2014: 90, 91). Platon, hemcinslerine olan aşkını bu efsanedeki kavuşma ve birleşme üzerine kurar (Ünlü, 2009: 19, 20). Ona göre bu aşk, bir hakikat arayışı biçiminde kadından, cinsel zevklerden uzak, yüksek ruhlu ve tanrısal olarak erkek üzerinden yaşanmalıdır. Platon, hemcinslerine duyduğu aşkı böyle ayırmasına rağmen insanların yanlış anlayarak kendisini ayıplanmasından yakındır. Bundan ötürü aşkı kendi cinsel zevklerini tatmin aracına dönüştüren erkekleri aşağılık olarak nitelendirir (Ünlü, 2009: 19,20). Ne ilginçtir ki tasavvufi aşkı etkilediği düşünülen Platon'un erkeğe yönelimli bu aşk anlayışı, Eski Yunan'da eşcinsel aşkın da kaynağı olarak karşımıza çıkar (Ergin, 2015:119). Nitekim Platon'un bu bakışına karşın, yetişkin erkekler Yunan kültüründe cinsel zevk için sık sık eş cinsel ilişkiye girmişlerdir (Ergin, 2015:118).

Yüzyıllar öncesinden yaşanan olaylara o zamanlar dahi farklı anlayışlarla bakıldığı düşünüldüğünde bugünün penceresinden bakarak onlar hakkında doğru saptamalarda bulunmak gerçekten zordur. Bu bakımdan Platon'un aşk anlayışını yaşadığı dönemde tamamen tanrısal ya da eşcinsel olarak görenler olduğu gibi bugün de aynı şekilde değerlendirenler bulunur. Dolayısıyla bunlar gerçeği tam olarak ortaya koymaktan ziyade kişisel tahmin ve yorum olarak kalır.

Eski Yunan'dan başlayarak devam eden tanrısal aşkın erkek üzerinden kurgulanmasında bir başka etken de ilk yaratılanın erkek olduğu inancıdır. Nitekim Orta Doğu kökenli ilahi dinlerde de Allah'ın aşk üzerine yarattığı ilk insan (Hz. Âdem) erkektir. Hz. Peygamber de “Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı.” buyurmuştur (Çiftçi,

2014: 3). İslam mutasavvıfları bu sebeple genç ve güzel erkeklerin yüzlerine bakarak ilahi aşka ulaşmaya gayret etmişlerdir (Ünlü, 2009: 20). Mutasavvıfları erkek güzelliğine yönlendiren bir başka neden de Hz. Yusuf'un güzelliğidir. Bu mutasavvıflar daha çok kalenderiler gibi bîatını çevrelerdendir. Allah'ın mükemmel şekilde insanın yüzünde görüldüğüne inanan bu bîatını çevrelerin dervişleri, yüzünde tüy bitmemiş erkek çocukların kaşları arasına saatlerce bakarak ilahi tecellinin ortaya çıkmasını beklerler. Bu anlayış, zamanla bozularak bîatını çevrelerde sapık ilişkilere dönüşür. (Ünlü, 2009: 21). Doğu ve Batı toplumlarında erkeğe böyle tanrısal nitelikler yüklenmesinin sebepleri arasında kadının aşağılanması da vardır. Erkek, ataerkil mantıkla kendisini yüceltirken kadını, erkeği yoldan çıkaran bir varlık olarak görüp kötüleştirir. Dahası kadına karşı bir düşmanlık (mizojeni) güder. Kadın bedeni erkeğin güç ve iktidarını gösterdiği bir alan olur. Sümerlerin Gılgamış destanında Gılgamış, gelin olan kızların bedenlerinde hakkı olduğunu düşünüp düğünlerine baskın yaparak ilk gecelerinde onlarla beraber olmak ister (Gezgin, 2020: 207). Hesiodos (MÖ 8.yy.) kadına güvenmeyi hırsıza güvenmek kadar ahmakça görür. Oğluna karısı olacak kadını parayla satın almasını önerir. Eski Yunan'da kadından nefret ve uzak durma o kadar artar ki yasa koyucu Solon (MÖ 600), neslin devamının tehlikeye girdiğini görünce erkeklerin yasal eşleriyle ayda üç kez beraber olmasını şart koşar (Gezgin, 2020: 207). Erkek, kendisiyle eş değer görmediği için kadını sevilecek, âşık olunacak bir insan olarak düşünmez. Kadın erkeğin gözünde amaç değil, araçtır; sadece soyunu devam ettirmek için bebek doğuran, taşıyan bir canlıdır. Bu anlayış, yukarıda bahsettiğimiz gibi Platon'a, doğal olarak onun öğrencisi Aristoteles'e de geçer. Aristoteles'e göre kadın erkeğin anne karnında bozulmuş formudur.

Kadınların şeytanlaştırıldığı, erkeklerin yüceltildiği bu anlayış, Akdeniz coğrafyasındaki anlatılara ve inançlara nüfuz eder. Dolayısıyla klasik Türk şiirindeki aşk anlayışı bundan etkilenir. Klasik Türk şiirinde sevgilinin kimliğinin belirsizliğine rağmen hissedilen sevgili, erkektir. Bunun nedeni kadınlardan uzak, Platon ya da din kaynaklı anlayışlardan hareketle kirliliklere, çirkinliklere bulaşmamış bir aşkı yaşayabilme anlayışıdır. Eğer sevgili, bir kadın olarak somutlaştırılmış olsaydı aşk tinsellikten çıkarak tenselliğe evrilirdi. (Şentürk, 2006:359, 360). Bununla birlikte aşk sözcüklerinin söylediği kişi sadece bir kadın olarak düşünülseydi padişaha, peygambere ve Allah'a

yorumlanabilecek çağrışımlar da yok olacaktı (Şentürk, 2006: 360). Sevgilinin belirsizliği şiiri yazan ya da okuyan kişinin niyetine göre şekillenir. Kimi aklına sevgilisini, eşcinselliği, kimi padişahı kimi de peygamberi getirebilir. Ayrıca İslam'dan dolayı mahrem olan kadın, şiirde de saklanmıştır. Kadınların güzelliklerini teşhir eden şiirlerden kaçınılır. Daha da ilerisi kadınlar için şiir yazanlar ayıplanır. Dolayısıyla Ahmet Atilla Şentürk'e göre divan edebiyatında salt kadını ve kadın güzelliklerini aramaya çalışmak boş bir çabadır. (Şentürk, 2006: 360, 361). Bu inceliği anlamayanlar ya da istedikleri gibi görmek isteyenler, Osmanlı şiirine eşcinsellik damgasını vururlar (Şentürk, 2006: 360). Kaldı ki divan şairleri âşık rolünde oldukları için onların yazdıkları cinsellik içeren şiirler birer hayal ürünü olup hoşça vakit geçirmek amaçlıdır. Bundan dolayı bu şiirler, şiir sahiplerini suçlayacak bir belge niteliği taşımazlar (Şentürk, 2006: 361). Yazar, bu açıklamalarına eşcinsel eğilimlerin refah seviyesi yüksek toplumlarda olduğu gibi Osmanlıda da görülebileceğini ekler.

Lakin Şentürk'ün bu görüşlerini tamamen haklı bulmak zordur. Çünkü Osmanlıda kökeni Araplara giden, sınırsız âşık olmayı, kadınlarla eğlenmeyi, açık saçık sözleri, şarap içmeyi işleyen hadari (hedonist) gazeller yazılır. Tasavvufi gazellerin kaynaklarından biri olduğu düşünülen, temiz, vefalı, sadık, iffetli aşkı işleyen uzri gazeller bile beşeri olarak ortaya çıkar (Armutlu, 2020: 180,181). Aynı içerikle yazılan kasîdeler de bulunur. Şimdi böyle bir gerçek varken onlarca şairin kendi tensel ve tinsel arzularını, zayıflıklarını bir tarafa bırakarak sadece ilahi anlayışla şiir yazdığını söylemek divan şiirini olduğundan farklı göstermek anlamına gelir. Aynı şekilde şairlerin rol içerisinde olduğunu söyleyerek müstehcen şiirlerin hoşça vakit geçirmek için yazıldığını, dolayısıyla insanın gerçek duygularını yansıtmadığını belirtmek insan psikolojisini görmezden gelip divan şiirine düşsel bir güzelleme yapmak olur. Her ne kadar şairlerin rol içerisinde olduğunu kabul etsek bile insanların kendilerine uygun rolleri benimsediğini, her sözün ve davranışın insan psikolojisinin derinliklerini yansıtabileceğini düşündüğümüzde şiirleri sadece belli kalıp üzerinden değerlendirmek doğru olmaz. Edebiyat toplumun bir yansıması olduğuna göre her türden insanın, ilahi ve beşeri aşkın şiire girmesini doğal karşılamak gerekir. Kaldı ki şiir örneklerine bakıldığında ilahi aşkın yanında kadın, erkek aşklarıyla beraber eşcinsel aşklar da çok rahat görülür. Ancak

eşcinsel ilişki yaşayanlar kanunnamelere yansıyanlara göre uzuvları kesilerek yahut da boyunları vurularak çok ağır bir şekilde cezalandırılırlar (Ünlü, 2009: 25). Divan şairleri yaşamlarında âşık olmasalar bile şiirlerinde âşık olarak görünürler. Bu nedenle onların çoğunda bir samimiyet sorunu olduğu söylenebilir. Sevgilinin betimlemesini kalıplaşmış benzetmeler üzerinden yaparlar. Yüz güneşe aya, boy selviye, yanak güle, kaşlar hilale yaya, kirpikler oka, dişler inciye benzetilir. Sevgili, aşığı terslemesi, ona acı çektirmesi bakımından silahlarla donatılmış bir savaşıyı andırır. Bunlar gibi daha nice benzetmelerle sevgili aşığın gözünde ve gönlünde canlandırılır. Âşık, sevgilinin karşısında, çaresiz, zavallı, edilgen, ezik, acınacak bir hâl içerisindeydi. Âşığa dışarıdan bakanlar onu bir hasta veya deli olarak görebilirler. Aşığın ve sevgilinin bu hâli; efendi-kul, baskılama-boyun eğme anlayışındaki otoriter Osmanlı devlet sisteminin şiire bir yansımasıdır.

Bu açıklamalar ışığında aşk anlayışına baktığımızda Nef'î'nin kalıplaşmış ilahi aşkın dışına büyük ölçüde çıktığı görülür. Şarap, meyhanesözcüklerini gerçek anlamda kullanması, esrar afyondan bahsetmesi, zahidlerin karşısında durması bunun işaretleridir. Nef'î'nin aşkı; padişahlara, devlet büyüklerine ve kadınlara yöneliktir. Kaldı ki divan şiirinde asıl âşık olunan kişi devletin sahibi padişaktır. Padişah, aşkı uyandırarak başlatır. Âşık, sevgilinin etrafında pervane olur, ona yaklaşmak ve kavuşmak ister. Lakin sevgili bu aşka ilgisiz kalabilir ve katılmayabilir. Sevgili ve âşık arasında belli bir mesafe vardır. Bu bakımdan şiir geleneğinde dokunma, okşama, öpüşme sözcükleri çok nadir kullanılır (Andrews, 2012: 118). Sevgili sadece bazen merhamete gelerek âşığa, ilgisizliğini azaltabilir, âşığın acısını dindirerek gönlüne neşe verir (Andrews, 2012: 117). Nef'î'nin kasîdelerinde kullandığı sevgi ve tutkulu aşk sözcükleri kasîdeyi sunduğu padişaha veya devlet adamına yönelik de olsa bir kadın için de düşünülebilir. Günümüzde erkek ve kadın güzellik unsurlarının bazı ayırıcı özellikleri vardır. Bu nedenle bu durum, bugün için yadırganabilir ama o günün divan şairinin anlayışında daha önce de belirttiğimiz gibi sevgilinin kimliğinin belirsizliğinden dolayı normaldir. Dolayısıyla bu beyitten eşcinsel bir aşk çıkarmak mümkün değildir. Hele de Nef'î'nin diğer başlıklarda bahsettiğimiz psikolojik özelliklerinden dolayı onda eşcinsel aşk olduğunu söylemek, akla ziyan ve abes bir düşünce olur. Padişahlar ve diğer devlet adamlarının bazı özellikleri, kendileri için

yazılan şiirlerdeki sevgililerin tasvirleriyle bir ya da birkaç yönüyle örtüşür. Örneğin Yavuz Sultan Selim acımasız ve yaman, Kanuni Sultan Süleyman utangaç ve gözü tok, II. Selim sarhoş ve zevk düşkün bir sevgili olarak tasvir edilir. Bu tasvirler çoğunlukla padişahların zayıf ve kötü özellikleri üzerinde yoğunlaşıyor gibi görünür (Andrews, 2012: 119). Nefî de aynı şekilde davranarak padişahları ve diğer etkili kişileri sevgili olarak tasvir ederken onların portrelerindeki bazı özellikleri kullanır. Mesela Sultan Ahmed Han için sunduğu kasîdede sevgilinin gözünün bir gazap ile yan bakış kılıcını çektikçe âşıklara Kahraman'ın gazabının dehşetini vereceğini söyler:

Çekdikçe çeşmi hışm ile şemşîr-i gamzesin

‘Uşşâka dehşet-i gazab-ı Kahramân verir (Akkuş, 2018: k.4/20)

Sevgili olarak gördüğü Sultan Ahmed'in bir gazapla kılıcını çekmesi karakterinde zaman zaman ortaya çıkan acımasızlığıyla örtüşür.

Şair, Sultan Osman'a yazdığı kasîdenin bir beytinde söylediği aşk sözleriyle aşkı ve bağlılığını dile getirir. Aşkımın sırlarının sırdaşım; söylemek bana düşmez, sevgilinin kirpiklerinin keskin bıçağı benim çevirmenimdir:

Mahrem-i esrâr-ı ‘aşkım bana düşmez söylemek

Hançer-i müjgân-ı cânân tercümânımdır benim (Akkuş, 2018: k.12/18)

Divan şiirinde gamze; sevgilinin baştan çıkarıcı, süzgün ve gönül yakıcı bakışı olarak anlamlandırılır. Sevgili aşığa bakınca âşık sevgilinin gamzesinin darbeleriyle kanlar içinde kalır. Bu nedenle bıçak, hançer ve kılıç gibi kesici aletlere benzetilir. Divan şiirinde hem kadın hem de erkekler için kullanılan gamze, bugün anlam daralmasına uğrayarak sadece kadınların güzellik unsuru olarak görülür. Nefî divanın bu kalıplaşmış sözcüğünü Murad Paşa için yazdığı bir kasîdenin bir beytinde kullanır. Nefî'ye göre sevgilinin gamzesi ne zaman kılıcını çekip kan dökecek olsa ecel, gönlü yaralı âşıklara güleryüzlü (dost) olur:

Gamzen ne dem ki tîg çekip hûnfeşân olur

‘Uşşâk-ı dilfigâra ecel mihribân olur (Akkuş, 2018: k. 28/1)

Şair burada Paşa’nın acımasızlığını ve kan dökücülüğünü beyitte sevgilinin özelliğiyle özdeşleştirir.

Nef’î, Murad Paşa’ya yanında sevenle sevmeyen eşitse bu davranış biçiminden güzellerin çok zararı olur diyerek ima yollu onu uyarır:

Yeksân ise yanında seven sevmeyen seni

Hûbâna bu mu‘âmeleden çok ziyân olur (Akkuş, 2018: k. 28/9)

Şeyhülislâm Esad Efendi için yazdığı kasîdenin bir beytinde onun gözünün fitne meclisi kurduğunu, işvenin kadehini eline aldığını söyler. Böylece süzgün bakışı naz içkisiyle sarhoş ve perişan ettiğini dile getirir:

Çeşmi bezm-i fitne kurmuş ‘işve câm almış ele

Bâde-i nâz ile etmiş gamzesin mest ü harâb (Akkuş, 2018: k.55/41)

Din adamlarına karşı bir tavrı olan Nef’î, sevgilinin fitneciliğini Şeyhülislam için kullanarak onların aralarında bir bağ kurar.

Nef’î, İbrahim Paşa övgüsünde yazdığı kasîdenin bir beytinde günümüzde kadın için söylenen güzellik unsurlarını bir erkek için kullanır. Gönül, güzelliğinin meclisine girdiğinde nasıl yumuşamasın; boynun gümüş sürahi, dudakların kırmızı şarap (gibidir) der:

Dil nice nerm olmasın girdikçe bezm-i hüsnüne

Gerdenin sîmîn-sürâhî leblerin la‘lîn şarâb (Akkuş, 2018: k.61/27)

Arapça bir sözcük olan gazel “kadınlarla aşk üzerine sohbet etme, aşk oyunu oynama” manalarına gelir. Araplardan, Farslara, Farslardan da Türklere geçen gazel geleneğine uygun olarak Nef’î’de de daha çok ete kemiğe bürünen, kadına duyulan beşeri

aşkın izleri şuhâne ve rindâne biçimde görülür. Bu kadınlar; yüzlerinin güzelliği, bedenlerinin çekiciliği, güzel sözleri, dans etmeleri, sevgileri ve cilveleriyle aşkın aklını başından alırlar. Şairler, dilediği kadar aşk ve sevgili peşinde koşar; müzik eşliğinde içerek ve dans ederek hedonistçe yaşarlar. Kadın, içki, dans, müzik araç; hedonizm ise amaçtır. Nefî de bu anlayışla hareket ederek ölmeden evvel güzel kadın sevmek ve eğlence meclislerinde sevgiliyle kana kana şarap içmek arzusundadır. Nefî dilbere ve içkiye tövbe etmiş değildir. Onlarla her an dudak dudağa, omuz omuza olarak cinsel ve bedensel zevklerin peşindedir:

Nefî gibi tâib değiliz dilber ü meyden

Biz anlar ile lebbeleb ü dûşbedûşuz (Akkuş, 2018: g. 57/5)

Nefî'ye göre hedonist bir yaşam peşinde koşan gönül, hem kadeh hem içki hem de cilveli ve işveli içki sunandır. Aşk ehlinin özeti gönlün zevk sahibi olmasıdır. Âşık gönül, bunların hepsini kendisinde barındırarak zevk sahibi biri olduğunu gösterir:

Hem kadeh hem bâde hem bir şûh sâkîdir gönül

Ehl-i 'aşkın hâsılı sâhibmezâkıdır gönül (Akkuş, 2018: g. 84/1)

Nefî sarhoş gönlünün gam çekip üzülmezse şaşılmasını, çünkü (sevgili) dudağının hatırasıyla evinin meyhane (gibi) olduğunu söyler:

Çekmezse gam n'ola dil-i mestânemiz bizim

Yâd-ı lebinle meygededir hânemiz bizim (Akkuş, 2018: g. 89/1)

Divan şiirinde aşk âşık, maşuk ve rakip arasında yaşanır. Rakip, âşık ve maşuğun arasına giren kişidir. Aşkta daima bir çekişme, acı, eziyet, gözyaşı ve kan vardır. Bu yönüyle aşk, bir savaş sahnesini andırır. Sevgili, âşıkla rakibi arasında bu savaşı çıkaran kişidir. Ondan her türlü, fitne fesat, vefasızlık, sadakatsizlik beklenir. Âşkın aşırı ilgisine, hatta bağımlılığına rağmen başkalarına gönül verir. Zira sevgilinin başka sevenleri de vardır. Sevgili, nasıl olsa başka sevenlerim de var diyerek serbest hareket eder. Onun bu hareketi âşığı derde salarken aynı zaman da kızdırır. Erkeğin aşkta görülen kadına karşı

olan bu olumsuz bakış açısı aslında erkeğin çok eski zamanlardaki hastalığının kalıntılarıdır. Erkek ilk çağlardan beri başına gelen her türlü kötülükten kadını sorumlu tutarak kadını suçlar. Kadını sevicecek, kullanılacak bir eşya olarak gören erkek, ondan istediği ilgiyi göremeyince büyük bir hayal kırıklığı ve kızgınlıkla kadına kötüleyici sıfatlar takma yoluna gider. Bu suçlayıcı psikolojisini âşık olmayı öğrendikten sonra aşka da yansır. Erkeğin aynı bakış açısı bugün dahi birçok alanda devam eder. Nef'î' de erkek zihniyetinden ve geleneğinde beslendiği için aşkta kadını suçlamaktan geri durmaz. Sevgilisine ilgi göstermesine rağmen onun umursamazlıkla her yerde gezmesi Nef'î'yi çok rahatsız eder. Bundan dolayı şair, bedenini sevgilinin yoluna yok yere toprak ettiğini söyleyerek ona sitemde bulunur:

Yine sen istediğin yerde gezersin güzelim

Cismimiz yok yere yolunda hemen hâk ederiz (Akkuş, 2018: g. 56/4)

Çılgın bir âşık olan şair, şarabın kendisine üzüntü vereceğini düşünür. Çünkü, meclise gelmeden önce zaten aşk kadehiyle sarhoştur:

Bâde gam verir bize biz 'âşık-i dîvâneyiz

Gelmeden bu bezme câm-ı 'aşk ile mestâneyiz (Akkuş, 2018: g. 64/1)

Divan şiirinde âşık, aşkıdan dolayı dillere düşerek rezil rüsva olur. El âlem, âşıkları bu hâlimden dolayı kınayabilir. Fakat âşıklar bu kınamaları görmezden gelirler. Çünkü aşk, birine umutlanırken hiç kimseyi umursamamaktır. Şair, rezilliği dikkate almadığı için başka âşıkların kendisine özendiğini dile getirir. Âşıklar Nef'î gibi iki dünyada rezil olsa buna şaşılmaz çünkü hem âşık hem şair hem de şarap düşkünüdürler:

Olsak n'ola Nefî gibi rüsvâ-yı dü 'âlem

Hem 'âşık u hem şâ'ir ü hem bâdeperestiz (Akkuş, 2018:g. 52/5)

Sevgilinin kaş, gözü, dudağı, yanağı, bakışı, parlaklığı ve bunların mükemmel uyumu insanı aşka sürükler. Nef'î', "Bütün dünyanın âşık olduğu o ay parçasına nasıl âşık olmasın, (sevgilinin) güzelliğini gören her insan ona âşık olur." der:

Görse hüsnün olur elbette her âdem ‘âşık

Nice olmasın o mehpâreye ‘âlem ‘âşık (Akkuş, 2018: g. 71/1)

Sevgili; kaşları, kirpikleri, gözleriyle birer silah gibi âşığı can evinden vurur. Bu bakımdan bu güzellik unsurları ok kılıç ve hançer gibi öldürücü aletlere benzetilir. Kısa ve ucu eğri olan hançer kullanımının kolay olmasıyla “hançer çekmek” deyimiyle daha fazla yaygınlaşmıştır. Nef’î sevgilinin bakışlarıyla sarhoş gibi naz ettiğini belirterek kendisine hançer çektiğini dile getirir. Böyle büyüleyici bakışlarla fitne çıkaran birini daha görmemiştir:

Göz ucuyla nâz eder mestâne hem hançer çeker

Görmedim ol gamze-i câdû gibi fettân-ı mest (Akkuş, 2018: g. 28/2)

Nef’î, sevgilinin dünyayı göz işaretiyle esir eylediğini bildiği hâlde bilmezlikten gelerek ara bozucu ve ortalık karıştırıcı bakışın insanı büyüleyen cadı mı yoksa bir bela mı olduğunu sorar:

Dünyâyı girişmeyle esîr eyledi bilmem

Câdû mıdır ol gamze-i fettân ne belâdır (Akkuş, 2018: g.49/5)

Divan şiirinde leb olarak geçen dudak; rengi, şekli, çekiciliği, dirilticiliği, tat vermesiyle ele alınır. Kırmızı rengi itibariyle yakuta, şaraba, goncaya; tadından dolayı da şeker, bal ve şeftaliye benzetilir. Âşık, sevgilinin dudağından bir öpücük alabilmek için hep hayallere dalar, her türlü hâle girer. Sevgili, dudağından öptürmekle âşığa hayat sunar. Buna kavuşmak isteyen âşık, gerçekte yapamasa bile bir kadeh olup sevgilinin dudağındaki tadı şarapla karıştırıp yeniden canlanmak gibi hayallere dalar. Nef’î göz ucuyla bakarak gönülleri kendine bağlayan sevgilinin aynı zamanda gönül hastası âşıklara dudağıyla can verdiğini söyler. Burada sevgilinin hem yıkıcı, öldürücü hem de hayat bağışlayan, can verici özelliğini vurgular:

Cân verir ‘âşık-ı dilhastalara gerçi lebi

Ne gönüller alır ammâ göz ucuyla nigehe (Akkuş, 2018: g. 140/4)

Nef'î sevgiliye duyduğu aşktan dolayı dertlidir. Aşkını ahlarla vahlarla da olsa sevgilisine hep bildirmek ister ama gönül yangınının gökleri yakmasından korktuğunu dile getirir:

Bildirirdim derdimi bir âh ile cânâne hep

Korkarım sûz-ı derûnumdan felekler yana hep (Akkuş, 2018: g. 16/1)

Deli ve budala bir âşık olduğunu söyleyen Nef'î, sevgilisinin âh çekmesinden incinmemesini, çâresiz (âşığın) sevgilisini görünce yorgun ve güçsüz düştüğünü söyler:

Âhına incinme gâhî 'âşık-ı dîvânenin

N'eylesin bîçâre gördükce seni bîtâb olur (Akkuş, 2018: g. 40/1)

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında Leyla ile Mecnun'un aşkı ve maceraları meşhur olduğu için birçok şair tarafından işlenmiş ve ona telmihte bulunulmuştur. Nef'î de aşağıdaki beytinde Mecnun'la kendisini karşılaştırarak aşkta kendisinin ondan üstün olduğunu belirtir. Nef'î öyle bir âşık olur ki onun rezilliği bütün şehre yayılır. Bundan ötürü gerçek âşık olarak Mecnun'u değil, kendisini görür. Çünkü çöllerde yaşayan Mecnun'un aşkını kimse bilemez. Oysa kendisi aşk rezilliğinden dolayı kınandığı için şehirde herkes tarafından tanınır:

Benim 'âşık ki rüsvâlıkla tuttu şöhetim şehri

Yazanlar kıssa-i Mecnûn'u hep yâbâne yazmışlar (Akkuş, 2018: g. 33/4)

Nef'î'nin aşkın tadına her zaman varmak ister. O nedenle "Bu zamanda seven kendinden geçmiş, sevilen (de) şaraba tapan olsa bu, şah ve kulu isteğine eriştiren bir andır." diyerek aşkın ve şarabın verdiği hâlet-i rûhiyeye gönderme yapar, o anın sultanı da dilenciye de mutlu ttiğini belirtir:

N'ola bu demde 'âşık mest ü dilber mey-perest olsa

Bu bir demdir ki hep şâh u gedâyı kâmrân eyler (Akkuş, 2018: g.39/2)

Nef'î, âşık olarak gününü gün etmeye çalışırken zaman zaman da sevgilinin kendisini sarhoş eden bakışlarıyla göz hapsine aldığını dile getirir. Bu nedenle meyhanenin, zindanı andıran bir bela olduğunu düşünür:

Göz habsine saldı dili mestâne nigehele

Bir kûşede meyhâne vü zindân ne belâdır (Akkuş, 2018: g. 49/6)

Şair, zaman zaman aşktan meşkten canı yanınca her şeyi bildiği hâlde bilmezlikten gelerek kendisini masum biri gibi sunar. Güya canını almaya susayanı bilmeyen şair, bunun sevgilinin yan bakışı olduğunu sonradan öğrenmiş gibi davranır:

Kasd eyleyeni bilmez idi cânına Nefî

Cân almaya dilteşne olan gamze imiş hep (Akkuş, 2018:g. 14/5)

2.1.16. Zahidlere Karşı Tutumu

Nef'î, kendisini divandaki zahidlerin karşısında hedonizmin zirvesinde bir rind olarak konumlandırır. Divan şiirinde zahid; Allah'ın emirlerini, yasaklarını tavizsiz yerine getiren, en küçük şüphelerden dahi kaçınan akıl taraftarı bir tiptir. Onlar imanı dış görünüşe bakarak değerlendirip dinî buyrukları başkalarına anlatırken sıkıcı ve baskıcı olurlar. Kendi dinî görüşlerine ters gelen düşünceleri eleştirerek bastırır ve dillendirenleri kâfir olmakla suçlarlar. Genelde soğuk, öğütçü, kuralcı, asık suratlı, aşkı bilmeyen ve tanımayan, ham, karamsar, devletçi, bencil, beklentili ve fitneci gibi sıfatlarla tanınırlar. Rindler ise başkalarına bir şeyler anlatma ve benimsetme derdi olmayan, kendince yaşayan kişilerdir. Dıştan kuralsız, yalansız, gösterişsiz, ilgisiz, dağınık, umursamaz, varlığa sevinmeyen, yokluğa yerinmeyen, riyasız, samimi, âşık ve hedonist halk adamıdır. Zahidlerin kuralcılığına ve ölçülülüğüne karşı rindler kuralsız ve ölçsüzdür. Rindler eski Yunan filozofu Kallikles (MÖ 5. yüzyıl) gibi düşünerek hareket ederler. O da dürüst bir yaşam için arzu ve hedonizmin hiçbir kurala bağlı kalmadan yaşanması gerektiğini savunur (Aydın, 2013: 230). Rindler zahidlerin ahlakçı ve kuralcı yapısının insanı ikiyüzlülüğe sevk ettiğini söyleyerek arzularını ve zevklerini taşkınca yaşamak

isterler. Toplumda böyle görülen zahid ve rind birbirinin zıddı, devamlı birbiriyle didişen, itişen, kavga eden kardeşler gibi davranırlar. Zahidin İslamî emirleri ve yasakları önemsemesine rağmen rind birçok bakımdan dikkate almaz. Zahidin elinde tespih, rindinkinde kadeh vardır. Zahid mescitten, rind meyhaneden söz eder. Rind İslam'ın yasakladığı dünyevi aşkı, şarabı, meyhaneyi, kadınlı kızlı, sazlı sözlü eğlenceleri hoş görür. Her ne kadar bunlara mecaz yüklenerek manevi anlamlar çıkarılmaya çalışılsa da bu durum bazı divan şairleri için geçerli olabilir. İslam'ın haram gördüğü şeylerden manevi anlamlar çıkarmaya çalışmanın İslam'a uygun olmadığı açıktır. Nef'i'ye göre rind; Allah'ı şekle, söze göre değil, öze bağlı olarak sevdiği için ne dünyaya ne de din âlimlerine bakar. O, “Mana yetiştiricisi Allah rindleri, bu yerde ne feleğe ne yargıçların sözüne bakar.” diyerek bir şey yapar ya da söylerken sadece içindeki duyguyu dikkate aldığını ima eder:

Rindân-ı Hudâ perver-i ma'nâ bu mahalde

Ne çarha ne kavl-i hükemâya nazar eyler (Akkuş, 2018: k.10/12)

Rindler hedonist yaşamayı tam anlamıyla iyi bilirler. Bir elinde lâle renkli kadeh, diğer elinde sevgilinin kıvrım kıvrım saçlarıyla mutlu olarak kendilerinden geçerler:

Zevkî o rind eyler tamâm ki tuta mest ü şâdkâm

Bir elde câm-ı lâle-fâm bir elde zülf-i hambeham (Akkuş, 2018: k.15/8)

Şaire göre mecazî aşk, dinin hükümlerine uyanlara günahsa rindler için riyanın eksikliğinin sebebine yardımcıdır. Bir kıza ya da kadına duyulan aşk, zahidlerin kendilerini suçlu ve günahkâr hissetmelerine neden olabilir ama rindleri böyle hissetmek şöyle dursun, onların ikiyeüzlülüğünün azalmasını sağlar:

Zühhâda vebâl ise eger 'aşk-ı mecâzî

Rindâna medâr-ı sebab-i naks-ı riyâdır (Akkuş, 2018: k. 33/8)

Kendisini dünyayı gezip görmüş bir rind olarak gören Nef'i, dünya görmüş, aldırıışsız rind olduğu için dünya gamının kendisini etkilemeyeceğini söyler:

Bana ne ben rind-i cihândideyim

Etmez eser bana gam-ı rüzgâr (Akkuş, 2018: k.42/14)

Dünya devleti için zamanın hikmetlerinin Eflatun’u olan rind, dünya varlığı ve zenginliği için gam çekmez, dünya nimetlerine değer vermez:

Gam mı çeker devlet-i dünyâ için

Rind-i Felâtûn-hikem-i rüzgâr (Akkuş, 2018: k.42/16)

Nef’î kendisinin rind olduğunu söylemekle yetinmeyip insanları rindliğe özendirir. Bu sırrı insanlara bir işaretle haber vererek onların söz rindlerinin halkasının başı olmaları önerisinde bulunur. Bunu söylerken kendisinin de zamanın söz rindleri halkasının başı olduğu imasında bulunur:

Sana bir remz ile ma’lûm edeyim bu sırrı

Olasın sen dahi serhalka-i rindân-ı suhen (Akkuş, 2018: k. 60/5)

Rindler, mevki makam peşinde koşmazlar. Bundan dolayı sultanların, kralların yetkilerine, yaşantılarına, giyimleriyle ilgilenmezler. Onların gücünden ve şanından uzak dururlar. Rindlerin en büyük gücü ve şanı kınanmak ve düşkün olmaktır. Onların nazarında bütün insanlar her zaman ve ortamda aynıdır. Nef’î, dünya rindi olan şahsı nazarında keçeli dilenci külâhı ile Âferîdûn’ın tacının bir olduğunu beyan eder:

Benim o rind-i cihân ki yanımda yeksândır

Nemed külâh-ı gedâ ile tâc-ı Âferîdûn (Akkuş, 2018: k. 58/36)

Nef’î’nin kasîdelerinde ve gazellerinde bilgili kişiye ve bilene büyük önem verilir. Bu bağlamda Nef’î, rindliği de yeterli görmez, bilgili ve bilen olmayı öğütler. “Rind de zahid de olsan bu sıfatları daha ileri götürüp bilen olmalısın; mana âleminde padişahlık hükmü böyledir.” derken mana âlemi padişahının da kendisi olduğu imasında bulunur (Zavotçu, 2024: 161-165).

Zâhid ol rind ol hemen sûrette kalma ‘ârif ol

‘Âlem-i ma‘nâda hükmi-pâdişâhî böyledir (Akkuş, 2018: g. 44/2)

Nef’î kendisini yüce yaratılışlı bir rind olarak görerek yine egosunu ortaya çıkarır. Çünkü kendisini hem dilenci hem de mutlu bir padişah gibi hisseder. Şair, “Nef’î gibi hem dilenci hem de isteğine ulaşmış padişaha ‘istemem’ imasında bulunan (nazlanan) yüce yaratılışlı bir aldırışsız (rind) görmedim.” diyerek rindin imkân olmayan ortamlarda dilenci gibi yaşarken padişaha da yardıma ve korunmaya muhtaç görüntüsü vermeyen bir kişiliğe sahip olduğunu söyler:

Görmedim Nef’î gibi bir rind-i ‘âlî-meşrebi

Hem gedâ hem pâdişâh-ı kâmkâra nâz eder (Akkuş, 2018: g. 46/5)

Şair, “Meyhane rindleriyiz ve elest meclisinin kendinden geçmişleriyiz, kıyamet gününde insanların toplanacağı yerde bile aşk şarabının kadehi ile kendinden geçmişleriz.” diyerek aşka olan bağlılığını dile getirir:

Rindân-ı harâbâtî vü mestân-ı elestiz

Mahşerde dahi câm-ı mey-i ‘aşk ile mestiz (Akkuş, 2018: g. 52/1)

“Sözün özü korkusuz Nef’î gibi aşk rindiyiz, tanıdığa tanıdık, yabancıya yabancıyız.” der:

Rind-i ‘aşkız hâsılı Nef’î-i bîpervâ gibi

Âşinâyâ âşinâ bîgâneye bigâneyiz (Akkuş, 2018: g. 64/5)

Nef’î, insanlara bilgili, gönül hâlinden anlayan, dünyaya değer vermeyen rind davranışlı olmalarını, ne katı (tutucu, hoşgörüsüz) ne de mezhebi olmayan dinsiz olmamaları tavsiyesinde bulunur:

‘Ârif ol ehl-i dil ol rind-i kalendermeşreb ol

Ne müselmân-ı kavî ne mülhid-i bîmezheb ol (Akkuş, 2018: g. 83/1)

Nef'î, devrindeki dinî tartışmalardan bıkmış olmalı ki insanlara dinî kurallara değil, içsel ve keyfi davranışlara yönelmeyi telkin eder. Nef'î'nin kalender huylu olmayı tavsiye etmesi bunun kanıtıdır. Kalenderîler; aşırı tutucu ve hoşgörüsüz (mutaassıp) inanç ve düşüncelere karşı gelen, içlerinden geldiği gibi yaşayan, dünyayı umursamayan tasavvufi bir zümredir. Onlar sadece mahrem yerlerini örtüp çıplak gezerler. Sırtlarında kurumuş koyun ve keçi derisi, ellerinde asa ve nacak taşırlar. Aralarında esrar kullananlar, dilencilik, soygunculuk yapanlar olduğu gibi isyanlara katılanlar da bulunur (Ocak,1992: 112). Ancak, Nef'î'nin kalender huylu olmayı öğütlemesinin arka planında hoşgörülü ve gönlü geniş, hâlden anlayan olmak gerektiğine işaret eder.

Nef'î kendi yaşam anlayışını büyük bir olasılıkla yaşadığı dönemde en etkili, katı İslamî kesim olan Kadızâdelilerin dinî öğütleriyle karşılaştırarak tercihinin ortaya koyar. Şairler genelde vâaizlik görevlerinde kaba, kuru, korkutucu ve cezalandırıcı biçimde dinî nasihatler verdikleri için Kadızâdelilere “vâiz” diyerek onları küçümserler. Nef'î de aynı şekilde katı din anlayışını ve yaşantısını savunanları vâizlerin şahsında hicveder. İslam'da cennete gireceklere hoş mekânlar, çeşit çeşit meyveler, onların altlarından akan nehirler, kaynaklardan doldurulan testiler, kadehler, hizmet eden gençler ve güzel yüzlü kızlar vaadedilir. Din adamlarının bunlar arasında kutsal suyu ve güzel kızları uzun uzun anlatmalarını Nef'î umursamayarak bu dünyadaki şaraptan ve sevgililerden vazgeçmeyeceğini bildirir:

Vâ'iz ne kadar Kevser ü hûr ansa uzatsa

Olmaz mey ü mahbûbdan elkıssa ferâgım (Akkuş, 2018: g. 92/4)

İçindeki arzuları, utanç görülen davranışları dinî ve içtimâî nedenlerden dolayı yaşayamayanlar, yaşayanları kötüleyebilirler. Nef'î zahidlerin böyle bir psikolojiyle hareket ettiklerini düşünür. Zahidlerin rindler gibi yaşamayı beceremedikleri, toplumdan çekindikleri ve utandıkları için rindleri kınadıkları sonucuna varır. Dolayısıyla zahidler aslında gizliden gizliye rindleri kıskanırlar. Nef'î'ye göre din adamları rindler meclisinin neşesini görse mescidi bırakarak meyhaneye düşerler. Fakat, din adamlarının meyhane ortamlarından habersiz olması uzak bir ihtimaldir. Şair burada ironi yaparak din adamlarının içlerindeki arzuları din kuralları nedeniyle bastırdıklarını düşünür. Ona göre

eğer din adamları fırsat bulsalar baskılardan ve yaşadıkları ikilemlerden kurtularak gönüllerince yaşarlar. Fakat, cennet endişesi ile yaşamaları içlerini olduğu gibi dışa vurup dürüst davranmalarını engeller:

Vâ'iz düşerdi meygedeye kordu mescidi

Görse safâ-yı meclis-i rindânemiz bizim (Akkuş, 2018: g. 89/6)

Nef'î kendisine telkin ve öğütlerde bulunulmasından hoşlanmaz. Hele de bunu yapan din adamları ise hiç sevmez. Dindar görünümlülerin kendisine dinî yaşamayı teklif etmesini anlayışsızlık ve akılsızlık olarak görüp buna sert tepki verir. Onların bu akılsız davranışlarına rağmen akıllı, kendisinin de çılgın görülmesini yadırgar:

Bana teklîf-i zühd etmezdi idrâk olsa zâhidde

Yazıklar ki anı 'âkil beni dîvâne yazmışlar (Akkuş, 2018: g. 33/2)

Din adamlarından vaaz dinlemekten hoşlanmayan Nef'î, kendisine yapılmasını istemediğini başkasına yaparak çelişkiye düşer. Din adamlarıyla kendini dine adanmış gözükenlere aksi yönde telkinlerde bulunur. Onlardan dinî yaşantıyı bırakıp kendisi gibi aldırıışsız davrananlarla tek renk olmayı önerir, kendi korkularından ve ümitlerinden kurtulmalarını salık verir:

Zühdü ko gel beri yekreng olalım rindâne

Bertaraf eyleyelim havf ü recâyı bu gece (Akkuş, 2018: g. 127/3)

Dıştan toplum, din veya etik kurallar nedeniyle ölçülü ve ahlaklı biri olarak görünen insan, içte arzularını bastırdığı için psikolojik olarak huzursuz olabilir. Dolayısıyla, ikiyüzlü bir görünüm sergiler. Nef'î bu görünümünden büyük ölçüde kaçınan, içi dışı bir olan insandır, kim olduğunu nasıl yaşadığını saklamaz. Kendisini şarap satanın kulu bir bölük şarap içicilerden biri olarak görür. Bu gece sahte dindarlık ve ikiyüzlülük alıp satanların olmadığını söyleyerek kaba sofuluk ve ikiyüzlülükle bir ilgisinin olmadığını anlatır:

Bir bölük bâdekeşiz bâdefurûşun kuluyuz

Ne alur var ne satar zühd ü riyâyı bu gece (Akkuş, 2018: g. 27/4)

Nef'î her ne kadar rindane yaşasa da çevresinde dindar insanlar çoktur. Doğal olarak çeşitli vesilelerle onlarla sohbet ve arkadaşlık eder. Fakat bu durum ona huzursuzluk verir. Çünkü hem içki içmek, dindarların yaşantısını devamlı hicvetmek hem de onlarla aynı ortamlarda bulunmak, konuşmak, dostluk kurmak Nef'î'ye ikiyüzlülük olarak gelir. Bu nedenle kendisine kızarak öz eleştiri yapar:

Nice ülfet tutarsın zühd ile bilmem sen ey Nef'î

İçip mest olduğun hiç hâtır-ı nâşâda gelmez mi (Akkuş, 2018: g. 147/5)

2.1.17. Keyif Verici Maddelere Yönelimi

Afyon ve esrar ilk çağlardan beri tedavi maksadıyla alındığı gibi keyif almak için de kullanılır. Afyon, Hititlerde mutluluk verici bitki olarak bilinen haşhaştan elde edilir. “Sütlü bitki” anlamındaki afyon, Grekçe “opion”dan gelir (Nişanyan Sözlük, 2023). Türkçeye Farsçadan afyûn yazımıyla geçmiştir. Eroin, morfin ve kodein uyuşturucuları da afyondan üretilir. Arapçadan dilimize geçen esrar, kenevirden elde edilen keyif verici bir maddedir. Divan edebiyatına Farslardan “beng” olarak geçer. İran’da Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta’da geçen “beng”i, kurucusu Zerdüş, aşka gelerek vecd hâline geçmek için kullanır (Ocak, 1992: 178). Bengin bizde gizemli anlamına gelen esrar sözcüğüyle bilinmesinin sebebi, esrar içtikten sonra mistik ve sırlı şeylere ulaşıldığına inanılmasıyla açıklanabilir.

Afyon ve esrar Osmanlıda bazı hastalıkların tedavisinde, daha çok da ağrı kesici olarak kullanılır. Sağlık alanındaki kullanımından dolayı afyon ve esrarın kaynağı olan haşhaş ve kenevir üretimine izin verilir. Afyonun ve esrarın tüketiciye ulaştırılmasında afyoncu ve benglikçi (esrarcı) esnaflar görev alır (Göktepe, 2020:630). Evliya Çelebi, İstanbul’da esrar imal eden ve satan “esnaf-ı bengciyan” adı verilen dükkânlardan bahseder. Süleymaniye’deki Tiryakiler Çarşısında bulunan bu dükkânlardan çok rahat esrar temin edilebiliyordu (Çelikay, 2017: 15). Bu keyif verici maddelere hiçbir padişah

açıkça karşı bir tavır almadı. Bunda esrarın ve afyonun sağlıkta kullanılmasının, keyiflendirici olarak bilinmesinin etkisi olabilir. Ne zaman ki uyuşturucu etkisinin olduğu fark edilmişse bunlar o zaman yasaklandı. Nitekim IV. Murad afyonun sarhoş ettiğini öğrendiğinde tütün ve alkolle beraber afyona da yasak getirdi. IV. Murad, Bağdat Seferi sırasında yanında bulundurduğu Hekimbaşı Emir Çelebi'nin gizliden gizliye afyon macunu kullandığını haber alınca ona bunun tamamını yedirtmiş. Bunun üzerine komaya giren Çelebi o günün akşamında vefat etmişti (Erkal, 2007: 29). İslam'a göre afyon ve esrarın akli dengeyi bozduğu için haram sayıldığı, içenlerin tazirle cezalandırıldığı (DİA, 2023) Osmanlıda ne çare ki bu keyiflendirici maddelerin kullanımı yaygınlaşır. Devlet her ne kadar afyon ve esrarın sağlık amacıyla kullanılması için tedbirler alsada eğlence meclislerinde keyiflendirici olarak çekilmesine engel olamaz.

Keyif verici maddelerin tiryakileri, Süleymaniye Camisi'nin karşısında, medreselerin altında bulunan dükkânlara ve kahvehanelere takılırlardı. Buralarda gecenin geç saatlerine kadar topluca vakit geçirirlerdi. Afyon, çubuk ve kabak denilen aletlerde yakılarak bunun dumanı çekilirdi. Mercimek tanesi kadar olan afyonla başlanarak daha sonra bunun miktarı fındık büyüklüğüne kadar çıkartılırdı. (Göktepe, 2020: 632). Esnaflar da bal tutan parmağını yalar misali afyon ve esrar içerek günlerini gün ederlerdi. Genelde kendi hâlinde olan bu tiryakiler, sokaklarda sakın, ürkek, korkak bitkin ve bilinçsizce dolaşırlardı. Kendinde olmadıkları zamanlarda iğrenç, ayıp hâl ve hareketler içine girebilirlerdi. Bu keyif verici maddeleri belli bir kesimin dışında halktan kullananlar da çoktu. Cami ve tekkelere gidenler dahi hap şekline getirdikleri ve “gıda” olarak tabir ettikleri afyonu bu mekânlarda kullanırlardı (Erkal, 2007: 27). Öyle ki İstanbul'da 17. yüzyılın başlarından Tanzimat'a kadar ilmiye sınıfından afyon kullanmayan kimse neredeyse yoktu (Erkal, 2007: 28). Fakat biz, bunun uyuşturucu mantığıyla değil, afyonun daha çok sakinleştirici ve ağrı kesici olarak kullanılmasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Nitekim bu yüzyılın başında afyon eczanelerde reçetesiz satılırdı. Sinirliliği, heyecanı ve migreni yatıştırmak için kullanılırdı (Schivelbusch, 2000: 211). Evliya Çelebi ise keyif verici maddeleri sadece erkeklerin değil, bazı kadınların da kullandığını kaydeder(Aktaran: Göktepe, 2020: 633). Afyon'da, afyon içen eşlerine dayanamayan erkekler, kahvehanelerde vakit geçirmeye başlarlar (Erkal, 2007: 28).

Esrarkeşler kendi aralarında esrar içtikleri kahvelere tekke adını vermişlerdi. Esrarkeşler, daha çok Aksaray'ı ve Tahtakale'yi mesken tutarlardı. Esrarkeşler, esrarı esrara özel yapılmış nargilelerde kamışı sırayla çekerek içerlerdi. Esrar etkisini göstermeye başlayınca kahkahayla gülmeye başlarlar, saçma sapan sözler söyleyerek gülünç duruma düşerler. Esrarkeşlerin nazarında malın mülkün dahası hayatın hiçbir değeri yoktur. Önemli olan, kafayı bularak kendinden geçmektir.

Divan edebiyatında afyon ve esrar içen, bağımlısı olan şairler bulunur. Afyon ve esrar keyiflendirici olması bakımından divan şiirinde yer alır. Şairler bunları keyif, neşe, hayal, aşkınlık (trans) hâllerine girebilmek ve şiir yazabilmek için gerekli görürlerdi. Esrar içtiği için şekeri düşen ve kendisini kaybeden kişi, tatlı ister. Bu tatlı şey, sevgilinin dudağı olduğundan sevgiliye bir an önce kavuşmayı arzular. Şarabın afyon ve esrardan üstün olduğu söylenir. Afyon ve esrar insana öldürücü bir zehir, şarap ise canlı bir ruh verir. Rindlere göre şarap vücudun gücünü artırdığı için hepsinden iyidir. Afyon ve esrar meyle kullanınca keyif daha fazla artar. Şairler genelde gamlı, kederli oldukları için afyon ve esrara yöneldiklerini anlatırlar. Afyon ve esrara sevgili olarak bakanlar olduğu gibi bunların zararlarından bahsedenler de vardır. Nef'î'nin de dâhil olduğu rind şairlere göre ise afyon ve esrar gamı dağıtarak keyif ve neşe verir. Şairin olumlu baktığı Kalenderiler de transa geçmek için esrar ve afyon kullanırlar. Bunun kökenleri, Hint sadhularının, şamanların vecde girebilmek için esrar almalarına kadar gider (Bıçak, 2022: 125).

Nef'î'nin afyon ve esrara yönelmesinde yine çocukluğunun izleri görülebilir. Freud'a göre psikoseksüel aşamalardan biri olan oral dönemde yaşanan sorunlar daha sonraki zamanlarda farklı bir şekilde kendisini gösterir. Bu dönemde anneye aşırı derecede bağımlı olan bebek, ondan her türlü ihtiyacını giderir. Kişi eğer bu aşamada süt emme ve benzeri ihtiyaçlarını karşılayamazsa ilerideki dönemlerde alkol, sigara ve esrar gibi maddelere yönelerek bunlardan doyum sağlamaya çalışır (Aktaran: Yıldız, 2013:7). Bu durumun Nef'î'de görülme ihtimali vardır. Nef'î'nin babası ailesinin ihtiyaçlarını karşılamadığı için annesi bu yoksulluktan etkilenir. Dolayısıyla ihtiyaçları görülmeyen Nef'î'nin annesi, çocuğunun ihtiyaçlarını giderememiş olabilir. Doğduğu günden beri ailevi, toplumsal, politik ve ekonomik sorunların içinde yaşayan şair; depresyona girmiş ve bundan kurtulmak için hedonizmi benimseyerek keyiflendirici maddelere yönelmiş

olmalıdır. Ayrıca şairler bu tür keyiflendirici maddelere eğilimlidirler. Duygulanmayı ve düşünmeyi kendisine iş edinen şairler, zihinlerini açmak, daha iyi ve derinlemesine hissedebilmek, farklılaşmak için keyiflendirici maddelere yönelebilirler. Nef'î afyonun ve esrarın neşesini şarabın verdiği neşeye hâşâ diyerek benzetmek istemez. Ancak onların verdiği keyfi de kötü bulmaz. Keyiflendirici maddelerin her birinden içen şair, bunların arasında bir kıyaslama yaparak kendi zevkini ortaya koyar:

Sana hâşâ benzedem afyon u bengin neşvesin

Anların dahi husûsâ keyfini kem bulmadım (Akkuş, 2018: terkîb-i bend 4/3)

2.1.18. Saldırganlık, Psikopati, Öldürme Psikolojisi

Dünyanın ve insanın oluşumu kaotik bir biçimde meydana gelir. Doğada birbirini yok ederek cereyan eden yaşama savaşı vardır. Doğanın ayrılmaz bir parçası olan bu savaşta canlıların amacı yaşamda kalmaktır. Bu yüzden bir canlı diğerini yağmalamaya ve yok etmeye eğilimlidir (Hobbes, 2007: 95). Genel olarak bakıldığında ortaya korkunç bir vahşet ve acımasızlık ortaya çıkar. Avcı açısından bir sorun görünmezken av olan, dehşet bir korku, acı ve vahşet yaşar. Ancak bu ortamda avcı da bir gün avlanan durumuna düşer. Bu acımasız döngüde insanlar da doğasal, biyolojik, sosyolojik, psikolojik sorunlar meydana gelir.

İnsanlar genelde ölümle sonuçlanan sürekli bir güç isteği duyarlar. Hobbes için bunun şeytanca görülecek bir yanı yoktur. Çünkü bu durum insanın zevk ve güvenlik ihtiyacının akılcı neticesidir (Aktaran: Fromm, :121). İnsan kendisini her anlamda güvenceye alırken diğer taraftan başkasını yok eder. Başka bir deyişle en güçlüler yaşarken en güçsüzler yaşayamazlar. Freud'a göre insan ilkel içgüdüsel itkilerle hareket edip, kendisini ve toplumu ortadan kaldırarak doyuma ulaşan bir varlıktır. İnsanın iki seçeneği vardır: Ya kendisi acı çekecek ya da başkalarına acı çektirecektir (Aktaran: Horney, 404). Acı çektirmenin en feci yolu da saldırganlık ve öldürmektir. Saldırganlık, öldürme ya da öldürtme canlıların kalıtsal yaşamda kalma dürtüsünün bir sonucudur. İnsan korktuğunda, kendisine ve en yakınındakilere karşı herhangi bir tehlike

hissettiğinde; kaçma, koruma ya da saldırma ve öldürme eğilimine girer. Canlılarda kavga eden binlerce tür arasında üst düzey organizasyonla saldıran ve öldüren tek tür ise insandır. Doğayı, diğer canlıları ve kendi türünü topluca katleder. İnsanlar bu kanlı dönemlerde hedeflerinden, toplumun değerlerinden ya da inançlarından kaynaklı olarak karşı kitleyi yok etmek isterler. Hatta kendilerini haklı gördükleri için öldürmekten suçluluk değil, tam tersine büyük bir gönül rahatlığı ve kahramanlık hissederler. Daha da şaşılacak olanı, insanlar birdenbire kana susayarak saldırganlık, yıkıcılık, acımasızlık ve zalimlikle yoğun doyum alırlar (Fromm,1993: 236). Eziyet ve acı sahnelerini seyretmekten sadistçe zevk alırlar. Nef'î'de, bu anlattığımız insan doğasında olan öfke, saldırganlık, yıkıcılık, acımasızlık, öldürme gibi duygu ve eylemler çok belirgindir. Sadistler karşısındakini kendisinden daha aşağı bir seviyeye indirerek değersizleştirir ve bir nesne veya kurban hâline getirmek ister (Svendsen,2018: 119). Nef'î'nin engellemek, bastırmak zorunda kaldığı bireysel ve sosyal ihtiyaçları, güçlü görünmek arzusu, değersizlik duygusunu karşısındakini değersizleştirerek gidermek istemesi sadistçe davranmasına neden olur. Bu sadizm ondaki yaşanmamış bir hayatın çıktısıdır. Nef'î'nin bu duyguları aşağıdaki beyitte açıkça görülür. Şairde saldırganlık, yok edicilik yeli esince denizin dalgaları gibi dağ tepeleri birbirine vurur. Bu nedenle deniz ve kara bir olur:

Esince bâd-ı kahrı bahr u berr yeksân olur zîrâ

Urur birbirine emvâc-ı deryâ gibi kûhsârı (Akkuş, 2018: k. 13/38)

İnsanların duygularına karşı duyarsız olan narsist karakterler; acımasız, yıkıcı ve sadist olabilirler (Lowen, 2012: 65). Bu davranışlar bizde Nef'î'de psikopati olduğu düşüncesini uyandırır. Psikopatinin yapmacıklık, kendini büyük görme, suçluluk, vicdan ve empati yokluğu, aldatıcılık, zayıflık, sorumsuzluk, ani tepkiler, antisosyallik gibi belirtileri vardır (Engeler, 2005: 15). Bu belirtileri gösteren psikopatlar; pişmanlık, üzüntü, acı ve vicdan azabı duymazlar (Engeler, 2005: 14). Nef'î de psikopatik davranışlar sergilerken diğer insanların neler hissedebileceğini algılayamayacak kadar duyarsızlaşır. Konuşkan, hazırcevap ve eğlenceli olan psikopatlar, başkaları üzerinde istedikleri her şeyi yapabileceklerine, kendilerinin doğuştan padişah olduğuna inanacak kadar narsistlerdir. Narsist ve psikopatik kişiliklerin çoğunlukla erkek olması tesadüf

değildir. Erkeklerdeki yüksek testosteron (erkeklik hormonu) onların duygularını ve davranışlarını oldukça etkiler. Nature Communications dergisinde yayınlanan bir araştırmaya göre yüksek testosteron seviyeleri erkekleri kendilerini daha fazla göstermeye, toplumsal statülerini artırmaya sevk ettiğini göstermiştir (Habertürk, 09.01.2020, saat:10.45). Bu durum onlarda narsistik kişilik bozukluğuna kadar varır (Habertürk, 09.01.2020, saat:10.45). Nitekim, narsist bir eğilimi olan Nef'î en iyi şair olmak ve bunu göstermek, padişahların en yakınında yer edinebilmek için çok çabalar. Özellikle, padişahlara yakın olabilmek için rakipleriyle kıyasıya mücadeleye girer. Padişahların acımasız, haksız saldırı ve öldürme kararlarını, uygulamalarını dahi onlara yaranmak için hiç tereddüt etmeden destekler. Sultanlardan daha çok saltanat taraftarı kesilerek bazen devlet adamlarının görevden alınmalarını, hatta acımadan öldürölmelerini de ister. Nef'î, Sultan Murad'ın Celâlî İsyancıları karşısında sert, acımasız, saldırgan, kıyıcı, kararlı ve başarılı olmasını över. Padişah'ın arabozucuyu öldürerek fitne büyüsunü bozduğunu, fitne pazarı hükmünü yerine getirerek arabozucuların pazarını (işini) durgunlaştırdığını belirtir:

Katl edip ol fâsidi bozdun tılısm-ı fitneyi

Buldu bâzâr-ı fesâd icrâ-yı hükmünle kesâd (Akkuş, 2018: k.25/35)

Nef'î'ye göre ikisi de Sultan'ın kahrının kılıcı ile cezalarını bulurlar. Bu nedenle “Koluna kuvvet, Allah günden güne ömrünü artırsın.” diyerek Sultan'a dua eder:

İkisi de tîg-ı kahrınla cezâsın buldular

Koluna kuvvet ola günden güne ömrün ziyâd (Akkuş, 2018: k.25/39)

Padişah'tan önce gönöl sahibi zümrelere yardım edip bağışta bulunması, eşkıya kısmını öldürmeyi ise ertelememesi talebinde bulunur:

Evvelâ fırka-i erbâb-ı dile lutf eyle

Eşkıyâ kısmını öldürmede etme their (Akkuş, 2018: k. 39/12)

Nef'î, kontrolsüz kin ve nefretiyle hareket ederek şiddet dilini kullanır. Onda saldırgan sadistlerde görülen başkalarına zarar verme ve sevdiklerini korumak için saldırma eğilimleri vardır. Amaç, haksızlıkları, isyankârları eleştirmek gibi görünse de sözlerinde şahsî intikam duyguları da sezilir. Nef'î, kendisinde olan narsistik kişilik bozukluğu yüzünden yalnızca çıkara yönelik ilişki kurduğu için hiçbir adalet ve ahlak kuralını umursamaz. Aynı zamanda narsisizmi yüzünden kendisinin ve çok sevdiği Sultan Murad'ın tehdit edildiğini düşünerek saldırgan davranmış olabilir. Narsist kişiler bu özelliği yaralandığı zaman çoğunlukla yoğun bir sinir, öfke, kin ve nefretle tepki veriler. Kendisine zarar verenleri genelde bağışlamazlar ve yok etmek isterler (Fromm, 1993: 255). Öbür yandan Sultan Murad'ın gücünden güç devşiren Nef'î, hasım gördüklerine bu gücü yanına alarak saldırmak da istemiş olabilir. İnsanın insanlaşması bu vahşi dürtülerini kontrol altına alarak başkasının hayatına zarar vermemesiyle gerçekleşir. Ne var ki Nef'î bu kontrolü sağlayamadığından şiddet eğilimi içerisinde davranır. Onda görülen olumsuz davranışlar borderline kişilik bozukluğunu da akla getirir. Narsisizm temelli bir kişilik bozukluğu olan bu hastalığın belirtileri arasında bulunan gerçek ya da hayali bir terk edilmeden kaçınmak için çılgınca çaba göstermek, bir kişiyi aşırı derecede övme veya yerme, tutarsız benlik ve öfke nöbetleri bulunur (Ançel, Durmuş, Doğaner, 2010:134). Bu belirtilerin tamamını Nef'î'de görmek mümkündür.

Nef'î'nin saldırgan, acımasız, yıkıcı olmasında biyolojisinin ve ruh yapısının yanında coğrafyanın, iklimin, beslenmenin ve gıdanın da etkisi vardır. Hipokrat (MÖ 460?-375?) tıbbına göre beden ve ruh; doğanın, mevsimin ve beslenmenin etkisinde kalarak şekillenir. Bunlar insanlarda belli bir mizaç ve karakter oluşturur (Budak, 2022: 23). Dolayısıyla değişik kıtalarda, ülkelerde ve bölgelerde yaşayan insanların beden yapıları, psikolojileri, sosyolojileri birbirlerinden farklıdır (Bayat, 2016:124). Bu görüşlerin etkisinde kalan Müslüman düşünürlerden Mes'ûdî (ö.957) soğuk bölgelerde yaşayan Türklerin mizacının da soğuk olduğunu belirtir. İbnü'n-Nefis (ö.1288) kuzeyde yaşayan göçebelerin yeryüzü şekillerinden ve soğuktan dolayı cesaretli, katı ve acımasız olduklarını söyler (Turgut, 2013:180). İbn Haldun ise insanların bedenlerinin yanında psikolojilerinin de coğrafya ve iklime göre şekillendiğini belirtir (Haldun, 2009: 260). Dağlık bölgelerde ve soğuk iklimde yaşayan insanlar, zor doğa koşullarında hayatta

kalabilmek için çetin mücadele içine girerler. Bu nedenle sert, dinç, dik başlı, kibirli, gururlu, saldırgan, kavgacı, acımasız, dayanıklı, cesur ve keskin bir mizaca sahip olurlar. Derileri beyaz ve incedir. Montesquieu'ya göre soğuk kuzey ülke insanların ruhu acıya daha dayanıklıdır. Öyle ki bir Rus'un acıyı hissetmesi için derisini yüzmek gerekir. Ava gitmek, savaşmak onlara zevk verir. Soğuk ülkelerde insanlar zevk ve sefaya çok düşkün değildirler (Montesquieu, 2019: 291,292). Sıcak iklimlerdeki insanlar ise çok fazla mücadele gerektirmediklerinden daha yumuşak huyludurlar. Aşırı sıcak, onları gevşeterek tembelliğe sevk eder. Derileri siyah ve kalındır. Bunlar; hafif, çekingen, aceleci olup zevke düşkün olurlar. Orta hâlli iklimlerdeki insanlar ise bedenleri ve psikolojileri itibarıyla dengelilerdir. Ayrıca büyükbaş hayvanların etleriyle beslenen insanlar davranışsal açıdan daha kaba olabilirler. Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre nefsin dizginlenemeyen arzusuna göre sürekli et yemek insanı kötü eylemlere sevk eder (Aktaran: Karadeniz, 2006: 64,65). Dolayısıyla bugünkü bilgilerle dahi bu konuya yaklaşıldığında canlıyı oluşturan genlerin çevrenin etkisiyle dışavurumu olan fiziksel yapının çevreyle sürekli ilişki içerisinde olduğu görülür. Çevre canlıları her bakımdan değişmeye ve dönüşmeye zorlar. Böylece canlıların evrimi gerçekleşir (Bakırcı, 2013:197,198).

Bu bilgiler ışığında Erzurum ve Hasankale'ye baktığımızda karasal, sert ve zorlu bir coğrafya karşımıza çıkar. Hasankale'nin ortalama yükseltisi 1700 metre civarındadır. 2000 metreyi aşan Erzurum ise dünyada orta kuşakta en yüksekte kurulan en büyük şehirdir. Uzun süren kış koşulları, karın dört ay yerde kalması, insanları zorladığı için bu bölgede çetin bir mücadele verilir. Hava sıcaklıkları kışları -40 C'yi bulurken yazları 15-20 C'de seyreder. Yazın yağmurların yağdığı yerlerde geniş çayırlar oluşur. Bu çayırlar, büyükbaş hayvancılığın gelişmesini sağlar. Böyle bir coğrafya ve iklim Nefî'nin sert, dinç, dikbaşlı, saldırgan, kavgacı, acımasız, dayanıklı, cesur, keskin, hırçın, kavgacı, gururlu ve kibirli olmasındaki etkenler arasında gösterilebilir. Bunun yanında Erzurum'un yıllar boyunca savaş alanı olması, huzursuz aile ortamı, İstanbul'daki entrikalarla dolu hayat Nefî'nin dilini sağı solu belli olmayan keskin bir kılıca çevirir. "Mana saf(lar)ını yaran savaş kazanmış dilimdir; kılıcı, dilimin dünyayı ele geçiren kılıcıdır." diyerek rakiplerine karşı gururlanır:

Safder-i ma‘nâ dil-i sâhibkırânımdır benim

Tîgî şemşîr-i cihângîr-i zebânımdır benim (Akkuş, 2018: k.12/1)

Nef‘î dilinde hep savaşıla ilgili ve saldırı ifade eden sert sözler kullanır. Aşağıdaki beytinde “Gökyüzünün bağrını yırttım; (görünen) samanyolu değil, kin alıcı dilimin kılıcının yarasıdır.” ifadelerini kullanarak düşmanlarına gözdağı verir:

Sînesin çâk eyledim çarhın değildir kehkeşân

Zahm-ı şemşîr-i zebân-ı kînsitânımdır benim (Akkuş, 2018: k.12/2)

Nef‘î şiddet ve saldırganlık gösterisi yaparken diline çok güvenir. Bir kahraman olarak mızrağa ve kılıca ihtiyaç duymadığını, uzdilli kaleminin kendisinin kılıcı ve mızrağı olduğunu belirtir:

Kahramânım nîze vü şemşîre çekmem ihtiyâc

Hâme-i câdû-zebân tîg u sinânımdır benim (Akkuş, 2018: k.12/3)

Ona göre sözü, anlatışı farklı olan (şaşkına çeviren) papağandır, kalemim öğretmeni; kalem iyi kılıç kullanan bir kahraman, dil (onun) silah bekçisi(dir).

Suhen bir tûtî-i mucizbeyândır hâmem üstâdı

Kalem bir Kahramân-ı tîgzendir dil silahdârı (Akkuş, 2018: k.13/47)

2.1.19. Kızılbaşlara Karşı Tavır

İmparatorluklarda politika taht mücadeleleri etrafında döner. Bu mücadelelerin en önemli aracı da kuvvet ve şiddettir. Hükümdarlar, insanların kendilerine sorgusuz sualsiz itaat etmelerini isterler. Eğer tahtlarının dolayısıyla devletlerinin tehlikeye girdiğini gördüklerinde kuvvet ve şiddet göstermekten çekinmezler. Zira insanların kendilerini korumak için yaptıkları saldırganlığı ve şiddeti devletler de aynı şekilde gösterirler. Osmanlı da kendisini tehdit eden her türlü gruba ve kitleye karşı sert tedbirler almakta tereddüt göstermez. Siyasî, dinî ve ekonomik sebeplerin birinden ya da birkaçından dolayı Osmanlıya birçok kez isyan eden Kızılbaş Türkmenler, IV. Murad dönemindeki Osmanlı Safevi mücadelesinde de sorunun bir parçası oldular. Kızılbaş tabiri ilk kez 15. yüzyılın

sonlarında kullanıldı. Safevi Devleti'nin kurucusu Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar (ö.1488), Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da kendisine bağlı Türkmen boylarına her biri bir imamı temsil eden on iki dilimli kırmızı başlık takmalarını emretti. Kızıl başlıklarıyla diğer Türkmenlerden ayrılan bu kitleye Kızılbaş denildi. Bu Türkmenler eski inanç ve geleneklerini İslam'la bağdaştırmalarıyla tanındı. Kızılbaşlar, Osmanlıda yüzyıllar içinde Celali İsyanları'nın da etkisiyle dinsiz görülerek aşağılandı (Melikoff, 1993: 33). Sünniliğin temsilcisi Osmanlılar 16. yüzyıldan itibaren Siyasî ve askerî bakımdan savaştığı, Kızılbaşlığın temsilcisi konumunda olan Safevilere yardım ve yataklık ettikleri gerekçesiyle Kızılbaş Türkmenlere isyancı zümreler gözüyle baktılar. Bu çekişmelerde değişik zamanlarda verilen fetvalarla Kızılbaşların Kur'an ve sünnete aykırı oldukları söylenerek onlara zındık, kâfir, dinsiz, sapık, yoldan çıkmış ve inkârcı gibi yaftalar kullandılar. Bunun yanında Kızılbaşlara yönelik olarak namazı ve orucu bırakmak, her zaman sazla, sözle uğraşmak, ahlaksızlık, zina, hırsızlık, dört halifeye küfür, Müslümanlara "Yezid" demek ve şarap içmek gibi suçlamalarda bulundular. (Yavaş, 2018: 298). Bunların ötesinde İstanbul Müftüsü Sarıgörez Nureddin (ö.1522), Şeyhülislam Kemalpaşazade (ö.1534), Şeyhülislam Ebussuûd Efendi (ö.1574) ve Şeyhülislam Feyzullah Efendi (1639-1703) gibi din adamları ileri sürdükleri gerekçelerle genel olarak Kızılbaşların katledilmesinin dinen uygun olduğunu ifade ettiler (Özkan, 2018:134-145).

Kızılbaş Türkmenlerle ilgili olarak ortaya atılan bu yaftalamalar, suçlamalar, iddialar, söylentiler ve verilen fetvalar halk arasında etkili oldu. Kendisinden önce olan ve sonra da devam eden bu hâkim siyasal, sosyal ve dinî anlayışı benimseyen Nef'î, 1631'de Bağdat Seferi vesilesiyle IV. Murad'a sunduğu kasîdede padişahın zafer kazanması için dua ederek Kızılbaşların katledilmesini ister:

Muzaffer ola serdârın eyâ Şâhenşeh-i Gâzî

Ne Tebrîz'i koya şâh-ı kızılbaş ne Şîrâz'ı (Akkuş, 2018: k. 22/1)

Şair, Padişah'a gâzilerin ellerini çabuk tutmalarını, her bir yiğidin bir atakta yüz bin kızıl başı öldürmesini salık verir:

Boza bir hamlede hem katl ede yüz bin kızılbaşı

Guzâtın her yegâne merd-i çâpük-dest-i ser-bâzı (Akkuş, 2018: k. 22/6)

Ona göre Sultan, Acem mülkünde ehlibeyte kötülük ve haksızlık edenlerden bir kişiyi bile geri de bırakmaz, Rafizileri (özelde Kızılbaşları) öldürüp Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in feryatlarını dindirir:

Kırıp al dâdını Sıddîk u Fârûk'un revâfızdan

'Alîlik et koma mülk-i 'Acem'de bir teberrâyı (Akkuş, 2018: k. 27/40)

2.1.20. Hiciv ve Sövgü Psikolojisi

Arapça olan “hecv”den dilimize hiciv olarak geçen (Türk Dil Kurumu Sözlük, 2023) bu sözcük; birinin ya da toplumun kusurlarını, gülünçlüklerini, çirkinliklerini, ayıplarını hatalarını, yanlışlarını açıkça anlatmak anlamına gelir. Bu şekilde yazılmış eserlere hicviyye denir. Divan edebiyatındaki hiciv; halk edebiyatında taşlama, çağdaş Türk edebiyatında yergi adını alır. Batı edebiyatında da karışık yemek anlamına gelen satire sözcüğü kullanılır. Batı edebiyatında hiciv; toplumun gülünç, çirkin yanlış yönlerini hünerle anlatmak; Doğu'da ve klasik Türk şiirinde ise daha çok kişilerin kötü olarak nitelenen yanlarının küfür ve müstehcenlikle ortaya dökülmesi olarak anlaşılır (Okay, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2023). Hicivde ustaca yapılmış yerme olmakla birlikte daha çok ağır bir argo, müstehcenlik ve küfürle saldırmak vardır. Hiçbir ölçü, kural ve sınır yoktur. Hiciv; kılıç, ok ve silahla yapılan savaşın bir nevi sözle yapılanıdır. Ne ilginçtir ki bu hiciv yazarların birçoğu, okuyan yazan, din eğitimi almış, evli barklı, mevki ve makam sahibi kişilerdir. Şairlerin bu derecede insan onurunu ayaklar altına alan hicivler yazmasında değişik sebepler bulunur. Alaya almak, eğlenmek, horlamak, dışlamak, kin, nefret, kıskançlık, hayal kırıklığı, hoşlanmama, beğenmeme, şiddet, intikam ve düşmanlık bunlar arasındadır. Nef'î bu geleneğe uygun olarak hicvi daha çok şahsi meseleleri nedeniyle kaleme alır. Sihâm-ı Kazâ'daki ifadesine göre içinde bulunduğu şartlardan dolayı çaresiz ve mecbur kaldığı için hicve girer.⁷ Onun

hicivlerinde birine yol göstermek, akıl vermek, yardım etmek gibi amaçlar yoktur; karşılaştıkları olaylara tavır, sevmediği kişileri değersizleştirme, aşağılama, küçümseme onlara hakaret ve küfür etme vardır. Hicvettiği kişilerin kişiliğine, değerlerine ve özel hayatına suçlama, yaftalama, tehdit, argo, küfür, müstehcenlik içeren ifadelerle saldırır. Kullandığı dil, çoğunlukla cinsiyet üstünlüğü içeren nitelikler taşır. Bunun sebebi Nef'î'nin ataerkil bir toplumda yaşamasıdır. Bu tür toplumlarda sosyal hayat erkeklerin egemenliğindedir. Osmanlı toplumunda erkekler, kendi aralarında ve meclislerinde kadınların bulunmamasından dolayı kontrolsüzce sövgülü hiciv söylerlerdi. Hatta en fazla argo, müstehcen söz ve küfür kullananlar en iyi heccav olarak görülürdü. Erkekler, fiziksel kavgada bedensel gücünü kullanırken sözsözsel kavgada cinsel içerikli bir dile yönelirler. Bu nedenle küfürlerde kadının kişiliğini, bedenini aşağılayan, erkeklerin güç gösterisini ortaya seren, cinsellik içeren sözcükler ve sözler çok fazla bulunur. Erkek egemen toplum, erkeklerin bu sövgülerini yadırgamaz. Dahası erkek olmanın ve kendini göstermenin bir özelliği olarak görür. Erkeğin cinsellikte aktif taraf olduğu düşünülerek müstehcen anlam taşıyan sözcükler; rakibe acı vermek, üstün gelmek için kullanılır. Hem rakibi hem de onun annesi, eşi, kız kardeşi psikolojik olarak baskılanır. Nef'î böyle yaparak sevmediği kişilere hınzır, kâfir, şum (hayırsız), zalim, gulampare (oğlancı) leng (topal), pezevenk, fâhişe, cadı, puşt, kahpe, kavat, kuduz ve innin (iktidarsız) gibi hakaret ve küfür sözcüklerini söyler (Akkuş,1998:119,120). Ayrıca yaşadığı toplumda bir takım özellikler nedeniyle pek sevilmeyen eşek, beygir, köpek, çakal, domuz, maymun, timsah, sığır, akbaba, keçi, yarasa, akrep, baykuş, kuzgun gibi hayvan isimleriyle rakiplerini aşağılar. Bunlardan ayrı olarak Nef'î'nin bürokrasideki rüşvet ve kayırmacılık çarkını eleştiren hicivleri de vardır. Nef'î, övgüsünde yer verdiği yiğitlik, cömertlik, kahramanlık gibi niteliklerin tam tersini hicivlerinde kullanır. Yaklaşık otuz yılını Erzurum'un zor coğrafya ve iklim koşullarında geçiren Nef'î, buranın havasından, suyundan, sorunlu aile ortamından, her türlü imkânsızlıktan, yöredeki kavgalardan ve savaşlardan bedenen ve ruhen etkilenir. Zor koşullarda yaşayan insanlar, mücadele ederken bedenen ve ruhen

⁷ Kahbe hicvine tenezzül mü ederdim ammâ
Bir kazâ ile bu da tab'uma çeşbân düşdi (Akkuş, 1998: 222, mukatta'ât/32)
(...)
(Ben kahbe hicvine tenezzül mü ederdim ama
Bir kazayla bu da karakterime uygun düştü.)

zorlandıklarında sinir ve öfke patlamaları sebebiyle küfre başvurabilirler. Ürkütücü, korkutucu, ölüm tehlikesinin olduğu ortamlarda insanların küfre başvurması, insanın ve dilin tarihi kadar eskidir. Doğada meydana gelen sel, yangın, toprak kaymaları, depremler karşısında çaresiz kalan, kendi aralarındaki kavgalarda, savaşlarda can ve mal kaybına uğrayan insanlar, kızgınlıklarını, öfkelerini, tepkilerini, saldırganlıklarını küfür içeren beden hareketleriyle ve dille dışa vururlar. Arapçadan Türkçeye geçen küfür; “örtmek, gizlemek, nankörlük etmek” anlamlarına gelmekle beraber “çirkin, ayıp, kaba söz söyleme” olarak da tanımlanır. Küfrün Türkçe karşılığı ise sövgüdür. Sövgü, insanın kontrol edemediği duygularının ve düşüncelerinin bir neticesidir. Kişi, rakibine fiziksel, sözsel ya da fiziksel-sözsel olarak saldırdığında ya da kendisine saldırıldığında sövgüye yönelebilir. Fiziksel biçimde saldıramadığı zamanlarda sözsel olarak zarar vermek, kişilerde daha yoğun görülür. Bu duruma bir başka açıdan bakarsak kişinin zayıflığı ve çaresizliği görülür. Nef’î bu durumunu aşmak, güçlü olmak, görünmek için sövgülü hicve başvurmuş olmalıdır. Nitekim söverek kızgınlığını, nefretini, kinini, öfkesini ortaya döküp rahatlayan kişi; karşısındakini aşağılar, taciz eder, sözsel şiddetle yok etmeye çalışır. Sövgüleri bir kriz şeklinde geliştiği için krizlerini dizginleyemez.

Sövgü, günümüz tıbbında nöropsikiyatrik sebepleri olan kronik tik bozukluğu içinde değerlendirilir. Bu hastalık çocukluk döneminde istem dışı olarak ortaya çıkan hareketlerden ve seslerden oluşan tiklerden kaynaklanır. Karmaşık tikler arasında yer alan ses tiklerinde insanlar istemsizce küfür ve beddua ederler. (Kızılyel, 2005: 2). Koprolali denilen bu bozuklukta kişi, cinsel içerikli, toplumda tarafından kabul edilmeyen, aşağılayıcı sözcükler kullanır. Koprolalinin ortaya çıkmasında kalıtsal özelliklerin yanında kişinin yaşadığı stresli sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel çevre de önemli bir etkidir. Sövgünün psikolojik ve sosyolojik şartların neticesinde ortaya çıktığını düşünenlerin yanında biyolojik ve kimyasal olduğunu ileri sürenler de vardır. Onlara göre eğer beynin ön lobunda bir eksiklik ya da bozukluk varsa kişi, sövgüsel bir dil kullanabilir. Beynin sinir hücrelerine gönderilen kaygı, korku, kavg ve savaş gibi mesajlar kişide fiziksel ve sözsel saldırganlığa yol açabilir (Vural, 2019: 18,19).

Doğuştan sert, hırçın bir karaktere sahip olan Nef’î, psikolojik taşkınlıklar yaşadığı için sövgüye yöneldi. Onun zorlu hayatına İstanbul'un buhranlı siyasal ortamı da

eklenince bu azgın ruh hâlini kontrol edemedi. Yaşadığı dönemde çocuk yaşta padişahların iktidara geçmesi, devlet adamlarının, kadın sultanların kavgaları, mevki makam çekişmeleri, bunlara bağlı ötekileştirmeler, kutuplaşmalar, kıskançlıklar ve düşmanlıklar Nef'î'nin psikolojisini olumsuz yönde etkileyerek öteden beri ruhunda olan hicvetme alışkanlığını tetikledi. Hayatındaki zorluklar, kaygılar, korkular acılar, çekişmeler, kavgalar bilinçaltına atılırken hiciv ve sövgüyle dışarı fışkırdı. Kendisini yaşadığı zamanda en önemli kişi olarak gören Nef'î; bencilliğinin, övgüyle elde ettiği imkân ve ihsanların tehlikeye girdiğini hissettiğinde sövgüye başvurmaktan çekinmedi. Bundan hareketle Nef'î'nin hicvinin ve sövgüsünün altında bir kaybetme kaygısının olduğu da eklenebilir.

Onun bir başka kaygısı ise çevresindeki insanların kendisine haksızlık, kötülük ve düşmanlık edebileceğini düşünmesidir. Bundan ötürü çevresindeki kişilere karşı güvensiz ve kuşkucudur. Günümüzde bu hâl ve hareketlerde bulunan kişiler paranoid kişilik bozukluğu içinde değerlendirilir. Bu bakımdan Nef'î'de paranoid kişilik bozukluğu olduğu söylenebilir. Başkalarıyla daima savaşan insanlar, başkalarının acılarını hissetmek şöyle dursun gizliden gizliye bunlardan tuhaf bir şekilde haz alırlar. Bundan dolayı Nef'î'nin hicivlerindeki sert üslubu, ondaki acı çektirmekten ve saldırmaktan zevk alan kötü adam kahkahalarını hissettirir. Nef'î'nin hicvini besleyen duygulardan biri de kontrolsüz kıskançlıktır. Nef'î başkasındaki imkân, mal mülk ve başarı gibi şeylerin kendisinde olmasını çok arzularken kendisinde olanların başkasında olmasını istemez. Kıskançlık onda gerginlik, kaygı, kızgınlık ve mutsuzluk oluşturur. Sultan Murad için yazdığı kasîdenin bir beytinde şair Urî'ye imrendiği, dahası onu kıskandığı hissedilir. IV. Murad'dan bir yalvarma edasıyla devlette Urî gibi şöhretli olmak ister. Kendisi gibi temiz edalı bir şair bulunmadığını söyleyerek şöhretli olmayı hak ettiğini düşünür:

Devletinde n'ola 'Urî gibi meşhûr olsam

Var mı bir bencileyin şâir-i pâkîze edâ (Akkuş, 2018: k. 17/81)

Narsist kişiliğinin bir özelliği olarak eşsiz biri olduğuna, sadece üstün kişiler ya da kurumlarla ilişki kurması gerektiğine inanan Nef'î, daima padişahlar ve diğer üst düzey devlet adamlarıyla arasını hoş tutmak amacıyla hareket etti. Bu amacına engel olabilecek

başta şairler olmak üzere hemen hemen herkesle kapışmaktan çekinmedi. Nitekim Sultan Murad'ın sevgisini kazanan şair, padişahın yalnızca kendisiyle ilgilenmesini, başka şairlerle ilgilenmemesini ister (Yalçın, 2020: 76). Padişahın başkasıyla ilgilenmesi hâlinde alınganlık göstererek, kendisini bırakacağı kaygısına kapılır. Narsisizm kaynaklı bu tür kıskançlıkların kadınlarda daha fazla görülmesinden dolayı Nefî'nin bu kıskançlığının kadınsı özellikler taşıdığı söylenebilir. Sürekli kuşku, korku ve kıskançlık içinde yaşamak Nefî'yi depresyona sokar. Hiciv ve sövgüsünde hastalıklı duyguları ve düşünceleri görülürken narsist kişiliği de dışa vurur. Şair, kendisini daha fazla ön plana çıkarmayı, başkalarını hiciv ve sövgüyle değersizleştirmekte bulur (Yalçın, 2020: 77,78). Şair, gerçekleri ortaya koymaktan ziyade başkalarını horlayan bir kin ve nefretle kendisini daima haklı görür. İşte bu şartlar ve davranışlar Nefî'yi tutarsız, istikrarsız, inatçı, kinci, kavgacı, intikamcı, hırçın çılgın ve saldırgan bir küfürbaza çevirir. Sihâm-ı Kazâ'da⁸

⁸ Nefî, bu eserinde babasından başlayarak devrin devlet adamlarına ve rakip şairlere karşı ağzını açıp gözünü yumar. Burada hicivlerden birkaç örnek yermekle yetineceğiz. Sadece anlaşılması zor beyitlerin Türkçe çevirilerini verdik.

Babana bir deve sana da bir keçi verse
Anı dahi bana ver diyü göz kapar Hâne (Akkuş, 1998: 148, k. 1/29)

Soyardı na'lini ölmüş eşeklerin yolda
Verürdi nân ü piyâzı konınca her hâne (Akkuş, 1998: 148, k.1/26)
Yukarıdaki beyitlerde babasının cimriliğini, hiçbir ahlaki kural tanımadan her şeye sahip olma arzusunu gözler önüne serer. Nefî, babasının bu kötü niteliklerini teşhir ederek sorumluluklarını yerine getirmeyen babasından öç alır.
Nefî, 21 Eylül 1622'de veziriazam olan Gürcü Mehmed Paşa'yı makam, imkân ve ihsan beklentisiyle Türkçe Dîvân'ında üç kasîdeyle över. Paşa'ya melek yüzlü sıfatını uygun görür:

Böyle memdûh-ı melek sîretin evsâfında
Küfr olur mezheb-i endîşede etsem ihmâl (Akkuş, 2018: k. 35/44)
(Böyle melek yüzünün niteliğinde olan övülmüşü, endişe anlayışıyla ihmal etsem küfrolur.)
Sonradan üç defa görevinden uzaklaştırılınca büyük bir hayal kırıklığı yaşayan Nefî, Sihâm-ı Kazâ'da, önceden melek yüzlü gördüğü Paşa'ya Allah'ın belası, lanetli sıfatlarını takarak onu şeytanlaştırır:

Üç defadur bu Hak belâsın vire mel'ûnun
Ki yok yire beni azl itdi olmuşken senâ-hânı (Akkuş, 1998: 159, k.3/24)

Nefî'nin tavır değiştirmesinde kişisel çıkar peşinde koşmasının etkili olduğu söylenebilir. Devamlı bir beklenti içerisinde olan insanlar, beklentileri karşılanmayınca hırçınlaşarak kin, nefret ve öfkeyle saldırganlaşabilirler. Nefî böyle bir psikolojiyle Gürcü Mehmed Paşa'ya her türlü kötü sözle verip verişirir. Mehmed Paşa'nın milliyetini hakaret unsuru olarak kullanan Nefî, ona Hristiyanların yaptığı domuz çobanlığını yakıştırır. Böylece Mehmed Paşa'yı hâkim Müslüman unsurun gözünde etnik ve dinî bakımdan itibarsızlaştırmak ister. Şair, Osmanlının bürokrasini ve Müslüman toplumsal yapısını kendisine güç devşirerek kullanır ve Paşa'ya karşı kıskırtır:

sevmediği kişileri pervasızca, argolu, küfürlü bir şekilde; Türkçe Dîvân'ında da görevden uzaklaştırılmasına sebep olanları, şairliğine dil uzatanları daha ölçülü denilebilecek bir dille hicveder. Biz Türkçe Dîvân'dan hareketle Nef'î'nin psikolojisi hakkında izlenim ve çözümlemeler yaptığımız için buradan beyitler vereceğiz. Nef'î, övgüde ve sövgüde kendisinden son derece emindir. Dostuna bir harf ile kabul görme nişanı vereceğini düşmanını da bir nokta ile halk arasında kötü şöhretli edeceğini söyler:

Verir dostu bir harf ile tevki'-i kabûl

Ederim düşmeni bir nokta ile şöhre-i 'âm (Akkuş, 2018: k. 50/68)

İstanbul'da tam bir cadı kazanına düşen Nef'î maddî sorunlarından kurtulmak için küçük memurluklarla yetinirken düşmanları bunu dahi elinden almak isterler. Bu düşmanlarından biri olan Gürcü Mehmed Paşa'yı işinden ettiği ve canına kastetmek

Vezîr-i mülk-i İslâm olmağa lâayık mıdır andan
Tonuz çobanı Gürcü Ermenisi Türkî Çingân (Akkuş, 1998: 150, k. 2/ 9)

Sen kadar düşmen-i devlet mi olur a hınzır
Ne turur saltanatun sahibi bilsem a köpek (Akkuş, 1998: 157, k. 3/11)

Ehl-i dil düşmeni din yohsulı bir mel'un'sun
Öldürürlerse eger can-be-cehennem a köpek (Akkuş, 1998: 157, k.3/13)

Şair, Gürcü Mehmed Paşa'yla olan mücadelesinde kendisini bir din ve devlet koruyucusu olarak sunar. Böyle bir taktikle kişisel savaşını toplumsallaştırarak daha fazla destek almak ve haklı görünmek ister:

İ'tikâdumca gazâ eyledüm inşâallâh
Hak bilir yok yere ben kimseye söğmem a köpek (Akkuş, 1998: 162, k.3/55)

Ölümü göze alan insan, korkularını yenerek karşısına dikilen her şeye ve kişiye rest çeker. Gürcü Mehmed Paşa'nın kendisini katletmek için ferman çıkarmaya çalışması Nef'î'yi çığrından çıkarır. Bu nedenle hem Paşa'ya hem de ölüme meydan okumaktan çekinmez:

Sana şetm eylemek olursa eger katle sebeb
Katl-i 'âm eyle heman turma demâdem a köpek (Akkuş, 1998:158, k.3/18)

Nef'î Gürcü Mehmed Paşa'ya olan tavır değişikliğini Kemankuş Ali Paşa'da da gösterir. Ok atmadaki ustalığından dolayı Ali Paşa'yı öven şair, istekleri karşılanmayınca Sihâm- Kazâ'da, hicveder. Nef'î'nin nazarında iki paşa da işe güce yaramaz, devlete bir faydası olmayan kişilerdir. İkisi de kıyamette beraber dirilseler bir şey olmaz. Zira ikisi de namussuz, hileci, düstursuz ve ilimsizdir:

Gürcü Paşa ile haşrolsa kıyamette n'ola
İkisi de kalabân düstûr-ı biferheng idi (Akkuş, 1998: 164, k.4/7)

istediği için yanındakilerle beraber IV. Murad’a şikâyet eder. Şaire göre bu düşmanları kendisine devletin dergâhında bir dilim ekmeği dahi çok görürler. Zamanın birkaç köpeği, onun ekmeğini elinden almak için uğraşır:

Dergehinde bir dilim nânı bana çok gördüler

Uydular ulaşıldılar birkaç kilâb-ı rûzgâr (Akkuş, 2018: k.16/28)

Nef’î hain olarak gördüğü kişilerin arka arkaya katledilmesini devamlı akan çeşmeye benzeterek adeta alkışlar:

İki hâin idi bunlar ki isâbet oldu pek

İkisinin dahi katli bir sebîl-i ittîrâd (Akkuş, 2018: k. 25/36)

Kendisini zirvede gören insanlar, başkalarının kendisini kıskandığını düşünür. Kendisini ve söz gücünü üstün gören şair, davasını kabul etmeyecek insanların çıkmayacağından emindir. Eğer çıkarsa da onlar kıskanç ve iş bilmez, söz anlamaz eşektirler:

Bu da‘vâmı benim inkâr eder yokdur ahâlîde

Hasûd-ı nâbekârı neyleyim söz anlamaz hardır (Akkuş, 2018: k. 19/37)

Nef’î kendisinin kötülüğünü isteyen, üstünlüğünü kabul etmeyen kıskançların mutasavvıf Bâyezîd-i Bestâmî kadar dinî yaşantıya sahip olsalar bile kâfir olduklarına hükmeder:

Hasûda kâfir-i mutlak denir hakîkatte

Olursa zühd ile ger Bâyezîd-i Bestâmî (Akkuş, 2018: k. 21/45)

Nef’î, siyah bahtlı işe yaramaz dediği kişilerin niteliklerini kıyaslayarak sıralar. Onlar hem kıskanç hem de kötü, alçak ve cahil kişilerdir:

O nâbekâr-ı siyeh bahtı var kıyâs eyle

Ki hem hasûd ola zât-ı habîsi hem âmî (Akkuş, 2018: k. 21/46)

Şair bazen de kendisini hicveder. Fakat bazı beyitlerinde kendisini değersizmiş gibi göstererek övdüğü kişiyi daha da yüceltmek ve onlara yaranmak amacıyla davranır.

“Ben neredeyim, dünyanın sultanını övmek nerede.” diyerek sınırını bilip sessizlik mührüyle ağzını niçin mühürlemediğini kendi kendine sorar. Bunu yapmadığı için pişmanlık duyar:

Ki ben kande edâ-yı medh-i Sultân-ı cihân kande

Niçin haddim bilip mühr-i sükût urmam dehân üzre (Akkuş, 2018: k. 5/41)

Övgüsünü uzattığını düşünen Nef’î, kendisine seslenerek yeteri kadar söz ettiğini, olgunluk ehlinde boş söz olmayacağını, kasîdenin sınırına ve sonuna geldiği için duaya başlaması gerektiğini telkin edip öz eleştiride bulunur:

Kemâl ehlinde lâf olmaz yeter lâf ettin ey Nef’î

Du’âya başla ki buldu kasîde hadd ü pââyânı (Akkuş, 2018: k. 11/49)

2.1.21. Söz Savaşındaki Psikolojisi

İnsanlar genelde topluma göre konuşur, düşünür ve yaşarlar. Toplumun genelinden ayrılmaya cesaret edemezler. İçindeki duyguları ve düşüncelerini topluma gönüllü uyumundan veya toplum korkusundan söyleyemezler. Bundan dolayı insanların gerçek psikolojisi engellenen söyleyemediklerinde saklı kalır. Şairlerin psikolojileri ise diğer insanlardan farklıdır. Şairler insanların söyleyemediklerini, söyledikleri için psikolojilerini toplumdan bağımsız olarak dışa vururlar. Genelde kişiden kişiye değişmekle beraber gözlemci, özgün, özgür, bireyci, inatçı, tutarsız, aykırı, yalnız, içe dönük, yumuşak huylu, ayrıntıcı ve isyankâr kişilerdir. Ortalama bir kişiden daha fazla karmaşık duyguları ve düşünceleri yaşarlar. Devamlı değişip duran, karşı konulamaz tepkilerin, duyguların ve düşüncelerin mahkûmudurlar. Duygu insanı olduklarından sık sık değişirler. Bir anda mutluluk saçarlar, bir başka anda da öfke kusarlar. Nef’î de olduğu gibi kimilerine göre şeytani özellikleri ağır bastığı için şairlerin taşıyanları eksik olmaz. Toplumun alışkanlıklarına ve kurallarına göre değil, kendi düşüncelerine ve tutkularına göre hareket ederler. Mutlak otoriteye başkaldıranları olduğu gibi baş eğenleri de vardır. Onlar hem kendileriyle hem de çevreleriyle sorun yaşarlar. Divan şairlerinin sorun yaşamalarında üstünlük taslamalar, kıskançlıklar ve devlet nimetlerinden daha fazla pay alma kavgası öne çıkar. Kendilerini diğerlerinden üstün gören şairler, nimetlerden ve

iltifatlardan daha fazla yararlanmayı hak ettiklerini düşünürler. Nef'î de onlardan biridir. Nef'î bu noktada kendisinden son derece emin ve kibirlidir. Kimi doğruya inanıp Nef'î'nin sözünü onaylarken kabul etmeyen de delilsiz davasını bırakır:

Kimisi kâ'il olup hakka sözüm etdi kabûl

Etmeyen dahi koyup da'vâ-yı bîburhânı (Akkuş, 2018: k.3/51)

Nef'î kendisini dünyanın az bulunan değerlendircisi olarak görür. Olgun olanın anlayışının buna ikna olduğunu söyler:

Hâsılı şimdi benim nâdiresenc-i 'âlem

Eder ikrâr buna kâmil olan iz'ânı (Akkuş, 2018: k.3/53)

Bazı şairler, kendilerini üstün, vazgeçilmez gördüğü için birbirlerine kıskançlık, kin ve nefretle çılgına dönerek düşmanlık etmeye yönelirler. Dolayısıyla aralarında sövgüye varan, çok şiddetli söz savaşları meydana gelir. Kendisini söz mülkünün sultanı olarak gören Nef'î çevresindeki şairlere karşı söz savaşına en fazla giren tecrübeli bir söz savaşçısıdır. Tevfik Fikret, şiirlerinden hareketle bu söz savaşçısının fiziksel ve ruhsal portresini zihninde canlandırarak “Nef'î” adlı şiirinde anlatır (Fikret, 202, 203). Biz de bu şiirden ve elde ettiğimiz bilgilerden faydalanan hayalimizde canlandırdığımız Nef'î'nin portresini çizmeye çalıştık. Karşımıza heybetli yeniçeriye benzeyen, savaşın bütün unsurlarını kendi şiirine taşıyan bir şair çıktı. Nef'î orta boydaki bir vücutta genişçe omuzlar, bu omuzların üzerinde büyüye yakın bir baş; başta yağız, heybetli, şekilli bir yüz; yüzde belirgin elmacık kemikleri, gür bıyık ve sakal, kavisli bir burun, iri siyah keskin gözler ve gözlerle uyumlu hançer gibi çatılmış siyah ve uzun kaşlar taşır. Duyguları ve düşünceleri bir Anka kuşu gibi daima en yükseklerdedir, ateşli dudaklarından kızgın bir lav gibi çıkarken gözlerinden şimşekler çakar. Sert, sinirli, kıskanç, korkutucu, kin, nefret, hırs ve hınç dolu psikolojisi alnındaki derin kırışıklarda dalgalanır. Anlatışında sanki bir savaş olur. Zihninde Türkçenin sözcükleri ve söz sanatları yaralayıcı ve öldürücü bir silaha dönüşür. Davullar çalınır, bağırtilar kopar, gürültüler ve uğultular her yanı kaplar. At kışnemeleri yükselir, at nalları tozu dumana katar. Kılıç şakırtıları, topuzun bir miğfere vurduğu andaki sesler gelir. Kılıç ve topuz

vuruşları, ok mızrak atışları kol bacak, kafa kopartarak kan akıtır, kocaman gövdeleri bir bir yere devirir. Her tarafa ölüm saçılır. Böyle bir fiziksel ve ruhsal portreye sahip olduğunu düşündüğümüz Nef'î; Nev'izâde Atâî⁹, Tıflî, İtrî, Riyâzî, Bahşî, Fırsatî, Kâfzâde Fâ'izi¹⁰, Ganîzâde Nâdirî¹¹, Mantıkî ve Veysî gibi şairlerle polemiklere girer. (Bu polemiklerden bazı örnekler dipnotta sunulmuştur.) Nef'î, kendisine laf atarak sataşan şairleri kendisinden aşağıda görerek küçümser. Sözüne karışanları acemi görerek onların en azından üstat olmalarını, kendisini akılla susturmalarını bekler:

Dahl eden de sözüme bârî bir üstâd olsa

Söyledikçe beni ma'kûl ile kılssa ilzâm (Akkuş, 2018: k. 50/71)

Daha yeni olmasına rağmen babası ve dedesiyle övünerek kendilerini şair olarak tanıtanlara karşı çıkan Nef'î, onlara şiir ehli olanların itibar etmeyeceğini söyler:

⁹ Nef'î Nev'izâde Atâî'ye doğrudan söver:

Nev'izâde bize bu şîve-i hîzâne neden

Seni s.kmek bize eller gibi matlab degül â (Akkuş, 1998: 203, 15/1)

Nevî'zâde Atâî, bu sövgüye aynı şekilde cevap verir:

G.t.ne kîr-i hicvi indürdüm

Nef'î-yi hîzüñ oldu tâkati tâk (Vural, 2019: 196)

¹⁰ Kâfzâde Fâ'izi'ye ağır sövgüde bulunan Nef'î bir yandan da onu tehdit eder:

(...)

Saplandı ucı g.t.ne ser-deste-i hicvüñ

Olduñ bu bahâneyle hele şaplama şâ'ir (Akkuş, 1998: 228, mukatta'ât/49)

(...)

Zehri katı mühlikdür anuñ bir dahı zinhâr

Ef'îye ulaş mihrez-i Nef'îye tolaşma (Akkuş, 1998: 229, mukatta'ât/51)

(Onun zehri katı öldürücüdür, sakın! Engerek yılanına bulaş, Nef'î'nin iğnesine dolaşma.)

Bu sövgülerine sessiz kalmayan Kâfzâde Fâ'izi, Nef'î'ye daha ağır sözler sarfeder:

Her kişi gözün öñiñde karuñı s.km.dedür

A cıftı gidi saña neyledi erbâb-ı Sühan (Güven, 1997:300)

¹¹ Sihâm-ı Kazâ'da Gürcü Mehmed Paşa'yı hicvettiği kasîde de Ganîzâde Nâdirî'yi galiz sövgüyle hicveder:

Sen t.ş.ksuz eşek ol Kirli or.sp. yaraşur

Bindirüp sırtına teşhîr edersem a köpek (Akkuş, 1998:160, k.3/31)

Eb ü cedityle tefâhür eden ebcedhânın

Ehl olan redd ü kabûlüne verir mi ahkâm (Akkuş, 2018: k. 50/74)

Nef'î kendisine cahil diyen şair Mantıkî'ye ağır bir şekilde cevap verir. Kendisine avam diyen, Hak dışı ve bilgisiz köpek boş konuşur. Edepte o da kendisini huy sahibi ve büyük din bilgini zanneder:

Bana âmî diyen bâtil ne herze yer köpek câhil

Edebde ol dahi zu'munca sâhib-tab' u mollâdır (Akkuş, 2018: k. 47/63)

Mantıkî'nin taklitçi, rezil, gülünç olmasını normal karşılar. Ancak eşek bildiği Mantıkî'nin, din adamı olarak görünmesini yadırgayarak bunun boş bir dava olduğunu söyler:

Mukallid mashara mudhik turalım Mantıkî olmuş

Nice mollâ olur ol har 'aceb bîhûde da'vâdır (Akkuş, 2018: k. 47/64)

Nef'î; sözünü Kur'ân'a benzetmeye çalışan, dinsiz olarak nitelediği Mantıkî'nin, neden katledilmediğine anlam veremez. Zira ona göre o tarz bir kâfirin katli için fetvaya ihtiyaç yoktur:

Nazîre diye Kur'ân'a niçin katl olmaz ol bîdîn

O gûne kâfirin katli niçin muhtâc-ı fetvâdır (Akkuş, 2018: k. 47/66)

Hiciv şairi, gönül ehli olanların gülünç Mantıkî'nin şiirlerine nazire yazmayacağını düşünür. Neticede onun şiirleri ölçü ve kâfiyeden ibarettir, nihayetinde (manası ve şiiriyeti olmayan) bu tarz ölçülü ve kafiyeli sözlerden fazlasıyla vardır:

O gûne mudhikin eş'ârına söz der mi ehl-i dil

Nihâyet ol kadar vardır ki mevzûn u mukaffâdır (Akkuş, 2018: k. 47/65)

Nef'î'ye göre sözden anlayanlar arasında kendi şiirini inkâr edenler yoktur, varsa da onlar bir iki kişi; adi, ahmak şairlik taslayan sefihtirlerdir:

Yok münkir olur tab‘ıma erbâb-ı suhende

Var ise bir-iki müteşâ‘ır süfehâdır (Akkuş, 2018: k. 33/49)

Kendisine kötülük besleyen şairlere eşek diyerek hakaret eden Nef‘î onlara düşman demeye bile tenezzül etmez. Zira böyle bir şey yaparsa soyu kesik cahil, kendisini insan sanır:

Sana hasm ittihâz etmek düşer mi ol harı zîrâ

Edersen kendini âdem sanır bir câhil-i ebter (Akkuş, 2018: k.20/40)

Bir başka beytinde de kendisine düşmanlık besleyenlerin söz söylemede beşikte konuşma mucizesini gösteren Hz. İsa gibi geçindiğini ama gerçekte sohbetlerinin niteliğinin insanı eşekleştiren cinsten olduğunu belirtir:

Nutk ile Mesîhâ geçinir her biri ammâ

Hâsiyyet-i sohbetleri insâni har eyler (Akkuş, 2018: k.10/52)

Kendisini savaş meydanında gören Nef‘î; kıskananlara, kendisine düşmanlık edenlere adeta söz kılıcı, oku ve mızrağıyla saldırır. Kendi karakterinin o şairlik taslayanlara her savaş meydanında gerekli olacağını, neler yaptığını daha neler de yapacağını belirterek gözdağı verir.

Lazım gelecek ol müteşâirlere tabım

Her marekede neyledi dahi neler eyler (Akkuş, 2018: k.10/59)

Nef‘î her ne kadar kendisine saldıran şairlere bir yeniçeri askeri gibi hücum etse de bu durumu şaşırtıcı bir biçimde doğal karşılar. Ona göre şairler arasında söz söylemede üstat olunca “Meyve veren ağacı taşlarlar.” misali kıskançlık revaçta olur. Kıskançlık da bir bakıma söz ustalığını saygın eder:

Üstâd olıcak sözde hasedden kaçılır mı

Zîrâ hüneri reşk ü hased mu‘teber eyler (Akkuş, 2018: k.10/50)

Nef'î, diğer şairlerin kıskançlığının bir anlamda kendisini, kendi şiirini ve şairliğini ortaya çıkardığını düşünerek narsist bir mutluluk yaşar.

2.1.22. Nevrotik Davranışları

Eski Yununca “sinir” anlamına gelen “neûron” sözcüğünden türetilen nevroz (Nişanyan Sözlük 2023), toplumdan topluma değişmekle beraber kişinin yaşadığı toplumla gösterdiği uyumsuzluk hâli olarak tanımlanır. Nevroz yaşayanlara ise nevrotik denilir. Freud’un kuramına göre ruhsal yapı; id (alt bilinç), ego (benlik) ve süperegö (üstbenlik) olmak üzere üçe ayrılır. İd, doğuştan gelen, haz ilkesiyle hareket eden insanın doyumsuz tarafıdır. Ego ise düzenleyici, dengeleyici, uyumlayıcıdır. Süperegö da ailesel, çevresel ve toplumsal değerleri ifade eder. İd ve süperegönün arasında kalan ego, idin arzularıyla süperegönün değerleri arasında uyum ve denge sağlamaya çalışır. Eğer bu uyumlu hâl gerçekleşmezse id ve süperegönün, egonun ise her ikisiyle çatışmasından nevrozlar ortaya çıkar. Bunlar arasındaki zıtlıklar, tutarsızlıklar ve çelişkiler nevrozu tetikler. Bir kısım nevroz da çocukluktaki travmatik yaşantıdan, kişilerin kendilerine haksızlık yapıldığını düşünmelerinden, doyumsal yoksunluktan kaynaklanır (Freud, 2001:176, 181). Nevrotik kişiler; sinirlilik, suçluluk, bağımlılık, düşmanlık, uzaklaşma, üstünlük, kaygı, şüphe, kıskançlık, öfke, başkalarının suçlanması, benmerkezcilik ve korku gibi duyguların aşırı hâlinde kıvranıp dururlar. Bu hâl içerisinde normal insandan daha fazla acı çekerler. Ancak onlar acı çektiklerinin bilincine dahi varmayabilirler (Horney,1997: 25). Bu duyguları ve düşünceleri doğrultusunda savunma mekanizmaları geliştirirler. Aynı kültürel ortamda bazılarının nevrotik olmasına karşın çoğu insanın olmamasında kişinin karakteri belirleyici olur. Nef'î’nin doğuştan getirdiği özellikleri; ailesel, toplumsal, siyasal etkenlerle birleşince onda nevrotik davranışlar baş göstermiştir. Nitekim çocuğun oral devrede besinsizlik çekmesi, sütten kesilmesi, anneden mahrum kalması; terk edilme nevrozlarına neden olabilir (Foucault, 2013: 27). Nef'î’nin itibar gördüğü, maddi faydalar sağladığı padişahların, devlet adamlarının kendisini terk edebileceğini, rakiplerinin kendisinin yerine geçebileceğini düşünmesi onda terk edilme nevroza yol açar. Her şeyini kaybedebileceği endişesiyle hareket eden Nef'î, büyük acı çekerek rakip gördüğü herkesle yıkıcı nevrotik bir rekabete girer. Benden başka hiç kimse

varlıklı, başarılı ve saygın olmayacak duygusuyla hareket eder. Rakiplerini ezmek için küçümser, aşağılar ve onların karşısında çalgınca böbürlenir. Kendisini sürekli başkalarıyla kıyaslayarak kendisinin olağanüstü ve eşsiz olduğunu hissettirmeye çalışır. Şair sözünün zamanın ince manalı söz söyleyicilerine bir meydan okuma olduğundan o kadar emindir ki bu noktada laf ederek tartışmaya girmeye tenezzül bile istemez. Zira dünyaya sevinçli, güzel tarzı ve düzgün şiiri kendisinin öğrettiğine inanır:

Salâdır nüktesencân-ı zamâne hîç lâf etmem

Ben öğretdim cihâna tarz-ı şûh u şi‘r-i hemvârı (Akkuş, 2018: k.13/45)

Nef‘î’de en fazla görülen nevroz, narsist özelliktedir. Nef‘î’nin doymak bilmeyen sevilme, övülme, beğenilme açlığı vardır. Eğer bu açlıklarını kafasında kurduğu ideal ölçülerde gideremezse büyük düş kırıklıkları yaşar. Çünkü bunların bir kısmının gerçekleşmesi Nef‘î’yi memnun etmez. Nef‘î başkalarından bunları beklerken kendisi bir türlü sevmeyi başaramaz. Bu nedenle padişahlara ve diğer devlet adamlarına gösterdiği sevgi ve övme cümlelerinin samimiyeti kuşkuludur. Onun bu sevgi gösterilerinin arkasında güç, saygınlık ve zenginlik arayışı vardır. Şaire göre kendisinin her sade beyti hoş bir kitaptır. Övülmesine bunlar yeterli olsa da içsel olarak yine eksik kalır:

Medhine ma‘nen yine etmez kifâyet olsa ger

Nazmımın her sâde beyti bir kitâb-ı müstetâb (Akkuş, 2018: k.55/33)

Nef‘î bunun kasîde ve gazelde özgün söyleyişli kaleminin icadı, yeni bir tarz olduğunu söyler:

Hem kasîde hem gazel bir tâze vâdîdir bu ki

İhtirâ‘-ı hâme-i mucizbeyânımdır benim (Akkuş, 2018: k.12/40)

Şairde görülen bir başka nevrozda kendisini suçlama ve savunmadır. Keskin bir kılıç gibi önüne geleni biçen hicivlerinin yanlış anlaşılmasından çekinen Nef‘î, amacının kendisini övmek karşıtlarını da yermek olmadığını, muradının hakikat olan sözyle hakkı ortaya koymak olduğunu söyleyerek savunma yapar:

Beni medh anı zemm etmek değil ma'nâda maksûdum

Hakîkatdir sözüm sözde murâdım hakkı icrâdır (Akkuş, 2018: k.47/67)

2.1.23. Melankolik Psikolojisi

Dilimize Fransızcadan geçen melankoli, köken itibariyle eski Yunancaya dayanır (Nişanyan Sözlük, 2023). Eski tıpta kara safranın artmasına bağlı olarak ortaya çıkan “hastalık, kara sevdâ” anlamlarına gelir. Melankoli sözcüğünü ilk kullanan kişi tıbbın babası olarak kabul edilen Hipokrat’tır (MÖ ö.375). Ona göre safra kesesinde salgılanan kara safra, soğuk olursa bedendeki diğer öz suların dengesini bozarak beyni etkiler ve insanlar çılgınlık hâlleri yaşayabilir. Hipokrat’tan etkilenen ünlü tıpçı Bergamalı Galenus da (MS 129-216) benzer şekilde alınan besinlerin kanda kara safra oranının artmasına neden olursa melankolinin ortaya çıkacağını belirtir (Teber, 2009: 136). Antik Çağ Yunan tıbbının izlerini taşıyan İbn Sina ise melankolinin (mâlîhûlyâ) gam ve hüznün aşırı derecede yaşanmasından kaynaklandığını söyler (Karabulut, 2021: 36).

Melankoliye yönelik Hipokrat’la beraber bedensel, besinsel, çevresel etkenlerle açıklamalar yapılmışsa da Hipokrat’tan önce ve sonra tarihin çeşitli dönemlerinde zaman zaman melankolinin cinler, şeytanlar ile gizil güçlerden kaynaklandığı da öne sürülür. Bu yüzden melankolik insanlar tutuklanarak işkencelere maruz bırakılmış, yakılmış ve öldürülmüştür (Teber, 2009: 19). Orta Çağ’daki Hristiyanlık düşüncesine göre melankoli inançsızlık olarak görülerek günah kabul edilir. Çünkü onlar, yaşama anlam veremeyerek Tanrı’ya güvensizlik duymuş kişilerdir. Melankolilere yapılan zincire vurmalar, işkenceler, tutuklamalar Aydınlanma Çağı’nda hatta Nazi Almanyası’nda da görülür. Ancak Aydınlanma Çağı’nda bir zamandan sonra beyinden ayrı ruh anlayışı terk edilerek ruhun merkezî sinir sisteminin bir işlevi olduğu düşüncesi yerleşir. Bu yeni düşünceye bağlı olarak melankolinin önceden yapılan gizemli doğaüstü inanışları, bir yana bırakılarak onun yerine ussal açıklamalar getirilmeye çalışılmıştır. Modern psikiyatrinin kurucusu Esquirol, Jena-Etine-Dominique (1772-1860), melankoliyi beyin dokusuna bağlı bir “devri çılgınlık” olarak tanımlar. Tıp tarihinde; gök cisimleri, tüketilen yiyecekler, vücut salgıları gibi değişik etkenlerle açıklanmaya çalışılan melankoli;

günümüzde bir şeylerin kaybedilmesi, arzuların gerçekleşmemesi gibi tinsel duygularla ifade edilerek depresyonun bir türü olarak görülür. Melankoli, psikolojik olarak her türlü etkinliğe karşı aşırı ilgisizlik hâli olan major depresif bozukluğun bir tipi olarak adlandırılır. Melankolik nitelikler gösteren majör depresif bozukluk, endojen (biyolojik) depresyon olarak da bilinir (Kotan, 2009:2). Kaldı ki depresyon hastalarının yüzde 25-30'u melankolik özellikler gösterir (Kotan, 2009:3).

İslam öncesi Türklerin direniş, savaş, acıya karşı koyma gibi özelliklerinin daha ağır bastığı, zulüm ve acı çekse bile bunları gururlarından dolayı anlatamadıkları düşünülürse divan şiirindeki melankolik psikolojinin İslam'ın, İslam tarihindeki bir takım acı olayların, tasavvufun, Osmanlıdaki yıkıcı mücadelelerin ve Batı'dan gelen bu mirasın etkisiyle oluştuğu söylenebilir. Batı ve Doğu kültürlerinde melankolikler arasında bir ya da birkaç alanda kendisini ispat etmiş yetkin kişiler çok fazladır. Platon'a göre melankolikler bilimde daha ilgili ve başarılı olmakla beraber deliliğe de yakın kişilerdir (Borgna, 2014: 39). Aristoteles'e göre ise felsefe, politika, şiir yahut da sanatta kendisini başarıyla gösterenlerin hepsi melankoliktir (Teber, 2009: 117). Aristoteles'in bu görüşünden dolayı pek çok yetenekli kişi, kendilerini melankolik göstermeye çalışmıştır. Her edebiyatta olduğu gibi bizim edebiyatımızda da melankolik psikolojiye sahip şairler vardır. Bu şairler; hüznün, sıkıntı, stres, dert, tasa, cefa, eziyet, azap, yas, gam, keder ve acı gibi sözcükleri kullanarak melankolik psikolojilerini dışa vururlar. Divan şairleri de bu sözcüklerden çokça kullanırlar. Kasîdenin fahriye, dua bölümlerinde içinde bulunduğu zorluklardan bahseden şairler, bunların giderilmesi ve mutluluğa kavuşmak için hamisinden yardım isterler. Eğer bu istekleri gerçekleşmezse kederlenirler. Gazelde de sevgiliden ilgi ve sevgi bekleyen şairler, umduklarını bulamayınca derin bir hayal kırıklığı yaşarlar. Sevgilinin ilgisizliği, uzaklığı, ayrılığı, vefasızlığı, karşılık vermemesi, rakibe meyletmesi ve rakibin düşmanca tavırları şairi canından bezdirerek gam ve acıya sürükler. Ancak divandaki kurgusalılığı dikkate aldığımızda gam, cefa ve kederle ilgili bütün beyitlerde melankoli olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü şair, kurgusalılıkta bir âşık ya da melankolik rolünü oynar. Dolayısıyla divan şiirinde bulunan bu gam, acı ve keder duygularının melankoli içerisinde değerlendirebilmesi için gerçek olarak ve bütün bir psikolojiyi derinden etkileyecek şekilde yaşanması gerekir. Kurgusal beyitlerde gerçek

anlamda melankoliden söz edilemese bile melankolik tablolar çizildiği söylenebilir. Ayrıca her insanın, normal seviyede yaşadığı gam, acı, yas, keder gibi duygular melankoli olarak görülemez. Dolayısıyla bu duyguları yaşayan her divan şairinde melankoli bulmaya çalışmak doğru olmaz. Ancak Nefî'nin narsist psikolojisini, yaşadığı yüzyılın sosyal, siyasal çalkantılarını, derin iç bunalımlarını ekonomik bozukluklarını göz önüne aldığımızda onda melankoli belirtilerini görmek mümkündür. Zira toplumu derinden etkileyen göçler, salgınlar, çekişmeler, kavgalar ve savaşlar insanları melankolik psikolojiye sokar. İnsanlar psikolojik yapılarına göre bunlardan değişik derecelerde etkilenirler. Bu olumsuz şartlardan dolayı kişide oluşan aşırı sıkıntı, stres, gam ve acı psikolojiyi, psikoloji de bedeni baskılar. İnsan böyle ortamlarda sevme yeteneklerini kaybeder, acı ve hüznü duyar, etkinliklerine ket vurur, dış dünyayla bağlarını koparır, kendilerini önemsemeyerek suçlayıcı sanrılar yaşamaya başlar (Freud, 2002: 244). Sosyal ve siyasal açıdan bunalımlı bir çağda yaşayan Nefî, Freud'un tespit ettiği gibi aile-baba sevgisinin yitimini yaşamış, ayakta kalabilmek için amansız, acımasız mücadelelere girmiş, kazanımlarını kaybetmiş ve nihayetinde ömrünün son yıllarında hayatla olan bağlarını koparmıştır. Melankoliklerde görülen devamlı bir yakınma, yardıma muhtaç durumu Nefî'de bulunur.

Şair, bazı şiirlerinde felekten şikâyet eder. “Gökyüzü, çarh; tâli', baht, devir, zamâne” manalarına gelen, klasik Türk “şiir ve nesrinde genellikle olumsuz sözcükler ile birlikte sunulan felek, olumsuz temsîlî (hayâlî, tasavvurî) kişiliğiyle âşığın (dolaylı olarak da yazar ve şairin) karşıtı bir duruş sergiler. Tâli', baht olarak alındığında âşığın sıkıntılarının ve güçlüklerinin ilk akla gelen sorumlularındandır.(...) Eğer felek yâr olsa âşık bu kadar sıkıntı ve çile çekmeyecektir. Ama, âşık gözüyle felek ters, baş aşağı (vâj-gûn, vâj-gûne, bâz-gûn, bâz-gûne), kahpe, döneke, kalleştir. İnsanın yolunda giden işlerin bozulmasının, yolunda gitmeyen işlerinin de çıkmaza girmesinin sorumlusudur. O başkalarına yâr, âşığa ise ağyârdır. Cefâyı âşığa, vefâyı ağyâra gösterir. Devir, çağ, zamân ve zamâne olarak alındığında ise âşığa eziyet (cevr) edici (...), kadeh, kadeh ağı (zehir) içirici, ters, döneke, elverişsiz ve anlayışsız olarak nitelenir. Âşığın işlerinin yoluna girmesi için kılını kıpırdatmaz ve onu anlamaya yanaşmaz. Zamâne insanları onu anlayacak düşünceye ve kişiliğe sahip değildir. Kahpe, ters ve baş aşağı (vâjgûn, vâjgûne) felek

değersiz, bilgisiz kişilerin yüksek makamlara gelmesine yardımcı olurken bağıı cevher ocağı olan âşığa ilgisiz davranır, değerini anlamaz ve istediğı yönde dönmez. Âşığın durumunun kötüleşmesine ve yerlerde sürünmesine neden olur.” (Zavotçu, 2018: 219-221) Feleğın kendisine çok eziyet ettiğini düşünen Nef’î, insanda (kendisinde) buna katlanacak dayanma gücü olup olamayacağını sorgular, feleğın bu sınırsız ve sonsuz sitem, eziyeti ve zulmünden yakınır:

Bu kadar çevre tahammül mü olur âdemde

Nice bir bu sitem-i bî-had ü pâ-yân-ı felek (Akkuş, 2018: k. 24/ 2)

Çağdaş psikanalist Melanie Klein (1882-1960), melankolide kişinin bebeklik ve çocukluk dönemlerine dikkat çeker. Ona göre bebeğın memeden ayrılırken yaşadıkları sonraki dönemde psikolojisinin temelini oluşturur. Bebek; meme, süt ve sevgiyle kendisini psikolojik olarak huzurlu ve güvende hisseder. Bebek, meme ve süten ayrılmayı sevginin, güvenin yitimi olarak algılayarak büyük bir yıkım yaşayabilir. Eğer çocuk ileriki yaşlarda bu durumu atlatamazsa kendisiyle ve insanlarla sorunlar yaşar. Aşılamayan bu durumlarda kişilerde melankolik eğilimler ortaya çıkar (Aktaran: Teber, 2009: 241). Nef’î’nin böyle şeyler yaşadığını kesin bir şekilde söylemek, elimizde çocukluğuyla ilgili yeterli bilgi olmamasından dolayı mümkün değildir. Fakat babası hakkındaki kısıtlı bilgilerden hareketle çocukluk çağlarında Nef’î’nin böyle bir durumla karşılaşma ihtimalinin olduğu söylenebilir. Yaşadıklarının bir kalıntısı olan narsist ve melankolik psikolojisi de böyle bir olumsuz durum yaşamış olabileceğine kanıt gösterilebilir. Klasik psikanaliz araştırmacılarının vardığı ortak kanaate göre melankoli, insanların kendi narsistliklerine dışarıdan gelen darbeler neticesinde oluşan yaralanmalara karşı gösterdiği tepkidir (Teber, 2009: 238). Nef’î de herkesten üstün bir yere konumlandığı kişiliğının yaralanacağı, şiir kudretinin zarar göreceğı, kazanımlarının elden gideceğı korkusuyla hareket eder. Nitekim korktuğı da başına gelir ve çevresinden derin şekilde yaralanarak melankolik ruh hâline girer. Sevdığı nesnelerin kaybı ya da ölümü (Freud, 2002:245,257) Nef’î’nin hayatını yaşanmaz hâle getirir. Bundan dolayı Sultan Murad’a yazdığı bir kasîdenin beytinde içinde bulunduğı zor ve bunalımlı durumdan kurtulmak için adeta yalvarır. Feleğın (talihin), gönül ehline

(kendisine) çok fazla eziyet etmesine anlam veremeyerek bunu sorgular. “Gönül ehline (âşığa) feleğin (bu kadar) çok zulmü ned(en)dir, ey felek devrinin hükümdarı, alıver nasibimizi!” diyerek padişaha seslenir:

Nedir ehl-i dile bu cevri-i firâvân-ı felek

Alıver dâdımız ey dâver-i devrân-ı felek (Akkuş, 2018: k. 24 /1)

Melankolinin de bir tip olarak içinde bulunduğu major depresif bozukluğu yaşayanlarda intihar eğilimi de bulunur. Bu da depresyonla intiharın arasında bir ilişki olduğunu gösterir (Yeğenoğlu, 2015: 10). Ancak bu ilişki, her depresyon yaşayan kişinin intihar eğilimi içerisinde olduğu anlamına gelmez. Bir ölüme intihar diyebilmek için kişinin kendisini öldürmek (Durkheim, 2013: 4) veya öldürtmek niyetiyle hareket etmesi gerekir. İnsanı bu noktaya getiren şeyler; ruh acısı, engellenme, çaresizlik, umutsuzluk, daralma, kaçma ve bitmişlik gibi olumsuz duygulardır. Şüphesiz ki bu nedenler intiharı tek başına açıklamaya yetmez. Bunun için intihar eğilimini açıklamaya çalışırken biyolojik, psikolojik ve sosyolojik nedenlerin bir arada değerlendirilmesi isabetli olur. Aşırı uç duygularla, düşüncelerle hareket eden Nef’î çevresiyle sorunlar yaşarken en sonunda devlet adamları ve padişahla da arası bozulunca artık onun için hayatın bir anlamı kalmaz. Çünkü kendisini besleyecek, hayata bağlayacak damarlar kesilmiş ve narsist kişiliği derin, kanamalı yaralar almıştır. Bu hâl, onu ruhsal bir çöküntüye düşürürken aynı zamanda öfke seline sürükler. Nef’î dilini sertleştirerek melankoliklerde görülen başkalarını suçlama eğilimi içine girer. Divan şiirinde “zaman, vakit, devir, dünya, felek, kader, baht, talih” gibi anlamlarda kullanılan rûzgâr sözcüğüyle dünyadan ve devirden şikâyet eder. Nef’î’ye göre bu alçak dünya, uzun süreden beri onun talihini tersine döndürerek eziyet etmeyi kendisine adet edinmiştir. Şair, yaşadığı sorun ve sıkıntılardan ötürü dünyadan ve o devirde dünyada yaşayan zamane insanlarından yakınır:

Nice zamân idi ‘aksine döndürüp feleği

Cefâyı ‘âdet edinmişdi rûzgâr-ı le’îm (Akkuş, 2018: k. 32/ 12)

Nef’î suçladığı zamandaki fitne fesat çukurunun içinde olduğunu, IV. Murad gibi şedit bir padişahın döneminde birçok kişinin sorgusuz sualsiz öldürüldüğünü gördüğü

hâlde kendisini öldürtmek istercesine kontrolsüz ve affedilemez hicivler yazar. Bu tavrı bir yandan her ne kadar korkusuzluk ve cesaret olarak görülse de diğer yandan da elinde bir kurşun dahi kalmadığı hâlde düşmanın üzerine çaresizce, intihar etmek için atılan askerin durumunu andırır. Bu bakımdan onun öldürülmesi bir çeşit örtülü ve dolaylı intihar olarak değerlendirilebilir. Nitekim Nefî'nin davranışları Freud'un melankolikler üzerinde yaptığı tespitlerle de örtüşür. Ona göre melankolikler, kendilerini karalayarak küçük düşürür, aşağılar ve bir yana atılarak cezalandırılmayı beklerler (Freud, 2002:246). Nefî'nin öldürülmesi, Durkheim'in bencil intihar dediği, yaşamak için bir neden görmeyerek hayatına son verenlerin intiharına (Durkheim, 2013: 263) benzer. Nefî her ne kadar ölüm kararının uygulanmasını önlemeye çalışsa da bu hareketi intihardan son anda vazgeçen insanların duygu değişimini andırır.

Nefî'deki bu melankolik belirtileri; onun bazı şiirlerini, kronolojik biyografi bilgilerini ve tarihsel olayları göz önünde bulundurarak açıklamaya çalıştık. Şimdi de melankoliyi ifade eden sözcüklerin geçtiği bazı beyitler üzerinde duracağız.

İnsanların kendisine, malına mülküne zarar vererek zulmetmek, dillendirilmese bile onları içten içe huzursuz eder, çaresizliğe düşürerek hayattan koparır. Nefî memduhu Sultan Ahmed için yazdığı kasîdenin beytinde onun zulmüne açıkça dayanacağını ama bu zulmün, canına gizliden gizliye eziyet vereceğini söyler:

Her zulmüne tahammül eder âşikâre dil

Ammâ bu cevri cânâ 'azâb-ı nihân verir (Akkuş, 2018: k. 4/15)

Bu beyitte Sultan Ahmed dönemindeki siyasal ve sosyal ortam baskısının insanlar üzerindeki olumsuz tesiri de görülür.

Aynı kasîdenin bir başka beytinde övdüğü Sultan Ahmed'i kendisini esir eden nazlı, cilveli bir güzele benzeterek ona esir olduğunu belirtir. Bundan dolayı eziyet çeker, Sevgilinin eziyeti Nefî'yi ne gamdan kurtarır ne de öldürür. Onun bu belirsiz durumu aslında Nefî'yi daha fazla huzursuz ettiği için şair bir yakınma ve sızlama içerisine girer. Nitekim bu hâl, melankolik bir belirtidir:

Bir şûh-ı şîvekâra esîr etdi kim beni

Ne öldürür cefâsı ne gamdan amân verir (Akkuş, 2018: k. 4/16)

Şair, güzeller şahına binlerce can ile esir olalı onun verdiği gam yüzünden Nef'î'nin gönlünde güç, bedeninde de derman kalmaz:

Esîrin olalı bin cân ile ey şâh-ı hûbânım

Gamından kalmamışdır dilde tâb ü tende dermânım (Akkuş, 2018: tesdis 2/1)

Nef'î aşağıda ise perişanlığını söyleyerek kendisini bu hâlde bırakan sevgiliden yakınır. Sevgili yüzünden gama düşerek perişan olan şair, ondan bir derman bulamaz:

Perîşân hâlin oldum sormadın hâl-i perîşânım

Gamınla derde düştüm kılmadın tedbîr-i dermânım (Akkuş, 2018: tesdis 2/1)

Nef'î, dünyada edindiklerinden sonra başına bir sıkıntı gelmesinden çekinir. Felek kısa bir ömürde verdiklerinden dolayı kendisine borçlu hissettirirse muhabbet derdiyle ölmeyi bu yükü çekmeye tercih eder:

Minnet eylerse felek bir-iki günlük 'ömre

Ölürüm derd-i muhabbetle o bârı çekemem (Akkuş, 2018: g. 94/3)

Şair, ay yüzlü sevgilinin ayrılığından dolayı dert çekmekten bunalır. Böyle bir can alıcı gamı görmediğini söyleyerek ay yüzlü sevgilisinden yardım ister:

Çekemem derd-i firâkın meded ey mâh meded

Görmedim bunculayın bir gam-ı cângâh meded (Akkuş, 2018: g. 32/1)

Nef'î burada geleneğe uyarak âşıkların gamdan memnun hâlini yansıtır. Çünkü gam, şairlerin gıdası gibidir, onlar gamdan beslenirler. Kederden, gam ve acıdan doğan şiirler, insanları gerçek anlamda etkiler. İnsanlar bir nefes mutlu olmak için canlar verirken kendisini gam çekmeyi canının sevgilisi olarak görür. Ancak Nef'î'nin gam hâlini öğrenilmiş çaresizlikten dolayı sevgili olarak gördüğü de düşünülebilir:

Halk-ı ‘âlem bir nefes şâd olmaya cânlar verir

Cânımın cânânı gûyâ dildeki gamdır bana (Akkuş, 2018: g. 1/5)

Nef’î’ aşktan kaynaklı gam hâminden ara sıra şikâyet ederse de bazen memnun olur. Zira aşkın en büyük belirtisi gam hâlidir, gam çekmeden âşık olunmaz. Nef’î âşıktan mutlu olduğu için dolaylı olarak gamdan da memnundur, en basitinden ona tahammül eder. Bu nedenle kendisini gamı iyi bilenlerden olarak görür, aşka gönül verenlere âşık olduğunu söyler. Nef’î, aşkın verdiği melankolik (gam) hâl yüzünden ölse yine de aşktan vazgeçmeyerek onun emrine hazırdır:

Erbâb-ı gamız ‘âşık-ı dil-dâde-i ‘aşkız

Öldürse bizi gam yine âmâde-i ‘aşkız (Akkuş, 2018: g. 59/1)

Melankoliklerin bir kısmı kendisini rahatlamak için şaraba kaptırır. Ancak şarap, insanı neşelendirip konuşkan, canlı yaptığı gibi hüzünlendirip donuk ve ilgisiz hâle de getirebilir. Dahası çok fazla içildiğinde insanı güçsüzleştirerek melankoliyi daha da artırır (Teber, 2009: 121) Nef’î’ye göre gamdan kurtulmanın yollarından biri de şarap içmektir. İçki, akıllıyı aydınlattığı gibi âşıkların gönlünü de mutlu eder. Gönülleri sel gibi coşturarak gönüllerde üzüntünün tozunu bile bırakmaz:

Mey ‘âkili irşâdt eder ‘âşıkları dilşâd eder

Seyle verir berbâd eder dillerde koymaz gerd-i gam (Akkuş, 2018: k. 15/13)

Bir âşık olarak gamdan bir türlü kurtulamayan şair, içki içerek gamı başından def etmek ister. Fakat bunda da başarılı olamaz. Gamdan kurtulayım derken içkinin esiri olur:

‘ Âşıka âzâdelikte var mı bilmem işte ben

Gamdan âzâd olmadım gerçi esîr-i bâdeyim (Akkuş, 2018: g. 95 / 2)

Çevresiyle uyumsuz, hayata karşı umutsuz olan melankoliklerde yorgunluk, besinsizlik, zayıflama, gözlerin çökmesi, rengin solması, kan basıncının azalması, hüzün, inleme gibi psikolojik belirtiler görülür. Bu özellikler divan şiirinde anlatılan âşıkta da

görlür. Âşık sevgiliye duyduğu aşk nedeniyle yemeden içmeden kesilerek zayıflar, rengi solar, gözyaşı döker, inler, nihayetinde beden ve ruh sağlığı bozulur. Böyle melankolik bir âşık için sevgiliden ayrı ve uzak olmak onda için büyük anksiyete (kaygı, korku) meydana getirir. Nef'î hangi gece sevgilinin kapısına yüz sürmese o gece öleceğini, hangi gün de boyunu görmese kıyametin kopacağını sanır:

Ne şeb ki kûyuna yüz sürmesem o şeb ölürüm

Ne gün ki kâmetini görmesem kıyâmet olur (Akkuş, 2018: g. 38 /3)

Melankolik bir âşık çoğunlukla olumsuz, ümitsiz, karamsar ruh hâli taşır. Aynı şey, Nef'î'de de görlür. Bu uğursuz talih yüzünden ağlayan inleyen Nef'î dert çekmekten yakınır. Hangi güzeli sevse ve ona yumuşak huylu dese o sevgili de sonunda Nef'î'yi yakan yıkan, acı veren bir afete dönüşür:

Nedir bu tâli' ile derdi Nef'î-i zârın

Ne şûhu sevse mülâyim dedikçe âfet olur (Akkuş, 2018: g. 38 /6)

Nef'î melankolik ruh hâlinden, gamdan kurtulma yollarını arar. “Nasıl bir çâre bulup tasa, kaygı ve üzüntüden kurtulsak, gönlümüz hayrette kalıp çok çâresiz düştü.” diyerek içinde bulunduğu sıkıntılı ruh hâlini dile getirir:

Gamdan âzâd olmağa bilmem ne çâre eylesek

Kaldı hayrette ‘aceb bîçâre düşdü gönlümüz (Akkuş, 2018: g. 46 / 2)

Nef'î gibi melankolikler bir yandan ruhsal acı çekerken bir yandan da bu psikolojilerinin tesiriyle düşünen ve yaratıcı bireyler olurlar. Ağır öfke, umutsuzluk, hüzn, gam ve keder içerisinde bulundukları için en zor şartlarda ve zamanlarda kavrama ve imge güçlerini artırır. Dolayısıyla onların bize zayıf olarak görülen melankolik psikolojileri aslında eser üretmede en güçlü yönleri olur.

Nef'î melankolik psikolojini anlatamadığını ve yazamadığını söyleyerek içinde bulunduğu bunalımı ustaca yansıtır. “Gönlündeki dert misali gamı âleme anlatamam, anlam bolluğu o kadar ki yine yazamam.” der:

Derd-vâr dilde gamım ‘âleme ta‘bîr edemem

Feyz-i ma‘nâ o kadar kim yine tahrîr edemem (Akkuş, 2018: g.93/1)

2.1.24. Dînî Tartışmaların, Siyasî ve Kişisel Entrikaların Arasındaki Bir Ölümü

Nef’î, hicivleri yüzünden hemen hemen her kesimden insanın nefret ettiği bir şairdir. Saraydaki ulemayı da (din bilginleri) karşısına alması (Hasan, 2014: 95) ölümüne giden yolda bir adım oldu. Nef’î’nin en fazla itibar gördüğü IV. Murad döneminde en etkili din adamı Kadızâdelilerin lideri Kadızâde Mehmed Efendi’ydi (ö. 1635). IV. Murad, halk arasında da etkin olan Mehmed Efendi’yi ondan faydalanmak için 1631’de Ayasofya Camisi’nin vaizliğine getirdi. Kadızâde Mehmed Efendi de bu politik güçle dinî görüşlerini yaymayı amaçladı. Mehmed Efendi, dinî, sosyal ve siyasal bunalımların nedenini dinden sapmada gördü. Bu bağlamda devletteki aksaklıkları, eksiklikleri, sorunları bir rapor hâlinde Sultan Murad’a sundu. Kadızâdeli’ye göre ezan ve Kur’ân’ın makamla okunması, tütün, kahve ve keyif verici maddeler, kabir ve türbe ziyaretleri, büyüklerin el ve eteğinin öpülmesi (İnalcık, 2016: 121,122), kaşık kullanmak, matematik vb. bilimleri öğrenmek (Şentürk, 1996: 15) İslam’a aykırı bidatların arasındaydı. Padişah da onun sert ve katı fetvalarına dayanarak suçluları cezalandırdı ya da idam ettirdi. (Durmuş, 2020: 45). Mehmed Efendi, Sultan’ın tütün yasağını destekleyerek içenlerin katledilmelerine dair fetva verdi. Bunun üzerine padişah, gizlice tütün içen bir yeniçeriye idam ettirdi (İnalcık, 2016: 120). İbn Teymiye (ö.1328) ve Birgivi’nin ((ö.1573) fetvalarının izinden giden Mehmed Efendi, gençlerin camilerde veya ziyafet yerlerinde şiir okumalarını, zikir etmelerini, türkü ve şarkı eşliğinde deveran etmelerini (halka olarak dönmelerini) dinen uygun görmedi (Durmuş, 2020: 91). Mutasavvıfların bu tür uygulamalarını ve bazı fikirlerini şiddetli bir şekilde eleştirdi. Kadızâde, şiire karşı çıkmasına rağmen “İlmi” mahlasıyla şiirler yazdı. Bu tutum, onun dine uygun ve uygun olmayan şiir anlayışıyla hareket ettiğini gösterir. Lakin Kâtip Çelebi, Hz. Muhammed ve Allah için yazılan şiirlerin okunmasında bir sıkıntı olmadığı hâlde Kadızâdelilerin bunu bile yasakladıklarını söyler (Durmuş, 2020: 279). Halvetilerden Şeyh Abdülmecid Sivasi (ö. 1639), Kadızâdelinin bu hareketlerini, tasavvuf ve tarikatlara olan sert tavırlarını

eleştirdi. Zira onlar devranlarında ney, kudüm ve def gibi musiki aletlerini kullanmakta dinen bir sakınca görmediler. Hatta kendilerini eleştirenlere karşı devranı savunan eserler yazdılar. Bu tartışmalar içerisinde Kadızâdelilerin tarikatlarla arası açıldı. İki grup arasında tekfirler, tehditler, sürtüşmeler ve çatışmalar baş gösterdi. Abdülbaki Gölpınarlı'nın Nâ'imâ Tarihi'ne dayanarak verdiği bilgiye göre Kadızâde'nin bazı şeyhlerin öldürülmesine dahil olduğunu ifade eder (Aktaran: Durmuş, 2020: 149). Koyu dindar görüşleriyle tanınan Kadızâdeliler, arka taraflarda pek çok maddi menfaatler elde ettiler (Şentürk, 1996: 15). IV. Murad, Kadızâdeli'yi ve Sivasi'yi zaman zaman dinleyerek aralarında bir denge politikası izledi. Bu iki grup arasındaki temel düşünce ve yaşayış farkı vardı. Kadızâdeliler zahid, Sivasiler ise rind özellikler taşıyan gelenekle hareket ettiler. Zahidler dinin aslına uygun olarak hareket ettiklerini söyleyerek rindlerin yaşantılarına, müziklerine ve şiirlerine karşı çıktılar. Kadızâdelilerin bu görüşlerini savunmak için İslam hukukundan yararlandıklarını düşünüyoruz.

İslam hukukunda had, kısas ve tazir cezaları vardır. Had ve kısas Kur'ân'la, sünnetle belirlenen, tazir ise yöneticiler ve hâkimlerce verilen cezalardır. Ancak yöneticiler ve hâkimler kararlarını, cezalarını verirken Kur'ân'dan ve sünnetten dayanak ararlardı. Tazir, yönetimle ilgili olduğu için İslam hukukunun bir parçası olan siyasetişeriyye kapsamında değerlendirilir. Bu kavram İslam hukukunda “dinin hukuki düzenlemeleri” olan şeriat sözcüğünden gelen şeriyye ile “yasama, ceza” anlamlarını taşıyan siyaset sözcüğünün birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Siyasetişeriyye devletin toplumu korumak için dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve uygulamalar yapması anlamına gelir. İslam hukukuna göre gerçek anlamda kanun koyucu Allah ve onun elçisi olan Hz. Muhammed'dir. Dolayısıyla siyasetişeriyye kapsamındaki hükümler dine uygunluklarını Nisa suresinin 59. ayetindeki “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de (Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'ân-ı Kerim, 2023).” sözünden alır (Koşum, 2003:352). Bundan dolayı siyasetişeriyye kapsamında alınan kararlar, yapılan düzenlemeler ve uygulamalar Kur'ân'a ve sünnete aykırı olamaz (Koşum, 2003:353). Siyasetişeriyyede alınan kararlar; kişilere, yerlere, zamanlara ve şartlara göre değişebilir. Siyasetişeriyyeyi ilk kez kullanan kişi Kadızâdelilerin de etkilendiği İbn Teymiye olsa da bunun Arap toplumunda İslam öncesi

ve sonrası dönemlere kadar giden benzer uygulamaları vardır. Bunlar arasında ağırlaştırılmış ve şiddetlendirilmiş cezalar önemli bir yer tutar. Homoseksüelliği alışkanlık hâline getirenlerin yakılması, Hz.Muhammed'e devamlı sövenlerin, dini bozacak fikir taşıyanların, dinden dönenlerin ölüm cezasına çarptırılması bunlar arasındadır (Koşum, 2003:357). Bu uygulamalar içinde Hz. Peygamber döneminde yaşayan bir kısım şairlerin, şiirleri ve eylemleriyle İslam'a zarar verdikleri gerekçesiyle şiddetli bir şekilde cezalandırılmaları da vardır.

İslam'a göre Allah, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'i şair olmaktan tenzih eder. Bunun sebeplerinden biri, Arap cahiliye toplumunda Hz. Peygamber'in şairlerle bir tutulması, diğeri de şairlerin peygambere benzer şekilde hareket etmeleridir (Sarmış, 1990:142). Bu durumun peygamberlik anlayışına zarar verdiği düşünülmüştür. Dolayısıyla Kur'ân, şaire ve şiire bir sınır çizer. Şuara suresinin 224, 225, 226. ayetlerinde bir kısım şairlere yoldan sapanların uyacağını, şairlerin her vadide şaşkınca dolaştığını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini belirterek onları olumsuzlaştırır. Aynı surenin 227. ayetinde ise iman eden, yararlı işler yapan ve Allah'ı anan şairleri olumsuz şairlerden ayrı tutar (Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'ân-ı Kerim, 2023). Görüldüğü gibi Kur'ân-ı Kerim, şair ve şiiri tamamen yasaklamaz; şairleri kendi anlayışına göre iyi ve kötü olarak ayırır. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber de insanların haysiyetini karalayan, kötülükleri özendiren, düşmanlıkları körükleyen, üstünlük taslayan, dinden uzaklaştıran şiirleri yasaklar (Sarmış, 1990: 150). Bu bağlamda Hz. Muhammed'in "Sizden birinin içine, onu bozacak irin dolması, şiir dolmasından hayırlıdır." dediği de rivayet edilir (Buhârî, Edeb, 92; Müslim, Şiir 7'den aktaran: Sarmış, 1990: 150). Ayrıca Hz. Muhammed'in şiirin Hakk'a uygun olanını güzel, olmayanı da hayırsız bulduğunu dile getiren sözleri de vardır (Sarmış, 1990: 151). Hz. Peygamber, şiir okumamakla beraber üzerinde yorumlar yapar. Lakin Hz. Muhammed, İslam'a aykırı şairleri, af dileyerek İslam'ı kabul etmedikçe kesinlikle hoş karşılamaz (Ayyıldız, 2020: 133). Müslümanların devlet başkanı olarak kendisine, İslam'a sert sözlü saldırılarda bulunan ve şiiri Müslümanlara karşı yapılan savaşın bir aracı olarak kullanan bazı şairleri ölümle cezalandırır. Hz. Muhammed, ölüm emirlerini bazen kendisi bazen de onun övgüsünü kazanmak isteyen Müslümanların isteği üzerine verir (Ayyıldız, 2020:135). Öldürülenler

arasında Asma' bint Mervân (kadın), Ebû Afek, Ka'b bin Eşraf, Ebû Azze bin Abdullah ve Ebû Râfî gibi şairler bulunur (Arslan, 2020:119-130). Hz. Peygamber ve daha sonraki dönemlerde verilen ölüm fetvalarında Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı ayetlerin delil olarak gösterildiği kanaatindeyiz. Maide suresinin 33. ayetinde "Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut ellerinin ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır." sözleri geçer (Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an-ı Kerim, 2023). Tevbe suresinin 12. ayetinde ise "Şayet antlaşma yaptıktan sonra yeminlerini bozarlar ve dininizi karalamaya kalkıştırlarsa siz de küfrün elebaşlarıyla vuruşun; çünkü onların yeminleri yok sayılır. (Böyle yaparsanız) belki vazgeçerler." diye buyrulur (Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'ân-ı Kerim, 2023). Biz, bazı şairlerin, bu ayetlerde geçen Allah'a ve peygamberine karşı savaşanlar, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanlar, yeminini bozanlar, dini karalayanlar ve küfrün elbaşları gibi sıfatlardan biri ya da birkaçıyla nitelendirilerek ölümüne cevaz verilmiş olabileceğini düşünüyoruz. Kadızâdeliler Kur'ân'daki bazı ayetlerden, Hz. Muhammed'in sözlerinden, uygulamalarından, bunlara bağlı olarak kendilerinden önce verilen fetvalardan hareketle; dini tam olarak benimsemeyen, alaya alan, meyhaneye giden, şarap içen, sarhoş olan, ölçsüz hicveden rind şairlere sert tavır alarak onların bazıları hakkında ölüm fetvaları vermekten muhtemelen çekinmediler. Nef'î birçok beytinde zahidleri benimsemediğini, rindleri benimsediğini belirterek ulemayı da açıkça eleştirdiğinden "ulema" düşmanı olarak anıldı (Ocak,1985: 5). Kaldı ki 2. Osman'dan itibaren bazı şairler, onun katledilmesinin vacip olduğunu söylemeye başlamışlardı (Ocak:1985: 6). Hatta dönemin Şeyhülislamı Yahya Efendi de (1553,1561-1644) Nef'î'yi kâfir olmakla suçlar. Nef'î de ona yazdığı bir kıtayla¹² dinle ilgili bir makamda olmasından dolayı dindar görünen, gerçekte ise şarap, meyhâne ve şuhluktan bahseden Yahya Efendi'nin aslında kendisinden farklı olmadığını ince bir hicivle ortaya döker. Zamanla dört mezhepte nasıl engerek yılanının öldürülmesi caizse aynı şekilde Nef'î'nin

¹² Bize kâfir dimiş Müftî Efendi
Tutalım ben ana diyem Müselmân
Varıldukta yarın rûz-ı cezâyâ
İkimüz de çıkaruz anda yalan (Akkuş, 1998:250, mukatta'ât /112)

öldürülmesinde de bir sakınca yoktur anlayışı kamuoyunda oluşur. Bunlarla beraber Nef'î, diğer din adamlarının şimşeklerini kendi üzerine çekecek pek çok söz söyler.

Nef'î yine narsist duygularla akıllı bir rind, gönlünün sevgi meyhanesi, herkese gönül veren bir âşık olduğunu söylerken sözünün de birliği ifade ettiğini dile getirir:

Rind-i huşyârım harâbât-ı muhabbetdir dilim

‘Âşık-ı hercâîyim vahdet nişânıdır sözüm (Akkuş, 2018: k. 1/30)

Nef'î içki sunandan İslam'ın kesin olarak yasakladığı içkiyi getirmesini ister. “Ey yüzü uğurlu sâki, bu şaraptan getir. İçi geçmiş, duygusuz sûfi gönlü var ise haram desin” diyerek riyâkâr sûfîyi ve düşüncesini umursamadığı beyanında bulunur:

Getir ey sâkî-i ferhunde-likâ bu meyden

Câmı var ise desin sûfî-i dilmürde harâm (Akkuş, 2018: k.50/15)

Nef'î bazı gazellerinin beyitlerinde İslam'ın kutsallarına umursamaz davranarak onları gereksiz görür. Ona göre âşık olan biri için ne Kâbe'ye ne de putevine gerek vardır. Kendinden geçecekler için namaz kılınan yer olarak meyhanenin kapısının toprağı yeter:

Ne bütgede ne Ka'be gerek ‘âşika Nef'î

Hâk-i der-i meyhâne yeter secdegeh-i mest v(Akkuş, 2018: g. 26/5)

Bu beyitlerden de anlaşılacağı gibi o dönemin saray çevresinde hâkim olan Kadızâdeliler ya da onlar gibi düşünenler, Nef'î'nin alışkanlık hâline getirdiği hakaret ve sövgü dolu hicivlerini, vaizlere meydan okuyan rindane beyitlerini İslam'a aykırı bulmuş olmalıdırlar. Nitekim Sünni İslam düşüncesine karşı yapılan bir aykırılık siyaseten katlin sebepleri arasındadır. Nef'î'nin hicivlerinin yanında rindliğini ulu orta söylemesi, Kadızâdelilere benzeyen zahidlere karşı durması onu daha çok açık hedef hâline getirir. Kaynaklarda kesin bir bilgi olmamasına rağmen bizim elde ettiğimiz bu bilgilerden çıkardığımız yorumlara göre İslam'a ve devlete zarar verdiği, bozgunculuk yaptığı düşünülen Nef'î'nin öldürülmesi için siyasetişeriyye kapsamında ulemadan fetva veren din adamları Kadızâdelilerden, onların takipçilerinden ya da onlarla aynı düşünceleri paylaşanlardan birileri olmalıdırlar. Kaldı ki IV. Murad'a, şeriata uygun olmamasına

rağmen öldürme yetkisi veren Kadızâdeliler gibi din adamları çıkmıştır (Mumcu, 1963: 142).

Nefî gibi kişilerin aldıkları ölüm cezaları için Osmanlıda siyasetişeriyye kapsamında “siyaseten katl” ifadesi kullanılır. 17. yüzyılda siyaseten katl İslam hukuku çerçevesinde uygulansa da mutlak otorite olan hükümdarın ölüm cezası verme yetkisi İslam öncesi Türk devlet sisteminde de vardı. Osmanlıda padişahlar, siyaseten katl için bir kişinin katledilip katledilmeyeceğine dair şeyhülislamdan fetva alırlardı. Şeriata uygun hareket etmek isteyen IV. Murad da siyasetişeriyyeye göre Nefî’nin ölüm fetvasını aldıktan sonra onu kılıcıyla katletti (Ocak, 1985: 6). Her ne kadar Nefî’nin katli fetva verilerek haklı dinî gerekçelere dayandırılrsa da bize göre gerçek nedenler; devletin üst düzeyindeki kıskançlıklar, kinler, nefretler, düşmanlıklar, mevki makam yarışları, maddi çıkarlar, entrikalar, Siyasî hesaplar ve kanlı kapışmalardır. Ölçüsüzce ölüm kararları veren IV. Murad’ı da dolduruşa getiren Nefî’nin azılı rakipleri; hicivlerini, dine aykırı sözlerini ve hareketlerini aleyhine kullanarak öldürülmesinde kullanmışlardır. Kaldı ki 17. yüzyılda bozulmaların, karışıklıkların artması toplumdaki huzuru bozduğu gibi devlette otorite boşluğu doğurmuştu. Devlet memurları birbirlerine karşı düşmanlık besleyerek birbirlerini keyfi nedenlerle insafsızca suçladılar ve tuzaklarla ortadan kaldırmak istediler. Bunun neticesinde doğru düzgün araştırılmadan siyaseten katle varan ağır cezalar verildi. Nefî’nin katledilmesinde bu entrikalarla örülü ortamın etkisinin olduğu açıktır. Siyasetişeriyye kapsamındaki siyaseten katl cezaları toplumun yararı için uygulanmış gibi görünse de çoğu zaman gerçekte devleti, padişahı ve dini korumak amacıyla verilmiştir.

Nefî’nin ölümü üzerine çeşitli rivayetler ortaya çıkmıştır. Bu dönem tarihçisi Naîmâ’nın aktardığına göre Sultan Murad, Nefî’ye hiciv yazmaması için tövbe ettirmiş. Nefî’nin buna rağmen hiciv yazdığını haber alan Padişah, onu huzuruna çağırılmış. Haberi yokmuş gibi davranarak yeni bir hiciv yazıp yazmadığını sormuş. Nefî de bir an ağzından kaçırarak yeni bir hicvinin olduğunu, dönemin sadrazamı Bayram Paşa’yı hicvettiğini söylemiş. Padişah’ın isteği üzerine hicvi huzurunda okumuş. Hicvi beğenen Sultan Murad, bununla da kalmamış, Bayram Paşa’ya göstermiş. Buna çok öfkelenen Bayram Paşa, Sultan’a ısrar ederek Nefî’nin katlini gerçekleştirmiş (Aktaran: Zavotçu, 2024:7).

İkinci bir rivayete göre ise Nefî'den Bayram Paşa'nın hicvedilmesini isteyen Sultan Murad'dır. Ancak hicivden oldukça rahatsız olan Bayram Paşa, namusuna zarar verildiğini, halkın içine çıkamaz olduğunu Padişah'a söylemiş. Onun şikâyetini haklı bulan Padişah, Nefî'yi öldürtmek üzere Bayram Paşa'ya teslim etmiş. Bir başka rivayete göre ise Bayram Paşa, dönemin genç şairlerinden Nâilî'ye Nefî'yi hicveden bir şiir yazdırmış. Daha da ileri giderek bir mecliste Nefî'ye bu şiiri okutmuş. Buna çok öfkelenen Nefî, kâğıdı Bayram Paşa'nın yüzüne doğru fırlatmış. Naîmâ'nın rivayetine göre bu kaba harekete çok sinirlenen Bayram Paşa, Nefî'ye ağır hakaretler ederek Çavuşbaşı Boynueğri Mehmed'e ortadan "Kaldırın!" emrini vermiş. Çavuşbaşı da şaire hakaretler savurarak "Nefî Efendi gel, odunlukta hicvolunacak biri var." demiş (Aktaran: Naci, 1986:316). Son anlarında dahi dili durmayan Nefî Çavuşbaşı'na aynı şekilde sert sözler söylemiş. Ardından sarayın odunluğunda boğdurulan Nefî denize atılmış (Arabacı, 2018: 32). Osmanlı şiir araştırmacısı E.J. Wilkinson Gibb'in yazdığına göre ise Çavuşbaşı, Nefî'ye, Sihâm-I Kâza üzerinden laf atarak "Yürü Nefî Efendi, odunluğa gidiyoruz, orada kendine kaza okları kesebilirsin." demiş. Nefî de ona, "Melun hödük, sen de mi!" diyerek hakaret etmiş (Aktaran: Arabacı, 2018:32). Başka rivayetlerde de Nefî'nin odunluğa götürülürken padişah dahil hemen hemen herkese sonu "s.kerim" biten küfürler ettiği, burada boğdurularak cesedinin denize atıldığı anlatılır (Arabacı, 2018:32). Nefî'nin öldürülme anıyla ilgili başka söylentiler de vardır. Güya Nefî öldürüleceğini öğrendiğinde Darüssaade (Harem Dairesi) Ağası Arap Ağa'dan Padişah'ın kendisini affetmesi için ricada bulunmuş. Ancak Nefî, yine dilini tutamayarak o sırada yazı yazan Ağa'ya, "Mübarerek terinizi siliniz, kâğıdı karalıyor." diyerek kendi sonunu hazırlamış (İpekten, 1996: 62, 63, 64). Nefî'nin kementle boğdurularak denize atıldığına dair bilgiler Tezkireci Rızâ'da da geçer (Zavotçu, 2024:7). Kâtip Çelebi de şairin boğdurulduğunu doğrular (Zavotçu, 2024:7). Nefî üzerine araştırmalarıyla bilinen Metin Akkuş ise şairin denize atılmasının asılsız bulduğunu, mezar yerinin olduğunu bir belgeye dayandırır. Bu belgeye göre Sirkeci İskelesi'nde bulunan şairin mezarı, daha sonra Babıali'nin hariciye dairesi karşısındaki bahçeye taşınmıştır (Akkuş, 1998:102).

Bir mecmuada Nef'î'nin bir hicvini bulan Fuad Köprülü'nün araştırmasına göre ise Nef'î, devletin ileri gelenlerini hicvetmekten daha büyük bir suç olarak Sultan Murad'ı hicveder.

Padişahın gözünden düşüp imkân ve ihsanlarından mahrum kalarak kin ve nefret çığırına dönen şair, bir manzumesinde hilafet sahibi diyerek Sultan Murad'ı hedef alır. Ancak bu manzumenin Nef'î'ye aidiyeti şüphelidir:

Sâhib-hilâfet

Oldu dev âfet

Kuzgun kıyâfet

Anlar da bunda

Nef'î vefâdır

Şi'riyle nâdir

Ol puşt-ı kâfir

Onlar da bunda (Akkuş,1998:100)

Bu şiirde hilafet sahibi olan Sultan'a dev bir afet suçlaması yapılır. Şiirdeki üslubun Nef'î'ninkine benzememesi, bu şiirin "Nef'î" mahlası başka bir şair tarafından Erzurumlu Şair Nef'î'yi gözden düşürmek maksadıyla yazıldığı izlenimini verir (Akkuş, 2018:7). Söylenene göre bu şiir yüzünden Sultan Murad, Nef'î'nin katlini emretmiş. Nitekim siyasetişerriyede padişaha itaatsizlik, kötülük, saldırı, hakaret; fesat olarak değerlendirilir. Bu suçu işleyenler bizzat padişah tarafından ölüm cezasına çarptırılır.

Osmalıda siyaseten katlin uygulaması suçlunun devletteki görevi dikkate alınarak asmak, kafa kesmek, hançerle, ateşli silahla öldürmek ya da suda boğdurmak şeklinde gerçekleştirilirdi (Katgı, 2013:194). Nef'î'nin kılıçla öldürüldüğü veya kementle boğdurulduğu bilgileri vardır. Dolayısıyla Nef'î'nin hangi statüde öldürüldüğünü çıkarmak zordur. Osmanlı Türk geleneğinde hanedan mensuplarının ve asil memurların kanının akıtılması yasak olduğu için bu konumda olan suçlu kişiler boğdurularak öldürülürdü. Hakkında daha çok boğdurulduğuna dair bilgilerin olduğu Nef'î eğer bu

yolla ökdürölmüşse asil memur stasüsünde değerdendirilmiş olabilir. Osmanlıda siyaseten katlden sonra öldürölen kişinin mallarına el konulur ve cesedi ya da kesik başı halka teşhir edilirdi. Teşhir edilen yerde kişinin neden öldüröldüğüne dair bir yafta konulurdu. Üç günlük teşhirden sonra ceset veya kesik baş ya devletçe ya da öldürölen kişilerin akrabaları tarafından satın alınarak gömölürdü. Bazen de infaz edilen kişilerin cesetleri, akrabalarına verilmeyerek celladın kararına bırakılırdı. Bundan dolayı cesetler denize ya da başka bir yere atılırdı (Katgı, 2013:195). Aktardığımız bilgilere göre Nef'î'nin cesedi teşhir edildikten sonra cesedinin ortadan nasıl kaldırılacağı muhtemelen celladın kararına bırakılmıştı. Cellatlar da kendi kararları doğrultusunda rivayetlerde yer aldığı gibi cesedini denize atmış olabilirler. Bu rivayetler birbirinden farklı olsa da bunların ortak noktası Nef'î'nin herkesi kesen hicvi yüzünden düşmanları tarafından katlettirildiğı muhakkaktır.

SONUÇ

17. yüzyıldan beri Türk edebiyatında tartışılan, üzerinde makaleler, yüksek lisans ve doktora tezleri yazılan Nefî'yi biz de disiplinler arası bir çalışmayla psikopotre yöntemiyle ele almaya çalıştık. Amacımız, Türk edebiyatının bu asi şairinin psikolojisini hakkındaki bilgilerden, şiirlerinden yola çıkarak incelemek ve her yönüyle anlamaya çalışmaktır. Bu incelememiz neticesinde Nefî'nin yaşadığı coğrafyanın, çocukluğunda yaşadığı travmaların, siyasal kavgaların, polemiklerin, sosyal ve kültürel şartların psikolojisini nasıl yoğurduğunu görmeye çalıştık. Nefî; narsist temelli duygu, düşünce, davranış bozuklukları, ruhsal bunalımlar yaşayan bir şairdir. Şüphesiz ki bir kişinin psikolojisi üzerinde inceleme yapmak, çözümler üretmeye çalışmak psikologların, teşhis koymak ise psikiyatrların alanına girer. Psikolog ve psikiyatr kendi alan bilgilerinden hareketle yalnızca hasta olan kişi üzerinde yoğunlaşır. Oysa psikopotre yazarı, eser ve metin incelemesinde lazım olan şairin psikolojisini, psikoloji ve psikiyatrinin başta olduğu birden çok bilim dalından faydalanarak eldeki bilgiler ışığında anlamaya, anlatmaya çabalar. Nefî'nin psikolojisini bilmek, hem kendi şiirlerini, divan şiirini daha iyi anlamayı, hem de dönemin kültürel, sosyal, siyasal, tarihsel koşullarını daha iyi kavramayı sağlayacaktır. Dolayısıyla klasik Türk edebiyatına damga vuran Nefî'yi bilmek, okura herhangi bir şairi tanımaktan daha fazla bilgi katacaktır.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

Akkuş, Metin (1998). Nef'î ve Sihâm-ı Kazâ. Ankara: Akçağ Yayınları.

Akkuş, Metin (2018). Nef'î Divanı (pdf). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

Altun, Erdal (2019). Tanzimat, Servetifünun ve Fecriati Dönemlerinden Özgün Psikoportreler. İstanbul: Cenevre Yayınları.

Andrews, Walter G. (2012). Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı (çev.: Tansel Güney), İstanbul: İletişim Yayınları,

Arabacı, Tahir (2018). Şairler Kahvanesi. İstanbul: İkaros Yayınları.

Aydın, Hasan (2013). Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

Bakırcı, Çağrı Mert (2013). Evrim Kuramı ve Mekanizmaları. İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı, 3. Baskı.

Bayat, Ali Haydar (2016). Tıp Tarihi. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.

Borgna Eugenio (2014). Melankoli (çev.: Meryem Mine Çilingiroğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Cebeci, Oğuz (2004). Psikanalitik Edebiyat Kuramı. İstanbul: İthaki Yayınları.

Cioran, E.M. (2011). Çürümenin Kitabı. İstanbul: Metis Yayınları.

Durkheim, Emile (2013). İntihar (çev.: Z. Zühre İlkelen). İstanbul: Pozitif Yayınları.

Ergin, Yusuf Gürkan (2015). Antik Yunan Sosyal Tarihi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi

Erzurumlu İbrahim Hakkı (1997). Dîvân (haz.: Külekçi, Numan- Karabey, Turgut Karabey, Erzurum.

Fikret, Tevfik (Tarihi yok.). Rübâb-ı Şikeste. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.

Foucault, Michel (2013). Akıl Sağlığı ve Psikolojisi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Freud, Sigmund (2001). Sanat ve Sanatçılar Üzerine (çev.: Kamuran Şipal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Freud, Sigmund (2002). Metapsikoloji (çev.: Emre Kapkın Ayşen Tekşen Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.

Freud, Sigmund (2012). Narsisizm Üzerine ve Schreber Vakası (çev.: Banu Büyükkal, Saffet Murat Tura). İstanbul: Metis Yayınları.

Freud, Sigmund (2017). Kitle Psikolojisi. İstanbul: Say Yayınları.

Fromm, Erich (1991). Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları (çev.: Aydın Arıtan). İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Fromm, Erich (1993). İnsan Yıkıcılığının Kökenleri C 1 (çev.: Şükrü Alpagut) İstanbul: Payel Yayınları.

Fromm, Erich (Tarihi yok.) Özgürlük Korkusu (çev.: Roza Hakmen) İstanbul: Mert Yayıncılık.

Gezgin, İsmail (2020). Homo Narrans. İstanbul: Redingot Yayınları.

Haldun İbn (2009). Mukaddime (haz.: Süleyman Uludağ) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Heidegger, Martin (2011). Sanat Eserinin Kökeni, (çev.: Fatih Tepebaşı), Ankara: De ki Basım Yayım.

Hobbes Thomas (2007). Leviathan (çev.: Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Horney, Karen (1997) Günümüzün Nevrotik İnsanı (çev.: A. Erdem Bagatur). İstanbul: Mert Yayıncılık.

Horney, Karen (Tarihi yok.) Nevrozlar ve İnsan Gelişimi (çev.: Selçuk Budak). İstanbul: Öteki Açı Yayıncılık.

Hür, Ayşe (2017). Osmanlının Öteki Yüzü. İstanbul: Litaratür Yayıncılık.

İnalcık, Halil (2010). Has Bağçede Ayşu Tarab Nedimler Şairler Mutribler. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnalcık, Halil (2014). Devlet-i Aliyye C 2. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları (pdf).

İnalcık, Halil (2016). Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İpekten, Haluk (1996). Divan Edebiyatında Edebî Muhitler. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

İpekten, Haluk (1996). Nef'î Hayatı Sanatı Eserleri. Ankara: Akçağ Yayınları.

Jung, Carl Gustav (2005). Dört Arketip. İstanbul: Metis Yayınları.

Jung, Carl Gustav (2017). Ruh (İnsan Sanat, Edebiyat) (çev.: İsmail Hakkı Yılmaz). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Kaçar, Mücahit (2019). Övgü ve Yerginin Zirve Şairi Nef'î. Ankara: Edebiyat Ortamı Yayınları.

- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1988). İnsan ve İnsanlar. İstanbul: Evrim Basım Yayım.
- Karahan, Abdülkadir (1954). Nef'î. Ankara: Varlık Yayınları.
- Kartal, Ahmet, Tuba Işınsoy Durmuş, Muhsin Macit vd. (2019). XVII. Yüzyıl Türk Edebiyatı. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Keçe, Cem (2016). Sevemez Kimse Beni Benim Sevdığım Kadar Farklı Yönlere Narsizim, Narsisistik Yapı ve Narsisistik Kişilik Bozukluğu, Ankara: Pusula Yayınevi.
- Kernberg Otto F. (1999). Sınır Durumlar ve Patolojik Narsisizm (çev.: Mustafa Atakay). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kuehn, Manfred (2020). Immanuel Kant, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Langer, Walter C. (2007). Hitlerin Psikopatolojisi, İstanbul: Donkişot Yayınları.
- Lewis, Bernard (1993). Modern Türkiye'nin Doğuşu (çev.: Metin Kırıatlı). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- McCarthy, Justin (1997). Osmanlı Türkleri 1281 'den 1923'e (çev.: Timur Demirtaş). İstanbul: T&K Yayınları.
- Melikoff, Irene (1993). Uyur İdik Uyardılar (çev.: Turan Alptekin). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Montesquieu (2019). Kanunların Ruhu Üzerine (çev.: Berna Günen). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mumcu, Ahmet (1963). Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl. Anklara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Naci, Muallim (1986). Osmanlı Şairleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.,
- Okuyucu, Cihan (2020). Divan Edebiyatı Estetiği. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Ortaylı İlber (1987) İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı. İstanbul: Hil Yayın.
- Platon (2014). Şölen (çev.: Eyüp Çoraklı). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Refik, Ahmet (1984). Osmanlı Saraylarında Kadınlar Saltanatı Cilt 1. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Richter, H.E (1997). Hasta Aile (çev.: Günsel Koptagel-İlal). İstanbul: Mert Yayıncılık.
- Schivelbusch, Wolfgang (2000). Keyif Verici Maddelerin Tarihi (çev.: Zehra Aksu Yılmaz). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Schopenhauer, Arthur (2013). Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Şentürk Ahmet Atilla (1996). Sûfî yahut Zâhid Hakkında. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Şentürk, Ahmet Atilla (2006). “Klasik Şiir Estetiği” (Oluşumu, Sınırları, Fikrî ve Felsefî Temelleri). Ankara: Türk Edebiyatı Tarihi. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları (ed. Talat Sait Halman) Cilt: I, Sayfa: 349-390.

Sigmund, Freud (2016).Bilinçaltı (çev.: Göksu Birol). Ankara: Yason Yayınları.

Sophokles. (2009). Kral Oidipus (çev.: Bedrettin Tuncel). İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları.

Spinoza, Benedictus (2021). Tractatus. Ankara: Dost Yayınları.

Svendsen Lars Fr. H.(2018). Kötülüğün Felsefesi (çev.: Mehmet Hocaoglu). İstanbul: Redingot Kitap 1. Baskı.

Teber, Serol (2009). Melankoli “Normal Bir Anormali. İstanbul: Say Yayınları.

Tolle, Eckhart (2005). Var Olmanın Gücü (çev.: Selim Yeniçeri). İstanbul: Koridor Yayıncılık.

Uzun, Mustafa İsmet (1998). “Hilye”, DİA, TDV Yay., C 18, İstanbul.

Venzmer, Gerhard (2010). Deliler ve Dâhiler, İstanbul: Omnia Yayıncılık.

Wardetzki, Bärbel (1991). Uçlarda Yaşayanlar Kabul Görmeye Olan Açlık Dışı Narsisizm. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Yücebaş, Hilmi (1976). Hiciv ve Mizah Edebiyatı Antolojisi. İstanbul: Milliyet Dağıtım.

Zavotçu, Gencay (2013). Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü (Kişiler-Hayvanlar-Bitkiler-Tabiat Güçleri-Kişileştirilmiş Varlık ve Kavramlar).İstanbul: Kesit Yayınları. 2. Baskı (2018) Kocaeli: Umuttepe Yayınları.

Zavotçu, Gencay (2024). Nef’î- Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Bazı Şiirlerinin Nesre Çeviri ve Açıklamaları. Çanakkale: PA Paradigma Akademi Yayınları.

2. Tezler

Avcu, Deniz Gözde (2019). Yeni Türk Edebiyatında Portre Türünün Gelişimi (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Bahadır, Savaskan Cem (2012). 16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar (Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bıçak, Nihat (2022). Klasik Türk Şiirinde Aykırılık (16. Yüzyıl) (Doktora Tezi). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Budak, Mesut (2022). Geleneksel İslam Tıbbında Mizaçlar ve Tedavi Üzerine Bir İnceleme (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Ana Bilim Dalı Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Bilim Dalı.

Çelikay, Hande (2017). Esrar ve Sentetik Esrar Kullanımı Olan Bireylerin Nöropsikolojik İşlevlerinin Madde Kullanımı Olmayan Bireyler ile Karşılaştırılması (Doktora Tezi). İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

Durmuş, Ali (2020). Osmanlıda Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi (Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı.

Engeler, Alper (2005). Psikopati ve Antisosyal Kişilik Bozukluğu (Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü Sosyal Bilimler Anabilim Dalı.

Ergün, Ragıp (2014). Millî ve Siyasî Bir Kimlik: Türk (Yüksek Lisans Tezi). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı.

Gezer, Onur (2016). Osmanlılarda Keyif Verici Bir Madde: Esrarın Hikâyesi (Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Güllüce, Hüseyin (1998). Mevlânâ ve Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî (Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Güven, Hikmet Feridun (1997). Klâsik Türk Şiirinde Hiciv. (Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Hasan, Vejdi Mehmed (2014). 17. Yüzyıl Divan Edebiyatı ve Nefî (Doktora Tezi). Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana bilim Dalı.

Hasçelik, Murat (2021). Majör Depresyon ile Narsisistik Kişilik Bozukluğu Arasındaki İlişkinin Araştırılması (Yüksek Lisan Tezi) Bursa: Uludağ Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Tıp Fakültesi Psikiyatri Ana Bilim Dalı.

Karabulut, Halil (2021). Divan Şiirinde Gam u Şâdî (Doktora Tezi). Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Karadeniz, Hayrettin (2006). Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ahlak Felsefesi (Doktora Tezi). Konaya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı.

Kayaalp, İsa (1991). I. Ahmed ve Divanı (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kızılyel, Nazlı (2005). Tourette ve Kronik Tik Bozukluğu Görülen Çocukların Aile Profilleri, Aile İçi Tutumların Tikler Üzerindeki Etkisi (Uzmanlık Tezi) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı.

Kotan, Zeynep (2009). Melankolik Özellikler Gösteren Majör Depresif Bozukluk Tanısı Almış Hastalarda Serum Beyin Kaynaklı Nörotrofik Faktör (BNDF), Vasküler Endotel Büyüme Faktörü (BDNF) Vasküler Endotel Büyüme Faktörü (VEGF)ve Leptin Düzeyleri(Uzmanlık Tezi).Bursa: Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Ana Bilim Dalı.

Mammadzada, Nazrin (2019). Sıla Özleminin Psikolojik Etkilerinde Koşullu Öz-değerin Düzenleyici Rolü (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Ana Bilim Dalı Genel Psikoloji.

Onur, Esra (2007). 17. Yüzyıl Kasîdelerinde Methiye (Yüksek Lisans Tezi). Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Özkan, Muhammet Ali (2018). Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbağlık Meselesi (16-17. Yüzyıllar) (Yüksek Lisans Tezi). Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı.

Öztürk Gülcan (2016). Nef'î Divanı'ndaki Mitolojik ve Efsanevi Şahıslar (Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Şan, Muradiye Asel (2020). Evcil Hayvan Sahiplerinde Depresyon ve Anksiyete Düzeylerinin İncelenmesi (Yüksek Lisans Tezi) Bursa: Uludağ Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Tıp FakültesiPsikiyatri (Klinikpsikoloji-Erişkin) Anabilim Dalı.

Vural, Emre (2019). Klasik Türk Şiirinde Marjinal Bir Üslûp Olarak Küfürlü Söyleşme. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Yalçın, İdris (2020). Nef'î'nin Şiirlerinin Psikanalitik Açıdan İncelenmesi (Yüksek Lisans Tezi). Batman: Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

Yeğenoğlu, İhsan (2015). İntiharın Anlamı, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar (Yüksek Lisans Tezi). Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimler Enstitüsü Psikiyatri Ana Bilim Dalı.

Yıldız Hüseyin (2013). Şanlıurfa'da Esrar Kullanan Kişilerin Sosyodemografik ve Kişilik Özellikleri (Uzmanlık Tezi). Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Ana Bilim Dalı.

3. Makaleler

Adalar Subaşı, Derya (2021). “Mütenebbî ve Nef’î’nin Fahriyelerinde “Ben”in Tezâhürü.” İstanbul: Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, Sayı:26, Sayfalar: 539-568.

Anderson, James William- Gökhan Kağnıcı (2010). “Psikobiyoğrafının Metodolojisi”, Tarih Okulu, Mayıs-Ağustos Sayı: VII, Sayfalar: 77-97.

Armutlu, Sadık (2020). “Beşerî Aşk Bağlamında Arap Gazelinin Fars ve Türk Edebiyatına Yansıma Boyutu Üzerine: Gazelde Gelişim ve Dönüşüm.” Doğu Esintileri Dergisi, Sayı: 13, Sayfalar: 175-246.

Armutlu, Sadık (2020). “Fars Şiirinde ‘Türk’ Kelimesine Yüklenen Anlamlar.” DergiPark Doğu Esintileri. Sayı: 12. <https://dergipark.org.tr>, Erişim Tarihi: 17.07.2023.

Arslan, İhsan (2020). “İslam Devleti’nin İstiklal ve İstikbalini Tehdit Eden Şairlere Karşı Hz. Peygamber’in Tavrı”. Akademik Siyer Dergisi, Sayı: 2, Sayfalar: 119-130.

Ayyıldız, Esat (2020). “Klasik Arap Edebiyatında Yahudi Şairlere Düzenlenen Suikastlar.” Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:18 (Armağan Sayısı), Sayfalar: 129-138.

Bilim ve Teknik Dergisi (1992 Ocak). “Yazarların Çoğunda Ruhsal Bir Bozukluk Var.” Cilt 25, Sayı: 290. s. 59.

Çağrı, Mustafa (2000). “İbrâhim Hakkı Erzurûmî”, İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Cilt: 21, Sayfalar: 305-311.

Çakır, Esmâ (2022). “XVII. Yüzyıl Batılı Seyyahların Eserlerinde ve Evliya Çelebi Seyahatname’sinde Etnik Klişeleştirme.” Tarih ve Gelecek Dergisi, Cilt: 8, Sayı: 2, Sayfalar: 499-514.

Çelebioğlu, Âmil (1979). “Kıyâfe(t) İlmi ve Akşemseddinzade Hamdullah Hamdî ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı’nın Kıyâfetnâmeleri”, Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Edebiyat Fakültesi. Araştırma Dergisi Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı, Sayı: II, Sayfalar: 305-348.

Çifci, Şaban (2014). “‘Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır.’ Hadisinin Tahrir ve değerlendirmesi.” Denizli: Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 1, Sayfalar: 1-20.

Çoban, Gizem Sebahat (2021). “Maslow’un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kendini Gerçekleştirme Basamağında Gizil Yetenekler.” European Journal of Educational and Social Sciences, Volume 6, Sayfalar: 111-118.

Durmuş, İlhami (2017). “Türk Adının Ortaya Çıkışı, Anlamı ve Yayılışı.” Ankara: Akademik Bakış Dergisi Cilt: 10, Sayı 20.

Erdemir, Avni (2018). "Sultan II. Osman (Fârisî) ve Dîvânçesi." İstanbul: Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, Sayı: 21, Sayfalar: 161-234.

Erkal, Abdülkadir (2007). "Divan Şiirinde Afyon ve Esrar." Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 33. Sayfalar: 25-60.

Göktepe Kaya (2020). "Osmanlı Toplumunda Uyuşturuucu Madde Kullanımı ve Devletin Buna Karşı Bazı Mücadele Çalışmaları" Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 19, Sayfalar: 627-654.

Horata, Osman (2012). "Nef'i'nin "Sözüm" Redifli Kasîdesinin İstiare Zeminini". Bilig, Sayı: 61, Sayfalar: 143-156.

İnan, Süleyman (2016). "'Çocukluğunuza İnelim...' Tarih Yazımında Psikobiyografiler: İyi Örneklerden Yöntemin Belirlenmesine." Turkish History Education Journal, Fall, 5(2), Sayfalar: 491-514.

Katgı, İsmail (2013). "Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl (Hukuki Maiyeti, Sebepleri, Usulü, İnfazı ve Sonuçları)" Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 24, Sayfalar: 180-211.

Keleş, Reyhan (2009). "Örneklerle Türk Edebiyatında Medhiye."Konya: Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 22, Sayfalar: 215-233.

Koşum, Adnan(2003). "İslam Hukukunda 'siyaset-i şer'iyeye' kavramı" İslamî Araştırmalar Dergisi, Cilt: 16, Sayı: 3, Sayfalar: 350-358.

Küçük, Sabahattin (1989). "Nef'i'de At Sevgisi." Erdem Cilt: 5 Sayı:14, Sayfalar: 503-516.

Ocak, Tulga (1985). "Ölümünün 350. Yılında Nef'i". Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 2.

Sadık Armutlu (2012). "Arap ve Fars Şiiri Bağlamında Gazel Türünden Gazel Nazım Şekline Geçiş." Adana: Türkoloji Sempozyumu Bildirileri.

Sarmış, İbrahim (1990). "İslam'ın Şiir'e Bakışı" Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Sayfalar:134-162.

Turgut, Ali Kürşat (2013). "İbn Haldûn Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi." Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 31, Sayfalar: 173-190.

Ünlü, Osman (2009). "Klasik Türk Edebiyatında Erkek Güzelliği ve Erkek Aşk Anlayışı: Cinânî Örneği" Kritik Edebiyat Eleştirisi Dergisi, Sayfalar: 17-48.

Yavaş, Saim (2018). "Osmanlı Dönemi Arşiv Belgelerinin Alevilik Araştırmaları Bakımından Önemi." OTAM, 44 /Güz 279-309.

4. İnternet Kaynakları

Baktır Mustafa (2023). “Afyon.” İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim: 23.07.2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr>,

Okay, Orhan (2023). “Hiciv”. İstanbul: İslam Ansiklopedisi, Erişim: 23.06.2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr>.

Pür, İlyas (2021). “Şair Nef’î’nin Şiirlerinde Allah, Hz. Muhammed ve Mevlânâ Sevgisine Yönelik Dinî Unsurların Değerlendirilmesi.” Türk Akademik Araştırmalar Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 4, Sayfalar: 125-146. <https://dergipark.org.tr>, Erişim: 22.05.2023.

Taşagıl, Ahmet, “İslâm Öncesi Türklerde Atlı Hayat”. Erişim: 12.07.2023, <https://www.zdergisi>.

Habertürk. “Testosteron Erkekleri Nasıl Etkiler?”. 09. 01. 2020, Erişim: 27.03.2024, <https://hthayat.haberturk.com>.

Nişanyan Sözlük. Erişim: 23.05.2023, <https://www.nisanyansozluk.com>.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü. Erişim: 23.05.2023, <https://sozluk.gov.tr>.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân-ı Kerim. Erişim: 07.07.2023, <https://kuran.diyanet.gov.tr>.

Kutluay, Hakan (2023). “Hedonizm Nedir?”. Erişim: 09.07.2023, <https://www.makaleler.com>.

Kubbealtı Lugatı. Erişim: 24.07.2023. <https://www.lugatim.com>.

Lugat Osmanlica Online. Erişim: 20.08.2023, <https://lugat.osmanlica.online>.

Luggat. Erişim: 24.08.2023, <https://www.luggat.com>

ÖZ GEÇMİŞ

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı ile İstanbul Üniversitesi AUZEF Sosyoloji bölümlerini bitirdi. Millî Eğitim Bakanlığında öğretmenlik ve yöneticilik yaptı. Aynı zamanda Millî Eğitim Bakanlığı Kitap Yazma Komisyonunda redaktör ve editör olarak çalıştı. Değişik gazete ve dergilerde yazıları yayımlandı. Yayımlanmış on kitabı bulunmaktadır. Hâlen İstanbul'da, Millî Eğitim Bakanlığına bağlı bir lisede Türk dili ve edebiyatı öğretmeni olarak görev yapmaktadır.

Erdal Altun